

تذکر: برای استفاده از این فایل حتما باید نرم افزار دروس حوزوی موسسه نور را خریداری کرده باشید چون متن

عربی از آنجا کپی شده و از شروط موسسه نور این بوده که نمی شود متن آن را کپی کرده و در اختیار دیگران گذاشت لذا

ابتدا حتما این نرم افزار را خریداری بکنید.

۱. کتبی که باید کنار نهاییه دیده شود:

باید دقت کرد که تاکید ما بر روی متن نهاییه می باشد و باید مسلط بر متن نهاییه شد. این مطلب حضور فعال در کلاس و بحث را می طلبد. در کلاس باید مطالب را تعقیب کرد و حتی جلوتر رفت تا مسلط بر بحث شد. تامل نیز نباید فراموش شود تا مطالب بومی انسان شود. خب الان که کتاب دوم علم را می خوانیم می شود کم کم بعضی کتب موازی آن را دید و با دیگر نظرات نیز آشنا شد البته به قد وسع و زمان. نهاییه تقریبا کتاب محوری در فلسفه شده لذا حواشی دارد که گاهی می تواند محل رجوع ما بشود. افزون بر این ما بتوانیم این سه کتاب را که خواهیم گفت کنار نهاییه ورق بزنیم:

۱. اولین کتاب کتاب شرح منظومه ملاهادی است که علامه نیز سعی کرده بر ممشای آن جلو برود. ورق زدن این

کتب خودش خوب است. حضرت علامه حسن زاده این کتاب را در پنج جلد چاپ کرده است.

۲. کتاب دوم شرح مبسوط شهید مطهری است که در آثار فلسفی ایشان درخشان است. اگر بخواهیم دو اثر

فلسفی شهید مطهری اگر بخواهیم بگوییم یکی شرح مبسوط و یکی دروس اسفار ایشان است. ایشان بعضی کار

های تطبیقی با فلسفه غرب نیز دارند که با شیب کم است و این خوب است و با همین شیب ملایم باید جلو

رفت.

۳. کتاب سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه است. اگر بشود تمام مقالات آن را خواند این خیلی کمک می

کند.

کلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة [۱]:

کار علامه در این مدخل جزو نوآوری های علامه است که یک مدخل برای این کتاب قرار داده. هر چند مشابه این در

بدایه نیز بود اما اینجا ارزش مند تر و دقیق تر است که همه این مباحث جز مباحث فلسفه فلسفه است. مثلا اینکه شروع

فلسفه باید چگونه باشد جز همین مباحث است یا موضوع و غایت و روش شناسی کارهای فلسفی اینجا مورد توجه واقع شده.

۱. شروع فلسفه

[معانی شروع فلسفه:] خود شروع فلسفه چند معنا می تواند داشته باشد:

۱. معنای اول: شروع فلسفه به لحاظ موضوع فلسفه

۲. معنای دوم: شروع فلسفه به لحاظ تفکر فلسفی و منطقاً

یعنی آغاز تفکر فلسفی چگونه باید باشد؟ در واقع سوال این است که تفکر فلسفی در کجا می تواند شکل بگیرد؟ یا اینکه از کجا شکل می گیرد یا از کجا می تواند شکل بگیرد؟ مثلاً شیخ اشراق موضوع فلسفه را وجود نمی داند اما اگر بهش عرضه بشود، شاید بپذیرد که تفکر فلسفی منطقاً از نفی سفسطه شروع می شود و اگر چه از ایشان پرسیم از حیث تعلیمی از کجا باید شروع کرد نفس را خواهند گفت.

۳. معنای سوم: شروع فلسفه به لحاظ تعلیمی و آموزشی

یک معنا این است که به لحاظ تعلیمی و آموزشی فلسفه از چه مساله ای باید شروع کند و چگونه باید طرح آموزشی بدهد. مثلاً برخی از فلاسفه و در راسشان شیخ اشراق از لحاظ تعلیمی و اینکه از کجا مناسب است که انسان از آنجا تفکرات فلسفی را آغاز کند می گویند از این حیث باید فلسفه از بحث نفس شروع بشود یعنی تامل در خود، که این خیلی طرح خوبی است که صدرا گرچه این سبکی فلسفه را آغاز نکرده اما در جایی گفته: می شود فلسفه را اینگونه پردازش کرد. در دوره معاصر ما به دلیل مشکلاتی که در حیطه معرفت شناسی ایجاد شده، این تمایل که ما فلسفه را از مطالعه خود شروع کنیم بیشتر شده. خود شیخ اشراق یک مدل شروع از نفس را پیاده کرده در حالی که خود شروع از نفس می تواند مدل هایی داشته باشد. باید به این نکته نیز توجه کرد که ایشان درست است که بحث را از نفس شروع می کند اما موضوع فلسفه را نه نفس می داند نه وجود. صدرا اول اسفار اینگونه جلو رفته که همه آن سه معنای شروع فلسفه که گفتیم را از موضوع فلسفه شروع کرده، علامه نیز چنین کاری کرده اند اما با یک نوع نگاه دیگر و با یک تفاوتی.

پس این یک بحث جالب است که فلسفه باید از کجا آغاز بشود. مثلاً در فلسفه برای کودکان که می‌خواهیم اندیشه فلسفه را به آنها یاد بدهیم از کجا باید شروع کنیم؟ از بحث علیت اگر شروع کنیم خوب است؟ شاید نفس مناسب آنها نباشد.

[فلاسفه در کجای فلسفه مباحث معرفت‌شناسی را می‌آورده‌اند؟] فلاسفه در مباحث علم و ادراک به صورت

استطرادی مباحث معرفت‌شناسی را آورده‌اند چرا که از دو بُعد می‌شود به علم و ادراک نگاه کرد: ۱. یکی از حیث هستی‌شناسی که همان ورودی است که فلاسفه داشته‌اند ۲. و یک حیث معرفت‌شناسانه که به صورت استطرادی در فلسفه بحث شده است.

[مباحث سفسطه در کجای فلسفه آمده؟] مطالعه در مورد سفسطه در تراث دو جا آمده: یکی در مباحث علم و

یکی در مباحث اصل واقعیت. بر اساس دیدگاه حکما ما اساساً مطالعات معرفت‌شناسانه که امروز باب شده خصوصاً مباحث اصلی آن و پرسش‌های اصلی آن و پرسش‌های بنیادین آن از نظر فلاسفه ما این‌ها اصلاً دانش نیست و اینها پیشا دانش است. اگر به این بحث توجه شود خواهیم دریافت که مطالعات معرفت‌شناسانه سبک کار در آن با سبک کار در سایر علوم فرق دارد و التفات در این نکته کلیدهای مهمی را به دست ما می‌دهد که باعث می‌شود انسان دچار این تحیرهای امروزی نشود. باید دقت کرد که آن مطالعات بر دانش است یعنی درباره دانش است اما در دانش نیست. فلاسفه ما همه همین را قبول کرده‌اند و باید با همین روش جلو رفت.

ما یکی از مشکلاتی که در تلاقی با غرب داریم این است که باید مواظب باشیم در زمین آنها با آنها بازی نکنیم. نباید گفت مثلاً روش‌شناسی اسلامی و.... چون این بازی در زمین آنهاست. چون این دسته بندی علوم مال آنهاست اما همین دسته بندی را دانشمندان ما نیز دارند. باید زمین بازی را عوض کرد. باید نشست و فکر کرد که اگر این زمین بازی درست است آنگاه وارد آن شد و به اصل زمین فکر کرد. یکی از بحث‌های اساسی همین است. نسبت به معرفت‌شناسی نیز باید همین‌گونه برخورد کرد که نباید در زمین بازی آنها رفت بلکه باید فکر کرد و گفت آن شاخه که درست شده مثلاً خوب است و بعد جلو رفت. این گونه پرداختن به معرفت‌شناسی مال آنهاست و فلاسفه ما بگونه‌ای دیگر به آن می‌پرداخته‌اند.

[اقدام یک از این سه معنا در اینجا مراد علامه بوده است؟] به نظر من آن چیزی که علامه در اینجا مد نظرش

بوده، هر سه معنای شروع فلسفه به معنای موضوع فلسفه و آغاز تفکر فلسفی به نحو منطقی و شروع فلسفه به نحو تعلیمی

بوده که علامه هر سه معنا را در یک نقطه گرد آورده است یعنی بیان علامه این است که با این سبک هم با موضوع آشنا می شوید و هم تفکر فلسفی منطقاً از اینجا باید شروع بشود و هم از جهت تعلیمی باید از اینجا شروع بشود.

علامه در این بحث بر تراش ما تکیه زده است اما سبک کار علامه به حسب مقدار تتبعی که شده کاملاً نو آورانه و ابتکاری است هر چند در تراش بعضی مباحث هست اما این نوع از ورود ابتکارانه است. البته علامه بعضی نکات را می خواسته بگوید و ملحوظ ایشان بوده اما بیان نکرده و باید از متن بیرون کشید.

پس این نقطه شروع در نگاه علامه در هر سه حیطة که گفتیم هست و به نظر می رسد ممکن است این برای برخی ذهن ها مناسب نباشد اما به نظر می آید که از نقطه بنیادین بنیادین شروع کرده و از لحاظ تعلیمی نیز باعث عمق قابل ملاحظه ای می شود. این الهام علامه از صدرا است اما صدرا بگونه ای دیگر شروع کرده اند.

شهید مطهری اوایل مقاله ۷ اصول فلسفه درمورد شروع فلسفه دکارت توضیحی داده. شروع فلسفه یک بحثی است که می شود همه جا مطرح کرد.

اچهار طرح علامه برای آغاز فلسفه از نقطه نفی سفسطه: مجموعه علامه چهار طرح دارند که اینجا سه طرح آمده است. این هدف را علامه در سه طرح پیگیری کرده است و همه اینها در عبارت های علامه شاهد دارد گرچه یک طرح نیز می شود اضافه کرد و در عبارات علامه می شود آن را پیدا کرد. در واقع باید توجه کرد که بخش مشترک همه این مدل طرح ها، شروع از سفسطه می باشد اما چگونگی شروع از اینجا را در چهار مدل ایشان آورده است.

بیان صدرا این است که گفته باید با اصل واقعیت شروع بشود اما علامه آمده گفته برای اینکه از این جا شروع کنیم باید با مقابل اش شروع کنیم یعنی از سفسطه چرا که اگر از اینجا شروع کنیم موضوع فلسفه یعنی واقعیت بهتر درک می شود. علامه برای اینکه بیان صدرا خوب جا بیفتد گفته باید از نفی سفسطه شروع کرد و این بهترین راه بدست آوردن تصور صحیح و عمیق از موضوع فلسفه که وجود است می باشد. باید به تصور صحیحی از موضوع فلسفه رسید و بهترین راهش همین روش علامه است. این احساسی که در بدایه از وجود در ذهن انسان بدست می آید اصلاً از خواندن اسفار در آغاز بدست نمی آید چون علامه از نفی سفسطه آغاز کرده که این به ما چیزی می دهد که موضوع فلسفه را بهتر می فهمیم. این سبک علامه برای اولین بار است و سابقه ندارد.

علامه از نفی سفسطه ورود کرد و از اصل واقعیت شروع نکرد که معمولاً شروع می کنند. علت آن این است که این معنا جا بگیرد لذا علامه برای شروع از نفی سفسطه از چهار طرح استفاده کرده است (همون گونه که شروع از بحث نفس می تواند مدل های مختلفی داشته باشد و شیخ اشراق از یک مدل شروع کرده است. یک مدل این است که اول بیایم همه مسائل فلسفی از خود شروع کنیم مثلاً مسائل علیت یا وحدت و کثرت یا قوه و فعل از خود شروع کنیم. یک مدل شروع از نفس این است که از خود شروع کنیم. این باعث می شود ما این سنخ مفاهیم را بهتر درک کنیم. جالب این است که در مدل های دیگر نیز هر جا گیر می کنند ارجاع به نفس می دهند. شیخ اشراق از این مدل نرفته و از مدل دیگری رفته است لذا این نیز یک مدل است):

۱. طرح اول: شروع از مطلق سفسطه

این همان طرحی است که علامه در بدایه جلو آمد. ما با نفی مطلق سفسطه فلسفه را آغاز کنیم. این کار خیلی طبیعی است و خیلی ما را جلو می برد گرچه مخاطبین ما را مقداری محدود تر می کند. این طرح سه اصل دارد که باید پذیرفت: اولاً من واقعیت دارم، ثانیاً خارج از من واقعیت دارد فی الجمله و ثالثاً من می توانم به خارج از خودم علم پیدا بکنم. با این سه اصل است که از جرگه سفسطه خارج می شویم. بعضی دو اصل اول را پذیرفته اند اما اصل سوم را نپذیرفته اند که این خیلی طرفدار دارد. بعضی نیز اصل اول را قبول می کنند اما اصل دوم را نمی پذیرند که خارج از ما چیزی نیست. این سفسطه اش شدید تر شده است. بعضی نیز هر سه را نفی کرده اند که اینها دیگر ته سفسطه هستند. این ها سوفسطایی مطلق هستند. این طرح از آنجا شروع می شود که شما این سه اصل را بپذیری و اگر این سه اصل را پذیرفتی آنجا تازه بحث ما شروع می شود.

[تبیین چگونگی علم به خارج از خود:]

در این جا ما می خواهیم چگونگی علم به واقعیات را توضیح دهیم که چگونه ما به خارج از خود علم پیدا می کنیم که در اینجا چند بیان وجود دارد:

بیان اول: یک کار که آقای فیاضی اول حاشیه شان مطرح کرده اند با الهام از یک تیکه از متن علامه (تیکه اول متن) راجب اینکه من چگونه به خارج علم پیدا می کنم، این گونه گفته اند که این جز فطریات است. یعنی ما با فطریات علم به خارج پیدا می کنیم.

بیان دوم: بیان دوم این است که دریافت موجودات خارج از ما جزو بدیهیات است. یعنی من نمی گویم فطریات بلکه برخی از چیزهای خارجی به فطریات است اما برخی دیگر جزو محسوسات و مشاهدات و مجربات و متواترات است اما بالاخره اصل واقعیت خارج را که می خواهیم بپذیریم این استوار بر بدیهیات است. نظریات نیز اگر به بدیهیات برگردند یقینی می شوند. البته اینجا چیزی به اسم خطا نیز داریم که مباحث زیادی دارد اما فی الجمله منطقا خطا تخریب کننده یقینیات بدهی و نظری نیست. اتفاقا خطا موکد اصل معرفت و بنیاد بر معرفت و یقینیاتی است که ما در بسته کاری خود داریم. ما باید مقداری با خطا آرام تر برخورد کرد و با او رفیق شد. تا ما سفسطه را نفی نکنیم نمی توانیم از خطا حرف بزنیم.

بیان سوم: شیخ اشراق یک بیانی دارد. فلسفه شیخ اشراق هنوز هم نظریات نویی می تواند داشته باشد. این بیان را صدرا نپذیرفته و علامه نیز نپذیرفته اما ملاهادی پذیرفته و این جلو آمده که حتی علامه در نهایت به آن رسیده که درست است. شیخ می گوید همه محسوسات ما جز علوم حضوری ماست. شیخ فقط نسبت به ابصار گفته اما می شود عام کرد. این خیلی بحث خوب و جالبی است. اینکه بیرون از من واقعیت دارد به این بیانها قابل تبیین است.

بیان چهارم: علامه خیلی به این سمت رفته که بگوید خود خاصیت علم کشف واقع است. شاید این را نیز یک بیان بشود گفت هست که علامه می گوید. این حرف خوب و جالبی است هر چند شاید دیر به ذهن برسد.

این طرحی است که علامه در بدایه مطرح کرده و طبق آن جلو آمده است.

۲. طرح دوم: شروع از سفسطه مطلق (و اثبات اصل واقعیت بوسیله اثبات واقعیات)^۱

۱ تفاوت این طرح با طرح سوم: در این طرح ما از سفسطه مطلق شروع می کنیم و شروع به اثبات اصل واقعیت می کنیم اما برای اثبات اصل واقعیت از اثبات واقعیات استفاده می کنیم یعنی با استفاده از اثبات واقعیات، اصل واقعیت را اثبات می کنیم، به خلاف طرح سوم که در آنجا اول اصل واقعیت را به روش هایی اثبات می کنیم و بعد از آن است که به سراغ اثبات واقعیات می رویم.

این طرحی است که علامه در نهاییه پیش برده. تمام آنچه که علامه در این طرح آورده و در نهاییه آورده تماما صدرا در جلد ۶ اسفار ص ۸۹ تمام حرف را آورده اما در دو سه خط که آن هم به عنوان آغاز فلسفه نیز نگفته بلکه به اسم موضوع شناسی فلسفه است که فی الجمله نیز همین است. این طرح می گوید ما با نفی سفسطه ی مطلق تفکرات فلسفی را شروع کنیم یعنی هیچ واقعیتهای را قبول نمی کنیم و نپذیریم. با این نفی گفتگوهای فیلسوفانه می تواند آغاز شود. موضوع فلسفه اینگونه خود را به ما نشان می دهد بر خلاف موضوعات سایر علوم. شروع فلسفه موضوع اش از نفی سفسطه شروع می شود. این بر خلاف مطالعات دیگر است که آنها بعد از قبول همه اینها شروع می شود.

سفسطه مطلق یعنی شدیدترین درجه سفسطه. حالا علامه برای نفی سفسطه مطلق چه می خواهد بکند و بیانشان چیست؟ ایشان می گوید من به نحو بدیهی واقعیت دارم و خارج از من هست و من دائما در فعل و انفعال با اشیا هستم، این نشان می دهد که طرح اول ضمنا در این طرح آمده است. علامه می خواهد به این برساند که نمی شود اصل واقعیت را نفی کرد. علامه می گوید دست کم اصل واقعیت دیگر انکار پذیر نیست چون انسان سراسر ادراک است.

طرحی که در بدایه آمد و طرحی که در نهاییه آمد بر اساس ادامه کار با هم فرقی ندارند. در این دو طرح، هم اصل واقعیت را پذیرفتیم و هم واقعی بودن خیلی از واقعیات را پذیرفتیم لذا در ادامه خیلی چیزها مبتنی بر این دو اصل است یعنی اصل واقعیت و واقعیات. باید توجه کرد ما در اصل واقعیت خطا نمی کنیم بلکه در واقعیات خطا شکل می گیرد.

۳. طرح سوم: شروع از نفی سفسطه مطلق (اثبات اصل واقعیت) و بعد از آن اثبات واقعیات

این طرح در جلد اول حاشیه علامه بر اسفار ص ۲۴ آمده و قوتش از دو طرح قبلی بیشتر است. عبارت ایشان در آنجا: «والاوضح فی المقام ... من قائله السفسطه باثبات مطلق ... الذی او ینفیه لانتتاب». ایشان می گوید اول ما باید از سوفسطایی مطلق جدا بشویم. کسی که واقعیت را مطلق نفی می کند به دو نحو این کار را می کند، یا به نحو شک یا به نحو نفی آن. اول باید از این غائله رد شد. آن وقت بعد از این مرحله است که باید به اثبات واقعیت ها بپردازیم. پس مرحله اول این است که اصل الواقعه را اثبات کنیم و از غائله سفسطه رد شویم.

نکته مهم این است که جناب علامه در این آدرس از حاشیه خود بر اسفار که گفتیم گفته اند باید اولاً اصل واقعیت را اثبات کرد اما هیچ توضیحی نداده اند که چگونه باید آن را اثبات کرد و توضیح اثبات اصل واقعیت را در حاشیه شان براسفار ج ۶ ص ۱۴ و ۱۵ در حاشیه اش آورده اند. ایشان می گوید من قبل از فلسفه واجب الوجود را اثبات می کنم بدون اینکه هیچ

مساله فلسفی را مطرح کنم. ما اینجا نمی خواهیم با پذیرش واقعیت ها اصل واقعیت را اثبات کنیم که این کار نهایی بود بلکه اینجا اول اصل واقعیت را اثبات می کنند و بعد به سراغ اثبات واقعیت ها می رویم لذا با طرح نهایی متفاوت است. ایشان در این طرح می گویند اول از سفسطه مطلق رهایی پیدا می کنیم و بعد به سراغ واقعیت ها می رویم. خب اصل واقعیت را اینجا توضیح نداده اما در ادرسی که گفتیم توضیح داده اند. در آنجا سه راه برای اثبات اصل واقعیت گفته اند: ۱. راه عقلی محض ۲. راه ترکیبی (عقلی شهودی)^۲ ۳. راه شهودی محض

[راه حل های اثبات اصل واقعیت بدون استفاده از اثبات واقعیات:]

۱. راه عقلی محض:

یک سوفسطایی می خواهد چکار کند. از دو حال بیرون نیست: یا می خواهد نفی واقعیت ها و مطلق واقعیت ها بکند یا می خواهد در آنها شک بکند. علامه میگوید اگر واقعیتهای را نفی بکند، می خواهد بگوید هیچ واقعیتی نیست. اما اگر دقت کنیم با این بیان، اصل واقعیت را نفی نکرده است. می گوید واقعیت خارجی این است که هیچ واقعیتی واقعا نیست. پس اصل واقعیت را نمی تواند انکار کند. ضرورت عقلی او را وادار می کند اصل واقعیت را بپذیرد. اینجاست که سوفسطایی تصویری از نفی واقعیت ندارد. اصلا معنا ندارد. نمی شود گفت که عالم خالی خالی است بلکه نهایت باید بگوید همین خالی بودن واقعیت است. با این بیان اصل واقعیت اثبات می شود اما اگر سوفسطایی بگوید من نمی دانم چگونه است و شک دارم، جناب علامه این را دیگر جواب نداده که ما جواب می دهیم و می گوییم اگر شک می کند طرفین شک اش چیست؟ می گوییم آیا واقعا هستند یا نیستند؟ امرش دایر بر اصل واقعیت اینجا نیز نیست یعنی تردید در اصل واقعیت نیست بلکه من نمی دانم مساله چیست یعنی من نمی دانم واقعیتهای هست یا نیست که در هر دو صورت اصل واقعیت را قبول دارد. یعنی حداقل این شکش را دیگر قبول دارد که این خود یعنی اصل واقعیت را پذیرفته است.

۲ مراد علم حضوری و وجدانی است. علامه این راه را در جلد ۶ اسفار گفته.

[تفاوت «واقعیت ما» یا واقعیتی با اصل الواقیه:] گاهی علامه تعبیر به واقعیتی یا «واقعیت ما» می کند و گاهی تعبیر به اصل الواقیه که این دو با هم متفاوت هستند. «واقعیت ما» به گونه توجه دارد بدون تعیین که این با اصل واقعیت فرق دارد. اصل واقعیت از آن برهان صدیقین در و اثبات خدا در می آورد. این دو فرق دارند.

۲. راه عقلی شهودی

علامه در جلد ۶ حاشیه بر اسفار نصف کار را (که راجب انکار واقعیت بود واقعا) از راه عقلی رفته اما نصف دیگر راه را عقلی شهودی رفته و گفته اگر بگوید تمام آنچه که شما میبینید موهوم یا مشکوک است، جواب می دهیم که پس موهوم هستند واقعا، مشکوک هستند واقعا. یعنی وهم من واقعیت است، شک من واقعیت است. یعنی در این توهم و شک من دیگر تردیدی نیست. این راه را در بدایه نیز داشتیم در جایی که درباره سوفسطایی بحث شد که بهش گفتیم که آیا شکت را هم قبول داری یا نه؟ در اصل شک دیگر بحثی نیست و این به نحو وجدانی است و از علم حضوری استفاده می کند. در فصل ۹ مرحله ۱۱ نهاییه راجب انکار نیز بحث می شود. یعنی اینجا نیز انکارش را می توان به دو نحو رد کرد: یکی عقلی و دیگری عقلی شهودی. این شد راه عقلی شهودی (حضوری وجدانی).

۳. راه شهودی محض

یک راه دیگر این است که از راه شهودی محض جلو برویم. ما که نمی توانیم شک و انکار خود را انکار کنیم. اگر به شک خودش شک کند که نمی شود. سر نهایت می گوئیم حتی شک شکت را که قبول داری؟ مجبور است قبول کند مگر اینکه بخواهد بازی در بیاورد و مریض باشد.

اوایل مقاله ۷ اصول فلسفه و مقاله دوم را هم ببینید برای این بحث. در مقاله ۷ ایشان همینجوری آمده و اول سوفسطایی مطلق را رد کرد و بعد می گوید جستجو می کنیم به حس کنجکجاوی و اثبات واقعیت های دیگر می کنیم. این خیلی فرقی با بیان حاشیه اسفار ندارد و این دو بیان در یک طرح هستند.

[اثبات واقعیات:] در ادامه علامه می گوید بعد از اثبات اصل واقعیت به سراغ اثبات واقعیت ها رفت. برای اثبات واقعیات نیز قبلا گفتیم که چند راه دارد که فطریات و بدیهیات و بود.

۴. طرح و مدل چهارم:

این طرح زمینه هایش در بیان علامه است اما اجرا نشده است. ما وقتی که در ارتباط با اصل فلسفه می خواهیم کار کنیم با نفی سفسطه است اما با نفی سفسطه مطلق آغاز می کنیم یعنی سفسطه شدید که هیچی را قبول ندارد اما نه به سبکی که بعد بیاییم و واقعیات را بعدش اثبات کنیم.

در ادامه راه از مطالعه اصل واقعیت پیش می بریم چه بسا از مطالعه اصل واقعیت و واقعیات اثبات می شود. در اصل واقعیت تاملاتی می کنیم که می گوئیم می شود مباحث فلسفه شروع بشود و چه بسا موجب تثبیت من و خارج ما می شود. علامه تصریحا این را ندارند اما تلویحا هست.

وقتی شک می کنیم سوال می کنیم این شک من ضرورت بالذات دارد یا بالغیر. اگر بالذات باشد یک لوازمی دارد. اگر این روش را بپذیریم مسیری که باید برویم با چیزی که اینجا میرویم متفاوت می شود.

یک چیزی جاش خیلی اینجا خالی است با اینکه مطمئن هستیم علامه اینجا مد نظرشان بوده است. اساسا علامه در این عبارت پردازی ها به دنبال این است که تصور صحیح و تصدیق محکمی در مورد موضوع فلسفه داشته باشیم. چون هر دانشی که می خواهیم آغاز کنیم این دانش باید تصورا و تصدیقا روشن باشد و در خود دانش درمورد مبادی آن صحبت نمی کنند اما چون در فلسفه دانشی دیگر نداریم لذا اینها باید مبین باشد. موضوع وجود است یعنی چه؟ مباحث بعدی مانند اصالت وجود و ... همه اش مبتنی بر همین نکته است که باید واقعا موضوع را فهمید. علامه می توانست بگوید اینجا که اینی که شما بعد از نفی سفسطه شدید می فهمید و فلسفه شروع می شود باید روی موضوع خودش باشد. اون احساس ادراکی که از نفی سفسطه شدید پیدا می کنید آن موضوع فلسفه است. یعنی اصل الواقیه. یعنی وقتی شما از سفسطه شدید رفتید کنار چه حالی در شما پیدا می شود که این کار را نمی شود انکار کرد. این موضوع هم تصورش بدیهی است و هم تصدیقش چون انکار ناشدنی و شک ناشدنی است لذا فلسفه مبتنی شد بر

اصل واقعیت و هو هویت و اصل اجتماع نغیضین این سه اصل بدیهی هستند.

علامه از این همه کوششی که داشت می خواهد بگوید احساس ادراکی شما از نفی سفسطه مطلق که پیدا شد آن می شود موضوع فلسفه.

لذا اولین بحث بحث فلسفی است. انسانها به نحو فطری بنیاد فکری شان فلسفی است. فیلسوف می آید روی آن چیز ارتکازی کار می کند. موضوع فلسفه همینجاست. اثبات اصل واقعیت. بر خلاف موضوع دیگر علوم که راجب تعینات این واقعیت بحث می کنند لذا اینجا نسبت فلسفه با سایر علوم معلوم می شود. مثلا مطالعات شما در اینجا عام و فراگیر است. تمام قواعد عام در مورد اصل واقعیت آن قواعد دارد کارش را انجام می دهد. در شواهد ربوبیه در مشهد اولش وقتی دارد امور عامه را بحث می کند یک عنوانی داده فی مایفتقرالیه جمیع العلوم یعنی نسبت فلسفه با دیگر علوم در مطالعه موضوع اش نیست بلکه فلسفه از قوانین عامی بحث می کند که این ها در تارپود تمام علوم هست. لذا قوانینی که در فلسفه بحث می کنید در همه علوم دیگر جاری می شود. مثلا قانون علیت در همه علوم اثر گذار است. لذا اینجا است که در بقیه علوم نباید راجب مسائل فلسفی صحبت کنند مثلا در فیزیک و شیمی و ... نباید راجب مساله فلسفی بحث کرد. حتی بوده تاثیراتی که مطالعات در دانش های زیرین در فلسفه گذاشته است. یعنی بعضی مباحث در علوم زیرین مطرح شده که پرسش وارد فلسفه شده و فیلسوف فکر کرده و دیده فلان جا اشتباه کرده لذا همیشه باید داد و ستد باشد بین علوم بالاتر و پایین تر. لذا فلسفه یعنی مطالعه در امور عامه .

چیزی که خوب بود علامه به آن پردازد فهم خود موضوع تصورا و تصدیقا می باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمین، و الصلاة والسلام علی سیدنا محمد و آله الطاهیرین.

۱. [آغاز فلسفه:] إنا معاشر الناس أشياء موجودة جدّا، و معنا أشياء اخر موجودة ربّما فعلت فینا أو انفعلت منّا، كما أنّا نفعل فیها أو ننفع منها [۲].

هناك هواء نستنشق، و غذاء نتغذّى به، و مساكن نسكنها، و أرض نتقلّب علیها [۱]، و شمس نستضی بضیائها، و كواكب نهتدی بها، و حیوان، و نبات، و غیرهما [۲].

و هناك امور نبصرها، و اخرى نسمعها، و اخرى نشمّها، و اخرى ندوقها، و اخرى و اخرى.

و هناك امور نقصدها أو نهرب منها [٣]، و أشياء نحبّها أو نبغضها، و أشياء نرجوها أو نخافها، و أشياء تشتهيها طباعنا أو تتنقّر منها، و أشياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان أو الانتقال من مكان أو إلى مكان أو الحصول على لذّة أو الاتّقاء من ألم أو التخلص من مكروه أو لمآرب أخرى.

و جميع هذه الامور التي نشعر بها- و لعلّ معها ما لا نشعر بها- ليست بسدى [٤]، لما أنّها موجودة جدّاً و ثابتة واقعا [٥]. فلا يقصد شيء شيئاً إلّا لأنّه [٦] عين خارجيّة و موجود واقعيّ أو منته إليه، ليس و هما سرايباً [٧]. فلا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً، و لا أن ننكر الواقعيّة مطلقاً، إلّا أن نكابر الحقّ فننكره أو نبدي الشكّ فيه، و إن يكن شيء من ذلك فإنّما هو في اللفظ فحسب.

فلا يزال الواحد ممّا و كذلك كلّ موجود يعيش بالعلم و الشعور يرى نفسه موجوداً واقعياً ذا آثار واقعيّة، و لا يمسّ شيئاً آخر غيره إلّا بما أنّ له نصيباً من الواقعيّة.

٢. سر نیازمندی ما به فلسفه

علامه این مطلب دوم را ذیل چهار مرحله آورده است که هر کدام عمیق و عمیق تر می شود. قبل از ورود به آن یک نکته می گوئیم. علامه ذیل اینها چند کار می خواهد بکند. اولاً جنس فلسفه را می خواهد به ما نشان دهد که عملاً علامه اینجا دارد راجب موضوع و مسائل فلسفه بحث می کند و مهمتر از همه دارد درباره روش فلسفه بحث می کند. یعنی به ما نشان می دهد که مطالعات فلسفی باید به این روش صورت بگیرد. یک بحثی که اینجا آمده غایت فلسفه است. یعنی ما در این گفتگوها یک بار دیگر به موضوع و مسائل فلسفه نگاه می کنیم و از یک جهت دیگر به روش شناسی فلسفه نگاه می کنیم. تبیین مسائل فلسفه نیز جز مباحث فلسفه است که همه اینها جز مسائل فلسفه فلسفه است.

از اینجا علامه وارد مرحله بعدی می شود که هدف علامه از بحث بعدی تبیین نیاز ما به فلسفه است. این نکته را علامه می توانست به شکل های مختلف بگوید اما عمده فلاسفه از همین جا که علامه وارد شده، وارد شده اند چون بنیادی ترین جا برای شروع می باشد. ایشان در این بحث ذیل چهار پله و مرحله این معنا را مطرح کرده اند:

١. مرحله اول: شکل گیری و کشف خطاهای واقع پژوهی

غیر اَنَا کما^۳ لا نَشکّ فی ذلک^۴ لا نرتاب اَیضا فی اَنَا ربّما نخطؤ، فنحسب ما لیس بموجود موجودا أو بالعکس، کما أن الإنسان الأوّلیّ کان یُثبِتُ اَشیاء و یرى آراءا ننکرها نحن الیوم و نرى ما یناقضها، و أحد النظّریّن خطأ لا محالة [۱]. و هناك أغلاط نبتلى بها کلّ یوم، فنثبت الوجود لما لیس بموجود و ننفيه عما هو موجود حقّا^۵، ثمّ ینکشف لنا اَنَا أخطأنا فی ما قضینا به.

نکته اول این است که ما هیچ تردیدی نداریم که خطا می کنیم که آن هم در حوزه واقعیات است، نه اصل واقعیت. یک بیان شیرینی علامه در مقاله ۷ اصول فلسفه دارد که خیلی جالب می گوید: همانگونه که ما یقین داریم راجب اصل واقعیات، به همان وزن نیز راجب خطاهایمان نیز یقین داریم. مساله خطا در معرفت شناسی خیلی بد با آن تا شده. با همان پذیرش اصل واقعیت و پذیرش واقعیات می شود خطا را بدست آورد. نمی شود با خطا آن ها را خراب کرد که همین اتفاق متأسفانه افتاده است. پس ما باید با خطا یک معامله دیگری بکنیم لذا علامه می گوید ما شکی نداریم که خطا داریم.

ما همان جوری که راجب اصل واقعیت اطمینان داریم، راجب واقعیات مطمئن هستیم، راجب وقوع خطا نیز یقین داریم. تجربه بشری ما نشان می دهد که ما روزمره و به نحو تاریخی خطاهایی داریم. حتی اگر مساله شک هم مطرح بشود، برای ادامه و شکل گیری مرحله اول کافی است.

نکته دوم کشف خطاهای ما در حوزه مساله واقعیت به ماهی واقعیت باید باشد چون ما مدل های فراوانی از خطا داریم مثلا در علوم فقهی یا اصولی یا حکمت عملی ممکن است کشف خطا بشود. اونها ما را وادار به رفتن به مطالعات فلسفی نمی کند. مراد علامه مطلق خطاها نیست بلکه خطا در حوزه واقع ماهو واقع مد نظر است مثلا تا الان فکر می کردیم شانس چیز درستی است اما بعد فهمیدیم این غلط است یا فکر می کردیم فلان چیز وجود دارد بعد دانستیم وجود ندارد. بحث حوزه وجود و عدم و چیز های مرتبط به آنهاست. محل بحث خطاهای مرتبط به این حوزه هاست. مثلا فکر می کرده ایم

۳ یعنی همان وزن معرفتی که قبلا گفتیم اینجا نیز هست. این کما خیلی مهم است.

۴ اصل نفی سفسطه

۵ یعنی خطاهای در حوزه وجود و عدم

انسان مجرد ندارد اما الان می گوییم دارد. این یک التفاظ می دهد که موضوع فلسفه و سنخ مسائل آن به ما یک واقع پژوهی می دهد. پس مرحله اول شکل گیری و کشف خطاهای واقع پژوهی می باشد، دست کم شک کردن در این مسائل است.

۲. مرحله دوم:

فَمَسَّتِ الْحَاجَةَ إِلَى الْبَحْثِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الْمَوْجُودَةِ وَ تَمْيِيزِهَا بِخَوَاصِّ الْمَوْجُودِيَّةِ الْمُحَصَّلَةِ مِمَّا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ [۲].

گام دوم در این مرحله این است که ما نیاز داریم به بحث هایی که این خطا را از بین علوم برای ما روشن کند چون وقتی ما یقین داریم خطا اتفاق می افتد آسیب هایی به دانش های ما می زند لذا باید به ضوابطی برسیم که خطاها در علوم مشخص شود.

در واقع بعد از مرحله قبل، ما نیاز پیدا می کنیم، یک سری بحث هایی داشته باشیم که اگر شک کردیم و خطا کردیم این بحث ها، خطا و شک را به ما نشان دهد و ابزار هایی به دست ما بدهد که بتوانیم این خطاها را مشخص کنیم. این بحث نیاز خب چرا ما نیاز داریم خطاهای ما کشف بشود و برطرف بشود. چه چیز هایی ما را وادار به این بحث می کند. انواع مطالعات اینجا شکل می گیرد. ممکن است بگوییم ساختار ما به این است یا ممکن است اگر خطا باشد ما دچار آسیب های فراوانی در حوزه سعادت و شقاوت می شویم. پس چرا بحث نیاز مطرح است؟ آیا حس جستجو گر هست یا ابعاد دیگر هم در کنار این است که ممکن است آسیب هایی بزند. مجموع این مطالعات باید اینجا بیاید. علامه می گوید ما نیازمند به برطرف کردن خطاها هستیم و در همین حد می گوید. علامه در اصول فلسفه می گوید حس جستجو گر ما را به این نیاز می رساند. علامه اینجا فقط می گوید ما نیاز به بحث هایی داریم که خطاهای ما را برطرف کنیم.

اینجا بحث هایی در می گیرد که علامه نگفته که آیا ما می توانیم خطاهای خود را برطرف کنیم . آیا مباحثی هست که بدرد این دست بحث ها بخورد. پس در این مرحله ما نیاز مند یک بحث هایی هستیم که ان بحث ها خطاهای واقع پژوهی ما را برطرف بکند. یعنی ما این بحث هایی که می گوییم نمی خواهیم خطاهای در حوزه فقه و اصول را برطرف کنیم. لذا این بحث ها باید متناسب با خطاهای واقع پژوهانه باشد.

۳. مرحله سوم:

بحثا نافيا للشکّ منتجا للیقین، فإنّ هذا النوع من البحث هو الّذی یهدینا إلى نفس الأشياء الواقیّة بما هی واقیّة.

گام سوم این است که این بحث ما باید یک بحث یقینی باشد چون اگر یقینی نباشد نغض غرض پیش می آید و با احتمال نمی شود علوم را از خطاها جدا کرد. این بحث های مرحله دوم که گفتیم این بحث ها باید موجب یقین بشود. خب ممکن است ما بحث هایی مطرح کنیم که اینها موجب یقین نشود اما ما را اقناع بکند. ممکن است فیلسوف بگوید اون سبک مباحث هم می شود جلو آمد اما تبدیل به دانش کلام می شود. اما فرض کنید ما می توانیم بحث هایی داشته باشیم که به ما یقین بدهد؟ فیلسوف می گوید من فعلا با این کار دارم. مدل های دیگری نیز قابل فرض است مثلا بحث هایی که یقین نیاورد اما اقناع بیاورد. مثلا بحث هایی که در حوزه عمل بدرد ما بخورد. اما بشر می تواند این خطاهای در حوزه واقع پژوهی را با بحث هایی سامان بدهد که او را به نتیجه یقینی براسند لذا مرحله سوم معنا دارد. در اینجا اگر این مباحث یقین را نباشد نغض غرض می شود چون درد ما با فضای برطرف شدن یقینی جلو می رود لذا در اینجا باید مباحث یقینی باشد.

۴. مرحله چهارم:

و بتعبیر آخر: بحثا تقتصر فیه علی استعمال البرهان، فإنّ القیاس البرهانی هو المنتج للنتیجة الیقینیّة من بین الأقیسة، كما أنّ الیقین هو الاعتقاد[تصدیق] الکاشف عن وجه الواقع من بین الاعتقادات. فإذا بحثنا هذا النوع من البحث أمکننا أن نستنتج به أنّ کذا موجود و کذا لیس بموجود.

ایشان می گوید چه سنخ از بحث ها و روش هایی است که خطاهای ما را یقینا برطرف می کند؟ ایشان می گوید بر اساس مطالعات منطقیون که انواع قیاس ها اینجا داریم که ۵ نوع بود فقط قیاس برهانی است که تولید یقین می کند لذا ما در ارتباط با این مطلب دوم روندی رفتیم که ما را محتاج بحث هایی کرده که این بحث ها به نحو یقین برهانی مشکلات ما را در حوزه واقع پژوهی برطرف می کند که اگر دقت کنیم به تعریف فلسفه می رسیم که فلسفه به مباحثی می پردازد که در حوزه واقع پژوهی خطاهای ما را برطرف می کند تا ما به یقین برسیم. حالا اگر بخواهیم به یقین برسیم راه آن فقط برهان است؟ مثلا عرفان راه دیگری ارائه می دهد. ما برای اینکه سر نیازمندی به فلسفه را برسانیم به خیلی از مولفه ها نیاز داریم. این پرسش مهم است و در طول تاریخ فلسفه اثر گزار بوده. انگار اینجا که تاکید به روش برهان کرده اند به خاطر عمومیت

آن نیز می باشد چون روش عرفان عمومی نیست و این نمی تواند یک گفتگوی عمومی را سامان بدهد هر چند نکاتی می شود اینجا گفت.

لذا انگیزه هایی است که برهان مطرح می شود. حالا یقین تقلیدی چگونه است؟ این مبتنی بر یقین برهانی است که دیگران داشته اند. لذا ما دنبال یقین برهانی هستیم که خودمان می خواهیم تحقیقا آن را بفهمیم لذا اینجا فقط بحث یقین نیست چون یقین تقلیدی و یقین کشف و شهودی نیز داریم اما یقینی که اینجا مطرح است یقین برهانی است چون یقین تقلیدی آن چیزی نیست که ما می خواهیم یعنی شما به خود این گزاره ها تحقیقا نرسیده اید بلکه چون فلانی گفته شما یقین پیدا کرده اید. یقین شهودی نیز تحقیقی است اما در یقین تحقیقی گاهی گفتمان عمومی می خواهیم که عام تر باشد و بحث گفتمان را شکل بگیرد لذا می گوییم باید یقین برهانی باشد نه یقین شهودی.

برخی بزرگان تذکر داده اند که سر نیازمندی ما به فلسفه فقط برطرف کردن خطاها نیست و چیزهایی دیگر است مثلا تاثیر فلسفه در سایر علوم، که موضوع دیگر علوم اینجا بحث می شود که اینجا معلوم می شود آنها باید با چه روش هایی جلو بروند. در فلسفه ما به قواعدی می رسیم که این قواعد در همه تار و پود علوم دیگر جاری است. لذا ما برای اینکه نیازمان به فلسفه روشن بشود، باید بگوییم که نیاز ما فقط رفع خطاها نیست بلکه پرسش های بینادینی راجب هستی داریم از مبدا و معاد که تا جواب داده نشود آرام نمی شویم. مثلا به تدریج متوجه شدیم که یکی از بهترین راه های دفاع از دین استفاده از مباحثی است که در فلسفه آمده لذا خواجه آورده و دیگران نیز مخالفت نکرده اند. بسیاری از گزاره های دینی صریحا فلسفی است و بسیاری از گزاره های دینی مسبتن گزاره های فلسفی است. اگر این سطح از فلسفه را کسی نخواند در سطح فهم و مخاطب آن دسته از روایات نمی شود. برای اینکه مخاطب قران و روایات در آن سطح بشویم باید فلسفه خواند که آنجا نیاز به عقل دقیق دارد. وقتی ارتقا فهم پیدا کرد می تواند مخاطب معصوم قرار بگیرد لذا کارکرد های فلسفه خیلی بیشتر از این چیزی است که اینجا آمده است. اینجا علامه در صدد تبیین نیاز ما به فلسفه به لحاظ پیشینی است نه پسینی.

در نهایت باید توجه کرد که علامه از همان سطر اول که شروع کردند، به دنبال یک تعریف عمیق و روشنی از فلسفه و مباحث فلسفه بودند، منتها به نحو خاص تر اینجا که سر نیازمندی را می گویند، به نحوی تعریف نیز می کنند. ذیل این سر نیازمندی چند بحث پیگیری می شود که همه به غرض تعریف عمیق از فلسفه است. این کاری است که علامه دارد می کند و باید بدانیم که ایشان دارد چکار می کند.

۳. کلی بودن فلسفه

یک از ویژگی های فلسفه و مباحث فلسفی این است که فلسفه اساسا از جزئیات بحث نمی کند. ما طبیعتا اینجا پرسش هایی پیدا می کنیم:

۱. یک پرسش این است که این حرف در خصوص الاهیات به معنای اعم تا حدودی می تواند صحیح باشد چون در این بحث ها روی تقسیمات کلی و مباحث کلی بحث می شود اما در خصوص الاهیات به معنای اخص صادق نیست چون آنجا راجب امر جزئی یعنی باری تعالی بحث می شود و داریم موجودی را ثابت می کنیم و ویژگی هاش را بحث می کنیم، راجب چینش نظام هستی بحث و گفتگو می کنیم که اینها کلی نیست.

۲. پرسش دیگر این است که در لابلای مباحث فلسفی که کلی هستند مثلا قواعد الواحد یا سنخیت یا وحدت و کثرت، در دل همین مباحث کلی برای سامان یافتن مباحث کلی ما مباحث جزئی و جزئی پژوهی های فراوان داریم مثلا در مرحله ۱۱ در بحث علم، در بحث علم حضوری و حصولی می گویم علم حضوری یعنی علم من به من که این جزئی است. در علم حصولی می گوئیم یعنی علوم مفهومی که این مفاهیم حکایت می کند از یک معنایی در خارج از ما که همه اینها کنکاش هایی در بیرون از ماست یا مساله نفس همینگونه است که بر گرفته از مطالعات شخصی ما از درون خودمان است.

۳. پرسش دیگری که شکل می گیرد این است که با این بیان که فلسفه از کلیات بحث میکند یعنی فلسفه سر صحنه و کف خیابانی نیست و این مطلب به ذهن انسان تداعی می شود یعنی با این نگاه به نظر می رسد که همه اش روی مباحث کلی است و انتزاعی است لذا کار با جزئیات داریم اما چرا می گوئیم فلسفه از کلیات بحث می کند. این پرسش ها را باید مد نظر داشت.

[استدلال علامه بر کلی بودن فلسفه:] علامه اینجا دو استدلال آورده که بگوید ما از جزئیات بحث نمی کنیم. اولین

استدلال، استدلال عام و دومین آن خاص است چون خاص علوم برهانی و فلسفه است.

۱. **[استدلال اول:]** استدلال اول عام است و راجب همه علوم می باشد. ایشان می گوید اساسا پرداختن به جزئیات

وسع علوم نیست. البته بعضی علوم ذاتا به جزئیات می پردازند مثلا رجال یا تاریخ یا جغرافیا و ... که اینها هویت ذاتی شان جزئی پژوهی است لذا این دسته علوم از بحث خارج هستند و غیر از اینها همه علوم مانند طبیعیات، ریاضیات و... در ساحت

علمی شان وارد در جزئیات نمی شوند چون جزئیات یک دانش، یا بی نهایت است یا پر شمار است یا جزئیات یک دانش اگر به روش حسی بدست بیایند قابل تجربه نیستند مثلا جزئیات در گذشته یا آینده که در دسترس ما نیستند لذا اساسا در علم بماهو علم در جزئیات بحث نمی کنیم. افزون بر این، بحث از جزئیات بی فایده یا کم فایده است. آن چیزی که بر درد می خورد قواعد کلی است. وقتی به نحو کلی، مساله پیاده شد، خود را متمشی در جزئیات می کند. همین نگاه های عقلایی که در نحوه تنظیم همه علوم هست درباره فلسفه نیز هست. اساسا چرا عقلا در علوم به جزئیات نمی پردازند؟ یکی از ویژگی های این استدلال، این است که بحث از جزئیات خارج از علم نمی باشد، استطرادی نیست بلکه به انگیزه هایی عقلایی از آنها بحث نمی کنیم اما استدلال دوم اختصاص به علوم برهانی دارد، چه فلسفه، چه علمی که روش تمشی آنها روش برهانی باشد.

۲. [استدلال دوم]: استدلال دوم می گوئیم فلسفه برهانی است و برهان نیز در جزئیات پیاده نمی شود. مطابق این بیان اساسا بحث از جزئیات ممکن نیست و اگر بحث می شود باید به نحو استطرادی باشد. سرّ این مطلب این است که ما در فلسفه مان، دنبال یقین ویژه ای هستیم که مرکب از دو بخش است. یک وقتی شما یقینتان این است که الف ب است اما یک وقت یقین شما این گونه است که الف ممکن نیست غیر ب باشد یعنی غیر از این وضعیت ممکن نیست. ما در فلسفه دنبال مطلق یقین و علم نیستیم بلکه ما در فلسفه دنبال یقینی هستیم که هر دو بخش را داشته باشد. فلسفه دنبال یقین حداکثری است لذا این نحوه یقین که دنبالش هستیم فقط برهان آن را حاصل می کند لذا در مقدمات برهان چند شرط لازم دانسته اند که در صناع برهان منطبق آمده. یکی اش یقینی بودن^۶ است. یکی اش کلیت است. یکی اش دوام است. یکی اش ذاتی بودن است. اینها شرایط مقدمات برهان است. اگر ما بخواهیم شرط اول حاصل باشد این هم در کلیات هست و هم در جزئیات. اگر بخواهیم یقینی که داریم همان بخش اول یقین باشد یعنی الف ب است، آنگاه همان شرط اول که گفتیم کافی است. در جزئیات می شود این یقین را داشته باشیم و نیاز به برهان در آن نداریم اما اگر بخواهیم بخش دوم یقین را تحصیل کنیم یعنی یقین حداکثری که در فلسفه دنبال این هستیم آنگاه باید دنبال برهان باشیم. چون برهان چند شرط دارد که چهارتاست و بیان کردیم. لذا در این یقین باید کلیت و دوام نیز در آن ملحوظ باشد.

۶ ظاهرا علامه اینگونه معتقد هستند که یقینی بودن قسیم بقیه موارد نیست بلکه یقین نتیجه سه مورد دیگر می باشد که حاصل می شود.

علامه می گوید فلسفه با توجه به این نکته از جزئی از آن جهت که جزئی است بحث نمی کند یعنی جزئی از آن جهت که در قالب کلی می گنجد اشکال ندارد لذا جزئی علی وجه الکلی می شود برهان در آن پیاده بشود و فلسفه در آن جاری بشود. جزئی از آن جهت که دوام دارد ممکن است جزئیاتی باشند که متغیر زایل نباشند مانند خداوند، مفارقات، عقول و خیلی از عوامل یا اصل عالم ماده و... که اینها جزئی هستند اما جزئی دائمی. اگر جزئی ها متغیر بودند فقط به یک وجه می شود دنبال آنها بود. اما اگر جزئی دائمی بود به دو وجه می شود راجب آنها بحث کرد: یکی علی وجه کلیت مانند خداوند که در فلسفه همینجوری راجب آن بحث می کنیم و دیگری علی وجه دوام که در موردش بحث کرد که از این جهت نیز بدرد ما در فلسفه می خورد. لذا بحث فلسفه از الاهیات به معنای اخص اشکال ندارد چون متغیر جزئی زائل نیست. البته درست است که جزئیات از جهت کلی و دوام اشکال ندارد اما باید لحاظ استدلال اول را نیز کرد.

یک نکته دیگر این است که اگر جزئی را مقید به شرایط ویژه خودش بکنیم اینم یقین کاملی می تواند بدست بدهد یعنی مشروط به شرایطی که درش هست. یعنی وقتی اتفاق جزئی می افتد به لحاظ مجموعه شرایط پیرامونی که منجر به این شده یک امر ضروری است. اگر شی جزئی را مقید به آن شرایط کنیم این هم می تواند از لحاظ استدلال دوم اشکالی ندارد و یقین حداکثری برای ما می آورد.

[فلسفه اساسا از جزئیات بحث نمی کند:]

۱. [استدلال اول:] و لكن البحث عن الجزئیات خارج من وسعنا^۷ [۳]،

۲. [استدلال دوم:] علی أن البرهان لا یجری فی الجزئی بما هو متغیر زائل^۸ [۱]، و لذلك بعینه ننعطف فی هذا النوع من البحث إلى البحث عن حال الموجود علی وجه کلیّ، فنستعلم به أحوال الموجود المطلق [۲] بما أنه کلیّ.

۷ اینکه در علوم از جزئیات بحث می کنیم برای این است که به کلیت برسیم. ممکن است چند مورد را مورد بررسی و تحقیق کنیم که این انگیزه های خاصی دارد و انگیزه رسیدن به کلیت است.

۸ پس بحث از جزئی علی وجه کلی و علی وجه دوام اشکالی ندارد بلکه فقط جزئی علی وجه تغیر خارج می شود. ما می خواهیم در فلسفه فهمیم چه چیز وجود دارد و چه چیز وجود ندارد که یک راهش وجود داشتن است اما یک راهش ترسیم چارچوب نظام هستی است که این خود قواعدی می دهد که ما می فهمیم چه چیزی هست چه چیزی نیست مثلا علل قصوی که بحث کرده اند یعنی ترسیم چارچوب هستی. پس بحث از جزئیات علی وجه دوام و کلی استطرادی نیست.

۴. نسبت محمولات مسائل فلسفه با موضوع فلسفه:

نکته ای که باید توجه داشت این است که علامه با همه این بحث ها می خواهد به تعریف کاملی از فلسفه و موضوع اش برسد لذا باید به این نکته توجه کنیم که پشت پرده این بحث ها دقیقا چیست.

بحثی که اینجا مطرح می شود این است که محمول مسائل فلسفی اگر مقایسه بشود با موضوع فلسفه (که موجود از آن جهت که موجود است می باشد) ، آنگاه در بدو امر سه حالت پیش روی ماست:

۱. محمول اعم از موضوع باشد :

علامه می گوید این حالت پیش نمی شود چون موضوع، موجود از آن جهت که موجود است می باشد لذا خارج از این چیزی واقعیت ندارد لذا محمولات نمی توانند اعم از موضوع فلسفه باشند.

۲. محمول اخص از موضوع باشد:

علامه می گوید این حالت نیز پیش نمی آید. در جلد اول اسفار در حاشیه اش ص ۳۰ علامه راجب این حالت، نظرش را مبسوط آورده که یک دیدگاه خاص دارند بر خلاف دیگر حکما و منطقیین. دیگر حکما و اهل منطق می گویند محمول می تواند اخص از موضوع باشد در علوم برهانی چون در مقدمات برهان گفتیم که چهار شرط داشت: ۱. یقینی بودن ۲. کلی بودن ۳. دائمی بودن ۴. یک شرط دیگر نیز هست که آن ذاتی بودن است. یعنی محمول ها باید ذاتی موضوع باشند. ذاتی باشد یعنی واسطه در عروض نخواهد یعنی برای ارتباط محمول با موضوع محمول من صمیمه باشد و نیاز به واسطه ای نداشته باشد.

حکمای دیگر معتقدند که اگر محمول اعم از موضوع باشد اینجا ذاتی اش نمی شود و واسطه در عروض می خورد لذا علامه برای رد مورد اول می توانست دو استدلال کند: ۱. یکی اینکه اصلا معنا ندارد محمولی اعم از موضوع فلسفه باشد که علامه همین بیان را آورد ۲. اما ایشان می توانست استدلال دیگری نیز مطرح کند به این بیان که اگر محمول اعم از موضوع بود، آنگاه واسطه در عروض می خواست یعنی ذاتی موضوع نبود در حالی که در هر علم باید از ذاتی های علوم بحث شود.

اما نسبت به مورد دوم یعنی اگر محمول اخص از موضوع باشد حکمای دیگر می گویند اینجا جز عوارض ذاتی می تواند باشد، صرف اخص بودن، او را از عرضی بودن خارج نمی کند. دیگران می گویند این میشود باشد با حفظ شرط ذاتیت اما علامه در همان ادرسی که گفتیم، بحثی دارند که نتیجه اش این می شود که نسبت به حالت دوم نیز نمی توانیم آن را بپذیریم چون محمول جز عوارض ذاتی موضوع نیست یعنی نیاز به واسطه در عروض داریم لذا محمول های اخص را هم به عنوان مباحث یک علم نمی پذیرند. پس اگر از آن بحث بشود، آن بحث می شود استطرادی و اولاً و بالذات نباید بحث شود.

نتیجه این است که باید محمول های مباحث فلسفی، مساوی با موضوع فلسفه باشد، منتها وقتی عملاً وارد مباحث فلسفه میشویم، فقط پاره ای از آن محمولات است که مساوی با موضوع فلسفه است. مثلاً وحدت مطلقه یا عامه یا کلیه یا فعلیت مطلقه، (نه وحدت در مقابل کثرت یا فعلیت در مقابل قوه)، اینها کاملاً مساوی به موضوع فلسفه هستند. هر جا موضوع فلسفه می رود این محمول ها نیز می روند. اما همه جا اینگونه نیست بسیاری از مباحث فلسفی ظاهرش را که نگاه می کنی اخص از موضوع فلسفه است مثلاً وحدت در مقابل کثرت یا فعلیت در مقابل قوه. ایشان می گوید در واقع در این دست مسائل شما با قضایای مردده المحمول مقابل هستید که اینجا واقعیت دو شقی است: یا بالفعل است یا بالقوه، که این دو شق با هم یک قضیه محسوب می شود اما به نحو قضیه مردده المحمول. لذا چنین محمولی که مجموعش مساوی با موضوع فلسفه است جزو مسائل و گزاره های فلسفی است.

لذا در نتیجه علامه می گوید مجموع گزاره ها و مسائل فلسفی به دو دسته تقسیم می شود که این ها بنیاد مرحله بندی علامه را تشکیل می دهد:

۱. بعضی از گزاره ها محمولاتش مساوی با موضوع است مانند مباحث مرحله اول که مانند خود

وجود، کلی و عام است.

۲. دسته دوم گزاره های فلسفی، آنهایی است که حالت تقسیمی دارد مانند مراحل دیگر مثلاً وجود

یا علت است یا معلول، یا بالقوه است یا بالفعل، یا مجرد است یا مادی و... اینها نیز دسته دیگری

از مباحث فلسفه اند.

۳. محمول مساوی با موضوع باشد:

و لما كان من المستحيل أن يتّصف الموجود بأحوال غير موجودة [٣] انحصرت الأحوال [محمولات و احكام] المذكورة في أحكام تساوى الموجود من حيث هو موجود، كالخارجية المطلقة^٩ و الوحدة العامة و الفعلية الكلية [٤] المساوية^{١٠} للموجود المطلق^{١١}، أو تكون أحوالا هي أخص من الموجود المطلق، لكنها و ما يقابلها جميعا تساوى الموجود المطلق، كقولنا: «الموجود إمّا خارجي أو ذهني»^{١٢} و «الموجود إمّا واحد أو كثير» و «الموجود إمّا بالفعل أو بالقوة»، و الجميع - كما ترى - امور غير خارجة من الموجودية المطلقة،

[دانشی که از همان اول تا اینجا ترسیم کردیم می شود فلسفه:] و المجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسمّيه: «الفلسفة»^{١٣} [٥].

٥. جمع بندی

یکی از کارهای خوب علامه این است که بعد از هر بحث یک جمع بندی دارد که در آن گاهی خلاصه مباحث قبل را می آورد و گاهی آن را جمع بندی می کند و گاهی مطلب جدیدی می آورد.

و قد تبين بما تقدّم:

٩ خارجیت مطلقه مراد است، نه خارجی مقابل ذهنی. کلمه اطلاق در اینجا و عام و کلیت که در ادامه آمده همه اش به یک معنا هستند

١٠ قید خارجی و وحدت و فعلیت هر سه می باشد.

١١ عبارت «موجود مطلق» که قبلا علامه داشتند به معنای موجود بی نهایت مرادشان بود که این معنا در اینجا از این لفظ مراد نیست بلکه اینجا مراد اصل واقعیت و وجود است یعنی موجودی که تخصص به قید خاص و مقید به قید خاص در نظر گرفته نشود، چه موجود طبیعی باشد چه ریاضی باشد. این در مقابل دو مورد دیگر یعنی موجود طبیعی و ریاضی می باشد که موضوع طبیعیات و ریاضیات می باشد. پس مراد اصل موجود از آن جهت که موجود است می باشد.

١٢ اینجا تردید در دل محمول است یعنی حالت تقسیمی در دل محمول اخذ می شود لذا مجموع این ها مساوی با موضوع فلسفه است.

١٣ حالا اسم این را هر چه می خواهیم بزاریم، فلسفه، حکمت یا مثلاً فرض کنید می گویند علامه حلی با فلسفه مخالف بوده اما می بینیم ایشان کتابی به نام اسرار خفیه دارند و در آن همین مباحث فلسفی آمده که خیلی هم از این مسائل تمجید کرده اند اما اسم فلسفه بر آن نگذاشته اند.

۵-۱ اعم العلوم و اعلى العلوم بودن فلسفه

ذیل مورد اول علامه دو ادعا را مطرح می کند: یکی اینکه فلسفه اعم العلوم است، به اصطلاح فلاسفه علم کلی است. در کلمات حکما این گونه آمده که فلسفه علم کلی است نسبت به دیگر علوم. ادعای دیگر این است که فلسفه علم اعلا است که در کلام دیگر حکما آمده، فلسفه اعلا یا اولیا یا ... است. در فرع اول این دو مدعا را مطرح می کنیم . البته علامه ادعای دوم را متفرع بر ادعای اول می کند که این درست است.

ادعای اول: اعم العلوم بودن فلسفه ادعای اول این است که فلسفه اعم العلوم است. اینجا یک رهنی وجود دارد که باید دقت کنید. وقتی می گوییم فلسفه اعم العلوم است چون موضوع اش اعم موضوعات است لذا خود فلسفه نیز اعم العلوم است. تمام علوم دیگر موضوعاتش موضوع خاصی است مثلا موضوع طبیعی یا ریاضی است. اما فلسفه موضوع اش واقعیت است. لذا موضوع فلسفه اعم است از موضوعات دیگر لذا علم فلسفه نیز اعم از دیگر دانش هاست. یک رهنی که اینجا هست این است که انسان گول ظاهر این اهمیت را می خورد و از واژه کلی برداشت نادرستی می کند و فکر می کند موضوع و مسایل سایر علوم نسبت به فلسفه، عموم و خصوص مطلق است. ظاهر مطلب، مطلق است در حالی که این خلاف حرف حکماست. بله قدیم به همه دانش ها فلسفه عام می گفته اند که این یک اصلاح است نه علم لذا اگر مراد فلسفه عام باشد این بیان درست است و اشکالی ندارد اما فلسفه عام دانش نیست بلکه به کل دانش ها فلسفه می گفته اند.

اما الان بحث سر الاهیات اعم یعنی فلسفه اولی است که غیر از ریاضیات است چون موضوعاتش فرق می کند یعنی علم فلسفه که محل بحث ماست قسیم علومى مانند ریاضیات و طبیعیات است . علوم نیز به موضوعشان تفاوت پیدا می کنند پس ما با توجه به آن بحث ها، باید اینگونه معنا کنیم از اعم العلوم بودن که فرض کنید، چند علم داریم به علاوه علم فلسفه . موضوع علم الف چیزی است که مصادیق اش حیطه ای از عالم را می گیرد مثلا ۱۰ موضوع را. موضوع علم دیگر نیز گوشه ی دیگری از عالم را اما موضوع فلسفه به تعداد تمامی آن موضوعات است نه اینکه آن موضوعات را بگیرد. الان بدن ما هم می تواند موضوع مطالعه فیلسوف باشد و هم موضوع مطالعه طبیب اما باید توجه کرد که اینجا موضوعات یکی نشده چرا که طبیب از یک حیث که صحت بدن را مورد مطالعه قرار می دهد اما فیلسوف از حیث دیگر که واقع پژوهی باشد بدن را مورد مطالعه قرار می دهد.

بله از منظری که فلان دانش این بخش را بحث می کند و فلان دانش از آن بخش دیگر اما فلسفه از همه این بخش ها بحث می کند این درست است. در واقع از حیث تعداد از همه آن حیطه بحث می کند اما حیثیت بحث فرق می کند لذا موضوع آنها یکی نمی شود و اینگونه نیست که موضوع دیگر علوم ذیل موضوع فلسفه بیاید. دیگر دانش ها از آن تیکه هم بحث می کنند اما از حیثیت دیگر پس چیزی که مهم است حیثیت است. لذا می گوییم همه بحث ها اگر بدیهی نباشد و نیاز به اثبات داشته باشند باید در فلسفه بحث شود اما فلسفه از منظر آن دانش خاص آن را بحث نمی کند. پس مراد از اعم العلوم بودن فلسفه و کلی بودنش این چیزی بود که گفتیم.

[ادعای دوم: اعلی العلوم بودن فلسفه] ادعای دوم این است که فلسفه اعلی العلوم است. فلسفه علم اول است. فلسفه اولی است یا علم اعلی است یا اول العلوم است. این دلیل اش چیست؟ علامه این را متوقف بر بحث قبلی کرده که وقتی موضوع اش اعم باشد دیگر معنا ندارد که علمی بالاسر داشته باشد که درباره موضوع اش بحث کند. لذا منتفی است که علمی قبل از فلسفه داشته باشیم. علامه در این بحث چینش علوم را توضیح می دهند که در راس آن فلسفه قرار دارد.

موضوعات علوم اگر بین نباشد در علم اعلی یعنی فلسفه مورد بحث واقع می شود مثلا راجب نحوه وجودش ، اصل موجودیتش که طبیعتا در همین راستا روش و غایت آن علم روشن می شود. کاری که فلسفه راجب موضوع علوم می کند منحصر در موجودیت علوم نیست حتی موضوعاتی که اصل موجودیتش مسلم است فلسفه راجب آن مطالعه می کند که چه سنخی دارد که در نهایت روش و غایت آن علم و حدود آن علم نیز روشن می شود. اتفاقا از مطالعه موضوع است که همه این ها در می آید. در هر صورت سایر علوم موضوعاتشان اگر بین الثبوت نباشد در فلسفه باید وجودش اثبات بشود و مطالعاتش انجام بشود اما فلسفه چون موضوع اش اعم است اساسا موضوع اعم تر از او معنا ندارد تا بخواهد موضوع فلسفه در آن دانش بحث بشود پس موضوع فلسفه باید تصورا و تصدیقا بین باشد. همچنین از لحاظ چینش فلسفه در راس علوم قرار می گیرد.

پس اگر علوم دیگر موضوعشان بین هم باشد از جهت اینکه غایت و محدوده اش و روش اش روشن بشود باید در فلسفه بحث بشود. این نکات در مباحث فلسفه علم بسیار مهم و کاربردی است.

أولاً:

[مدعی اول:] آنّ الفلسفة أعمّ العلوم جميعا، لأنّ موضوعها أعمّ الموضوعات، و هو «الموجود» [۱] الشامل لكلّ

شیء [۲].

[مدعی دوم:] فالعلوم جميعا تتوقّف علیها فی ثبوت موضوعاتها^{۱۴} [۳]. و أمّا الفلسفة فلا تتوقّف فی ثبوت

موضوعها علی شیء من العلوم، فإنّ موضوعها الموجود العامّ الذی نتصوره تصوّرا أوّلیا^{۱۵} و نصدّق بوجوده كذلك^{۱۶}، لأنّ الموجودیة نفسه^{۱۷} [۴].

۲-۵ نسبت محمولات مسائل فلسفه با موضوع فلسفه:

این فرع واضح تر از مباحث قبلی فهمیده می شود. قبلا گفتیم محمولات فلسفه نمی شود از موضوع آن خارج باشد که همان بحث را اینجا دسته بندی کرده اند. اینجا علامه می گوید چون موضوع فلسفه اعم است و خارج از او معنا ندارد لذا تمام محمولاتی که در گزاره ها و مسائل فلسفی می آید (که در نهایت بر همین موضوع فلسفه ترتب پیدا می کند)، این

۱۴ اینجا صدرا می گویند اگر موضوع علوم دیگر بدیهی باشد دیگر لازم نیست در فلسفه بحث شود اما ما توضیح دادیم لزوما از جهت بین شدن موضوع دیگر علوم نیست که موضوع دیگر علوم در فلسفه بحث می شود بلکه برای روشن شدن غایت و روش و محدوده آن علم که شده باید در فلسفه بحث شود. لذا حرف صدرا را رد کردیم و ارتقا دادیم.

۱۵ می گوید اولی است، نه بدیهی چون اولی از بدیهی بالاتر است چرا که بدیهی می تواند بداهتش مبتنی بر چیز دیگری باشد اما اولی خودش بالذات بدیهی است. اینجا است که می فهمیم ضروری است بدیهی باشد. ملاک بداهتش اعمیتش است که حاجی سبزواری دارد. این بحثی است که چگونه انسان یک مفهوم را به نحو بدیهی درک می کند. اینجا گفته اند مفهوم هر چه اعم باشد به سمت بساطت می رود و فهمش راحت تر است. اینجا فخر رازی اشکالی کرده و شهید مطهری جوابی به او داده است. اینجا شهید مطهری جواب داده اند که بساطت باعث فهم راحت تر می شود اما حاجی سبزواری در جایی دارند اعم بودن باعث فهم راحت تر است که حالا می شود بحث کرد که این دو با هم جمع می شوند یا تضاد دارند. بعضی گفته اند مساله وضوح بیشتر به خاطر تناسب بیشتر آن با روح انسانی می باشد. این جا یک دنیا بحث است.

۱۶ یعنی اولیاً

۱۷ اینجا علامه بیانی دارد که منجر به اشکالاتی دارد. اینجا علامه می گوید موجودیت عین ذات اوست. موضوع فلسفه خود موجودیت است و اصل الواقع است لذا موجودیت عین ذات اوست لذا بدیهی است. اینجا بعضی اشکال کرده اند که این در فضای حمل اولی است و بدرد تثبیت خارجی و حمل شایعی اینجا نمی خورد لذا ما باید تثبیت کنیم در خارج. علامه می گوید موضوع فلسفه موجود است که این را گفته اند حمل اولی است. به نظر می رسد علامه در این تیکه می خواهد به بحث هایی که از اول مدخل تا اینجا اشاره کردیم اشاره کند یعنی با توجه به این که ما هستیم و برخورد داریم با بقیه چیز ها و که نمی توانیم واقعیت را مطلقا انکار کنیم در چنین فضایی می گوییم موجودیت عین ذات اوست که این عین حمل شایع است. با توجه به مباحث قبلی علامه می گوید لذا تصدیقا نیز موضوع فلسفه امری بدیهی است. یعنی مباحثی که علامه قبلا گفت چون ناظر به خارج است پس حمل شایع می شود، نه حمل اولی.

محمول ها همه شان دو حالت می تواند داشته باشد: ۱. یا باید این محمول ها، مساوی موضوع باشد ۲. یا اگر مساوی نیست و اخص موضوع است، باید با لنگه دیگرش موضوع فلسفه حساب بشود که این را قبلا داشیم.

اما علامه اینجا یک تعبیری دارند که ممکن است ما را به اشتباه بیندازند. ایشان نسبت به دسته اول که بیان کردیم می گویند این محمولات، نفس موضوع هستند اما نسبت به دسته دوم می گویند این محمولات، نفس موضوع نیستند. مراد ایشان از نفس موضوع بودن محمولات تساوی محمولات با موضوع است و نیز مرادشان از نفس موضوع نبودن محمولات این است که تساوی با موضوع ندارند، نه اینکه بخواهند بگویند محمول بالضمیمه اش نیستند. چرا که تمام محمولات فلسفی، محمول من صمیمه اند یعنی از جهتی عین موضوع اند پس اینکه علامه میگوید دسته اول عین و نفس موضوع نیستند به لحاظ تساوی و عدم تساوی است، نه به لحاظ محمول بالضمیمه یا من صمیمه بودن.

و ثانیاً: أن موضوعها لما كان أعمّ الأشياء و لا ثبوت لأمر خارج منه، كانت المحمولات المثبتة فيها: [۵]

۱. إِمّا نفس الموضوع^{۱۸}،

▪ كقولنا: «إنّ كلّ موجود فإنّه- من حيث هو موجود- واحد [وحدت اطلاقاً] أو بالفعل [فعلیت

اطلاقاً]»، فإنّ الواحد و إن غایر الموجود مفهوماً لكنّه عینه [تساوی] مصداقاً^{۱۹}، و لو كان غیره كان

باطل الذات غیر ثابت للموجود [۶]؛ و كذلك ما بالفعل.

۲. و إِمّا لیست نفس الموضوع^{۲۰}،

۱۸ یعنی مساوی با موضوع است.

۱۹ این عبارت علامه اون سو برداشت را که گفتیم تند تر می کند چون این معنا در قسم دوم نیز قابل جریان است. چون دسته اول و دسته دوم هر دو مفهوماً مغایرند اما وجوداً یکی هستند. پس طبق قرائن دیگر در کلام علامه مراد ایشان از نفس الموضوع همان تساوی با موضوع است. حالا اینکه مفهوم مغایرند و وجوداً یکی اند یک دنیا حرف بسیار دقیق اینجا هست و به آسانی نیست که فهم بشود. خیلی حرف دقیق اینجا هست. فکر نکنید که اینجا مطلب فهمیده شده است. اینکه گفته می شود مفهوماً مغایرند صریح بعضی می گویند یعنی در ذهن مغایر هستند در حالی که خیر بلکه در واقع مغایرتی دارند که ان شاءالله بحث خواهد شد.

۲۰ یعنی مساوی با موضوع نیستند که البته همان تغایر مفهومی و یکی بودن وجودی اینجا نیز مطرح است.

▪ بل هی أخصّ منه [موضوع فلسفه]، لكنّها لیست غیره، كقولنا: «إنّ العلّة موجودة»؛ فإنّ العلّة و إن كانت أخصّ من الموجود لكنّ العلّیّة لیست حیثیّة خارجة من الموجودیّة العامّة، و إلّا لبطلت.

[ادامه دسته دوم]: و أمثال هذه المسائل مع ما یقابلهّا تعود إلى قضايا مردّدة المحمول، تساوی أطراف الترديد فیها الموجودیّة العامّة، كقولنا: «کلّ موجود إمّا بالفعل أو بالقوّة» [۱]. فأکثر المسائل فی الفلسفة جاریّة علی التقسیم، كتقسیم الموجود إلى واجب و ممکن، و تقسیم الممكن إلى جوهر و عرض، و تقسیم الجوهر إلى مجرد و مادیّ، و تقسیم المجرد إلى عقل و نفس، و علی هذا القیاس.

۳-۵ عکس الحملی بودن قضایای فلسفی

علامه در این فرع می خواهد بگوید مسائل فلسفه اصل الحملی نیستند بلکه عکس الحمل هستند. اصل الحمل یعنی آن چیزی که باید موضوع اش در جای خود موضوع اش باشد و محمولش نیز باید در جای خود محمولش باشد. عکس الحمل نیز یعنی آن چیزی که موضوع آن در جای محمولش واقع شده و محمولش نیز در جای موضوعش واقع شده. بیان علامه این است که همه مسائل فلسفه عکس الحملی اند که این خیلی دور از ذهن است. بعضی این عبارت علامه را تصحیح کرده اند و به این گونه آورده اند که مسائل فلسفه بعضی اش عکس الحمل اند اما باید دید این تصحیح از خود علامه است یا خواسته اند درست کنند. اگر بگوییم همه مسائل فلسفه عکس الحملی اند، به این بیان اشکال وارد است مگر اینکه بیان اصلاح شده را بپذیریم.

در این فرع چند نکته باید ملاحظه بشود:

نکته اول این که باید اثبات کنیم حداقل برخی مسائل فلسفه عکس الحملی اند. ببینید موضوع هر دانشی، موضوعات همه آن دانش را سامان می دهد یعنی روح موضوع علم باید در موضوعات مسائل علم حاضر باشد. موضوع علم مطلقا یا مقیدا باید موضوع همه مسائل آن علم باشد چون در هر دانش از عوارض ذاتی آن موضوع بحث می کنیم. قاعده همین است که یا موضوع علم بیاید و محمولی بر آن حمل کنیم یا موضوع را در قالب کوچک تر بیاوریم و موضوع آن گزاره قرار دهیم و محمولی بر آن مترتب کنیم اما در هر صورت موضوع فلسفه باید در آنجا حاضر باشد. لذا تا آنجا که موضوع فلسفه حاضر باشد تقسیمات ادامه پیدا می کند. اگر مسائلی پیدا شد که موضوع فلسفه، نه مطلقا و نه مقیدا موضوع آن مساله نبود و به

لحاظ طرح برعکس شد و موضوع، محمول شد و محمول، موضوع شد اینجا عکس الحمل شده. مثال های عکس الحمل عبارتند از: ممکن موجود است یا وجوب موجود است و... پس نحوه اثبات عکس الحملی بودن بعضی گزاره های فلسفی را گفتیم.

توضیح بیشتر نکته اول: در این بحث باید دقت کرد یک چیزهایی است که اقتضا دارد موضوع، موضوع بشود و محمول، محمول بشود. مثلاً منطقاً باید گفت انسان ضاحک است اما اگر گفتیم ضاحک انسان است، آنگاه به نحو عکس الحمل صحبت کرده ایم. حالا مساله این است که قضایا و گزاره هایی که در فلسفه بکار می رود عکس الحملی اند یا اصل الحملی؟ اینجا متن می گوید همه گزاره های فلسفی عکس الحملی است اما قطعاً مراد جدی علامه این نیست اما حالا چرا علامه است را می گوید؟

با توجه به مباحث قبل گفتیم موضوع فلسفه وجود است لذا موضوع هر علمی به نحو مطلق یا به نحو مقید، موضوعات مسائل آن علم را سامان می دهد. به حسب این که علامه گفتند این ها فروعاً مباحث قبل است لذا اینجا هیچ توضیحی نداد اما علامه می خواهد بگوید موضوع فلسفه یا به نحو مطلق یا به نحو مقید در مسائل آن علم باید اخذ بشود یعنی روح موضوع باید در همه مسائل حاضر باشد لذا علی القاعده موضوع فلسفه نیز باید همینگونه باشد لذا موضوع در گزاره های فلسفی باید موجود و واقعیت و وجود و اصل الواقعیت باشد اما گاهی در مباحث فلسفی می بینیم این معکوس می شود یعنی موضوع، محمول شده و محمول، موضوع می شود. وقتی این اتفاق و جابجایی رخ داد، آنگاه می گوییم عکس الحمل اتفاق افتاده است مثلاً علی القاعده باید گفت: موجود انسان است، یا موجود سنگ است اما به عکس می گوییم انسان موجود است یا سنگ موجود است. پس به این دست از قضایا که جای موضوع و محمول عوض شده عکس الحملی می گوییم.

نکته دوم این است که چرا انسان قضایا را به نحو عکس الحملی می آورد و مثل بچه آدم صحبت نمی کند. اینجا علامه هیچ نکته ای ندارد اما در بدایه همین بحث ذیل فصل ۶ مرحله اول آمد و ایشان سرّ عکس الحملی صحبت کردن انسان ها را بیان کردند. در واقع سوال این است که چه انگیزه هایی باعث می شود ما گزاره های عکس الحملی را بکار ببریم؟ علامه در این آدرسی که از بدایه دادیم می گویند: «و انما العقل لمكان انسه بالماهيات...». علامه می گویند علتش این است که ذهن و قوای ادراکی انسان قوالب را راحت تر درک می کنند، در واقع ذهن اشیا محدود را بهتر می فهمد لذا ماهیات (که حدود اشیا هستند) را موضوع قرار می دهد و بعد وجود را بر آن حمل می کند.

سوالی که اینجا مطرح می شود این است که خب همه قضایای عکس الحملی که موضوعشان ماهیت نیست، در آن مسائل پس چرا ذهن به نحو عکس الحملی عمل می کند، مانند «واجب الوجود موجود است»؟ لذا این تحلیل برای همه جا پیاده نمی شود و چه بسا بشود تحلیل دیگری ارائه داد که هم این دسته از قضایا را تحلیل کند و هم قضایایی که موضوعشان ماهیت قرار می گیرد؛ به این نحو که بحث را ببریم بروی طبیعت وجود، یعنی بگوییم وجود یک مفهوم معقول ثانی است لذا ذهن همیشه وجود را وصف اشیا می گیرد. این مساله به این بر می گردد که ذهن چرا وجود را محمول می گیرد؟ چرا که ذهن اینگونه وجود را بهتر درک می کند. بحث سر این است که ذهن وجود را به شکل یک مفهوم عام و وصف اشیا و موجودات تلقی می کند و همین سرّ مساله است لذا به خاطر همین مطلب است که خیلی ها اصالت ماهوی شده اند.

نکته سوم اینکه بحث عکس الحمل پیش از علامه و صدرا هم مطرح بوده اما در علوم غیر از فلسفه لذا به نظر می آید اولین کسی که این قضیه را در فلسفه به این نحو مطرح کرده باشد که ما در فلسفه قضایای عکس الحملی داریم، جناب علامه می باشد. شما تحقیق کنید که چه کسی این بحث را قبل علامه مطرح کرده است. البته این را نمی شود انکار کرد که صدرا در اسفار ج ۲ ص ۲۹۰ بگونه ای قلم رانده که بستری شده برای علامه که این بحث را اینجا به این نحو مطرح کند. اما اگر دقت کنیم می بینیم علامه از آن متن صدرا باید استفاده دیگری را می کرد و این برداشت صحیح نمی باشد. جناب صدرا در آن آدرس بیانی دارد که اگر چه علامه در حاشیه آن چیزی نگفته اند اما قطعاً این بحث عکس الحمل را ناظر به آن بحث مطرح کرده اند.

اما اشکالی که به این بیان علامه می توان وارد کرد این است که: علی القاعده باید در جایی عکس الحمل مطرح بشود که محتوای اصل الحمل با عکس الحمل یکی باشد یعنی اگر محتوا یکی بود، این اتفاق می افتد اما سوال این است که آیا «الموجود واجب» با «الواجب موجود» از حیث محتوا یکی هستند؟ یعنی به لحاظ دقت های فلسفی، خصوصاً با دقت های صدرا، این دو گزاره به یک معنا می باشند؟ اگر بیان علامه در عکس الحمل را قبول کنیم، یا باید گفت هلیه بسیطه^{۲۱} اصلاً نداریم یا باید گفت گزاره هایی مانند «الوجود واجب» هلیه بسیطه^{۲۲} است، در حالی که هر دو بیان نادرست می باشد و

۲۱ در این قضایا از وجود اشیا بحث می شود.

۲۲ حکما این دست از گزاره ها را یا هلیه مرکبه می دانند یا در حکم هلیه مرکبه می دانند. در این گزاره ها می خواهیم از عوارض ذاتی وجود حرف بزنیم و بعد از مشخص کردن عوارض ذاتی وجود، بر خود وجود حمل کنیم.

هیچ کس این بیان را ندارد. جناب صدرا در اسفار ج ۱ ص ۴۱۵ توضیح داده اند که محمول همان چیزی نیست که موضوع فلسفه است. به نظر می رسد بحث عکس الحمل اصلا در قضایای فلسفی وجود ندارد و جناب صدرا در اسفار ج ۱ ص ۲۹۰ نمی خواهد برداشتی که علامه داشته اند را مطرح کرده بلکه ناظر به مباحث دیگری است.

و ثالثاً: أن المسائل^{۲۳} فیها مسوقه علی طریق عکس الحمل، فقولنا: «الواجب موجود و الممكن موجود» فی معنی: «الوجود یكون واجبا و یكون ممكنا»، و قولنا^{۲۴}: «الوجوب إمّا بالذات و إمّا بالغير» معناه: «أنّ الموجود الواجب ینقسم إلى واجب لذاته و واجب لغيره».

۴-۵ اصالی بودن علم فلسفه

این فرع می گوید علوم دو قسم هستند: ۱. علوم روشی ۲. علوم محتوایی. علوم محتوایی یعنی علمی که در آن خود محتوا می خواهد بدست ما بیاید و به بیان دیگر علوم استقلالی می باشند. در این فرع باید به چند نکته توجه کرد:

نکته اول اینکه گاهی علوم اصالی فوایدی در دیگر علوم دارند که نباید این را دلیل بر آلی و روشی بودن آن علوم گرفت مگر اینکه خود روش محل بحث ما بشود یعنی ما به آن یک نگاه محتوایی بکنیم که از آن تعبیر به فلسفه علم می شود.

نکته دوم این است که حالا فلسفه جز کدام دسته از علوم می باشد؟ ما فلسفه را جز علوم محتوایی می دانیم، هر چند فلسفه در دیگر دانش ها فوایدی نیز دارند اما این باعث نمی شود که تبدیل به یک علم آلی بشوند. دلیلی که علامه بر این مطلب می آورد باعث شده که بعضی به آن اشکال کنند. جناب علامه می گوید موضوع فلسفه اعم العلوم است لذا همه

۲۳ بعضی اینجا قد تکنون آورده اند که مشکلی که عرض شد را حل کنند.

۲۴ این مثال دوم را اگر دقت کنید اصلا در آن عکس الحمل نیامده است. یعنی محمول و موضوع اصلا جایش عوض نشده است. این مثال دوم اساساً مثالی برای عکس الحمل نیست اما در روح معنا با عکس الحمل همراه است. چون در عکس الحمل موضوع فلسفه باید در موضوع و محمول باشد. این موضوع فلسفه اخذ شده در موضوع گرچه اظهار نشده است. در این مثال علامه می خواهد بگوید وقتی می گوییم وجوب تقسیم به بالذات و بالغير می شود باید دقت کرد که این موجود واجب است که تقسیم می شود لذا روح همان کار عکس الحملی در اینجا آمده یعنی موضوع فلسفه در این قضیه اشراپ شده است.

چیز را در بر می گیرد و اصلاً آلی بودن در آن معنا ندارد و قطعاً خودش فی نفسه مطلوب است لذا محتوایی ترین بحث همین فلسفه می باشد. بعضی در حواشی شان اشکال کرده اند که این دلیل علامه صحیح نیست بلکه نکته اصلی همین چیزی است که ما گفتیم یعنی لم مطلب در اینجا روشی و محتوایی بودن علوم است و ربطی به اعم بودن موضوع ندارد. روح این اشکال درست است اما استدلال علامه نیز غلط نیست یعنی راه حل خوب است و بد نیست، گرچه می شود تبیین عمیق تری نیز داشت.

و رابعاً: أن هذا الفنّ لمّا كان أعمّ الفنون موضوعاً و لا يَشُدُّ عن موضوعه و محمولاته الراجعة^{۲۵} إليه شيء من الأشياء لم يتصور هناك غايةً خارجةً منه يقصد الفنّ لأجلها. فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها من غير أن تقصد لأجل غيرها و تكون آلةً للتوصل بها إلى أمر آخر كالننون الآلية^{۲۶}، نعم هناك [فلسفه] فوائد تترتب عليها [۲].

۵-۵ پیاده شدن یکی از اقسام برهان در فلسفه

این فرع مهم می باشد. گفته شد فلسفه علمی برهانی است، سوالی که اینجا پیش می آید این است که حالا چه سنخ از براهین در فلسفه جریان دارد؟ ما در منطق گفتیم برهان انواعی دارد، حالا کدامشان در فلسفه جاری می شود؟ در ادامه انواع برهان مطرح و نسبت به مساله بررسی می شوند:

۱. برهان لم

علامه می گوید در فلسفه از این نوع برهان نمی توان استفاده کرد چون در این نوع از برهان، سلوک ما از علت به سمت معلول می باشد اما باید دقت کرد که موضوع فلسفه واقع است و خارج از آن اصلاً معنا ندارد که بخواهد علت آن واقع بشود. به این معنا که خارج از این موضوع، هیچ چیزی واقعیت ندارد تا بتواند به نحوی علت نسبت به موضوع داشته باشد. البته باید دقت کرد که در سایر علوم این برهان جاری می شود، اگر برهانی باشند.

۲۵ هم به موضوع می خورد و هم به محمول.

۲۶ مانند علوم منطق و اصول فقه که جز علوم روشی اند.

به این بیان علامه اشکال شده که دلیل ایشان اعم از مدعاست. مدعا ظاهرش این است که در هیچ جای فلسفه این نوع از برهان پیاده نمی شود اما دلیل راجب آنجایی است که به اعمیت موضوع و اعمیت احوالات آن بر می گردد لذا از این جهت نمی توانیم این برهان را پیاده کنیم. به بیان دیگر در مواردی که ما می خواهیم در خصوص موضوع اعم بما هو اعم سخن بگوییم، این برهان جریان ندارد اما در زیر مجموعه های مباحث تقسیمی مثلا بحث نفس یا مباحث جوهر و عرض یا در حرکت جوهری، اینجا موارد فراوانی است که بستر این را دارد که برهان لم را بشود در آنجا پیاده کرد. علاوه بر این، قاعده ای در فلسفه داریم که می گوید: «ذوات الاسباب لا تعرف باسبابها» یعنی برای شناسایی اشیا از علل اربعه وارد می شویم.

پس به این نکته نیز باید توجه کرد.

۲. برهان انّ

علامه می گوید این نوع از برهان نیز در فلسفه استفاده نمی شود چون در این نوع از برهان، سلوک ما از معلول به سمت علت می باشد در حالی که منطقیین و حکما در رسائل برهان^{۲۷} خود گفته اند این نحوه سلوک یقین زا نمی باشد و از آنجا که ما در فلسفه به دنبال نتایج یقینی هستیم پس از این روش نیز نمی شود استفاده کرد. بیانی که آنها دارند این است که در اینجا یک دور معرفتی برای ما پیش می آید چون شما از طریق علم به معلول می خواهی علم به علت پیدا کنی، در حالی که وقتی ما به معلول علم پیدا می کنیم که قبل از آن به علت علم پیدا کرده باشیم. وقتی به علت علم داریم، علم به معلول داریم یعنی معنا ندارد که از معلول بخواهیم علم به علت پیدا کنیم. علامه نیز همین بحث را قبول دارد. حالا ایا این بحث می تواند یک بحث کاملی باشد و انسان نسبت به آن مطمئن باشد؟ تقریبا خیلی از حکما همین بحث را دارند، جز کلماتی از صدرا که جسته و گریخته است. پس برهان انّ را نیز نمی شود در فلسفه جاری کرد.

۳. برهان شبه لم

بعد از آن که دو نوع برهان قبلی رد شد، سوال می شود پس چه برهانی در فلسفه استفاده می شود؟ جناب علامه می گوید تنها برهان شبه لم در فلسفه جاری می شود. جناب علامه اینجا این برهان را توضیح نداده اند اما ایشان ص ۶۸ یعنی

^{۲۷} علامه در رساله برهان خود، در فصل هفتم مقاله دوم همین نظر را دارد و تبیین حکما را نیز آورده است. جناب بوعلی نیز در برهان شفا در مقاله اول فصل هشتم (ص ۸۵ طبع مصر) همین مطلب را یادآور شده که این نوع از برهان یقین آور نیست.

دو صفحه مانده به اتمام مرحله چهارم یعنی ذیل بحث مواد ثلاث، قبل از بحث خاتمه، بیشتر به این برهان پرداخته اند و توضیح داده اند.

لِمَ مساله در این برهان، رسیدن از احد المتلازمین به متلازم دیگر است. در فلسفه وقتی براهین را تحلیل میکنیم می فهمیم که داریم به این سبک تحلیل می کنیم و از این نوع برهان استفاده می کنیم مثلا در بحث واجب الوجود عمده فلاسفه تمرکز روی وجوب کرده اند و برای اثبات خداوند از این صفت استفاده کرده اند در حالی که صفات علل ذات نیستند. اینجا از یکی از متلازمین به متلازم دیگر رسیده اند. حالا مساله این است که در تمام براهین فلسفه این نوع از برهان جاری می شود و این سبکی جلو می رویم؟ این مساله جای بررسی دارد و باید در جای خودش بررسی بشود. اینکه حالا چگونه به یکی از این متلازمان می رسیم نیز بحث خاص خود را دارد که الان جای پرداختن به آن نیست.

و خامسا: أن کون موضوعها أعمّ الأشياء^{۲۸} یوجب أن لا یكون [موضوع] معلولا لشیء خارج منه، إذ لا خارج هناك^{۲۹}، فلا علّة له. فالبراهین المستعمله فیها لیست ببراهین لمّیه [۳]. و أمّا برهان الإنّ فقد تحقّق فی کتاب البرهان من المنطق أنّ السلوك [حرکت] من المعلول إلى العلّة لا یفید یقینا، فلا یبقی للبحث الفلسفیّ إلّا [برهان شبه لِمَ]: برهان الإنّ الذی یعتمد فیہ علی الملازمات العامّة، فیسلک فیہ من أحد المتلازمین العامّین إلى الآخر^{۳۰}.

۱. المرحلة الأولى فی أحكام الوجود الكلّیّة [۱]

و فیها خمسہ فصول

[تبویب ابتکاری علامه در بدایه و نهایه]: علامه در این تبویبی که در بدایه و نهایه دارند متأثر از دو شخص می باشند: یکی از حاجی سبزواری و یکی هم از جناب صدرا در جلد اول اسفار. جناب صدرا در اسفار کل فلسفه را بر اساس

۲۸ علامه تا اینجا همه فرعها را متفرع بر موضوع فلسفه کرد.

۲۹ چون خارج از موضوع فلسفه معنا ندارد.

۳۰ مثلا از صفت وجوب خداوند، توحیدش را اخذ کرده اند.

اسفار اربعه تنظیم کرده است یعنی طبق سفرهای چهارگانه عرفا. بعد آمده برای همین اسفار مسلک هایی قرار داده که این نیز اقتباس گرفته از ادبیات عرفاست. برای هر مسلک نیز مراحل را در نظر گرفته است.

علامه در تنظیم مباحث متاثر از این ادبیات است اما ابتکار ایشان این است که کل فلسفه را ۱۲ مرحله کرده و مباحث عام وجود شناسی را در مرحله اول و مباحث تقسیمی وجود را در مراحل بعد آورده است. به بیان دیگر به حسب مباحثی که در مقدمه گفتیم می توان مسائل فلسفه را به دو سنخ تقسیم کرد: ۱. مسائلی که مساوی با موضوع هستند ۲. مسائلی که اخص از موضوع هستند اما با لنگه دیگرشان مساوی با موضوع می شوند. علامه دسته اول را در مرحله اول بحث می کند و دسته دوم را در مراحل بعد بحث می کند.

انکاتی راجب مرحله اول: البته باید به چند نکته نیز توجه داشت :

۱. **اولا** علامه در مرحله اول مباحثی از عدم را نیز مطرح می کند که خود آوردن این دست از مباحث می تواند به دو دلیل باشد: ۱. یک حالت این است که بگوییم ایشان این دست مباحث را به نحو استطرادی بحث می کند ۲. یک حالت دیگر این است که بگوییم این دست مباحث را آورده اند تا از باب تقابل مباحث وجود روشن تر بشود.

۲. **ثانیا** باید توجه داشت که جناب علامه همه مباحث عام مرتبط به وجود را نیز در مرحله اول نیاورده اند مثلا مباحثی مانند وحدت اطلاقی، فعلیت اطلاقی و... را نیاورده اند. سرّ این مطلب این بوده که این ها را اگر اینجا می آورد خوب فهم نمی شد لذا سر جای خودشان یعنی ذیل وحدت و کثرت یا قوه و فعل آورده که بهتر فهم بشوند.

۳. **ثالثا** بعضی از مباحث علامه در مرحله اول واقعا جز احکام عام وجود شناسی می باشد مانند بحث اصالت وجود اما بعضی موضوعات مانند تشکیک، مقداری سخت است که بخواهیم آنها را ذیل این عنوان بیاوریم چرا که مثلا بحثی مانند اصالت وجود راجب هر وجودی پیاده می شود مثلا می گوییم هر وجودی اصالت دارد یا تشخص دارد اما تشکیک اینگونه نیست، در واقع تشکیک برای کل وجود است یعنی تا وجود را یک سره در نظر نگیرید نمی شود آن را در نظر گرفت، لذا دیگر از احکام عام محسوب نمی شود. به تعبیر دیگر تشکیک اساسا حکم وجود به نحو کلی است، نه حکم کلی وجود.

(۱) أی: فی الأحکام الکلیّة للوجود، و هی الأحکام الثابتة لمطلق الوجود، لا المختصة بقسم من أقسامه.

نهایة الحکمة (تعلیقہ زارعی سبزواری)، ج ۱، ص: ۱۵

۱-۱ الفصل الأول فی أنّ الوجود مشترک معنوی^{۳۱}

[جایگاه این بحث در بدایه و مقایسه با نهایه:]

این بحث در بدایه به عنوان فصل دوم آمد. فصل اول در بدایه بداهت وجود بود و فصل سوم آن زیادت وجود بر ماهیت بود. در نهایه فصل اول و سوم بدایه نیامده است. حالا چرا علامه فصل اول بدایه را اینجا نیاورده است؟ علامه احساسش این است که راجب بداهت وجود در مقدمه صحبت کردیم یعنی چیزی که در مقدمه آمد برای فهم محتوای وجود و بداهت آن کافی است چه اینکه در مقدمه اول ایشان گفت موضوع فلسفه، تصورا و تصدیقا بدیهی است. به نظر می آید کاری که علامه در نهایه انجام داده بهتر و دقیق تر می باشد چرا که از همان اول شروع فلسفه در مقدمه، ذهن ما را متوجه حقیقت وجود و فهم دقیق آن می کند. لذا علامه ضروری نمی داند دوباره این بحث را به عنوان فصل اول در اینجا مطرح کند.

سوال بعد این است که چرا علامه فصل سوم بدایه را اینجا نیاورد یعنی چرا فصل زیادت وجود را نیاورد؟ در جواب می گوئیم این بحث، یکی از مقدمات و مراحل بحث اصالت وجود است. ایشان سعی کرده این معنا را به نحو رسمی در دل فصل سوم بیاورد اما به غیر از اینجا، در فصل اول نهایه نیز به بهانه رد قول دوم (قول متکلمین)، مباحثی را می آورد که به نحوی همان محتوای فصل سوم بدایه می باشد. پس محتوای فصل سوم بدایه در دو جای نهایه آمده: یکی فصل اول و یکی فصل دوم.

[اهمیت این بحث:]

شروع بحث فلسفه از اشتراک معنوی وجود از تیز هوشی و نازک یابی فلاسفه ما می باشد یعنی یک نقطه بسیار حساس و پر اهمیتی است که فلاسفه مباحث وجود شناسی را از انجا شروع کرده اند. بعضی ساده انگاره با این بحث برخورد

^{۳۱} استادیار: محل بحث اشتراک معنوی مفهوم وجود است یعنی از واقعیات یک مفهوم در ذهن ما می آید و وقتی ما آنها را با هم مقایسه می کنیم می بینیم اینها در این مفهوم وجود اشتراک دارند. البته این مفهوم وجود در حد مفهوم و گزاره نیست بلکه حاکی از محکی خارجی است که در واقع نیز وجود مشترک لفظی است.

می کنند و فکر می کنند بحث اشتراک معنوی وجود، همان بحث ادبی است که قبلا در ادبیات خوانده ایم. ما در ادبیات مباحثی داریم اما این بحث غیر از آن بحث می باشد، هر چند فلاسفه اصطلاح را از ادبیات اخذ کرده اند. البته اقتباس اصطلاح از علوم دیگر یک کار رایج است.^{۳۲} پس این بحث یک بحث ادبی نیست چون اگر ادبی صرف بود باید می گفت وجود در عربی اشتراک معنوی است و ربطی به زبان های دیگر ندارد در حالی که این بحث اختصاص به هیچ زبان خاص ندارد.

نسبت به اهمیت این بحث، حاجی سبزواری در شرح منظومه بیان جالبی دارد و خیلی خوب به این مطلب التفات داده است و تصریح به این کرده که اساس معارف فلسفی می باشد. پس این بحث خیلی حساس و مهم می باشد، اگر نگوییم این بحث پیش زمینه و مقدمه و پشت صحنه همه بحث های فلسفی است، حداقل مقدمه و پیش زمینه بسیاری از اندیشه های فلسفی است. در دستگاه اشراق و ابن سینا، فلسفه از اینجا و با این سبک شروع نمی شود بلکه بعد از دقت هایی که صدرا کرد، دقیقا روشن شد جایگاه وجود چیست لذا فلسفه را نیز از همینجا که از بنیادین ترین مباحث می باشد، شروع می کند و به مطالعات هستی شناسانه می پردازد.

باید دقت کرد که از راه های مختلف می شود وارد فلسفه شد اما اگر دنبال پیدا کردن کد های اساسی هستی هستیم این روش بسیار عالی است و از نقطه بنیادین شروع کرده است. حالا از بحث اشتراک معنوی وجود بحث می کند.

[بعضی از کارکرد های این بحث:]

۱. رد دیدگاه حقایق متباینه در دستگاه مشا

■ جلوتر صدرا دیدگاه حکما مشا که مبتنی بر حقایق متباینه می باشد را با همین اصل رد می کند. صدرا می گوید انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباینه محال است و نمی شود. ایشان از همین بحث استفاده کرده.

^{۳۲} موضوعی برای تحقیق: یکی از مباحث خوب برای تحقیق این است که یک اصطلاح چگونه در یک علم شکل می گیرد و جلو می رود و بررسی این اصطلاح و حرکت آن و نام گذاری این اصطلاح و تطور های این اصطلاح و تعاملات بین علمی این اصطلاح.

۲. نظام علی و معلولی و قانون سنخیت^{۳۳}

- در بحث علیت، یک موضوع داریم به نام سنخیت. اگر قانون سنخیت را به هم بزنید، نظام علی و معلولی بهم می ریزد. سنخیت حالا مبتنی بر چیست؟ مبتنی بر اشتراک معنوی وجود است که اگر این نباشد دیگر سنخیت تامین نمی شود. آنگاه نظام علی و معلولی خراب می شود، دست کم با مبانی صدرا.

۳. اصالت وجود

- در بحث اصالت وجود یکی از مقدمه ها همین است.

۴. تشکیک

- در بحث تشکیک یکی از مقدمه ها همین بحث است. لذا این بحث مقدمه و پشت صحنه خیلی از مباحث مهم است.

۵. رد دیدگاه الاهیات سلبی

- در بدایه علامه جملات بیشتری دارد راجب الاهیات سلبی. الاهیات سلبی یعنی جملاتی راجب خداوند که هیچ فهمی ایجابی ارزش نداریم. حالا گفته می شود یعنی ما سلب آن معنا را می فهمیم. مثلاً خداوند عالم است، ما هیچی از علم خداوند نمی فهمیم یعنی خداوند جاهل نیست. اما نکته این است که نفی اثبات مستلزم این است که اثبات فهمیده بشود. اصلاً نمی شود نفی کرد در حالی که اثبات را نفهمید. خیلی از اینها از باب تنزیه به این دام افتاده اند. در فضای حکمت با طرح مساله اشتراک معنوی وجود همین جا راهش از الاهیات سلبی جدا می شود که خیلی اثرات دین پژوهانه دارد.

۶. تفسیر قرآن

- خیلی ها می گویند مباحث فلسفی چه اثراتی دارد؟ اگر بحث اشتراک معنوی وجود را قبول کنی کل بحث تفسیر قرآن شما عوض می شود. لذا متکلمین فهمیدند گردنه اصلی همینجاست و همینجا جلو این ایستاده اند.

^{۳۳} مباحثه: اگر اشتراک معنوی وجود را قبول نکنیم به این معناست که مثلاً وجود معلول و وجود علت، دو وجود باشند آنگاه قاعده سنخیت روی هوا می رود.

[اشتراک معنوی وجود در نگاه فیلسوف:]

فیلسوف این معنا مد نظرش هست که می گوید من وقتی با یک واقعیت برخورد می کنم یا کلاً واقعیت از حیث واقعی بودنش، چه تلقی ادراکی به من می دهد از حیث واقعی بودنش؟ مثلاً این کتاب را یک امر واقعی می دانم، خب این چه احساس ادراکی به من می دهد؟ این احساس ادراکی در برخورد با هر واقعیتی پیش می آید. یک سوفسطایی مطلق را در نظر بگیرید، وقتی بهش گفتیم در شک خودت هم شک داری یا نه؟ می گوید نه در شکم دیگر شک ندارم. در این لحظه به او می گوییم خب به او می گوییم حالا از این واقعیت داشتن شکت چه احساسی داری؟ بعد تلاش می کنیم برای تکثیر واقعیت کنیم که اطراف ما واقعیت دارند و خود ما نیز واقعیت داریم و نمی شود انکار کرد. خب حالا در برخورد با این واقعیت ها چه احساسی داری؟ بعد به او می گوییم این احساسی که الان داری مانند همان احساسی است که در واقعیت داشتن شکت داشتی؟ بعد می گوید من دیگر اصلاً شک ندارم. در واقع من همان احساس ادراکی که اول داشتم دارد بسط پیدا می کند. اگر در این مسیر خداوند را نیز برایش اثبات کنی، همان احساس ادراکی را پیدا می کند که بار اول پیدا کرد. اشتراک معنوی وجود در نگاه فیلسوف یعنی این.

فقط باید توجه داشت که لازم نیست این درک و فهم راجب چیزی باشد که در دسترس ما باشد بلکه هر چیزی که بخواهیم از صحنه سفسطه خارج بشود اصلاً خروجش این است که چنین احساسی به ما دست می دهد که حالا این احساس علم حصولی می تواند باشد، علم حضوری نیز می تواند باشد.

[اقوال مطرح در اشتراک معنوی وجود:]

در این بحث سه دیدگاه وجود دارد:

۱. دیدگاه فلاسفه: اشتراک معنوی بین الكل

فلاسفه می گویند اشتراک معنوی وجود و تلقی شان را توضیح دادیم.

۲. دیدگاه عده ای از متکلمین: اشتراک لفظی بین الكل

اینها گفته اند اصلا وجود و واقعیت، اشتراک لفظی بین الكل است یعنی وجود در هر شی ای به معنای وجود خود همان شی است یعنی وجود انسان به همان معنای انسان است، وجود در درخت به همان معنای درخت است. به تعبیر دیگر اینها قائل به وحدت بین وجود و ماهیت هستند، به این معنا که وقتی شما می گویی وجود درخت، همان وجود خودش هست یعنی وقتی می گویی درخت موجود است یعنی وجود درخت همان خود درخت است پس ماهیت درخت و وجودش یکی می شوند لذا علامه در رد قول اینها، استدلال تغایر بین وجود و ماهیت را مطرح می کند.

۳. دیدگاه دیگر متکلمین: اشتراک لفظی بین ممکنات و واجب الوجود و اشتراک معنوی بین ممکنات

این ها انصافشان بیشتر است و می گویند بین همه ممکنات اشتراک وجود دارد اما بین خداوند و ممکنات وقتی واقعیت موجودیت را مشاهده می کنید این دو یکی نیستند یعنی تلقی از واقعیت یکی نیست. چرا اینگونه گفته اند ؟ اینها فضای «لیس کمثله شی» را می خواهند سامان دهند لذا درد دین دارند پس معنا ندارد که همین معنا که ما از واقعیت می فهمیم، خداوند نیز اینگونه باشد لذا خداوند ورای آن است.

الوجود بمفهومه مشترک معنویّ يحمل علی ما يحمل علیه بمعنی واحد [۱].

[اقوال در اشتراک معنوی وجود:]

۱. [قول اول: حکما] و هو ظاهر بالرجوع إلى الذهن حينما نحمله على أشياء أو ننفیه عن أشياء، كقولنا: «لإنسان موجود» و «النبات موجود» و «الشمس موجودة» و «اجتماع النقيضين ليس بموجود» و «اجتماع الضدين ليس بموجود». و قد أجاد صدر المتألهين قدس سره حيث قال: «إنّ كون مفهوم الوجود مشتركا بين الماهيات^{۳۴} قريب من الأوليات» [۲].

^{۳۴} مرادش از ماهیات یعنی اشیا و موجودات، نه ماهیت در مقابل وجود.

۲. [قول دوم: بعضی از متکلمین^{۳۵}]: فمن سخیف القول ما قال بعضهم^{۳۶} [۱]: «إنّ الوجود مشترك لفظی، و هو فی کلّ ماهیّه یحمل علیها بمعنی تلك الماهیّه».

[اشکال علامه به این قول: و یرده لزوم:

۱. [دلیل اول بر مغایرت وجود و ماهیت^{۳۷}]: سقوط الفائده فی الهلیّات البسیطه [۲] مطلقاً^{۳۸} [۳]، کقولنا: «الواجب موجود» و «الممكن موجود» و «الجوهر موجود» و «العرض موجود».

۲. [دلیل دوم بر مغایرت وجود و ماهیت^{۳۹}]: علی أنّ من الجائز أن یتردّد بین وجود الشیء و عدمه مع العلم بماهیتّه و معناه [۴]، کقولنا: «هل الاتفاق [۵] موجود أو لا؟».

۳. [دلیل سوم بر مغایرت وجود و ماهیت^{۴۰}]: و کذا التردّد فی ماهیّه الشیء مع الجزم بوجوده، کقولنا: «هل النفس الإنسانیّه الموجوده جوهر أو عرض؟»

۳۵ مشکل اینها در مساله، مغایرت وجود و ماهیت می باشد لذا علامه اینجا بگونه ای بیان اینها را رد می کند که خواست تغایر وجود و ماهیت را اثبات کند. قبلاً گفتیم که علامه در نهایه فصل سوم بدایه را نیاورده اما محتوای آن را در دو جا آورده است: یکی همینجا در جوابی است که به این قول می دهد و دیگری در فصل دوم نهایه یعنی اصالت وجود به عنوان مقدمه برای آن آورده است.

۳۶ ابوالحسن بصری یا ابوالحسن اشعری را گفته اند قائل به این نگاه هستند اما لازم است تحقیق شود که پشت صحنه اینکه این را گفته اند چه بوده.

۳۷ علامه در این اشکال می گویند با تحلیل شما اساساً هلیه بسیطه دیگر بی فایده می شود. هلیه بسیطه جز حمل شایع است. حمل شایع دو نوع است: ۱. یا هلیه بسیطه است که راجب موجودیت اشیا حرف می زند، اینها جز گزاره های علمی هستند مثلاً می گوییم فلان سیاره وجود دارد ۲. یا هلیه مرکبه است. با این بیان این قول هلیه بسیطه تبدیل به حملی بی فایده می شود. با نگاه اینها وقتی می گویی درخت موجود است، انگار شما می گویی درخت درخت است.

۳۸ یعنی دیگر قائل به تفصیل و ... نباید شد و در همه جا تبدیل به حمل اولی می شود.

۳۹ علامه می گویند چه بسا گاهی ما به ماهیت چیزی علم داریم اما نسبت به وجودش شک داریم مانند این گزاره که میگوییم آیا اتفاق وجود دارد یا نه؟ در این گزاره ماهیت اتفاق برای ما روشن است اما نسبت به این که آیا اتفاق وجود دارد یا نه شک داریم. این نشان می دهد بین وجود و ماهیت تغایر وجود دارد.

۴۰ این اشکال عکس اشکال قبلی می باشد و می گوید چه بسا ما در ارتباط با اشیا راجب وجودشان علم داریم اما راجب ماهیتشان شک و تردید داریم. یعنی ما مواردی داریم که جزم بوجود چیزی داریم اما راجب ماهیت و چگونگی اش سوال داریم که چی هست؟ راجب اصلش

[تکمله دو استدلال اخیر:] و التردد فی أحد شیئین مع الجزم بالآخر یقضى بمغایرتهما [وجود و ماهیت].

۳. [قول سوم^{۴۱}] و نظیره فی السخافة ما نسب إلى بعضهم^{۴۲} [۶]: «أن مفهوم الوجود مشترك لفظی بین

الواجب و الممكن».

[اشکال علامه به این قول^{۴۳}] و ردّ [۱] بأنّنا إمّا أن نقصد بالوجود الذی نحمله على الواجب معنى أو لا، و الثانی

یوجب التعطیل [۲]، و على الأول إمّا أن نعنى به المعنى الذی نعنيه إذا حملناه على الممكنات: [حرف حکما] و إمّا

شک نداریم اما راجب ماهیتش شک داریم. مثلا در اصل بودن نفس یقین داریم اما در ماهیتش تردید داریم مثلا در مجرد یا مادی بودن، جوهر یا عرض بودن و ... شک داریم. لذا علامه می گویند با این بیان وجود با ماهیت مغایرت دارد.

۴۱ باید دقت کرد که بین نوع وجود و سنخ وجود ممکنات و خداوند هیچ شکی نیست که تفاوت هایی هست اما از حیث عبور از سفسطه و اصل بودن، این دو با هم فرق دارند؟ مساله این است. بحث سر اصل تلقی موجودیت است. در واقع وقتی ما از مرز سفسطه عبور می کنیم به مقابل سفسطه یعنی موجودیت می رسیم که بعدا صدرا اثبات می کند که این موجودیت دو سنخ دارد: یک وقت از سنخ وجود می باشد و یک وقت از سنخ موجود می باشد مانند ماهیت اما هر دو اینها موجودیت دارند لذا اینجا مراد ما اصل موجودیت می باشد. این آقایان می خواهد بگویند وقتی از مرز سفسطه عبور می کنیم در اصل بودن وجود ممکنات و خداوند تفاوت وجود دارد. (نظر شخصی: به نظر می رسد محل دقیق مساله بین حکما و متکلمین دو چیز می باشد و متکلمین نمی خواهند بگویند در اصل بودن و موجودیت ممکنات و حق تعالی تفاوتی است بلکه مراد آنها این است که سنخ وجود خداوند متفاوت است از سنخ وجود ممکنات لذا شاید بشود گفت تضادی بین حرف حکما و متکلمین از این جهتی که محل بحث این فصل می باشد، نباشد).

۴۲ بین متکلمین گزارشهایی شده مثلا در شرح مواقف آمده است و خیلی ها از میان متکلمان دوست دارند این قول را بپذیرند و کسانی که قائل به الاهیات سلبی هستند همه شان قائل به همین هستند. در فضای حکما آقای آشتیانی ص ۲۴ و ۲۵ از کتاب هستی از منظر فلسفه و عرفان گفته رجبعلی تبریزی که تقریبا معاصر صدراست و مبانی صدرا را نقد کرد و از این جهت جز اولین افراد بوده و شاگرد او قاضی سعید قمی که شاگردی فیض را هم کرده اینها مخالفت با اشتراک معنوی وجود بوده اند. این دو بزرگوار می گویند در حوزه ممکنات وجود به یک معناست اما در مقایسه با حق تعالی وجود اشتراک لفظی دارد. [پس این نظر را به ملارجبعلی و حاجی سعید قمی نسبت داده اند و بعضی هم به اسماعیلیون اما مختص این ها نیست، مثلا ملاصدرا در ص ۷۹ همین نظر را دارد. که تصریح به اشتراک لفظی بین واجب و ممکن دارد و بعضی هم به عرفا نسبت داده اند البته تصریح بر اشتراک لفظی ندارند].

۴۳ علامه اینگونه بیان این قول را رد می کند که اگر بگوییم بین اصل موجودیت خداوند و ممکنات متفاوت است (هر چند این افراد فکر می کنند به سمت تنزیه خداوند می روند اما) در واقع به سمت تعطیلی معرفت خداوند و انکار موجودیت خداوند رفته اند چون وقتی می گوییم «الله تعالی موجود»، از این موجود چی فهمیم؟ سه حالت دارد: ۱. یا مانند این است که می گوییم «انسان موجود است» که این می شود همان حرف حکما که می شود اشتراک معنوی اما اگر بگوییم آن را نمی فهمیم دو حالت دارد: یا مقابله را می فهمیم یا هیچی نمی فهمیم. ۲. اگر بگوییم مقابله را می فهمیم آنگاه می شود معدومیت چون مقابل وجود است. آئی که از طرد سفسطه می فهمیم، آن را نسبت به مقابله نمی فهمیم لذا سر از انکار حق در می آورد. ۲. اما اگر بگوییم هیچی نمی فهمیم آنگاه مشکل این تعطیلی در معرفت خداوند است که این تعطیلی ریشه ای است که هیچی را باقی نمی گذارد و اگر روی این را بشکافیم همان انکار خداوند می شود.

آن نعنای به نقیضه؛ و علی الثانی یلزم نفی الوجود عنه عند إثبات الوجود له، تعالی عن ذلك؛ و علی الأول یثبت المطلوب، و هو کون مفهوم الوجود مشترکا معنویاً.

[انظر صحیح^{۴۴}] و الحق - كما ذكره بعض المحققين [۳] - أن القول بالاشتراك اللفظي من الخلط بين المفهوم والمصدق [۴]، فحكم المغيرة إنما هو للمصدق دون المفهوم^{۴۵}.

۱-۲ الفصل الثانی فی أصالة الوجود و اعتباریة الماهیة

۱-۲-۱ آدرس ها

۱. اصول فلسفه جلد ۳، مقاله ۷
۲. شرح منظومه ملاهادی ج ۲ ص ۶۴ و ص ۳۴۵-۳۴۶
۳. بدایه
۴. اسفار ج ۱ ص ۳۸
۵. مشاعر از مشعر سوم به بعد (صدرا در اینجا خیلی مفصل این بحث را گفته است. شرح مشاعر لاهیجی ص ۴۳ این مطلب را آورده است)

۴۴ این بیان ملاهادی سبزواری است که ایشان تذکر داد مشکلی که در این متکلمین حتی شاید در گروه اول پیش آمده خلط مفهوم و مصداق است. یکی از مغالطاتی که شیخ اشراق خیلی به آن توجه کرده مغالطه ذهن و عین است. بخش مغالطات شیخ اشراق خیلی مهم است. آن چیزی که ما به عنوان مغایرت ها درک می کنیم، این مغایرت در حوزه مصداق است مثلاً مصداق وجود در ممکنات با مصداق وجود در باری تعالی خیلی فرق می کند. یا مصداق وجود انسان با سنگ فرق می کند اما معنای این تفاوت و تکرر در مصداق این نیست که در اصل آن تلقی وجود و مفهوم این تفاوت شکل گرفته باشد. این بحث ایشان را در چند جا می شود پیاده کرد مثلاً در بیان قول دوم که آنها عینیت خارجی وجود و ماهیت را فکر کرده اند یعنی عینیت مفهومی وجود و ماهیت. وجود و ماهیت اتحاد شدیدی دارند که این باعث شده که بعضی فکر کنند که با یک چیز روبرو هستند.

۴۵ این مشکل گروه اخیر است. گروه قبلی مشکلشان این بود که

۱-۲-۲ اهمیت این بحث در منظومه مباحث فلسفی

این فصل راجب اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. این فصل خیلی مهم می باشد. چیزی که در آغاز باید مطرح کرد راجب اهمیت این مساله است چون که گاهی گفته می شود این بحث در حد یک اختلاف لفظی و اصطلاحی است. اما جدای از این اختلافات، فهم عمیق این بحث واقعا تاثیرات مهم در فلسفه دارد:

۱. تشکیک:

- در بحث تشکیک که این بحث از مبانی آن است.

۲. وجود ذهنی و خارجی

- در بحث وجود ذهنی و خارجی که اگر کسی اعتباریت ماهیت را نفهمیده باشد نمی تواند آن را حل کند.

۳. مواد ثلاث

- در بحث مواد ثلاث در بحث امکان صدرا یک جهتش بلند داشت که فقر و نیاز را در وجود مطرح می کند و امکان فقری وجودی را بحث می کند و نظام فلسفی را تغییر داده و عمق داده به نظام فلسفی.

۴. علیت

- در بحث های علیت که با توجه به مساله اصالت وجود و تحلیل علیت ارتقا پیدا کرده است.

۵. عین احتیاج معالیل به علت

- در بحث احتیاج همیشگی معالیل به علت نیز بسیار کاربرد دارد .

۶. وحدت و کثرت

- اصلا نظام این بحث جز در بستر فهم اصالت وجود و تشکیک در وجود قابل فهم نیست. مباحثی که صدرا در این بحث مطرح می کند اصلا سابقه نداشته که همه اش مبتنی بر اصالت وجود بوده است.

۷. روشن شدن موضوع فلسفه

صدرا می گوید بعد از بررسی مساله اصالت وجود تازه موضوع فلسفه وضوح و آشکاری خودش را پیدا کرد و اشکالات مهمی که در ارتباط موضوع که دیگران می گفتند بر طرف شد. مثلا شیخ اشراق گفته من نمی فهمم چرا فلاسفه موضوع را

وجود دانسته اند در حالی که وجود اعتباری است و فیلسوف از واقعیت بحث می کند. اما صدرا می گوید با توجه به بحث ما در اصالت وجود این اشکال از روند مباحث فلسفی برداشته می شود.

۸. امتناع اعاده معدوم

بحث امتناع اعاده معدوم در دستگاه صدرا فهم شده است خوب.

۹. الاهیات بمعنی الاخص

بحث عینیت ذات و صفات بسیار عمیق شده در دستگاه صدرا و بدون این مباحث سطحی از آن بحث را دارا خواهد بود. برهان صدیقین تازه اینجا با بحث اصالت وجود جای خودش را پیدا کرد.

خلاصه در جابجای الاهیات بمعنی الاخص و الاعم این بحث اثر می گذارد و پایه و اساس مباحث بعد می باشد. به نظر ما شاید عمیق تر از آنچه اصالت وجود در این معانی اثر دارد که صدرا گفت، فهم عمیق از اعتباریت ماهیت اثر گذار است. از اعتباریت ماهیت ما به فهم چیز جدید از تحقق روبرو خواهیم شد. حضور نحوه تلقی صدرا از اعتباریت ماهیت انجا اثرش را می گذارد بحث واضح می شود که اثرش فوق العاده است برای حل و فصل پیچیدگی های حکمی. شاید بیشتر از نقش فهم اصالت وجود، فهم اعتباریت ماهیت اثر گذار خواهد بود. این جای یک تحقیق است که این بحث دقیقا کجاها اثر خود را در مباحث فلسفی می گذارد.

۳-۲-۱ روش شناسی صدرا^{۴۶} در این مباحث

[مقدمه:] مطلب دیگر این است که روش صدرا در این مساله چگونه است؟ از چه روشی ایشان استفاده کرده در پیش برد مباحث این بحث؟ منتها این چیزی که اینجا می خواهیم بگوییم، خوشبختانه اختصاص به این بحث ندارد و هم در بحث اشتراک معنوی وجود جاری است و هم در مباحث دیگری و به نحو خیلی جدی صدرا از این روش استفاده کرد است. یکی از ایرادهایی که گاهی، بعضی جاها به صدرا گرفته می شود این است که می گویند صدرا مباحث اش را به نحو استدلالی

^{۴۶} روش شناسی فیلسوفان صدرايي می باشد عمده

بیان نکرده است یعنی احساس می کنند حضور مباحث منطقی در کار های صدرا اندک است، بر خلاف ابن سینا که از این حیث احساس پر بار تری می کنند.

علت این امر به این نکته بر می گردد که صدرا به نحو انبوه از روش هایی بهره برده که به نحو صریح در منطق های متعارف مطرح نشده، نمی گویم وجود ندارد اما مطرح نشده لذا بعضی ایده ای مطرح کرده اند که می خواهیم از منطق صدرا بی بحث کنیم و بعضی نیز کارهایی انجام داده اند مثلاً بعضی یکی از کتب منطقی صدرا را شرح کرده اند و... اما ایده خود بنده این است که منطق صدرا بی به معنای واقعی کلمه، منطقی است که بیاید و تمام ارتقاها صدرا در لابلای مباحث فلسفی اش، نسبت به مباحث منطقی که پراکنده می باشد را جمع کند. در واقع باید عملیات های فلسفی صدرا مورد توجه منطق دان ها واقع شود و مدل ها و سیستم هایش بیرون کشیده شود. اصل کار منطق صدرا بی همین است که گفتیم.

گاهی وقت ها از بس مباحث صدرا روند طبیعی دارد، احساس می شود او دارد با چشم بندی و بدون استدلال بحثی را جلو می برد و چون فقط خوب تقریر می کند انسان می پذیرد، در حالی که اینگونه نیست، جناب صدرا کاری می کند که بواسطه آن کار انسان مباحث او را می پذیرد، این کارها و این روش ها باید استخراج بشود. آقای جوادی بارها گفته اند که با بحث حمل حقیقت و رقیقت جناب صدرا، مباحث منطق تغییر می کند. روح بحث حمل که شکل گیری وحدت در کثرت است، در همه حمل ها هست اما در حمل حقیقت و رقیقت ایشان پیشنهاد یک حمل جدید می کند. شکل گیری این بحث، یک فصل جدید در منطق ایجاد می کند. مساله بسیار وسیع تر و گسترده تر از این یک مساله است. باید دید که صدرا مباحث فلسفه را به چه روندی طی می کند. برخی از این روش ها مقداری برای ما نامانوس است چون در منطق مرسوم بحث نشده است.

[دو مدل و روش در کار های صدرا:]

۱. روش تحلیل عقلی - شهودی^{۴۷}
۲. روش تحلیل عقلی - مفهومی ذهنی

^{۴۷} مراد از این شهودی، کشف و کرامات نیز بلکه مراد علم حضوری است.

یکی از مدل های روشی صدرا که خیلی از آن بهره برده، بحث روش تحلیلی است که بقیه فلاسفه نیز تا حدی از این روش استفاده کرده اند. ما الان می خواهیم راجب روش تحلیل عقلی شهودی و تحلیل عقلی مفهومی و ذهنی با هم کار کنیم که بعدها در بحث اشتراک معنوی وجود همین کار را جناب صدرا می کند یا در بحث اصالت وجود یا تشکیک و... نیز از همین روش استفاده می کند. ما اینجا می خواهیم از این دو روش استفاده کنیم.

برای روشن شدن بحث سه مقدمه باید بشود:

۱-۲-۳-۱ مقدمه اول: مراتب و انواع ادراک از منظر فلاسفه

(۱) ادراک حسی

ادراک حسی یعنی درک کردن اشیا به وسیله حواس پنج گانه ظاهری مثلا دیدن، بوییدن، لمس و... . چه در علوم حصولی و چه در علوم حضوری. حالا اینکه واقعا این ادراک چگونه برای انسان روی میدهد خیلی شگفت انگیز است. در مباحث علوم شناختی در دنیا خیلی روی این کار می کنند که چگونه این اتفاق رخ می دهد. این مباحث همیشه یک بخش عمده در آن کم بوده است و آن مباحث فلسفی بوده است. پس روندی که از این جهت در غرب است، پیوند فلسفی اش کم است لذا ناقص و عقیم است. خود فلاسفه ما نیز راجب این مباحث، مباحث مفصلی دارند. شیخ اشراق مباحثی دارد، قبل ایشان حرف هایی است، جناب صدرا حرف هایی دارد. رویداد ادراک حسی به این آسانی که تحت اختیار ما است، نیست. مثلا فوق العاده است که چه ارتقا هستی شناسانه ای در تکوین و هستی رخ می دهد که لمس روی می دهد. این شگفتی است . بعد متکامل تر از آن ذوق و چشیدن و بوییدن است. پایین تر از همه لمس است تا می رسد به احساس سمعی و بصری که شگفتی اش در مقابل لمس چندین برابر است، خصوصا ابصار .

باید توجه کرد که در ادراک حسی آن چه که ما می فهمیم صورت است. این معنا از صورت، یک واژگان از آن است در حالی که معانی دیگری نیز دارد. صورت در اینجا یعنی همه آن چیز هایی که ما با حواس پنجگانه درک می کنیم، صورت آنی است که صحنه ادراک حسی ما را پر می کند. مثلا لمس چیزی که ادراک لمسی ما را پر می کند، ما به آن صورت می گوئیم. پس صورت یا صورت مبصر است یا صورت مسموع است یا صورت ملموس است یا صورت مذوق است یا نکته دیگر این است که به این صورت، معقول اول می گویند که این عمق پیدا می کند. مراد از معقول، معلوم و مدرک می باشد

یعنی چیزی که در وهله اول شکار ما می شود. وهله اول نیز زمانی نیست. در واقع به لحاظ سطحی ترین لایه ادراکی با سطحی ترین لایه واقع روبرو می شود و آن را به چنگ می آورد. نام های دیگر معقول اول، مدرک اول یا معلوم اول نیز می باشد.

چیز دیگری که اینجا مطرح است، جوهر می باشد که به آن نیز معقول اول می گویند، هر چند محسوس نیست یعنی با اینکه حواس پنجگانه ما آن را درک نمی کند اما از آن تعبیر به معقول اول می کنیم. در واقع برای بدست آوردن جوهر ما استدلال می کنیم، نه اینکه آن را ببینیم. استدلال می کنیم که اگر اعراض داریم، پس باید جوهر نیز داشته باشیم چون عرض بدون جوهر معنا ندارد. حالا علت اینکه چرا به جوهر معقول اول می گوییم در حالی که با استدلال آن را می فهمیم، نه با حواس پنجگانه، باید آن را بحث کنیم^{۴۸}.

پس ادراک حسی را گفتیم که این ادراک صورت می یابد و ما به آن معقول اول یا معلوم اول یا مدرک اول می گوییم.

(۲) ادراک خیالی

مرحله دوم ادراک خیالی است. این ادراک در نگاه فلاسفه یعنی همین ادراک صورت ها، بدون بکار گیری آلات حسگر، مثلا صورت درختی را درک کنیم بدون اینکه از چشم و گوش و ... استفاده کنیم. در واقع سوال این است که اگر این صورت ها بدون بکار گیری حسگرها ادراک شوند، تحلیل هستی شناسانه اش چه می شود؟ مثلا در عالم رویا همه این صورت ها هست، دیدن، شنیدن، ذوق و ... اما بدون فعال بودن این حس گرهای ما. پس از این نیز تعبیر به ادراک خیالی می کنیم. حالا اینکه این کجای مغز اتفاق می افتد و مربوط به کجای آن می شود و ...، فعلا ما با این مسائل کار نداریم. پس ادراک خیالی نیز به صورت ها و معقول اول تعلق می گیرد.

(۳) ادراک وهمی

قسم سوم از ادراک، ادراک وهمی است که برخلاف دو قسم دیگر که صورت ادراک می شد اما اینجا معانی دویده شده در صورت ها ادراک می شود یعنی یک چیز هایی که اصلا حس گرهای ما متوجه آن نمی شوند و نمی تواند متوجه آن

۴۸ مقداری جلوتر به این سوال پاسخ داده ایم.

باشوند اما دویده و در دل همین صورت ها معانی را می فهمد. این همانی است که می گویند وهم ادراک معانی جزئی می کند یعنی در همین لحظه ای که شما حستان می بیند و میشوند، در دل همین ادراک حسی یا خیالی، دارید معنای خاص این صورت را درک می کنید لذا به آن معنای جزئی می گویند. در واقع در دل ادراک حسی یا خیالی، ما معانی می فهمیم که این معانی را می گوییم به ادراک وهمی درک کرده ایم. البته باید دقت کنید که وهم و خیال را عرفی نفهمید بلکه فلسفی ببینید.

به این دسته از معانی حقایق تحلیلی انتزاعی می گویند که فهمیده می شود به غیر روش ادراک حسی و خیالی. به این وهم، شهود عقلی نیز می توان گفت یعنی درک معانی در دل صورت ها بوسیله عقل، البته عقل جزئی و عقل نازل مانند علیت، قوه و فعل، وحدت و کثرت، تقدم و تاخر های حقیقی (مثل تقدم علت بر معلول)، در واقع در دل دیدن ما این ها را می فهمیم و عقل این ها را می فهمد.

خود ادراک وهمی به دو نوع تقسیم می شود:

۱. ادراک وهمی وضعی

مثلا این الفاظی که از زبان من خارج می شود، این الفاظ صورت هایی است که برای شما مسموع است و ادراک می کنید اما همین لحظه ای که شما این صورت های سمعی را می شنوید، در دل همین صوت دارید معانی را می فهمید که این معانی کار یک قوه دیگر به اسم وهم است که آن وهم دارد این معانی را همین الان استخراج می کند. مثال دیگر مانند ایستادن پشت چراغ قرمز که این ایستادن، معنایی دارد که از دل دیدن چراغ قرمز فهمیده می شود لذا شما پشت آن می ایستید. نکته ای که باید توجه کرد این است که این مثال ها معانی وهمی وضعی است یعنی ما برا اساس دنیای اعتبار و وضع و قرارداد ارتباطی بین این اشیا بر قرار کردیم اما کسی که زبان فارسی نداند و آمده باشد به ایران، عین چیز هایی که شما می شنوید او هم می شنود اما معانی که شما درک می کنید او درک نمی کند.

۲. ادراک وهمی تکوینی

گاهی اوقات، معانی جزئی دویده در آن صورت ها، وضعی نیست بلکه تکوینی است. حالا معیارش چیست؟ معیارش این است که در ادراک وهمی وضعی به اختیار خود ما یعنی انسان ها و جامعه^{۴۹} صورت می گیرد اما در ادراک وهمی تکوینی، اختیار با انسان ها نیست. ادراک وهمی تکوینی مانند این است که شما یک شی را می بینید و می گوید صاف است و مقایسه می کنید رنگ آن را با بقیه رنگها که همه این کارهای شما با همین ادراک وهمی تکوینی است یا فرض کنید وقتی کلید را در درب منزل خود می چرخانید و در باز می شود، اینجا می گوئیم دست من علت است و باز شدن معلول است، این معنا نیز یک معنای وهمی است. در واقع وهم برخورد سر صحنه جزئیات با معانی است. پس وهم در دل این صورت های جزئی این ها را می فهمد.

(۴) ادراک عقلی

ادراک عقلی یعنی ما یک قوه ای در درون خود داریم که معنا یاب است. ما در عین اینکه معنای جزئی را می فهمیم ، اما در واقع اینها را به نحو کلی نیز درک می کنیم. خب ادراک آن ساحتی از نفس ما که می تواند همین معانی علی وجه کلی را درک کند، از آن تعبیر به ساحت ادراک عقلی می کنیم. فلاسفه گفته اند^{۵۰} اگر خوب دقت کنیم ما یک نیروی معنا یاب و قوه معنا یاب داریم که حالت تشکیکی دارد و اگر سر صحنه درک کند می شود وهمی و اگر کلی اش کند و درک کند می شود عقلی لذا فلاسفه متاخر گفته ما یک قوه عقل داریم که مرتبه نازله اش می شود وهم و مرتبه رافعه اش می شود عقل. یکی سر صحنه است و یکی کلی. لذا در حیوان دو ادراک اول وجود دارد و نیز ادراک وهمانی و عقل جزئی هم هست اما مشکلی که در حیوانات هست کلی سازی این مفاهیم است .

فلاسفه به این مراتب، ادراک تربیعی گفته اند اما متاخرین به آن ادراک تثلیثی گفته اند یعنی در بیان اول ادراک را تقسیم به چهار دسته کرده اند اما در بیان دوم ادراک را در سه قسم تقسیم کرده اند.

^{۴۹} گاهی انسان احساس می کند بعضی اعتبارات اجتماعی، تکوینی است چون اختیار انسان در آن نقش ندارد که این مباحث خیلی جای بحث دارد اما در واقع اینها تکوینی نیستند مانند ملکیت که مثلا شخصی زمینی را می خرد و بعد فکر می کند نسبت او با این زمین با نسبت بقیه با این زمین متفاوت است اما بعدا به او می گویند از حیث تکوین نسبت شما با این زمین با بقیه ها افراد نسبت به این زمین هیچ فرقی نمی کند و یکی است.

^{۵۰} ابن سینا اشاره هایی دارد و صدرا آن را ادامه داده است.

یک بحث نیز این است که نفس چه مسیری را طی می کند که این معانی جزئی را به نحو کلی درک می کند؟ اینجا نیز خیلی مباحث هست که چطور می شود نفس انسان معانی جزئی را کلی بفهمد که فعلا با آن کاری نداریم.

[فهم معقول ثانی در این دستگاه:] در این دستگاه معقول ثانی خوب درک می شود. معقول ثانی دقیقا همان چیزی است که در مقابل صورت قرار می گیرد یعنی همان معانی که در مراتب ادراک از آن سخن گفتیم، همان چیزهایی که سر صحنه ادراک حسی و خیالی به نحو مستقیم درک می کنیم. مراد از معقول ثانی در اینجا همان معلوم و مدرک ثانی می باشد. هر چه معنا باشد، معقول ثانی است. حالا این ثانویت به چه معنا می باشد؟ این ثانویت یعنی در دل چیز دیگر درک شدن، در پناه صورت و در دل صورت و دویده در صورت درک شدن. ما به این معانی معقول ثانی می گوییم.

لذا اگر دقت شود اینها را انتزاعی تحلیلی می گویند، البته نه اینکه فقط در ذهن باشد بلکه سر صحنه عمل ادراک می شود. از دل همین ادراک قوه معنا یاب سر صحنه است که علیت و معلولیت فهم می شود. در واقع علیت همینجا سر صحنه حاضر است و آن را می یابیم و آن را همین جا درک می کنیم. وقتی این جزئی را کلی کردیم نیز باز مدرک ثانی بودن و معقول ثانی بودن عوض نمی شود و در هر صورت معقول ثانی است.

[سوال: چرا جوهر معقول اول می باشد؟]

با تسامح می توان گفت نه مقوله از مقولات ده گانه جز صورت های محسوس می باشد اما جوهر که یک از مقوله های مقولات عشر می باشد محسوس یا متخیل ما نیست یعنی به حسب تعریفی که گفتیم به ادراک حسی یا خیالی ما در نمی آید لذا ما هیچ حس جوهر یاب نداریم لذا جوهریت را در دل اشیا می یابیم به یقین و علم که قطعا چنین چیزی هست اما نمی توانیم به نحو حس یا خیال درک کنیم.

سوالی که اینجا مطرح می شود این است که جوهر با توجه به اینکه از پس اعراض فهمیده می شود، معقول ثانی است یا معقول اول چرا که با این بیان بیشتر به معقول ثانی نزدیک است؟ همه حکما گفته اند جوهر معقول اول می باشد اما سوال هنوز باقی است که چگونه جوهری که از پس اعراض فهمیده می شود معقول اول است؟ نکته اساسی این است که ما جوهر را دویده و در دل اعراض نمی یابیم. اگر دقت بشود وقتی اعراض را می بینیم مثلا جسم سفیدی را می بینیم، ما سفیدی آن، فعلیت آن، خارجیت آن، وحدت آن و... را سر همان صحنه می بینیم و تمام اینها را از دل همین سفیدی بیرون

می کشیم یعنی با توجه به ادراک بصری و ... سرصحنه متوجه این مفاهیم می شویم اما نسبت به جوهر این مساله صادق نیست چرا که ما جوهر را به استدلال درک می کنیم.

جوهریت حقیقتی نیست که ما در دل و دویده در سفیدی درک کنیم بلکه به استدلال می فهمیم پشت سفیدی یک جوهریتی وجود دارد. جوهر و عرض هر کدامشان یک وجود جداگانه و مستقل به همراه یک ماهیت مستقل دارند. پس جوهر دویده و در دل عرض فهم نمی شود بلکه چون ما با عرض آشنا هستیم می دانیم که این عرض باید گرد یک جوهری باشد لذا از پشت سر عرض است که آن را می یابیم.

طبق این نکته کلیدی که ما جوهر را در دل عرض نمی فهمیم بلکه از پشت سر آن می یابیم لذا می گوییم جوهر نیز در همان وهله اول فهم می شود، نه در وهله دوم، پس جوهر نیز معقول اول می باشد. اگر دقت بشود تعریف معقول ثانی بر جوهر نیز نمی نشیند چون در معقول ثانی معانی، در دل صورت و دویده شده در صورت فهم می شود در حالی که جوهر از دل عرض فهم نمی شود بلکه از پشت سر آن فهم می شود بالاستدلال. پس ما جوهر را در وهله اول می یابیم اما با استدلال که استدلال چشم ما برای دیدن جوهر است.

تذکر:

ما اگر بخواهیم یک قاعده کلی بدهیم این است که مساله ماهیات، با مساله صورت ها ، با مساله معقول اول با هم گره می خورد. مثلا در مرحله مقولات یعنی ۵ و ۶ همین بحث ماهیات مطرح است که این با بحث صورت و معقول اول از جهت بحث ما یکی می باشد. در مقابل این ها معقول ثانی است چه معقول منطقی چه فلسفی. برای اینکه یک میزی اینجا ایجاد بشود ما عمده به سمت ادراک حسی و خیالی رفتیم که گفتیم این چیز هایی که اینگونه می یابیم همه شان ماهیات و صورت ها و معقول اول هستند. بحث در معقول اول و صورت و ماهیات همان مدرک اول یعنی آن چیزی که در وهله اول به چنگ ادراک می آید می باشد. یک نکته ای تذکر دادیم راجب جوهر که گفتیم از استدلال از اعراض به جوهر می رسیم لذا جوهر معنا و معقول ثانی نیست بلکه معقول اول است. باید توجه کرد که حوزه اینها به همینجا تمام نمی شود بلکه بحث خیلی گسترده تر از اینهاست مثلا اگر بحث عالم مثال منفصل که در بدایه بود و در نهایه نیز می آید، اگر کسی چشم برزخی اش باز شده و دارد چیز هایی را می بیند، باز اینجا بحث ماهیات و صور و معقول اول مطرح است. اگر مشاهدات عقلی هم داشته باشد باز مساله همین است. اموری که ما به نحو وجدانی می یابیم مانند جوهر خودمان باز همین مساله است و صورت و

معقول اول است. کلا وجدانیات همینگونه است. خود صورت های علمیه به نحو کیف نفسانی همه اینها ماهیات و صورت و معقول اول اند. ملاک را که گفتیم این ها را باید خود شما بیرون بکشید که ملاک ادراک در وهله اول می باشد.

معانی ای که دویده در آن صورت ها و ماهیت ها و معقول اول ها دریافت می شود، ما به آنها معنا می گوئیم که اگر به نحو مستقیم دریافت بشود و جزئی باشد، به آن وهمی می گوئیم و اگر کلی باشد نیز عقلی می گوئیم.

۲-۳-۱ مقدمه دوم: تقسیم علم به حضوری و حصولی

ما در مباحث معرفت شناسی اسلامی و هستی شناسی معرفت یک تقسیم مهم در باب علم داریم که علم را تقسیم به علم حضوری و علم حصولی می کنیم که نباید با این تقسیم ساده انگارانه برخورد کرد چرا که نقطه بسیار حساسی در حوزه معرفت می باشد. مثلا باید دقت کرد که علم ما به خود علم حصولی و حضوری، نیز حضوری است. به اعتبار معرفت شناسانه خیلی این تقسیم اهمیت دارد.

در علم حضوری اصلا عالم و معلوم متحد است یعنی معلوم امری مغایر با عالم نیست و در دل یک اتحاد شدید شکل میگیرد. اساسا علم در دل اتحاد شکل می گیرد. اینجا بحث های خوبی فلاسفه ما دارند که چگونه آگاهی شکل می گیرد که فعلا کاری به آن نداریم. در علم حصولی نیز وحدت وجود دارد اما نه با خود شی خارجی بلکه با نماینده آن در حالی که در علم حضوری خود آن شی خارجی نزد ما حاضر است. علم حصولی همیشه کلی است و علم حضوری همیشه جزئی است.

[گسترده و حیطة علم حضوری:]

۱. علم ذات به ذات:

- این نوع از علم را همه می گویند، علم حضوری است و تقریبا مخالفی ندارد.

۲. علم ذات به احوال:

- مانند غم و شادی که این را نیز علم حضوری دانسته اند.

۳. علم به بدن و جوارح

- که در این نوع از علم اختلاف شده. جناب صدرا می گوید این نوع از علم حضوری نیست اما در بعضی از جاهایش مجبور شده بگوید اینجا دیگر علم حضوری است.

۴. علم به خارج از خود

■ در اینجا نیز اختلاف زیاد است و خیلی مباحث وجود دارد. مراد از خارج، خداوند، عالم ماده، و همه چیز

خارج از خود می باشد که فعلا ما به این ها کاری نداریم اما راجب اشیا پیرامون خود:

✓ صدرا به نحو محکم می گوید علم ما به محسوسات پیرامونمان که توسط اعضای حس گر

درک می شود، علم حصولی است یعنی صورت آن شی نزد ما حاصل است، نه خود شی که البته

در همین علم حصولی نیز که می گوییم یک نحوه از عینیت وجود دارد و عین خارجی با مفهومی

که در ذهن ایجاد می شود عینیت دارند وگرنه اگر عینیت نباشد ارتباط قطع می شود. اشیا باید

نزد ما حاصل باشند تا وحدت حاصل بشود و علم روی بدهد.

✓ شیخ اشراق نسبت به علوم حسی^{۵۱} به خلاف صدرا می گوید ما در این نوع از علوم نیز علم

حضور داریم مثلا وقتی شما یک شی زبری را لمس می کنی، در چنین حالتی شما با خود

شی ارتباط دارید، نه با مفهوم آن. در واقع شما دارید سرصحنه و همانجا که دارید لمس می

کنید دارید آن را ادراک می کنید. شیخ اشراق عین این تعبیر را ندارد اما اگر بخواهیم آن را

بپردازیم همین بیان می شود. به عبارت دیگر همه این حس گرها برای این است که فاصله بین

حقیقت نفس تجردی و این امر مادی را بردارد، نه اینکه بیاید و فاصله نیز ایجاد بکند. نفس که

هویت نوری دارد، توسط این حس گرها مرتبط به شی خارجی می شود یعنی حقیقت نفس ما

مرتبط به این اشیا می شود لذا زبری را سر صحنه می فهمد.

✓ جناب علامه طباطبایی در بدایه و نهاییه بدون اینکه صدایش را در بیاورد، تا حدی با جناب

صدرا همراهی می کند اما از یک نقطه به بعد از او فاصله می گیرد اما ایشان در اصول فلسفه و

رساله علم متمایل به شیخ اشراق شده است.

[منشا شکل گیری علم حصولی:] پس تا اینجا علم حضوری و حصولی را گفتیم. قلمرو علم حضوری را نیز گفتیم

که اختلافی بود. نسبت به علم حصولی نیز باید دقت کرد که یکی از مناشئ علم حصولی، همین علم حضوری است یعنی

۵۱ البته ایشان راجب ابصار این بحث را پیاده کرده است اما می شود این قوه را تعمیم داد.

ارتباط مستقیم با اشیا یعنی وقتی علم حضوری برای ما رخ می دهد، یک سیستم هایی درون خود داریم که این ها خیلی حساس است. در واقع وقتی علم حضوری رخ می دهد، یک جهازاتی در ما هست که این علم حضوری اثر خودش را در آنها می گذارد بگونه ای که وقتی صحنه علم حضوری رفت، آثار آن اما می ماند لذا ما به آن آثار وقتی علم حضوری رفته بود، علم حصولی ای می گوئیم که از دل علم حضوری بر آمده است. حالا آیا همیشه شکل گیری علوم حصولی همینگونه است؟ ما این ادعا را نداریم اما بخش زیادی از علوم حصولی به همین نحو است. پس علم حصولی ما، علوم مفهومی متاثر شده از دل علوم حضوری است یعنی ما در بستر علم حضوری به نحو یک فرایند، متاثر از آن می شویم و به آثاری که از علم حضوری بر جای مانده، علم حصولی می گوئیم.

۳-۲-۱ مقدمه سوم: اصل انفعال در فلسفه اسلامی

[تبیین اصل انفعال:] حالا این اصل مهم در معرفت شناسی رخ می دهد که می گوئیم ما در مساله معرفت، منفعل از واقع هستیم، چه معرفت حضوری و چه حصولی. به عبارت دیگر این واقع است که علم ما را تشکیل می دهد، نه اینکه ما واقع را بسازیم. در واقع علم ما معلوم ساز نیست بلکه معلوم است که چگونه علم ما را رقم می زند. جناب صدرا نیز همین بیان را دارد. بخش هایی از ذهن و سیستم وجودی ما که در علوم حضوری و حصولی دخالت غیر منفعلانه می کند، اینها جز حوزه ادراک و علم نیست و نفس خودش این ها را می شناسد. بله موارد ظریفی است که اینها خلط می شود و اینها همان بستر های مغالطات را ایجاد می کند. فعالیت هایی از سیستم ما هست که باعث خلط می شود. مثلا ما معانی اعتباری داریم که این معانی بسیط امروزه بسیار زیاد شده و به یک معنا امروزه ما غرق در معانی اعتباری هستیم. یعنی ما با یک ساحت هایی از مفاهیم اعتباری سر و کار داریم.

وقتی این معانی اعتباری با معانی حقیقی قاطی می شود، ما متاثر از این معانی اعتباری این خلط ها را انجام می دهیم. اعتباری که می گوئیم یعنی ساخته و پرداخته جهازات انسانی، نه اینکه از واقع گرفته شده باشد. این معانی اعتباری متاثر از واقع ساخته می شوند و البته در واقع نیز اثر گزار هستند مثلا یک پلیس با علامت دست کاری می کند که رانندگان می ایستند. این علامت دست پلیس یک امر اعتباری است اما در واقع اثر می گذارد و باعث می شود رانندگان بایستند که این ایستادن یک امر حقیقی است. پس اثر اعتباری ها در واقع غیر از این است که خودشان یک هویت تکوینی داشته باشند. پس باید توجه کرد که معانی اعتباری هم متاثر از واقع هستند و هم اثر گذار در واقع اند.

در این مباحث ما دو دسته داریم: بعضی افراطی شده و بعضی نیز تفریطی شده اند. بعضی گفته اند تمام معانی اعتباری است و بعضی نیز گفته اند همه مفاهیم حقیقی است که هر دو غلط است بلکه باید بین آنها تفکیک کرد. پس در یک جمله اگر بخواهیم مقدمه دوم را خلاصه بگوییم، خواهیم گفت علوم دو دسته اند: حضوری و حصولی که ما در هر دو بخش منفعل نسبت به واقع هستیم لذا در حوزه ادراک و علم، یک اصل می سازیم و از آن تعبیر به اصل انفعال می کنیم.

خود انفعال نیز دو دسته است: ۱. انفعال ساده ۲. انفعال پخته .

۴-۳-۲-۱ روش اول: روش تحلیل عقلی - شهودی^{۵۲}

وقتی علم حضوری رخ می دهد مثلا در علم ذات به ذات یا ذات به احوال، تمام حقیقت نفس در اینجا حاضر است و سر همه صحنه های علم حضوری حاضر است که یک بخش از نفس، عقل می باشد یعنی نیروی معنا یاب که به همه جا می رود و در همه جا حاضر است. حالا این عقل ما چندین کار می کند:

۱. ادراک معانی جزئی

- یکی از آن ها دریافت مستقیم معانی تحت قالب وهم می باشد. یعنی یکی از کارهای عقل ادراک معانی جزئی در دل علم حضوری می باشد.

۲. ادراک معانی کلی

- کار دیگر عقل کلی سازی و تعمیم سازی همین جزئی می باشد و آن را کلی می کند.

۳. تحلیل

- یک کار دیگر عقل تحلیل می باشد. تحلیل یعنی باز کردن یک متن مندمج. تحلیل یعنی تجزیه و باز کردن. البته تجزیه در جایی بکار می رود که اجزایش زمخت باشد اما تحلیل در جایی بکار می رود که اجزایش ظریف باشد اما در هر صورت بنیاد هر دویشان یکی است. حالا

۵۲ رک: حکمت الاشراق و فلسفه فلسفه استاد یزدان پناه. این بحث خاص استاد یزدان پناه و شاگردان ایشان می باشد؛ اگر بخواهیم به قوه نسبت بدهیم می شود «عقل تحلیلی شهودی» اما اگر به روش بخواهیم نسبت بدهیم می شود «روش تحلیل عقلی شهودی». البته باید توجه کرد که شهود عقلی تا جایی می آید که علم حضوری را قبول کنیم.

عقل کجا تحلیل می کند، در ذهن یا سر صحنه؟ عقل سر صحنه ای که حاضر شده تحلیل را انجام می دهد یعنی وحدت، شدت، ضعف و ... را همگی سر صحنه می یابد. عقل می آید متن را باز می کند.

■ به نظر من این کاری که عقل انجام می دهد در سطح ذهن نیست بلکه در سطح علم حضوری است یعنی همان جا سر صحنه این کار را می کند. مثلاً موجودیت، خارجیت، معلولیت و ... را همه سر صحنه تحلیل میکند. همان جا متن را تیکه تیکه می کند. پس سر صحنه یکی از کارهای عقل همین است.

■ اگر دقت کنید عقل هم دارد شناسایی طبیعت های مختلف می کند. طبیعت را عام عام بگیرید. در واقع عقل دارد مستقیم جنس های مختلف را می بینید . وقتی تحلیل می کند شناختنش خیلی شفاف تر می شود، همین جا می تواند بگوید اینها مغایر هم اند. تغیر، مشابهت، کثرت و همه را سر صحنه می یابد. خیلی از چیزها همین جاست . تفکیک معنا از صورت را نیز خود عقل می یابد مثلاً می گوید وجود غیر از سفیدی است. تفاوت را همین جا درک می کند. تفاوت معانی از یک دیگر را نیز همینجا می یابد. ما از این اتفاق تعبیر به تجربه طبیعت می کنیم. این یک اصطلاح در نگاه ماست یعنی برخورد علم حضوری مستقیم با آن شی.

■ اگر برگردیم و همان حسی که در نفی سفسطه داشتیم را بررسی کنیم می بینیم در آنجا داشتیم از همین روش استفاده می کردیم. جناب صدرا در خیلی از مباحث از این روش استفاده می کند.

■ به بیان دیگر ما هر جا که علم حضوری را قبول کردیم بحث ما این است که در آنجا وهم حاضر است. وهم یعنی عقل نازل یا عقل ساقط یعنی هبوط. یعنی عقل هبوت کرده، عقل آمیخته با جزئیات و ماده و کثرات. ما سر صحنه عقل نازل ما چنانچه معانی در دل صورت ها را در می کندیک کار دیگر نیز می کند و آن تحلیل می باشد. آن چیزهایی که با هیچ چیز نمی شود آن را جدا کرد و با هیچ ابزاری نمی شود آن را شکافت، عقل می تواند آن را بشکافد، مغایرت ماهیت و وجود را فقط عقل می تواند بشکافد و تحلیل کند. وقتی عقل ما این قدرت

را دارد اینجا اتفاقاتی می افتد که صورت را از معنا جدا می کند، معانی را می فهمد و از دیگر معانی جدا می کند. در دل علم حضوری است که دارد این جدایی را انجام می دهد. مثلا وحدت و کثرت را همان سر صحنه می فهمد، نه در ذهن پس سر صحنه تحلیل می کند.

■ در واقع به تجربه طبیعت یعنی خالص وحدت و خالص وجود می رسد. تجربه طبیعت می کند. از جمله چیز هایی که اینجا اتفاق می افتد، فهم حد وسط هاست که اینجا بستر استدلال فراهم می شود، یعنی این طبیعت است که این را به آن گره زده است. شرایط مقدمات برهان همینجا فهم می شود. همینجا ذاتی را می فهمیم که این ذاتی فلان چیز است.

۵-۳-۲-۱ روش دوم: روش تحلیل عقلی - مفهوم ذهنی

ما گفتیم پیرو علم حضوری، علم حصولی شکل می گیرد. به تعبیری علم حصولی تصویر برداری ما از علم حضوری است که حالا یا صورت است یا معنا. لذا علم حصولی معلوم می شود که چقدر ارزشمند است. این ابزار خیلی مهم است. علم به غائب. یعنی چیزی که پیش شما نیست پیش شما هست. این اتفاق در علم حصولی می افتد. ممکن است سر صحنه شما فرصت تحلیل نداشته باشید اما چیزی که برای شما مانده را انسان می آید آن را تحلیل می کند. یعنی عقل می آید سر صحنه مفهوم خودش و آن را تحلیل می کند و کالبد شکافی و تجزیه می کند. مثلا می آید صورت ها را از هم و معانی را از هم و این دو را از هم جدا می کند. این را نیز بر اساس اصل انفعال فهمیده است هر چند ممکن است خطا نیز اینجا شکل بگیرد چون خود شی اینجا نیست. این را تحلیل عقلی مفهومی می گویند. خوشبختانه علامه در بحث اصالت وجود از هر دو روش استفاده کرده اند.

حالا جزئیات را ما کلی می کنیم. در واقع ما در اینجا متوجه یک سری از قیاسات مطوی می شویم. مثلا اینکه هر چیزی خودش خودش است. این کاملا بدیهی است. تلازم بین ملزوم و لازم یکی دیگر از این موارد است. ما با این ابزار ها تعمیم را می یابیم و کلی می کنیم.

پس در بحث مشترک معنوی علامه آمد و صحنه سفسطه را برای ما باز کرد و اصل واقعیت را مطرح کرد. علامه می خواهد ما را به یک تحلیل عقل شهودی برساند یعنی ما خود واقعیت را می فهمیم. اصل واقعیت شک یا اصل واقعیت خود. همینجا می فهمیم که این غیر از حرف سوفسطایی است. همینجا ما طبیعت اصل واقع را تجربه می کنیم که طرد عدم می

کند. در بحث اشتراک معنوی وجود گفتیم هر ساحتی و هر وجودی که اگر بخواهیم واقعیت را بپذیریم همین احساس واحد به انسان دست می دهد. گفتیم طبیعت واحد است. اینجا آمدیم و معنایی که اول فهمیدیم را تعمیم دادیم و عام کردیم.

۴-۲-۱ سیر تاریخی این بحث^{۵۳}

اصل بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به لحاظ تاریخی داستانی دارد. در دل این بحث ما می خواهیم تحولات آن را نیز بررسی کنیم. واژه های اصلی این بحث را باید بررسی کرد.

قبل از شیخ اشراق ما مساله ای به این عنوان نداشته ایم. یعنی برای ابن سینا و فارابی و ... این مساله مطرح نبوده است هر چند این ها تفکیک وجود از ماهیت را می دانسته اند و روشن بوده است اما اینکه بگویند واقع بماهو واقع را چه تشکیل داده است؟ جنس واقع ماهیت است یا وجود؟ مساله آنها این نبوده است و این سوال مطرح نبوده است لذا فلاسفه به دریافت خودشان قلم می زده اند لذا ابن سینا گاهی عبارتش به سمت اصالت ماهیت می رود و گاهی به سمت اصالت وجود می رود. مثلا الان اندیشمندان حوزه اخلاق را می بینیم مکاتب متعدد و مبانی مختلف مطرح شده اما اگر بخواهیم نظر غزالی را بدانیم خب می شود پیدا کرد اما چون آن موقع پرسش مطرح نبوده و این زاویه دید نبوده است لذا احتمال خطا و اشتباه هست و نمی شود دقیق به این سوال جواب داد.

صدرا شواهدی از عبارات ابن سینا می آورد که ابن سینا اصالت وجودی است. بقیه می گویند شما از کجا این را می گویند؟ چرا فلان عبارات ابن سینا را نمی بینید که به سمت اصالت ماهیت است؟

درگیری صدرا در اسفار با شیخ اشراق است و اولین بار شیخ اشراق این مساله مطرح می کند و آن هم تحت تاثیر بعضی مباحث مشا است. تعجب است که بعضی شروع این مساله را از میرداماد و صدرا دانسته اند مانند شهید مطهری. تلقی اشراق این بوده که آنها می خواسته اند بگویند هم وجود واقعیت دارد و هم ماهیت. یعنی اینها هر شی را دو واقعیت می دانند و برایش شگفت انگیز بود که چرا این حرف را می زنند لذا چرا اینها شی را مانند جوهر و عرض می دانند لذا به سمت

^{۵۳} شرح مبسوط شهید مطهری ج ۹ ص ۶۰

این رفت که واقع را چه تشکیل می دهد اما در تبیین این بحث دچار دو اشتباه شد که بعد صدرا درستش کرد. این که اشراق به مساله رسیده خیلی مهم است.

دو اشتباه شیخ اشراق این بود که :

۱. اولاً وجود ها و تحقق های غیر منحاظ را نتوانست تشخیص بدهد.

۲. راجب وجود فکر می کرد که چیزی اعتباری است.

اصلت و اعتباریت اینجا یک تفسیر ویژه پیدا کرد. اصلت یعنی هر چیزی که خارج است و اعتباریت یعنی هر چیزی که ذهن می سازد. این دو اصطلاح در بدو تکون این بحث، معنا را پیدا کرد. باید توجه کرد که این تعریف اشراق است.

پس در سیر تاریخی این بحث، یک بحث مهم اشاره به تحولاتی است که در واژه های اصلی پیش آمده است و این در توجه به ابعاد ماجرا خیلی مهم است. شروع این بحث از جناب شیخ اشراق در قرن ۶ می باشد. پیش از ایشان در مکتب مشا یعنی فارابی و ابن سنا و بهمن یار و... به ویژه ابن سینا خبری از این بحث و محتوای این بحث نیست. لذا عبارت ها گاهی به طرف اصلت ماهوی و گاهی به اصلت وجود می رود. زاویه دیدهایی که در یک علم وجود ندارد و نیست باعث ضعف هایی در بیان آن مطلب در آن علم می شود.

اولین کسی که متوجه این بحث شده شیخ اشراق است. او احساس کرد مشا می خواهد بگوید واقعیت خارجی یک شی را، هم وجود و هم ماهیت تشکیل داده است. این در یک معنا درست و در یک معنا غلط است. در واقع اشراق برداشت دو اصیل از مشا کرده است یعنی اصلت‌همایی. در واقع احساس می کرد که آنچه که مقابل سفسطه قرار می گیرد هم بعد وجودی است و هم بعد ماهوی است. با این که شیخ اشراق، مساله را خوب فهمید اما ادامه راه را دچار دو خطای مهم شد:

۱. یکی احساس می کرد وجود چیزی جز بازتاب های ذهنی نیست

۲. دیگری اینکه وجود های غیر منحاظ را نتوانست تشخیص بدهد^{۵۴}

^{۵۴} صدرا وقتی می گوید چیزی اصیل است یعنی باید این دو ویژگی را داشته باشد که اولاً خارج از فاعل شناسا واقعیت دارد و ثانیاً تمام متن واقع را پر کرده است. این تذکر خیلی مهم است.

لذا او به سمت اعتباریت وجود و اصالت ماهیت رفت. اما ایشان وقتی این بحث را مطرح کرد مرادش از اصالت، واقعی بودن، ورای فاعل شناسا بودن و ساخته ذهن نبودن بود. تصریح ایشان این است که اصیل یعنی چیزی که چنانچه در ذهن می تواند فهم بشود در خارج نیز باشد. آنچه که هم در ذهن صورت داشته باشد و هم در خارج. این اصیل است. چیزی که واقعیت را تشکیل می دهد چیزی است که ورای ذهن نیز واقعیت داشته باشد.

اعتباری نیز در نگاه ایشان یعنی ذهن ساخته یعنی چیزی که ذهن تولید کند و واقعیتی از او ورای فاعلش شناسا نباشد. از نظر شیخ اشراق اگر فاعل شناسا حذف بشود خبری از وجود نیست. یک بحث که در میان فلاسفه راه افتاده این است که معانی و معقول های ثانی نحوه تحقیقشان چگونه است؟ چندین نگاه اینجا هست. هر کدام یک زاویه ویژه در فلسفه ایجاد می کند. قبل از قوشجی که از محشین شرح تجرید است تا قبل از ایشان معقول ثانی یک جور بود، نه دو جور. مرادشان نیز همان معقول ثانی منطقی بود. اشراق نیز می گوید معقول ثانی کلا ذهنی است یعنی همان معقول ثانی منطقی که الان می شناسیم. همه قوه، فعل، وحدت، کثرت و.... همه را ذهنی می دانسته اند. وجود را نیز که معقول ثانی است، ذهنی می دانسته اند. در این تلقی، واژه اعتباری یک معنای روشن دارد و فضای ذهن را شدید می کند چون اینها به لحاظ ذهن شکل گرفته است.

بعد از اشراق بزرگانی که در فلسفه آمده اند و تبعیت از او کرده اند مانند خواجه و شهرزوری نیز همین بیان را دارند. خواجه در مساله اصالت وجود و ماهیت حرف های اشراق را پذیرفته است. خواجه در تجرید اصالت ماهیت را مطرح کرده است. پیرو خواجه نصیر غلبه در نگاه فلسفی و کلامی همه اش شد اصالت ماهیت. یک رگه شایع همین رگه است.

این تفکر انقدر ادامه پیدا کرد تا رسیدیم به فاضل قوشجی و مکتب شیراز مانند سید سند، چه پدر و چه پسر و بعد محقق دوانی که این ها نیز همان تفکر اشراق بود اما با یک تفاوت. پس از قوشجی و مکتب شیراز یک تحول در معنای اعتباریت رخ داد، به خلاف معنای اصالت که به همان معنای اول باقی ماند. پس در معنای اعتباریت یک تحول رخ داد تا میرداماد. وقتی رسید به شیراز، قوشجی ایراد گرفت که یعنی چه ذهن ساخته؟ چرا این ها را با مفاهیم منطقی قاطی می کنید؟ اینها کاملا ذهنی نیستند؟ او اولین کسی است که تفکیکی بین معقول ثانی فلسفی و منطقی داد. این تفاوت را اینگونه بیان کردند که: این مفاهیم که شما می گوئید اعتباری یعنی ماهیت در فضای خارج از فاعل شناسا بگونه ای است که ذهن من تحت تاثیر آن، آنگونه بودن وجود را تولید می کند و می سازد یعنی یک پایش به معنایی در خارج بند شده و مانند مفاهیم منطقی نیست. لذا ارام ارام این معنا تولید شد که در مفاهیم فلسفی اتصاف خارجی است اما عروضش ذهنی

است یعنی خودش در ذهن است اما منشا اش در خارج است. در واقع موجود خارجی بگونه ای است که ذهن من را تحریک می کند تا وحدت، فعلیت و... را بسازد. این چیزی که بعدا حاجی می گوید و مشهور شده همین تقریر مکتب شیراز است.

بعدا در مباحث صدرا یک واژه انتزاعی در کنار اعتبار آمد که این دو فرق می کند. انتزاع یعنی کندن که فضای انفعالش جدی است هر چند که یک فاعل می خواهد. من فکر می کنم که این واژه در مکتب شیراز شکل گرفته است. یعنی مکتب شیراز وقتی اعتباری می گفته است مرادش انتزاعی بوده است و مراد از انتزاعی همین اعتباری درنگاه شیراز است. یعنی موجود خارجی به حیثی که می شود در ذهن از آن گزارش کرد مانند وحدت، وجود و ... این تفاوت محتوایی است که باعث شد اندیشه ارتقا پیدا کند. این یک تفاوت در اصطلاح نیست بلکه یک ارتقا در معنا و اندیشه می باشد.

این مساله بود تا می رسد به صدرا، البته غیر از برهه ی اول که تحت فکر میرداماد است بلکه زمانی که خودش تحقیق را شروع کرد، صدرا یک تحولات عظیمی در این مساله ایجاد کرد لذا این مساله با فلسفه صدرا بی گره خورده، به دلیل تحولات شگرفی که ایجاد کرده است. ایشان در این مساله چند تغییر داد:

۱. اولاً اصالت را به وجود دارد و اعتباریت را به ماهیت داد.

۲. ثانیاً اصالت و اعتباریت در نگاه او یعنی چه؟

او در ضمن این بحث در معنای این دو نیز ارتقا ایجاد کرد و دقت های عمیق تری داشت که این دقت ها صرفاً لفظی نیست. این تحولات و ارتقاها یک مساله است. صدرا گفت اصیل نمی تواند دو موطن مفهومی و خارجی داشته باشد. چیزی که هم در خارج و هم در ذهن می تواند باشد، معلوم می شود به لحاظ ذات، مرسل از خارجیت و ذهنیت است، در حالی که اصیل عبارت است از نفس عینیت. اگر اصیل عبارت از نفس عینیت است این نمی تواند تبدیل به هویت مفهومی بشود. اگر این بشود یعنی ذاتی دارد غیر از عینیت. اصیل نفس عینیت است لذا نمی تواند ذات متفاوت از عینیت داشته باشد که بتواند در فضای ذهن بیاید. امر اصیل هرگز خودش به ماهو خودش نمی تواند بازتاب ذهنی داشته باشد.

در عین حال که یک بحث جدی است، اما یک سوال معرفت شناسی نیز ایجاد میکند. اعتباریت یعنی چه؟ اعتباری در نگاه صدرا، نه تنها از بیان اشراق گذشته، حتی از فهم مکتب شیراز نیز گذشته است. بحث سر محتوای اعتباری است لذا واژه انتزاعی را پررنگ می کند و کنار اعتباری می آورد. اعتباری در بستر معنای «ذهن ساخته» شکل گرفت و تولد شد در حکمت اشراق. واژه اعتبار نیز همین معنا را می رسانده است لذا صدرا سعی می کرده هر جا به واژه اعتباری می رسد، آن را

توضیح دهد که مرادش از آن چیست، تا با معنایی که از بدو تولدش داشته اشتباه گرفته نشود. صدرا تاکید می کند که امر اعتباری مانند اصیل واقعیت و رای فاعل شناساست. یعنی اگر فاعل شناسا حذف بشود می گوید هیچ اتفاقی بر سر وجود و ماهیت نمی آید.

اگر فاعل شناسا یعنی ذهن انسانی که وجود و ماهیت را می فهند، حذف بشود هیچ مساله ای در وجود و ماهیت پیش نمی آید و سر جای خودشان هستند. اعتباری در مقابل اصیل، هر دو واژه برای تبیین گونه های متعدد واقعیت خارج از فاعل شناسا هستند. صدرا می گوید اصیل آنی است که تمام متن واقع یک شی را پر کرده و اعتباری آنی است که بدون آنکه درصدی از متن واقع را تشکیل بدهد، در واقعیت، واقعیت داشته باشد. اصیل یعنی اینکه متن این شی را کامل پر کرده است اما چیز هایی نیز واقعیت دارند که درصدی از متن واقع را تشکیل نمی دهد، چه انسان باشد چه نباشد، خللی به واقعی بودن آنها نمی زند، در حالی که هویت ذاتی این ها جز حالتی و گونه ای از چیزی که اصیل است، چیز دیگری نیست. این مساله مهم است که ان همه تاثیرات فلسفی گذشته است. نوع نگاه ما به اسما و صفات الهی که عین ذات هستند، اگر این بحث حل بشود، حل می شود. اسما الهی متن وجود حق تعالی، وقتی لحاظ می شود یک امر بسیط صرف است اما امور فراوان در همان متن بی آنکه تکثری در متن وجود ایجاد کنند به همان وجود موجود هستند. نسبت وجود و ماهیت نه تنها مانند اشراق و شیراز نباید پنداشته بشود بلکه نباید مانند جوهر و عرض نیز پنداشته بشود. در جوهر و عرض، دو وجود و دو ماهیت هستند که خیلی مرتبط هستند. اینجا اینگونه نیست و این جا یک وجود است و ماهیت همان وجود لذا خیلی فرق می کند با جوهر و عرض.

صدرا تمام تلاشش را کرده که بگوید: ما دو گونه نحوه تحقق و واقعیت داشتن داریم. صدرا می توانست خلق واژه جدید بکند و اعتباری را کنار بگذارد اما اگر شما دغدغه تراث علمی را داشته باشید و علم را در بستر تکامل ببینید این کار را نمی کنید. اشتباهی که اشراق انجام داد و باعث شد مکتبش ادامه پیدا نکند، این بود که همه اصطلاحات را عوض کرد. لذا جز در چند مساله این مکتب تلقی به قبول نشد. لذا صدرا واژه اعتباری را نگه می دارد اما قرائنی می آورد که مرادش از اعتباری چیست و بعضی جاها خود محتوا را می آورد.

بعد جواب صدرا، همین فضا وجود دارد تا می رسیم به علامه طباطبایی که بعضی به خاطر دو واژه علامه در بدایه و نهاییه خواسته اند بگویند علامه اینگونه نگاه صدرا را ندارد اما این یک اشتباه و غلط است و علامه نیز همان نگاه صدرا را در این مساله دارد. این قضیه هست تا شهید مطهری که ایشان در عین این که به دلیل نگاه فلسفی که او دارد و تلاش ایشان

برای اینکه اعتباری ذهنی صرف نشود اما در مواضع رسمی جاهایی که دارد اعتباری را معنا می کند تحت تاثیر واژه اعتبار و برداشت اولیه در تکون این مساله در اشراق، اعتباری را به معنای ذهن ساخته صرف گرفته است و این برداشت در پاره ای از فلاسفه بعد او اثر گذاشته است اما این معنا، معنایی نیست که حاجی و علامه و صدرا دارند.

۵-۲-۱ ورود علامه به اصل بحث

اگر الان بخواهیم وارد فضای متن علامه بشویم در فصل دوم، اول علامه آمده و یک معرفی از اصل بحث کرده که خیلی جالب است و ربط این بحث را با مباحث قبل روشن می کند. می گوید وقتی وجود اصیل است، حالا این یعنی چه؟ می گوید یعنی همانی است که از نفی سفسطه در آوردیم. این ربط اش را به بحث های قبلی مشخص می کند. این بحث می خواهد بگوید جنس چیزی که مقابل سفسطه قرار می گیرد چیست؟ می خواهد این را مشخص کند. بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می خواهد بگوید ان اصل واقعیته که ضرورتا اثبات می کند مقابل سفسطه جنس حقیقی اش چیست؟ علامه می خواهد بگوید جنس آن چیزی که در نفس سفسطه یافت می شود وجود است، نه ماهیت. این ادعای بحث است، بعد از آنکه تبیین مساله شد. برای اثبات این مدعا جناب علامه چندین مرحله کار را انجام داده است که جلوتر خواهد آمد.

چرا فیلسوف این سوال را می کند؟ چون وقتی آن را نگاه می کند دو مفهوم می فهمید بلکه خیلی بیشتر می فهمد . وجوب را می فهمید، علیت را می فهمد و ... این یک واقعیت بسیط در مقابل نفی سفسطه است حالا جنس واقعی اش چیست؟ چهار چیز گفته اند. البته اینکه چرا اینجا فقط وجود و ماهیت مطرح است نیز یک سوال است.

اگر علامه گفته بود اصل الواقعیته چیست که حالا مثلا وجود است یا ماهیت است، خیلی خوب بود. من این معنا را از همان عبارت اول ایشان بیرون میکشم. در عبارت های علامه تعبیرات متنوعی آمده برای اینکه معنای اصالت را روشن کند. این تعبیر نباید گول زننده باشد. در صدرا هم همینگونه است. صدرا خودش را در وهله اول درگیر با اشراق می بیند. الان صدرا که می خواهد اصالت وجود را بسازد باید دو کار بکند:

۱. یکی اینکه از ذهن به خارج بیاورد و بگوید وجود در خارج است، نه در ذهن
۲. و دیگری اینکه وجود را تمام متن واقع بکند که همه متن واقع را وجود پر کرده است.

بعضی اینجا از عبارات صدرا بد برداشت کرده اند و فقط قدم اول را درک کرده اند و فهمیده اند یعنی اینکه وجود در خارج است. این یک مرحله، در درگیری با اشراق است اما در مرحله دوم باید بگویند تمام متن در خارج است. لذا این واژه هایی که می گوئیم بعضی ها، فقط گام اول و بعضی دیگر، هر دو گام را بر می دارد. این حقیقت عینی که اینجا علامه می گوید اینگونه است.

یک نکته مهم این است که باید این توجه را داشت که زمینه های بحث اصالت وجود که اصل بحث مال جناب صدرا است و ایشان مفصل به آن پرداخته قبل از ایشان هم مطرح بوده است. مثلاً در مشا زمینه هایی بوده است، به نحو مفصل تر در آثار عرفا بوده که اینها اصالت وجودی بوده اند و توجه به اصالت ماهوی اشراق داشته اند. اصلاً یکی از نکته هایی که باعث شد شیخ اشراق بین عرفای ما به عنوان عارف پذیرفته نشود با اینکه خود شیخ اشراق توجه خاص به مسائل عرفانی داشت و دارای کشف و شهود بود، همین مساله می باشد که او قائل به اصالت ماهیت بود، این را اصلاً ذکر کرده اند و عرفا با او برخورد کردند. اینها زمینه های کار صدرا می باشد.

صدرا در آثارش یک بخش کارش در برخورد با شیخ اشراق است. بخشی از استدلال های صدرا فقط خارجی بودن وجود را اثبات می کند چون فقط مقابل خودش را اشراق دیده لذا نباید اشتباه کرد که معنای اصالت در نگاه صدرا و اشراق یکی است. تعبیر هایی که هم صدرا و هم علامه در دادن تعریف واژه اصالت داده است، اگر به این توجه بشود بخشی از اینها فقط می خواهد ذهنی محض بودن وجود را بزند و این تمام مدعای صدرا در بحث اصالت نیست و قرینه آن عبارات دیگر صدرا می باشد یعنی جاهایی که به نحو کامل و تمام صدرا ملاک داده و بحث کرده است.

ملاک بهتر این است که بگوییم اصالت برای چیزی است که تمام متن واقع را پر کرده باشد و این مهم است. اعتباری آنی است که واقعیت خارج از فاعل شناسا و خارج از فضای مفهومی دارد چه انسان باشد و چه نباشد، در هر دو صورت او سر جای خودش هست ولیکن در عین این که واقعیت دارد اما درصدی از واقع را پر نکرده است. لذا باید توجه کرد که ملاک ها چند درصد از مدعا را تأمین می کند و چه بخش هایی از آن را تأمین نمی کند. علت اینکه صدرا اینگونه استدلال کرده که بخشی از استدلال ها تمام مدعایش را تأمین می کند و بخشی اینگونه نیست همان نکته تاریخی است که دقیقاً مقابل اشراق جلو می رود.

بعضی از ملاک های جناب علامه نسبت به اصیل بودن:

۱. وجود حقیقت عینیّه می باشد.

a. این تعبیر را جناب صدرا نیز دارد. این واژه اگر تنها بیاید تمام مراد صدرا را نمی رساند. حقیقت

عینیّه یعنی خارج از فضای ذهن، در عین هم هست. اگر ما فقط این واژه را مطرح کنیم، این فقط

بخشی از کار را پیش برده است.

۲. واقعیت ما یا اصل الواقعیّت^{۵۵}

۳. موجود بذاته در مقابل موجود بعرض

a. این تعبیر را علامه در آغاز فصل دوم از مرحله اول این را دارد. اصیل آنی است که موجود بذاته است.

در مقابل اعتباری که موجود بالعرض است.

۴. واقعیت بالذات در مقابل واقعیت بالعرض

a. در همان فصل دوم از مرحله اول آمده

۵. عین موجودیت

a. در همان فصل دوم از مرحله اول آمده

۶. منشا آثار بالذات در مقابل منشا آثار بالعرض

a. مرحله ۱۱ فصل دهم آمده است. منشا آثار بالذات می شود اصیل و منشا آثار بالعرض می شود

اعتباری.

۷. موجود حقیقی در مقابل موجود مجازی

a. فصل اول از مرحله هشتم که یکی از بهترین تعبیر هاست هر چند رهنی های خاص خودش را هم

دارد.

۸. مجعول بالذات در مقابل مجعول بالعرض

a. البته این تعبیر با بعضی تبصره ها باید گفت. این در فصل اول از مرحله هشتم آمده است

۹. اصل در موجودیت در مقابل فرع در موجودیت

۵۵ که علامه در اول این فصل گفت «التي نسبتها بالضرورة»

a. فصل اول از مرحله دهم این تعبیر آمده است.

۱۰. متن واقعیت

a. اصول فلسفه ج ۳ ص ۶۱ مقاله هفتم این تعبیر آمده است.

۱۱. حیثیت اصلیه در مقابل حیثیت فرعیه انتزاعیه

a. این تعبیر در همین فصل دوم از مرحله اول آمده است.

۱-۵-۲-۱ مراحل اثبات مدعای علامه^{۵۶}:

[اصل ادعا:] الوجود هو الأصل دون الماهیة، أي أنه هو الحقيقة العينية التي نثبتها بالضرورة.

در مباحث بالا گفتیم که جناب علامه بعد از تبیین مساله بیان می کنند که جنس چیزی که ما در نفی سفسطه می یابیم وجود است، نه ماهیت. این ادعای حکما می باشد. جناب علامه برای اثبات این ادعا چندین مرحله را چیده است تا ما را به نتیجه برساند. روش علامه در اینجا به نحو روش تحلیل شهودی و مفهومی هر دو می باشد و بخش هایی را به نحو تحلیل شهودی و بخش هایی را به نحو روش تحلیل مفهومی جلو می برد و اساسا می شود به هر دو نحو جلو رفت. اما به نظر می آید علامه در نهاییه با توجه به عبارت هایی که بکار برده مانند «نجدها» و انگار دارد انسان را به سر صحنه می کشاند و تحلیل می کند لذا عمده تحلیل شهودی بوده است.

[اثبات مدعا:]

۱. [مرحله اول: یافتن اصل واقعیت در مقابل نفی سفسطه]

إنّا بعد حسم^{۵۷} أصل الشكّ و السفسطه [۱] و إثبات الأصل الذي هو واقعیه الأشياء،

۵۶ مدعا دو بخش داشت: اولاً اثبات این که اصل وجود است، نه ماهیت و ثانیاً اینکه وجود تمام متن واقع را پر کرده است و ماهیت نیز واقعیت دارد بدون اینکه درصدی از واقع را پر کرده باشد.

۵۷ از بین بردن و رد کردن

اولین گام و مرحله علامه در این بحث این است که ما نفی سفسطه می کنیم. اگر این را نمی گفتند نیز این ملحوظ بود چون اصل کار است اما تاکید می کنند به جهت این که در بحث اصالت وجود این مساله خیلی اثر می گذارد و گرنه این مقدمه در همه مسائل فلسفی است. پس اولین گام این است که ما اصل واقعیت را قبول کردیم بلکه واقعیات را هم قبول کردیم. اگر می خواستیم خودمان این بحث را مطرح می کردیم، بحث از واقعیات را جلوتر می گفتیم اما علامه اینجا مطرح کرده است. در مباحثی که تا اینجا داشته ایم ما در مقام تقابل با سفسطه و عدم مطلق بوده ایم. اینجا نکته های مهمی است و علامه می تواند همینجا مباحث شگفت انگیز فلسفی را بگوید اما فعلا ورود نمی کنیم. اگر همینجا را خوب تامل کنیم خصوصا بحث اشتراک معنوی را، دریافت های ناب و عالی خواهیم داشت.

۲. [مرحله دوم: یافتن واقعیات بعد عبور از نفی سفسطه^{۵۸}]

أول ما نرجع إلى الأشياء، نجدها^{۵۹} مختلفة متمایزة مسلوبا بعضها عن بعض، فی عین آنها جميعا متحدة فی دفع ما كان یحتمله السوفسطی من بطلان الواقیة [۲]، ف نجد فیها [واقعیت] مثلا إنسانا موجودا، و فرسا موجودا، و شجرا موجودا، و عنصرا موجودا، و شمسا موجودة، و هكذا؛ فلها [واقعیت و اشیا] ماهیات محمولة علیها، بها یباین بعضها بعضا، و وجود محمول علیها مشترک المعنی بینها.

ما تا اینجا می خواسته ایم سفسطه را نفی کنیم. وقتی نفی کردیم به یک واقعیتی رسیدیم که آن موضوع فلسفه ماست. ما تا اینجا با یک چیز روبرو هستیم. حالا دیگر ما با سفسطه خداحافظی کردیم و چشم دوختیم به همین چیزی که در نفی سفسطه یافتیم، می خواهیم همین را مطالعه کنیم. اما همین که به سراغ این می رویم می بینیم که این خیلی چیز

۵۸ مرحله دوم اثبات اشیا است که به نحوی فطری می باشد. البته اثبات اشیا ضرورت ندارد بلکه حتی اگر ما یک واقعیت را ثابت شده بدانیم، ولو شک خودمان را و یا یک واقعیت نامحدود را که ماهیت ندارد، باز این بحث مطرح می شود که آیا در اولی وجود آن اصیل است یا ماهیت آن و در دومی اساسا بخاطر عدم وجود ماهیت، وجود آن اصیل خواهد بود. اما اینکه علامه اثبات و پذیرش وجود اشیا را یک مرحله اصالت وجود قرار می دهد بیشتر هدف تعلیمی در آن نهفته است. نه اینکه یکی از مراحل اصالت وجود (همانگونه که در ادامه ذکر می شود) پذیرش وجود یک جزء مشترک و یک جزء مختص در همه اشیا است و غیرت داشتن این دو باهم است لذا پذیرش اشیا و مقایسه آنها با هم درک این نکته را آسان می سازد.

۵۹ این واژه را ببرید در روش عقلی شهودی. یعنی مثلا ما این تنوع را خودمان می یابیم.

هاست و یک چیز نیست، در حالی که در نفی سفسطه ما فقط یک چیز را می یافتیم. نفی سفسطه در مقابل اصل واقعیت و وجود است. اما حالا که می رویم همین واقعیت را نگاه کنیم، می بینیم خیلی چیزها سر در می آورد.

ما در این فضا داریم امور فراوانی را می فهمیم که در اصل نفی سفسطه شریک بوده اند اما اینجا که زاویه دید را تغییر دادیم، می بینیم که در عین اینکه اینها در چیزهایی مشترک اند یعنی در پس زدن سفسطه اما تفاوت هایی هم دارند و آن هم در این است که می خواهند بگویند ما چه نحو واقعی هستیم در مقابل دیگر واقعیت ها؟ در زبان فلسفی ما از اینها تعبیر به ماهیات می کنیم یا چیستی ها. این چه چیزی هست در مقابل نفی سفسطه نیست بلکه در مقابل چه چیزی هست دیگر واقعیات هست. اگر دقت کنیم ما همان دو روشی که قبلا گفتیم را داریم همینجا عملیاتی می کنیم، پیاده می کنیم.

ما در گام دوم را ماهیات مختلفی که همه شان در بستر واحد مشترک در مقابل سفسطه ایستاده اند. یعنی وقتی شما این زاویه دید جدید را پیدا کردید می بینید همه اینها در یک نقطه مشترک اند و آن نفی سفسطه است اما یک حرف جدید هم دارند که آن چیستی هر شی در مقابل چیستی دیگر واقعیات است که اینجا توجه ما به اختلافات در آن بستر مشترک واحداست. در حالی که در نگاه قبل ما فقط به آن بستر مشترک نگاه می کردیم. به ادبیات فلسفی ما از این حقایق و گونه گونه شدن تعبیر به ماهیت و ماهیات می کنیم.

آمراد دقیق از ماهیت در اینجا: یک نکته مهم در همین جا این است که این ماهیت ها افزون بر قدر مشترک شان

که نفی سفسطه می کنند، همه شان در «الماهیت» باز شریک اند. یعنی در اینکه گونه اصل واقعیت هستند، شریک اند. حالا این «الماهیت» معقول ثانی است و معقول اول نیست. مراد ما از این الماهیت، ماهیت در مقابل وجود که در محل بحث مان می خواهیم اثبات کنیم نیست. همین معنا را شیخ اشراق و خواجه هم دارند که در بعضی جاها می گویند ماهیت اعتباری است، نه اینکه بخواهند بگویند ماهیت در مقابل وجود اعتباری است بلکه مرادشان از این ماهیت، همین الماهیتی است که اینجا گفتیم یعنی ماهیتی که معقول ثانی فلسفی است. یعنی الماهیت که شریک در همه است. یعنی گونه اصل واقعیت بودن. این در همه این ها شریک است. این قدر مشترک، محل بحث ما نیست بلکه ما ماهیتی که اینجا می خواهیم طبق نگاه صدرا اثبات کنیم اعتباری است، امثال سنگ، آهن، انسان، حیوان و ... می باشد. اینها مد نظر است.

علاوه بر آن باید دقت کرد که منظور ما از اینکه می گوییم انسان اعتباری است، مراد انسان کلی نیز نمی باشد. در این که اصلا بحثی نیست بلکه مراد ما خود انسان خارجی است. می خواهیم بگوییم اینها اعتباری هستند. لذا ماهیت شخصیه

جزئیة موجوده فی الخارج اعتباری است در نگاه صدرا. پس نه الماهیت که معقول ثانی فلسفی است، محل بحث است و نه ماهیت انسان به نحو کلی محل بحث است. در این دو که هیچ اختلافی نیست که در فضای ذهن است. بحث سر این انسان موجود فی الخارج است که بعد ماهوی اش را صدرا می گوید اعتباری است. پس ما در گام دوم با چیز هایی آشنا شدیم به اسم ماهیات.

۳. [مرحله سوم: تغایر وجود با ماهیت]

و الماهیة غیر الوجود [۳].

[دلیل ۱:] لأن المختصّ غیر المشترك.

[دلیل ۲:] و أيضا الماهیة لا تأبی فی ذاتها أن یحمل علیها الوجود و أن یسلب عنها، و لو كانت عین الوجود لم یجز أن یسلب عنها [۱]، لاستحالة سلب الشیء عن نفسه.

فما نجده فی الأشياء من حیثیة الماهیة غیر ما نجده فیها من حیثیة الوجود^{۶۰}.

اگر بدایه را ببینید بعد از مرحله دوم علامه می رود در ساحت مفهوم و ذهن که اشکالی ندارد اما به نظر می رسد علامه در اینجا اینگونه جلو نرفته است. در بدایه گفت ما دو مفهوم بر می گیریم یعنی وجود و ماهیت. بعد رفت در فضای تحلیلی ذهنی و بعد دو باره پل می زند و در واقع می رود. این روش درست است اما به نظر می رسد علامه در نهاییه می خواهد همه مساله را در بستر واقع و تحلیل شهودی حل کند. تا اینجا اصلا بحث مفهوم مطرح نشده است. در مرحله اول و دوم هر کدام دو پله را جلو آمدیم که همه اش با «نجدها» بود و در ادامه نیز همینگونه است. در گام سوم نیز در همین فضا است. این روش از کار به نظر من بهتر است و بعدا اگر بحث مفهومی را بیاوریم بهتر است.

۶۰ این جمله خیلی اهمیت دارد. این یکی از بحث های کلیدی است. تا اینجا فهمیدیم روی هر کدام از اشیا دست بگذاریم دو حیث وجود و ماهوی دارد

گام سوم یعنی این دو چیز که ما از واقعیت ها برداشت کردیم مغایر از هم دیگر هستند. این فهم مغایرت خیلی مهم است. اغلب در بحث های مشابه این وقتی به اینجا می رسند خصوصا با عبارت حاجی که علامه در بدایه نیز آورده اند و گفته اند این دو در خارج عین هم و در ذهن مغایر هم هستند. مغایرت این دو به سبک دو متن افراضی را تشکیل بدهند فقط در ذهن است. این نحوه ارتباط فقط در ذهن است و در واقعیت خارجی دو متن جدا نیستند که این سر از اصلت‌ها در می آورد اما معنای این سخن که می گوید مغایرتشان در ذهن است و وحدتشان در خارج است معنایش این نیست که در واقعیت خارجی هیچ افتراقی ندارند. اگر این دو واقعا یکی باشند یعنی مترادف دارند و اساسا دریافت ذهن ما دو مفهوم متباین را از یک چیز گرفتند به آسیب های فاعل شناسا باید برگردد و نباید این را وارد فضای ادراک شناسی کرد. چنانچه وحدت اشیا را فاعل شناسا به گردن واقع می گذارد، تنوع را نیز همینگونه برخورد می کند. اینجا محل بحث مغایرت در خارج از ذهن است. مشا متاخر عبارت‌هایشان به نحوی بود که اشراق حس کرد این دو را می خواهند بگویند اصلت‌ها است. این عبارات حاجی و علامه می خواهد زیر آب این نحوه فهم را بزند، نه اینکه در خارج هیچ نحوه افتراقی ندارند. این دو در خارج یک نحوه افراق ظریفی دارند و لذاست که ذهن می تواند این دو را تفکیک کند. لذا اینجا مراد مغایرت در خارج است و ما مغایر می یابیم و وجدان می کنیم. این بیان علامه است لذا ریشه تکوینی و خارجی است.

برای این نیز ادله ای آورده اند و در کتب فلسفی تحت عنوان زیادت وجود بر ماهیت مطرح کرده اند. مراد از زیادت همین مغایرت است. دو بیان اینجا آمده برای زیادت وجود بر ماهیت. البته یک نکته تاریخی در نکته زیادت است که فعلا کاری به آن نداریم.

باید توجه کرد که مغایرت این دو بی حد و حصر است و اصلا خیلی با هم فرق می کنند. اینکه اتحاد وجود و ماهیت چگونه است را خواهیم گفت اما اینجا مساله مغایرت اینهاست که حداقل باید گفت این دو به لحاظ محکی دو بعد از وجود یک شی هستند.

[استدلال بر تغایر وجود از ماهیت:]

۱. استدلال اول:

ما در گام قبلی گفتیم که وجود از زبان اشتراکی اشیا صحبت می کند و خود این اشیا یک زبان مختص هم دارند که این را خود واقع بر ما تحمیل می کند و اینگونه نیست که ذهن ما بر واقع تحمیل کند لذا ذهن ساخته نیست بلکه واقع خود

را بر ما تحمیل می کند و می گوید من اینگونه هستم. پس با توجه به این مساله وجود غیر از ماهیت است چرا که اشیا یک قدر اشتراکی و یک قدر اختصاصی دارند و این دو با هم متفاوت ند.

۲. استدلال دوم:

تمرکز این جا بروی هویت ماهیت است که بحث جالبی است. اگر ماهیت یعنی گونه واقعیت و زبان اختصاصی اشیا اگر این را توجه کنیم ماهیت ابایی از این ندارد که وجود را بر آن حمل کنیم یا از آن سلب کنیم. این حمل و سلب فلسفی خارجی است. اگر در فضای ذهن بخواهیم ببریم بعد دو باره به خارج بر می گردیم. وقتی ماهیت را تحلیل و بررسی کردیم هم می تواند در خارج باشد و هم می تواند با وجود متحد نباشد و نباشد لذا این یعنی مغایرت وجود از ماهیت که این را در دل تحلیل شهودی می یابیم. این نکته نشان می دهد وجود غیر از ماهیت است.

۴. [مرحله چهارم: وجود پر کننده تمام متن واقع]

و إذ لیس لكل واحد من هذه الأشياء إلّا واقعیّة واحدة^{۶۱}، کانت إحدى هاتین الحیثیّتين - أعنی الماهیة و الوجود - بحذاء ما له من الواقعیة و الحقیقة، و هو المراد بالأصالة، و الحیثیة الاخری اعتباریة منتزعة^{۶۲} من الحیثیة الأصلیة، تنسب إليها الواقعیة بالعرض.^{۶۳}

۶۱ پس نمی شود اصلتهمایی شد چون یک شی داریم و مورد تحلیل قرار داده ایم. علامه اینجا آن حالتی که هر دو اعتباری باشند را نیاورده چون با مراحل قبل رد شده است.

۶۲ واژه اعتباری که از اول از اشراق ایجاد شد در آن بستر خودش معنای خوبی بود اما در نگاه بعدی ها معنا متفاوت شد لذا سعی شد یک واژه انتزاعی کنار آن بیاورند تا پای خارج را جدی کنند. بله خارجیت آن یک خارجیت خاصی است که ذهن اینجا باید فعالیت کند تا آن را در بیاورد.

۶۳ وقتی یک بعد را اصیل کردیم، بعد دیگر را یا باید اصیل کرد یا باید ذهن ساخته کرد که هر دو آنها مشکل دارد یا اینکه آن را واقعی غیر اصیل کرد که فیلسوف همین کار را دارد می کند. اصالت و اعتباریت در نگاه صدرا تحلیل واقع خارجی است که می خواهد بگوید واقعیت داشتن ورای فاعل شناسا دو گونه می تواند باشد.

در این مرحله سوال این است که کدام از این ها صد در صد این شی را تشکیل دارد و دیگری حیثیت انتزاعی تحلیلی آن است. جلوتر بیان تمثیل و بیان فنی را روشن خواهیم کرد. تمام هنر صدرا در اینجا تفکیک همین بحث است. تا اینجا ما دو حیث را فهمیدیم. یک حیث وجودی و یک حیث ماهوی.

قبل از این که به سراغ تعبیر شهید مطهری برویم باید به یک نکته مهم در مورد معنای اصالت و ماهیت در این چهار فرض شهید مطهری توجه کرد:

اگر منظور ما از اصالت این باشد که بگوییم مراد از اصالت یعنی چه چیزی شی را این شی می کند؟ اگر سوال ما در اصالت این بود قطعاً ما باید می گفتیم اصالت با ماهیت است. چون جنبه ماهوی است که این شی را این شی می کند. اگر مراد ما از اصالت این بود که خارج از فاعل شناسا به یک نحو در این شی دخالت دارد آنگاه باید معتقد به اصالت‌ها می شدیم چون این شی دو بعد دارد که بعد وجودی و ماهوی است و هر دو نیز در خارج و ورای فاعل شناسا وجود دارند.

مراد از اصالت این است که چه چیزی از این دو جنبه متن واقع را می سازد یعنی او را از کتم عدم جدا می کند یعنی فراخ واقع را پر می کند، یعنی خلا واقع را او پر می کند. این نگاه فلاسفه است. اصلاً بحث صدرا این است که نقش وجود و ماهیت را دقیقاً مشخص کند. اعتباری نیز یعنی چه چیزی است که با اینکه واقعیت دارد اما خلا واقع را پر نمی کند و درصدی از واقع را پر نمی کند. با توجه به این نگاه ما این چهار فرض را مطرح کردیم.

به تعبیر شهید مطهری اینجا چهار حالت وجود دارد:

۱. هر دو اصالت‌ها هستند

a. مانند جوهر و عرض. حتی اگر ۹۹ به ۱ درصد هم تصور کنیم باز اصالت‌ها می شود. در جوهر و عرض

نیز همین‌گونه است که همه اش جوهر است و یک چیز خیلی کمی عرض است.

b. علامه اینجا این مورد را نفی می کند اما نفی او در بستر تحلیل شهودی است یعنی استدلال عقلی محضی

نمی آورد. بیانات آقای مصباح در تعلیقات یک استدلالی آورده که بهتر از آن در اصول فلسفه ج ۳ ص ۴۴

بیانی آمده که اصالت‌ها را نقد می کند.

c. علامه می گوید اگر اصالت‌هایی بشویم یعنی داریم دو شی را مورد مطالعه قرار می دهیم نه یک شی را

اما در واقع ما وقتی یک چیز را مورد مطالعه قرار می دهیم داریم یک شی و وجودش را مورد مطالعه

قرار می دهیم. اگر اصلتهایی شویم انگار دو گونه از آنچه که در زاویه نگاه دوم نگاه می کنیم روبرو هستیم.

d. بیان آقای مصباح^{۶۴} و شهید مطهری این است که اگر اصلتهایی بشویم یعنی هر کدام از این ها نیز تحلیل به دو وجود و چیستی می شوند. یعنی اگر دو گونه باشند هر کدام تقسیم به وجود و چیستی می شوند. در واقع بعضی گفته اند این به تسلسل واقعیت می رسد چون همینگونه هر کدام ادامه می یابد. افزون بر اینکه مشکلات دیگری نیز پیدا می کند چون وقتی شما تحلیل کردید به هستی و چیستی دیگر نمی شود هر کدام را دوباره به هستی و چیستی تحلیل کرد اما فرض اصلتها این حالت دارد که هر کدام را دوباره تحلیل به دو چیز دیگر می کند و همین گونه ادامه می یابد.

e. بیان آقای مصباح این است که به تسلسل می رسد اما به نظر ما اصلا هر کدام از دو بعد هستی و چیستی دیگر اصلا تحلیل پذیر نیست.

۲. هر دو اعتباری اند

a. که در نگاه شهید مطهری یعنی هر دو ذهنی اند. به حسب بحث ما در اینجا یعنی هر دو واقعی اند بدون متن اصیل.

b. اگر مراد اعتباری شهید اشراق و شهید مطهری باشد که آنگاه واقع را شما انکار کرده اید لذا چیز دیگری نیست

۳. ماهیت اصیل باشد و وجود اعتباری

a. یعنی صدر صد متن را ماهیت تشکیل دهد و وجود با اینکه واقعیت دارد و واقع بر من تحمیل می کند هیچ درصدی از متن را تشکیل نمی دهد. این قرائت صدرا است اما در نگاه اشراق متفاوت میشود.

b. یعنی تمام متنش را ماهیت تشکیل داده و وجود اعتباری است. بنابر نظر شهید مطهری و اشراق اعتباری یعنی ذهن ساخته. البته شهید مطهری خیلی نباید مانند اشراق دانست چون در واضع غیر رسمی یعنی

جاهایی که دارد عملیات فلسفی انجام می دهد دقیقا همان تقریر صدرا را دارد اما در مواضع رسمی که خواسته اعتباری را تعریف کند ذهن ساخته تعریف کرده است.

c. معنای واقعی این حرف نیز انکار واقع است که سر از سفسطه در می آورد مانند جایی که هردو اعتباری بودند.

d. در مرحله ۵ این شق رد می شود و فرض چهارم تثبیت می شود.

۴. وجود اصیل باشد و ماهیت اعتباری

a. یعنی تمام متن واقع را وجود تشکیل داده و ماهیت هیچ درصدی از واقع را پر نکرده بلکه حالت آن وجود است.

۵. [مرحله پنجم: تحلیل واقعیت خارج و تثبیت اصالت وجود و اعتباریت ماهیت]

و إذ کان کلّ شیءٍ إنّما ینال الواقعیة إذا حمل^{۶۵} علیه الوجود و اتّصف به فالوجود هو الذی یحاذی واقعیة الأشياء. و أمّا الماهیة فإذ كانت مع الاتّصاف بالوجود ذات واقعیة و مع سلبه باطلّة الذات^{۶۶} فهی فی ذاتها غیر أصیلة، و إنّما تتأصّل^{۶۷} بعرض الوجود [۲].

۶۵ این الفاظ رهنزی دارد. واژه تنسب نیز که آمد همینگونه است چون ممکن است فقط در فضای ذهن ببرند. لذا باید به این زهرنی توجه داشت.

۶۶ نه اینکه عدم در ذات او اشراب شده چون در این صورت بالوجود موجود نمی شود. صدرا می گوید ماهیت یک حالت برزخی دارد نسبت به وجود و عدم، نه نسبت به موجودیت و معدومیت. ما خیلی چیزها داریم که نه وجود است و نه است اما نداریم چیزی که نه موجود باشد نه معدوم. در واقع سر قضیه در فهم جمله این است که ماهیت موجود است اما وجود نیست. مشابه تعبیر برزخ ملاهادی سبزواری می گوید ماهیت الامر بین الامرین است. باز ایشان می گوید اگر این سه واژه را کنار هم بزارید کار درست می شود: بود، نمود و نبود. بود وجود است و نبود عدم است و نمود ماهیت است. ماهیت نمود وجود است. شهید مطهری نیز از سه واژه هستی، چیستی و نیستی استفاده می کند. این بحث هیچ ربطی به بحث «حال» که بعضی گفته اند ندارد چون آنها می گویند ما چیزی بین موجود و معدوم داریم که حال است اما این سر از اجتماع نقیضین در می آورد.

۶۷ تتاصل یعنی واقعی است اما نه به حسب ذات خودش بلکه به خاطر ارتباط با وجود و گونه وجود شدن موجود است. تتاصل به حسب ذهن نیست بلکه به حسب واقع اینگونه است.

فقد تحصل: أن الوجود أصیل، و الماهیة اعتباریة، كما قال به المشاؤون ۶۸ [۳]، أي أن الوجود موجود بذاته و

الماهیة موجودة به.^{۶۹}

علامه در مرحله قبل دو حالت اصیل بودن هر دو و اعتباری بودن هر دو را بررسی کرد و در اینجا می خواهد فرض یکی اصیل و دیگری اعتباری را بررسی کند و بگوید اصیل وجود است و اعتباری ماهیت. علامه اینجا ناظر به یکی از بهترین استدلال های صدرا در این زمینه است. علامه اینجا همگام با استدلال صدرا است و دارد بر پایه روش تحلیلی کار می کند. مثلا اگر صدرا عبارت هایش در مشاعر را ببینید که بشتی استدلال ها را جمع کرده و ۸ استدلال بر این بحث آورده. علامه به یکی از آنها نگاه دارد و تحلیل شهودی و مفهومی می کند. علامه می گوید بیا و در خود شی غرق شو. وقتی دو بعد مشخص شد شما غرق شو در بعد وجود و ماهوی. اگر در فضای ذهن بردی باید بعدا پل به خارج بزنی اما اگر سر صحنه خارج جلو بروی همان جا مشخص می شود.

علامه می گوید بیا ذات شناسی کنیم این دو بعد را. بعد وجودی به ذات خودش طرد سفسطه است و ویژگی ذات خودش است که سفسطه را نفی می کند. بعد ماهیت گونه ها را تشکیل می دهد. اگر غرق در این گونه ها شویم. سوال ما این است آیا این گونه بودن ذاتا از جنس طرد عدم و طرد سفسطه و پر کردن فراخی از واقع است؟ دقیقا بیان علامه در اینجا این است که دست ما را بگیرد و در صحنه واقع ببرد و دو بعد را نشان دهد و بعد بگوید در دو بعد مطالعه کنید و بعد سر صحنه جواب دهید که کدام یک از دو بعد واقع را واقع می کند و کدام دو بعد نفی سفسطه و عدم می کند و کدام یک با اینکه واقعیت دارد و ذهن ساخته نیست اما هویت ذاتی اش این شان را ندارد که متنی از وجود را پر کند. وقتی این مطالعه

۶۸ بیان علامه در اینجا برگرفته شده از صدرا است. صدرا نیز می خواهد اشراق را بزند لذا می گوید مشا نیز همین حرف من را می گفته است. صدرا چون معتقد است مشا اصالت الوجودی است اما این نمی شود صریح گفت و جای بحث دارد.

۶۹ نسبت وجود و ماهیت را باید دقیق فهمید. بین وجود و ماهیت حالت مکانی نیست یا مانند روح و جسم نیستند. ماهیت انسان، سنگ، چوب و... هستند. ماهیت اگر می خواهد در صحنه واقع بیاید باید به شکل حد وجود بیاید، این ذات ماهیت نیست. ماهیت همیشه قالب های ظاهری نیست. حد وجود که می گوییم نیز مراد حد مکانی نیست. آن مثالی که گفتیم این رهزنی را دارد. در واقع ماهیت حد مرتبه ای وجود است. مثلا سنگ در حد جمادات بروز کرده. مثلا سفیدی یک وجود و یک ماهیت دارد. از منظر نگاه تجربی وقتی اشاره می کنی به هر دو اشاره می کنی لذا فاصله مکانی ندارند. نمی شود تجربتا این دو را از هم جدا کرد. لذا مکانی نیستند. نسبت وجود و ماهیت نسبت ظاهر و باطن یا ملک و ملکوت است. این دو نسبت به هم تقدم و تاخر زمانی و دیگر تقدم ها را ندارد بلکه وجود در خارج مقدم بر ماهیت اما در ذهن ماهیت مقدم بر وجود است البته این یک قسم جدیدی از تقدم و تاخر است، نه تقدم و تاخری که بقیه می گویند. مساله ماهیت را باید دقت کرد. هویت آب بودن، سنگ بودن، انسان بودن و... می شود ماهیت. ماهیت انسان یعنی وجود انسان بروز در ساختار انسان کرده است.

بشود آنگاه می‌گوییم وجود به حسب این که وجود است دارد جلو می‌رود. معنای سخن صدرا این است که مفهومی که از بعد وجود می‌فهمیم این است که تمام اش را پر کرده یعنی آن چیزی که بعد ماهوی است کاملا ذهنی است؟ می‌گوید خیر این بعد بی‌آن که در صدی از واقع را پر کند، واقعا واقعیت دارد چون حال و چگونگی و گونه‌ی چیزی است که ذاتا طرد عدم می‌کند، لذا به خاطر ذات خود نیست که واقعیت دارد بلکه به خاطر این که حالت و گونه‌ی وجود است موجود است.

راجب تمثیل باید بیشتر در منطق صحبت کرد. در منطق ما تو سر تمثیل می‌زنیم در حالی که تمام حکما در مباحث حساس از تمثیل استفاده کرده‌اند در عین حال تمثیل رهزنی هم دارد لذا باید به وجه مقرب توجه کرد. اینجا ما یک مثال می‌زنیم و وجه مقرب و وجه مبعد آن نیز می‌زنیم.

مثلا یک فلز آهن را فرض کنید و در فضای ریخته‌گری یک مجسمه آهنی از اسب درست کرده ایم. آیا هیچ در صدی از متن هویت آهن را غیر آهن پر کرده است؟ غیر همه اش را آهن پر کرده است. با اینکه همه جاش آهن است آیا شکل اسب یک چیزی است که ذهن من ساخته است یا اینکه همین آهن بگونه‌ای است که من شکل اسب می‌فهمم. اصلا شکل اسب یک امر واقعی است چون ورای فاعل شناسا این شکل اسب واقعیت دارد لذا شکل اسب را نمی‌شود گفت ذهن ساخته است. اینجا جهات مقرب را دید. یکی از جهات مبعد این است که ما فکر می‌کنیم ماهیت همیشه شکل است. فهم هویت ماهیت سخت است. لذا می‌گویند ماهیت نمود وجود و ظهور وجود و بروز وجود است یعنی وجود خودش را اینگونه بروز و ظهور داده. صدرا تعبیر دقیقش برای ماهیت مظهر است یعنی ماهیت مظهر وجود است.

علامه اینجا می‌روند به این سمت که در فضای ذات شناسی وضعیت وجود و ماهیت را از منظر ما روشن کنند. ما در بستر شناخت واقع قرار داریم. چه از روش تحلیلی شهودی و چه مفهومی جلو برویم. در اینجا علامه این ذهنیت را برای ما پیش می‌آورد و ذهن ما را تحریک می‌کند که روی این نکته مطالعه کنیم که با توجه به تعریف ما از اصیل و اعتباریت اینجا می‌گویند بعد ماهوی و وجودی را اگر با هم مقایسه کنیم می‌دانید که بعد وجودی سنخ ذاتی اش واقع سازی است و کار اساسی وجود همین است. ماهیت را وقتی بررسی می‌کنیم مانند گونه آهن یا سنگ و... اگر خوب در ذات آن برویم می‌بینیم ذات گونه از آن جهت که گونه است نقش نفی سفسطه و پر کردن واقع را بازی نمی‌کند. این یعنی متن اصیل نیست اما معنایش این نیست که در ورای فاعل شناسا هم واقعیت ندارد بلکه با اینکه در ورای فاعل شناسا واقعیت دارد اما هیچ در صدی از متن واقع را نیز پر نکرده است.

باید توجه کرد که ماهیت معلول وجود نیست به خلاف عرض که معلول جوهر است. چرا که اصلا وجود در ماهیت اشراب نشده مانند همان مثالی که بالاتر زدیم که آهن اصلا اشراب در شکل اسب نشده است.

تمثیل دوم در ج ۶ حدود ص ۶۴ اسفار که خود صدرا زده است:

هیچ حقیقت امتداد داری به حسب خودش پایان نمی پذیرد. این در بحث دیگری مطرح می کند اما کم کم وارد در بحث ما می شود. بلکه بر حسب طبیعت امر مغایر پایان می یابد. این نکته بسیار مهم است و خیلی از روایات معارفی ما با همین نکته حل می شود مانند خط که یک حقیقت کش دار است. خط به حسب خودش تمام نمی شود. حقیقت خط قابلیت انقسام از جهت واحد و حقیقت امتدادی در یک جهت حقیقت آن است. به حسب خودش این تمام نمی شود. زمانی پایان می یابد که حقیقت مغایر داشته باشید مثلا زمانی که به نقطه می رسد. نقطه حقیقتی است که در هیچ یک از جهات سه گانه طول و عرض و عمق قابلیت انقسام ندارد. یعنی نسبت خط و نقطه را در نظر بگیرید، اینجا دو حقیقت است. بلافاصله صدرا می گوید نسبت وجود و ماهیت مانند نسبت خط و نقطه می باشد. نقطه با اینکه هیچ نفسی از خط را شامل نمی شود اما واقعا یک واقعیت در خارج از ذهن من است و واقعا یک طبیعتی مغایر با خط است. وجود با ماهیت هم همین گونه است. اینکه ماهیت حد وجود است تعریف حقیقی وجود نیست. ماهیت حقیقتا همان چیزی است که ما در مقولات عشر یاد می گیریم. بله این ماهیات می توانند حد الوجود واقع بشوند یعنی وجود خودش را اینگونه بروز می دهد. این بروز یافتگی وجود نقطه نفاد وجود است. اگر نقطه نفاد نباشد نمی شود برداشت انسان و سنگ و... کرد. اینکه وجود این ها را دارد و چیز های دیگر را ندارد باعث شکل گیری ماهیت می شود.

لذا ماهیت مظهر و بروز وجود است. نباید ماهیت را به معنای نفی و عدمی معنا کرد. ماهیت به لحاظ این که در ذاتش وجود اشراب می شود یا نه یک حالت نفی دارد چنانچه عدم نیز هیچ گاه در ذات ماهیت اشراب نمی شود.

لذا معنا ندارد بگوییم خود وجود در خارج است اما نفادش در ذهن من است، معنا ندارد خود وجود در خارج باشد اما حالت او در ذهن من باشد. باید این را نیز توجه کرد.

آن زوایایی که مقرب ذهن ما در این مثال است را دقت کنید و زوایای مبعد را مد نظر نداشته باشید.

تتمه بحث مراحل: سه نوع تحقق در نظام هستی^{۷۰}

با توجه به اینکه تا اینجا ما چند عبارت خاص داشتیم یعنی «تنسب الیها الواقعیة بالعرض» و «انما تتصل بعرض الوجود» و «موجود به» که همه اینها مشعر یک معناست و آن هم بحث مهم حیث تقییدیه می باشد لذا به بهانه این عبارات بحث نحوه تحقیقات سه گانه در هستی را توضیح خواهیم داد.

از بین حیثیات متعددی که داریم سه حیثیت (اطلاقیه، تعلیلیه و تقییدیه) از اهمیت فراوانی برخوردارند. این سه حیثیت در مطلق گذاره ها قابل جریان است (البته منظور از قضیه و گذاره، قضیه به ماهو قضیه نیست بلکه منظور قضیه بما هو حاکی از خارج مراد است یعنی منظور واقعیت خارجی است) اما ما تنها گذاره ها و قاضیایی را بررسی می کنیم که محمولشان وجود و موجود است. حیثیات سه گانه عبارتند از:

▪ تحقق به حیث اطلاقی:

- هر محمول برای موضوع به سه نحو حاصل است: گاهی محمول در مقایسه با موضوع ذاتی است یعنی هر گاه محمول هویت ذاتی موضوع را شکل بدهد و این موضوع در داشتن این هویت ذاتی نیاز به علت نداشته باشد اینجا موضوع دارنده محمول است به حیثیت اطلاقی. حیثیت اطلاقی یعنی بدون حیثیت یعنی بدون قید یعنی رها.

▪ تحقق به حیث تعلیلی:

- اگر محمول در مقایسه موضوع ذاتی موضوع باشد اما نیاز به علت دارد. موضوع در داشتن این هویت ذاتی نیازمند به علت است. در اینجا محمول برای موضوع ثابت است به حیثیت تعلیلیه یعنی علت می آید و موضوعی را که ذاتی اش محمول است پدید می آورد. یعنی ثبوت محمول برای موضوع به حیثیت تعلیلیه.

- وقتی اصطلاح واسطه در ثبوت مطرح می شود، مراد همین قسم از حیثیت است.

^{۷۰} آدرس ها: اسفار ج ۲ ص ۲۸۶ و ۲۸۹؛ اسفار ج ۲ ص ۳۸ حاشیه مرحوم حاجی سبزواری (مهم)؛ شرح منظومه ج ۱ ص ۱۳۴؛ درر الفوائد

▪ تحقق به حیث تقییدی:

- در همه اینها روش تحلیلی دارد پیاده می شود. یعنی باید به ذات رسید و در آن مطالعه کرد. از این راه می شود فهمید و جلو آمد. روش تحلیلی است. حتی مواضعی که ما به حسب بعضی آزمایش ها می خواهیم برای این است که به تحلیل برسیم. اگر محمول مقایسه با موضوع بشود و هرچه دقت در موضوع می کنیم می بینیم این موضوع ذاتا دارای این محمول نیست بلکه باید یک امر دیگری اینجا دخالت کند که اینجا به آن امر دیگر واسطه در عروض می گوییم که یک قیدی این جا باید بین موضوع و آن قید برقرار بشود تا بشود این محمول را بر موضوع حمل کرد. یعنی در عالم تکوین دارا شدن موضوع نسبت به محمول ذاتی موضوع نیست بلکه به جهت ارتباطی است که موضوع با آن امر دیگر دارد و آنگاه باعث میشود محمول بر آن حمل بشود.
- وقتی اصطلاح واسطه در عروض مطرح می شود، مراد همین قسم از حیثیت است.

دو اصطلاح دیگر هم در منطق ، فلسفه و... مطرح است^{۷۱}:

۱. واسطه در عروض

a. مراد از این اصطلاح همان اصطلاح حیثیت تقییدیه می باشد.

۲. واسطه در ثبوت

a. مراد از این اصطلاح همان اصطلاح حیثیت تعلیلیه می باشد.

واسطه در اثبات در حوزه ذهن و استدلال است و اینجا کاری با آن نداریم.

[پیاده کردن این بحث نسبت به محل بحث:]

۷۱ یکی از نکاتی که باید توکه کرد این است که هر گزاره ای که در نظر بیگیرید، در نسبت محمولش به موضوعش، باید توجه به محکی آن کنید و توجه محکی آن گزاره خیلی مهم است.

حالا این بحث را باید در محل بحث خود پیاده کرد که نحوه تحقق اشیا است. خوب ما به حصر عقلی سه دسته گذاره هایی داریم که محمولشان وجود است: ۱- حق تعالی موجود است ۲- وجود انسان (بقر، حجر و ...) موجود است ۳- ماهیت^{۷۲} انسان (بقر، حجر و ...) موجود است. (در بیان حصر عقلی می توان گفت که موضوع یا وجود است یا ماهیت که شق اول هم یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود که روی هم سه شق واجب الوجود، ممکن الوجود و ماهیت را می سازد)

بررسی گزاره اول: «الله تعالی موجود»

در گزاره اول وقتی می گوییم، بحثی که در محمول است برای موضوع ذاتی اش است و هویت ذاتی الله تعالی را موجودیت تشکیل می دهد افزون بر این، برای اینکه موضوع دارای چنین مولفه ی ذاتی بشود نیاز به علت ندارد. تحلیل ها اینجا مختلف است اما به یک بیان دلیل آن شدت بی نهایت وجود است. وقتی راجب موجودیت الله تعالی صحبت می کنیم بحث سر تحقیق حقیقت موجودیت الله تعالی است. اینجا می گوییم موجودیت الله تعالی به حیث اطلاقی است و هیچ شرطی نمی خواهد

بررسی گزاره دوم: «وجود الانسان موجود»

اما در وجود الانسان موجود، اینجا موجودیت سنخ و جنس و ذاتی این موضوع است. وجود انسان که در نظر بگیریم، واقعیت داشتن و وجود جنس آن است اما اگر موضوع بخواهد این گونه باشد نیاز به یک علتی دارد چون وجودش خیلی شدید نیست. لذا آنگاه موجودیت این موضوع به حیث تعلیلی شکل می گیرد.

بررسی گزاره سوم: «ماهیت الانسان موجود»

اما در گزاره سوم که ماهیت انسان موجود، اینجا محکی های موضوع و محمول را بررسی می کنیم. وقتی در ذات ماهیت دقت می کنیم، می بینیم ذات آن را وجود تشکیل نداده است. واقعا در ذات این موضوع موجودیت می یابیم یعنی نقش طرد سفسطه می یابیم؟ خیر. هر چه در ماهیت فکر کنید در آن وجود پیدا نمی کنید. در جنس و سنخ آن نیست اما

^{۷۲} اگر صدرا می گوید ماهیت اعتباری است، همین ماهیت موجوده را اعتباری می داند، نه ماهیت در ذهن. بحث سر این ماهیت موجوده است.

پس چگونه موجود است؟ علتش این است که چون ماهیت، ماهیت وجود است چون نفاد و ظهور وجود است. چون چیستی هستی است و چون چگونگی بودن است لذا پس حتما هست. بحث سر گزاره نیست بلکه این ارتباط ماهیت با هستی باعث می شود که تناصل الماهیت بالعرض الوجود. چون گونه وجود است واقعا موجود است، نه اینکه چون جنس اش وجود است موجود است.

بعضی می گویند این حرف های شما قبول اما آن شکل فقط در ذهن ماست بلکه منشأش در خارج است. این لفظ بازی است. محل بحث دقیق ما این است که آن گونه واقعا با وجود متفاوت است و یک چیز نیستند. این محل بحث است. ارتباط بین آنها بسیار شدید است اما آیا واقعا آن دو غیر از هم نیستند؟ بحث سر آن گونه و چگونه بودن آن است. هر چند ما به همان چیزی که در خارج است ماهیت می گوییم که حکما نیز همین را می گویند.

اینکه بعضی می گویند ماهیت منشأش در خارج است اما خودش در ذهن نیست بلکه فقط در ذهن است شما به او بگویید دقیقا منشأش چیست؟ اگر گفت خود وجود است که منشأ می شود که در این صورت باید از یک چیز واحد دو مفهوم فهمیده شود لذا اصل انفعال زیر سوال است و باید دستگاه معرفت شناسی را عوض کرد. اگر بگویید گونه وجود منشأ می شود آنگاه این جا دیگر دعوا لفظی است ما به همان گونه می گوییم ماهیت.

این معنا را ما با بالعرض توضیح می دهیم. این واسطه در عروض تکوینی می شود همان بالعرض. این را باز تاکید می کنم که واسطه در عروض در عالم تکوین است، نه در ذهن. لذا ماهیت موجود است اما به عرض وجود. یعنی اولاً و بالذات نیست بلکه ثانیاً و بالعرض است.

[توضیح اصطلاح موجود حقیقی و مجازی در نگاه حکما:]

حکما راجب این نوع سوم از تحقق تعبیر به موجود مجازی کرده اند. باید بحث کرد موجود بالمجاز یعنی چه؟

اینجا حکما یک اصطلاحی دارند که استفاده از اصطلاح تحقق بالحقیقه و تحقق بالمجاز است. این اصطلاح را اگر مراقبت نکنیم ممکن است آسیب های مهمی برای ما در فهم مطلب ایجاد کند چنانچه کرده است. این بحث اقتباسی است که حکما از دنیای واژگان کرده اند. چه چیزی باعث شد این اقتباس را بکنند؟ می گویند اگر ما ماجرا را از حیث حقیقت و

مجاز پی بگیریم، تحقق اطلاقی حقیقتا از جنس وجود است لذا می شود گفت موجودیت درباره تحقق اطلاقی موجودیتش حقیقی است.

در مورد وجود های امکانی نیز دقیقا همین حرف را می شود زد که حقیقتا جنس و طبیعت وجود آنجا حاضر است لذا وجود حقیقی است اما نسبت به ماهیت می بینیم که شبیه به اصطلاحات مجازی که معنای حقیقی حضور ندارد اما به دلیل یک نوع ارتباط و ارتباطی که آن امر با چیزی پیدا می کند که حقیقتا متصف به آن صفت است لذا این صفت را نسبت به آن امری می کنند که این حالت را ندارد. مثلا در جری المیزاب حقیقتا جریان برای آب است اما ما نسبت به ناودان می دهیم لذا اینجا حقیقتا ناودان جاری نیست اما به خاطر اتحاد ناودان و آب که درجایی که باران خیلی زیاد است لذا می گوید ناودان راه افتاده است. این به دلیل ارتباط این دو است. اینجا واقعا می شود گفت این قضیه کذب است چون ناودان حرکت نکرده است.

اما در محل بحث خودمان حکما دیدند به لحاظ تکوینی با اینکه ماهیت متحقق است اما تحقق در ذات ماهیت اصلا اشراب نشده است. وقتی این فضا را دیدند و چون این فلاسفه ادیب هم بودند لذا دیدند خیلی مشابه با آن فضا است لذا گفتند اینجا متحقق است به تحقق مجازی. تمام این فرایند در تکوین رخ می دهد لذا نباید آن را به واسطه مجازی ذهنی دانست. رهنی ها را باید گرفت. کل این بحث حقیقت و مجاز همه امری است که در واقعیت تکوینی ورای فضای ذهن دارد شکل می گیرد و ما داریم این صحنه را نگاه می کنیم. این تحقق مجازی و حقیقی گفتمان واقع است. یعنی واقع می گوید یک جا طبیعت وجود موجود است و یک جا خود جنس آن وجود نیست اما موجود است. لذا وجه مجازی واقعیت تکوینی و واقعی دارد. لذا تعبیر می کنند به مجاز ادق عقلی یا به مجاز عرفانی.

[توضیح اصطلاح مجاز ادق عرفانی:]

اینجا یک بحث مهم مبنای عرفاست. عرفا می گویند یک وجود سرتاسر هستی را پر کرده که آن هم خداوند است. این اولایا باید اثبات بشود که بعضی گفته اند هیچ استدلالی بر این نیست. یک اشکالی که به این بحث می گیرند که شایع است این است که می گویند اگر این حرف را شما بزنید این به معنای انکار واقعیت کثرات و خلق است لذا کثرات هیچ و پوچ اند. در چه وقتی این برداشت تایید می شود از جهت مستشکلین؟ وقتی می بینند حکما می گویند عالم تحقق مجازی دارد. می گویند عالم مجازا در مجاز است. خب دیگر کثرات که هیچ شد. از طرفی ما یقین داریم که کثرات هست. این اشکال

نا وارد به عرفاست. در کتب تحقیقی معلوم شده که این اشکال وارد نیست. یکی از بهترین بحث ها که این توان را داد که این بحث روشن شود بحث اصالت وجود صدراست. صدرا در این بحث توانست بازبان تحلیلی فلسفی برهانی نشان دهد اموری می توانند واقعیت داشته باشند بی آنکه درصدی از متن واقع را فرا بگیرند.

این اشکال شایع به دلیل عدم فهمیدن عمق اعتباریت ماهیت است. این اشکال وارد نیست یعنی اگر استدلال های عرفا در جای خودش درست باشد نمی شود گفت پس کثرات دیگر هیچ و پوچ. کثرات در عین این که واقعیت دارند و موجود هستند اما وجود نیستند. اگر کسانی که در فضای کلام هستند این بحث که مطرح کردیم ملتفت می شدند بیشتر از فلسفه به عرفان استقبال نشان می دادند چون عرفان می گوید جنس تحقق خلق متفاوت از جنس تحقق خداست. عرفا می گویند یک وجود داریم و یک ظهور وجود که در بستر وجه الله کثرات شکل می گیرد. اصطلاح مجازا اندر مجاز یک اصطلاح فنی است بین عرفا. مجاز ادق عرفانی برای این نکته مطرح شده است. اصطلاح بالمجاز در فضای حکما مراد عدم واقعیت و ذهنی بودن نیست.

[چرا فقط وجود و ماهیت به عنوان نمایندگان اصیل و اعتباری مطرح شده اند؟]

یک نکته ی دیگر این است که چرا در این بحث مفاهیم دیگر طرح نشده است و فقط وجود و ماهیت طرح شده با توجه به این که اکثر حیث ما انفعال نسبت به واقع است ما در این فضا خیلی از مفاهیم دیگر مانن معیت و تقدم و تاخر و قوه و فعل و شدت و ضعف و وحدت و می فهمیم. راجب این ها باید چکار کرد؟ این ها همه معقول ثانی فلسفی هستند و علامه جلوتر ذیل یکی از مباحث نحوه تحقق این ها را می گویند. به تعبیر دیگر چرا نمایندگان اصالت و اعتباریت فقط وجود و ماهیت است؟ در هر دو مکتب فلسفی که یکی ماهیت اصیل و دیگری وجود را اصیل می داند در هر دو مکتب هر دو را اعتباری می دانند. اگر شیخ اشراق اعتباری می داند یعنی ذهن ساخته محض. لذا در معقول ثانی یک دیدگاه دیدگاه شیخ اشراق است. صدرا هم می گوید اینها اعتباری است اما در نگاه اینها همان نگاه ماهیت را به این ها دارند. یعنی موجودند اما وجود نیستند لذا چون این معقول های ثانی در هر دو مکتب اعتباری هستند هر دو محل تنازع و بحث نیست. از نظر صدرا وقتی شما بگویید وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است. اینجا صدرا می گوید بقیه هم همه اعتباری اند. ذهن من علیت و وحدت و ... نمی سازد بلکه همه واقعیت دارند اما وجود نیستند. البته باز بین ماهیت و معقول ثانی تفاوت هایی است که یکی می شود معقول اول و دیگری می شود معقول ثانی اما از جهتی که ما محل بحث قرار دادیم مشترکند لذا هر دو اعتباری اند.

ا حل شدن بحث عینیت ذات و صفات الهی با فهم این بحث:

یک بحث دیگر راجب عینیت صفات و ذات است. خیلی تحلیلشان همان تحلیل معتزله است. صدرا توضیح می دهد بساطت به لحاظ متن وجود است نه به لحاظ همه احوالی که بالوجود موجود اند. این به خاطر غنای وجود است، نه ضعف وجود است. صفات مانند ماهیت است که وابسته به وجود است اما معلولش نیست. صفات اثر خداوند نیستند بلکه حالات و ویژگی های خداوند است. لذا اسما و صفات خداوند موجود است اما وجود نیست. اینها به نحو اندماجی هستند.

ا علت اصالت وجود شدن صدرا و اینکه خیلی ها اصالت ماهوی شده اند:

یک نکته هم این است که صدرا چرا اصالت وجودی می شود و خیلی ها اصالت ماهیت؟ قبلا گفتیم که دو زاویه دید داریم: یک زاویه دید تقابل با عدم که در این زاویه همه اشیا مشترک بودند. یک زاویه دیگر زاویه اشیا و کثرات بود که این دو زاویه دید خیلی مهم است. ما به لحاظ فضاهای عادی تر اغلب غرق در زاویه دید دوم هستیم یعنی کثرات خیلی برای ما جلوه دارند. یکی از بسترهای زاویه دید الهی و مادی همینجاست. تفکرات الهی و اندیشه الهی عمده برای زاویه دید اول است و کسی که غرق در زاویه دید دوم باشد برداشت های الهی دقیقی ندارد. ما غفلت داریم از امر واحد اشتراکی چون ما به لحاظ های ادراکی حقیقی که زبان اشتراکی اشیا باشد توجه نداریم.

چی ما را بیشتر تحریک می کند؟ تنوع و گونه گونه بودن و کثرات. حاد شدن زاویه دید دوم اصالت ماهیت بار می آورد. چیزی که در ذهن صدرا بود این بود که چرا مفهوم وجود بر همه اشیا صادق است؟ از اینجا ورود کرده و زاویه دید اول برایش شدت پیدا کرد. با توجه به زاویه دید اول که اگر اینگونه ای حاد بشود که زاویه دید دوم فراموش بشود باز اینجا نیز انسان به کج راه می رود لذا باید ذوالعینین باشیم و هر دو زاویه را باید دید. وقتی به کثرات توجه داریم به امر مشترک و وحدت آنها نیز توجه کنیم. وقتی هر دو را با هم ببیند کار درست می شود. صدرا در نقطه اعتدالی نشسته است.

۲-۵-۱ اشکالات بر اصالت وجود

در ادامه علامه اشکالات بر اصالت وجود صدرا را مطرح می کند:

[تبیین اشکال:]

و بذلك^{۷۴} یندفع ما اورد [۱] على أصالة الوجود من أن الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان^{۷۵} كان موجودًا، لأنّ الحصول هو الوجود، فللوجود وجود، و ننقل الكلام إليه و هلمّ جرّاً، فيتسلسل.

این اشکال از شیخ اشراق می باشد. شیخ اشراق قاعده ای درست کرد و آن مضمونش این است که اگر چیزی از تحقق خارجی اش تسلسل و تکرار لازم بیاید معلوم می شود چنین چیزی در خارج از ذهن واقعیت ندارد و در فضای ذهن است (کل ما یلزم من وجوده تکرّره و تسلسله فهو اعتباری). اصل این قاعده چیزی نیست که فلاسفه با آن مخالفت کنند لذا پذیرفتند اما شیخ اشراق این اصل قاعده را در مواضعی پیاده کرده مانند موضع وجود. گفته ما یک وجود و یک ماهیت داریم. بعد می گوید اگر ماهیت محکی داشته باشد اشکالی ندارد و منجر تسلسل نمی شود اما اگر بگوییم وجود در خارج موجود است یعنی چیزی است که برای او وجود واقعیت دارد. اگر وجود موجود است یعنی وجود واقعیتی است که ثبت له الوجود. از واقعی دانستن وجود تکرار وجود لازم می آید. خب آن وجود چی در خارج هست؟ بله آن وجود نیز موجود است و لذا این سر به تسلسل در می آورد. پس چون تسلسل در خارج محال است لذا وجود در خارج موجود نیست. این بیان شیخ اشراق است. نباید از این روندی که گفتیم معنای اعتباری را بگیریم چون این در دستگاه اشراق است.

[جواب به اشکال:]

وجه الاندفاع [۲]: أن الوجود موجود لكن بذاته، لا بوجود زائد[مغایر] - أي أن الوجود عين الموجوديّة، بخلاف الماهيّة الّتی حیثیّة ذاتها غیر حیثیّة وجودها.

۷۳ مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲ ص ۶۵؛ اسفار ج ۱ ص ۳۹ و ۴۰؛ شرح مبسوط شهید مطهری ص ۸۱ تا ۹۷

۷۴ می خورد به اینکه وجود موجود بالذاته که در سطر قبل بود

۷۵ در مقابل اذهان. اعیان یعنی در خارج.

صدرا جواب می دهد که موجود چیزی است که ثبت له الوجود که این صحیح است اما وقتی می گویم وجود موجود است و وجود دارد اما وجود دارد به حسب ذات خودش اما ماهیت وجود دارد به حسب طبیعت متحدش. یعنی ماهیت موجود است بالوجود اما وجود موجود است بالذاته. اینجا تکرار لازم نمی آید. بلکه اگر وجود وجود میافت به وجود دیگر این اشکال شما وارد بود اما اینجا به حسب ذات خودش موجود است لذا مشکلی پیش نمی آید. یعنی همیشه اینگونه نیست که مبدا اشتقاق با ذات دو چیز باشند و اینجا نیز یک چند هستند.

[دفاع از نظر شیخ اشراق^{۷۶}]

در فضای عرب وقتی گفته می شود موجود یعنی شی ثبت له الوجود، یعنی اگر شما چیزی داشته باشید که وجود برایش ثابت باشد شما می توانی بگویی موجود لذا به خود وجود بماهو وجود که نمی توانیم بگوییم موجود. بلکه به ماهیت می شود گفت موجود اما به خود وجود نمی شود گفت. اینجا دارد از بحث مشتق استفاده می کند که با توجه به این بحث نمی شود به وجود گفت موجود.

به بیان دیگر مشتق یعنی ذاتی که ثبت له المبدأ. مثلا کاتب یعنی ذاتی که ثبت له کتابت. و همواره مشتق غیر مبدا اشتقاق است مثل اینجا که انسان غیر از کتابت است. اما در مانحن فیه. موجود، مشتق است. پس یعنی ذاتی که ثبت له الوجود (که مبدا اشتقاق است). و با توجه به آن مغایرت مذکوره، موجود ذاتی دارد غیر از مبدا که وجود باشد. مابقی استدلال ایشان همان است که شیخ اشراق بیان کرده اند که به موجب تحقق خارجی وجود تسلسل و تکرار لازم می آید.

و أمّا دعوی: «أنّ الموجود فی عرف اللغة إنّما یطلق علی ما له ذات معروضة للوجود و لازمه أنّ الوجود غیر

موجود»

[جواب به دفاع:]

۷۶ این دفاع، تقریر جدید مرحوم دوانی از قول شیخ اشراق در لازمه ی تکرار یافتن وجود با فرض تحققش در خارج با کمک گرفتن از بحث مشتق می باشد.

فهی علی تقدیر صحتها أمر راجع إلى الوضع اللغویّ أو غلبة الاستعمال، و الحقائق لا تتبع استعمال الألفاظ، و للوجود- كما تقدّم [۳]- حقيقة عینیّة نفسها ثابتة لنفسها.

اینجا صدرا و علامه دو جواب می دهند:

۱. یک جواب به این بر می گردد که شما به حقیقت مشتق خوب توجه نکردید. حقیقت مشتق دارا بودن مبدا اشتقاق است. اونی که در روح کار عرف هست از بکار گیری مشتق وجود مبدا اشتقاق است. بله اغلب مبدا های اشتقاق حالت عرضی دارند و عارض بر اموردیگر هستند. اگر شما همین عرف را بهش توجه دهید راجب محل بحث ما اتفاقا صدرا در جاهای دیگر می گوید این جا عرف به طریق اولی به آن اشتقاق می داند. صدرا همین را در بیاض و ابیض استفاده کرده است. راجب موجود و وجود هم همین است.

۲. بعد علامه جواب دوم را می دهد و می گوید اگر هم حرف شما درست باشد مگر مباحث فلسفی تابع مباحث زبانی است. علامه می گوید تا جایی که زبان با واقعیت همراهی کرد خب درست است اما جاییکه زبان با واقعیت اختلاف پیدا کرد دیگر آن را کنار می گذاریم چون در واقعیت نمی شود خدشه کرد. باید توجه کرد که مباحث اعتباری چون در آن رعایت حال عموم انسان ها و تسهیل می شود لذا مقداری با واقعیت فاصله می گیرد لذا باید به این نیز توجه کرد.

[استشهاد به کلام بهمنیار^{۷۷}:]

قال بهمنیار فی التحصیل: «و بالجملة: فالوجود حقیقته أنّه فی الأعیان لا غیر، و کیف لا یكون فی الأعیان ما هذه حقیقته؟» انتهى [۴].

اشکال دوم

[تبیین اشکال:]

۷۷ صدرا می خواهد بگوید مشائیون نیز هم نظر من هستند لذا استشهاد به کلام بهمنیار می کند در التحصیل ص ۲۸۶ که در بعضی نسخه های آن این کلام آمده و در همه تسخه ها نیست.

و یندفع أيضا ما اشکل علیه [۵] بأنّ کون الوجود موجودا بذاته یتستبع کون الوجودات الإمكانیة واجبة بالذات، لأنّ کون الوجود موجودا بذاته یتلزم امتناع سلبه عن ذاته، إذ الشیء لا یسلب عن نفسه، و لا نعنی بالواجب بالذات إلّا ما یمتنع عدمه لذاته.

از اشکال اول، اشکال دوم بوجود می آید. در اشکال گفتیم وجود به حسب سنخ ذاتش وجود دارد. گفتیم وجود موجود بالذات است. این موجب اشکال دوم شده که اگر وجود اصیل است و اصالت وجود یعنی به حسب ذاتش موجود است پس این که شد تعریف واجب الوجود پس همه وجود ها واجب الوجود است. لذا مشکل این است که با توجه به روندی که در اصالت وجود است، تمام وجود ها واجب الوجود بالذات خواهند شد.

[جواب به اشکال:]

وجه الاندفاع [۱]: أنّ الملائک فی کون الشیء واجبا بالذات [۲] لیس هو کون وجوده نفس ذاته، بل کون وجوده مقتضی ذاته من غیر أن یفتقر إلى غیره، و کلّ وجود إمكانیّ فهو فی عین أنّه موجود فی ذاته [۳] مفتقر إلى غیره مفاض منه، کالمعنی الحرفی^{۷۸} الذی نفسه نفسه، و هو مع ذلك لا یتّم مفهوما إلّا بالقیام بغيره.

و سیجیء مزید توضیح له فی الأبحاث الآتیة [۴].

[جواب صدرا به اشکال دوم^{۷۹}]: قال صدر المتألّهین فی الأسفار: «معنی وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضی ذاته من غیر احتیاج إلى فاعل و قابل، و معنی تحقّق الوجود بنفسه أنّه إذا حصل، إمّا بذاته کما فی الواجب، أو بفاعل لم یفتقر تحقّقه إلى وجود آخر یقوم به، بخلاف غیر الوجود: ماهیت» [۵] انتهى.

۷۸ مانند معنای حرفی نسبت به معنای اسمی. در عین اینکه یک هویت متفاوت با معنای اسمی دارد اما وابسته به معنای اسمی است. معنای حرفی خودش خودش است اما با این حال هویت معنای حرفی در غیر شکل می گیرد.

در جواب می‌گوییم موجود بالذات دارای دو اصطلاح است. یک اصطلاح موجود بالذات در ادبیات الهیات اخص است و یک اصطلاح در الهیات اعم است. وقتی در اصالت وجود می‌گوئید وجود ها همه شان موجود اند به حسب ذاتشان یعنی موجودیت وجود با حیث تقيیدی نیست و نگاهی به علت داشتن و نداشتن نداریم. بلکه مراد سنخ وجود است. لذا می‌گوییم ماهیت به حیث تقيیدی موجود است. لذا خود نفس وجود در هویت موجودیت وابسته به چیز دیگر نیست. این معنا مشترک است بین خداوند و دیگر وجود ها که همان بحث اشتراک معنوی وجود است. پس یک اصطلاح همین است یعنی از طبیعت و سنخ وجود بودن. یک اصطلاح دیگر این است که موجودیت این شیء علت نمی‌خواهد یعنی به حسب ذات خودش متحقق است یعنی به حیث اطلاق. یعنی علت افاضه کننده نمی‌خواهد. یعنی ذاتش بگونه ای است که متحقق است. یعنی واجب الوجود بالذات است.

اشکال سوم

[تبیین اشکال:]

و یندفع عنه أيضا ما اورد عليه [۱] أنه لو كان الوجود موجودا بذاته و الماهية موجودة بغيرها- الذي هو الوجود- كان مفهوم الوجود مشتركا [لفظيا] [۲] بين ما بنفسه [که در وجود است] و ما بغيره [که در ماهیت است] [۳]، فلم يتم مفروض الحجة^{۸۰} من أن الوجود مشترك معنوي بين الموجودات^{۸۱}، لا لفظي.

علامه اینجا اینگونه اشکال سوم را تقریر می‌کنند که یکی از مبانی تصدیقی اصالت وجود در نگاه صدرا بحث اشتراک معنوی وجود است^{۸۲}. این نشان می‌دهد در تنظیم مراحل استدلال هر چند این اشتراک معنوی تصریح نشده اما ملحوظ است و می‌شود به عنوان یک مرحله در این اشکال اضافه کرد. مستشکل می‌گوئید بر اساس اشتراک معنوی وجود اصالت وجود را سامان دادید اما در پایان اشتراک لفظی وجود شکل می‌گیرد چون وجود راجب وجود وقتی پیاده می‌شود یک

۸۰ حجت بر اصالت وجود

۸۱ از این عبارت می‌توان برداشت کرد که خود علامه یکی از مبانی بحث اصالت وجود را بحث اشتراک معنوی وجود می‌داند.

۸۲ سوال: آیا اگر اشتراک معنوی وجود را قبول نکنیم، باز می‌توان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را اثبات کرد؟ برای جواب اول این آدرس را ببینید و بعد روی آن فکر کنید: اسفار ج ۱ ص ۴۳ از «ثم نقول...»

معنا دارد و وقتی راجب ماهیت بکار می رود یک معنای دیگری خواهد داشت. خب یک روند متعارف و منطقی استدلال نمی تواند دچار چنین مشکلی باشد. یعنی ما با اشتراک معنوی وجود شروع کردیم اما به اشتراک لفظی رسیدیم.

به بیان دیگر شما در اینجا آمده اید و می گوئید وجود گاهی برای وجود به کار می رود و گاهی برای ماهیت. اما اگر برای وجود به کار رفت یک معنا دارد و اگر برای ماهیت به کار رفت معنای دیگری، غیر معنایی که در وجود به کار می رود دارد (یعنی اشتراک لفظی). شما می گوئید وقتی برای وجود به کار می رود یعنی بنفسه و ذاتا متحقق است ولی وقتی برای ماهیت به کار می رود یعنی بغیره و بواسطه چیز دیگر موجود و متحقق است و این همان مشترک لفظی است که مثلا می گوئیم اگر شیر برای این شی به کار رفت به معنای حیوان و اگر برای آن شی به کار رفت به معنای ماده غذایی است. در حالیکه مفروض حجت شما در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بحث اشتراک معنوی وجود است

[جواب به اشکال:]

وجه الاندفاع [۴]: آنّ فیه خلطا بین المفهوم و المصداق، و الاختلاف المذكور^{۸۳} مصداقیّ، لا مفهومیّ.

علامه در مقام پاسخ می گوید بحث اشتراک معنوی وجود در حوزه معنا و مفهوم وجود است و این اختلافی که شما احساس می کنیم در حوزه مصداق وجود است. لذا با توجه به نتایجی که در اصالت وجود بدست آوردیم این مبنا تخریب نمی شود. به بیان دیگر مفهوم وجودی که بر ماهیت حمل می شود و مفهوم وجودی که بر وجود حمل می شود یک معنا دارند ولی در خارج ماهیت با وجود متفاوت است. از تحقق ماهیت در خارج همان معنایی را می فهمیم که از تحقق وجود در خارج می فهمیم ولی این نیاز ندارد که مصداقا نیز ماهیت و وجود یکی باشند.

چنانچه مفهوم حیوانی که ما بر زید بار می کنیم با مفهوم حیوانی که بر بقر حمل می کنیم یکی است و حیوان مشترک معنوی است بین زید و بقر ولی آیا این نیاز آن دارد که مصداقا نیز زید و بقر یکی باشند؟

[تعمیق این اشکال و عبارت علامه:]

۸۳ که در یک جا بنفسه و در یک جا بغیره است

به نظر می رسد علامه در اینجا ناظر به اشکال شیخ اشراق در کتاب حکمت اشراق ص ۲۶۵ ج ۲ باشد. همان اشکالی که صدرا ج ۱ ص ۴۱ مطرح کرده است. چون علامه دارد به سیاق همان متن ها جلو می رود. علامه اگر ناظر به اشکال شیخ اشراق باشد طرح اشکال چندان جالب نیست. اشکالی که شیخ اشراق مطرح کرده در خصوص موجود است است، نه وجود. یعنی اشراق می گوید مطابق روندی که شما در اصالت وجود داشتید موجود دو معنا خواهد داشت، بحث به سمت وجود برده نشده. بلکه موجود دو معنا دارد در حالی که موجود اشتراک معنوی وجود داشت. حالا اگر اشکال را بر اساس این تقریر مطرح کنیم آنگاه جواب علامه در اینجا قشنگ می نشیند و جا می گیرد چون بحث سر عینیت خارجی است، بحث در موجود یعنی ورای فاعل شناسا واقعیت داشته باشد و این معنا در هر دو حقیقی است و اشتراک معنوی در هر دو محفوظ است. دعوا و اختلاف به حوزه مصداق بر می گردد و تفاوت هایی در حیاذت مبدا است. لذا معنای موجود تغییر نکرد.

اما اگر منظور علامه طرح اشکالی که شیخ اشراق نباشد که خیلی بعید می دانیم چون در آن تقریر ها بحث روی موجود رفته، نه وجود در حالی که علامه در اینجا بحث را بروی وجود برده است. اگر واقعا مراد علامه در اینجا طرح این اشکال در حوزه موجود نباشد بلکه اشکال جدیدی می خواهد طرح کند و اینگونه اشکال را تقریر کنیم که با توجه به نحوه فرمایشات صدرا در اصالت وجود، ما به دو نحوه وجود می رسیم: یکی وجود حقیقی که در حیث تعلیلی و اطلاقی وجود دارد و یکی وجود مجازی که در حیث تقییدی است. در چنین بستری انگار ما اشتراک معنوی وجود را رها کرده ایم و اشتراک لفظی رخ داده است.

این یک اشکال جدیدی است لذا آنگاه جواب علامه خیلی جالب نخواهد بود. حالا اگر کسی این اشکال را طرح بکند: **اولا** باید گفت هیچ گاه به ماهیت از آن جهت که ماهیت است، اطلاق وجود نشده حتی اطلاق مجازی بلکه واژه موجود بکار می رود. ما در ماهیت می گوییم موجود است، نه وجود. **ثانیا** :

۱. اگر مراد ما از وجود، معنای عام از وجود باشد (وجود به معنای عام یعنی ورای فاعل شناسا واقعیت داشتن)، آنگاه به نحو مجازی بر ماهیت اطلاق نمی شود بلکه به نحو حقیقی اطلاق می شود. در فرع خامس علامه به این معنا تصریح می کند که اگر وجود عام را در نظر بگیریم چنانچه حقیقتا برای وجود است حقیقتا هم برای ماهیت است.

۲. اما اگر مراد وجود به معنای خاص باشد یعنی از جنس وجود بودن که نفی سفسطه می کند، یعنی ذاتا از جنس وجود بودن، در این صورت در نفس وجود حقیقی است و بکار گیری آن در ماهیت مجاز است اما استعمال حقیقی و مجازی

با حفظ اشتراک معنوی وجود قابل اعمال و رعایت است. یعنی ما یک جا حقیقت و یک جا مجاز باشد، در صورتی مجاز مطرح است که همان معنای حقیقی اینجا حاضر باشد. یعنی اینگونه نیست که اگر بحث حقیقت و مجاز رخ داد اشتراک معنوی خراب شود. اشتراک معنوی حتی تا مرز مجاز هم ادامه دارد. لذا اشتراک معنوی وجود خراب نمی شود.

۳-۵-۲-۱ اقوال مقابل قول به اصالت وجود و اعتباری ماهیت

از اینجا علامه اقوال دیگر در بحث اصالت وجود را طرح می کند:

ما اقوال بسیاری می توانیم در این بحث داشته باشیم اما چون به نحو تاریخی نگاه می کنیم این دو قول اینجا مطرح می شود. مثلاً اصالت وجود به معنای وجود خارجی باشد و اعتباری به معنای ذهنی صرف نیز یک نگاه در مقابل صداست. مثلاً اگر کسی بگوید از هر شی ۵۰ درصد وجود و ۵۰ درصد ماهیت است آنگاه این نیز قول مقابل صداست لذا اقوالی که می تواند ذاتاً مقابل نظر صدا باشد خیلی زیاد است اما این دو قول را به روند تاریخی آورده ایم هر چند با همین لحاظ تاریخی باید یک قول دیگر هم می آمد.

قول اول: فهم مکتب شیراز^{۸۴}

قوله به اصالت ماهیت در بستر تاریخی دو تقریر دارد:

۱. تقریر شیخ اشراق:

■ مراد اینها از اصالت ماهیت این است که تمام متن واقع را ماهیت تشکیل می دهد و وجود ذهن ساخته است.

۲. تقریر مکتب شیراز:

^{۸۴} قول به اصالت ماهیت پیشرفته، نه چیزی که اشراق می گوید.

- تقریری که علامه اینجا از اصالت ماهیت آورده تقریر مکتب شیراز است. اینکه ایشان در متن این قول را نسبت به شیخ اشراق می دهد دقیق نیست چون یک اختلاف ریز بین شیخ اشراق و مکتب شیراز می باشد.

[تبیین این قول:]

فتبیین بما تقدّم فساد القول بأصالة الماهیة [۵]، كما نسب^{۸۵} إلى الإشراقیین [۶].

فهی [ماهیت] عندهم أصیلة إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود و إن كانت فی حدّ ذاتها اعتباریة و الوجود المنتزع عنها اعتباریاً [۷].

علامه می گوید از نگاه مکتب شیراز، ماهیت دو جور است:

۱. ماهیتی که وجود از آن قابلیت انتزاع دارد

۲. ماهیتی که وجود از آن قابلیت انتزاع ندارد

اینها می گویند ماهیتی که وجود از آن قابل انتزاع نباشد، اعتباری است و دعوا اینجا سر ماهیت موجوده است، نه ماهیت بما هی هی. یعنی ماهیتی که وجود از آن قابل برداشت و انتزاع باشد. اینها می گویند چنین ماهیتی اصالت دارد. یعنی ماهیتی اصالت دارد که بشود وجود را از آن انتزاع کرد.

[اشکال علامه به این قول:]

و یرده أنّ صیورهُ الماهیة الاعتباریة [۸] بانتزاع مفهوم الوجود الاعتباریّ أصیلة ذات حقیقة عینیة إنقلاب ضروری الاستحالة.

۸۵ کما نسب یعنی معلوم نیست که این را بگویند اما واقعا قرائن نشان می دهد که آنها همین برداشت را داشته و اینجا کما نسب نیست.

علامه می گوید من از تصویر خود شما از ماهیت شروع می کنم، لذا ماهیتی که وجود از آن انتزاع نمی شود که خود شما نیز اعتباری می دانید . بعد می گوئید ماهیتی که وجود از آن انتزاع می شود را شما اصیل می دانید، خب این ماهیت به خاطر انتساب به وجود اصیل شده است، حالا سوال ما این است که، خود ماهیت به تنهایی که خود شما گفتید اعتباری است، وجود هم که شما می گوئید اعتباری است، حالا چجوری شما از جمع دو امر اعتباری، یک امر واقعی نافی سفسطه را شکل داده اید؟ در واقع در نگاه اینها، از جمع دو اعتباری، امر واقعی ای که نافی سفسطه باشد شکل گرفته است. پس با توضیح اینها، ماهیتی که ذاتا اعتباری است، با افزوده شدن یک حقیقت اعتباری دیگر، یک حقیقت واقعی نافی سفسطه از دل آن در می آید در حالی که این نشدنی است و قابل قبول نیست چون مستلزم انقلاب ضروری الاستحاله است.

قول دوم: فهم محقق دوانی

[تبیین این قول:]

و تبیین أيضا فساد القول بأصالة الوجود في الواجب و أصالة الماهية في الممكن، كما قال به الدواني [٩] و قرره بأن الوجود على ما يقتضيه ذوق المتألهين^{٨٦} [١] حقيقة عينية شخصية هي الواجب تعالى، و تتأصل الماهيات الممكنة بنوع من الانتساب إليه، فإطلاق الموجود عليه تعالى بمعنى أنه عين الوجود، و على الماهيات الممكنة بمعنى أنها منتسبة إلى الوجود الذي هو الواجب.

این دیدگاه، دیدگاه اصالتها است و توسط محقق دوانی طرح شده. البته اصالتها حالت های مختلفی می تواند داشته باشد که ما فعلا تقریر محقق دوانی را طرح می کنیم. ایشان گرایشات عرفانی دارد اما این گرایشات را خواسته در مباحث فلسفی بیاورد. به نظر می رسد صدرا به دلیل تمایلاتی که به عرفان داشت اولاً روی خوش به دیدگاه دوانی نشان داد اما بعد ها متوجه ضعف های دیدگاه دوانی شد. عجیب است صدرا همه جا دوانی را دنبال کرده و رد می کند. دوانی می گوید چرا شما این قدر دعوا می کنید. اصالت با هر دو است. می گیود اصالت با وجود است در حق تعالی و اصالت با ماهیت است در

٨٦ اصلاً دیدگاه ایشان به ذوق تأله معروف شد که نشان می دهد خیلی ناظر به عرفان بوده است.

حوزه ممکنات. این حرف یعنی چنانچه خداوند وجود صرف است که ماهیت ندارد، ماهیات نیز ماهیت صرف اند که وجود ندارند. این نزدیک می شود به فزاهای عرفانی.

[جواب به این قول:]

و یرده [۲] أن الانتساب المذكور^{۸۷} إن استوجبَ عرض حقيقة عينية على الماهيات كانت هي الوجود، إذ ليس للماهية المتأصلة^{۸۸} إلّا حيثيتا الماهية و الوجود، و إذا لم تضاف الأصل إلى الماهية فهي للوجود، و إن لم يستوجب شيئا و كانت حال الماهية قبل الانتساب و بعده سواء، كان تأصلها بالانتساب انقلابا، و هو محال.

ما از محقق دوانی سوال می کنیم آیا ماهیت به ماهو ماهیت، ماهیات را می سازد؟ می گوید ماهیتی که انتساب به خداوند است این ها را می سازد. در نقد دوانی راه های دیگری هم هست که علامه از این مسیر جلو رفته است. اگر دقیق بخواهیم بگوییم، دوانی معنای اصالت را عوض کرد. باید دقت کرد که عرفا هم این نظر را نگفته اند. شما که می گوید اصالتهم معنای یعنی یک فراخ واقع را وجود پر میکند اما یک فراخ واقع را نیز ماهیت پر می کند. یعنی در حوزه ممکنات که شما وارد می شوید اینجا خالصا ماهیت است که ذاتا نفی سفسطه می کند در حالی که ماهیت این معنا را بر نمی تابد. علامه اینها را نگفته اما می شود این سبک را داشت که معنای اصالت را بشکافد.

علامه از ماهیت انتساب به حق استفاده کرده و او را رد کرده. علامه می گوید این انتساب چیزی را به ماهیت افزود یا خیر؟^{۸۹} اگر افزود که ما اسم آن را وجود می گذاریم که همان مایه اصلی شده اما اگر هیچ اتفاقی در ماهیت نیفتاده اینجا

۸۷ یعنی انتساب الی الحق

۸۸ ماهیت متحققه وجود

۸۹ البته همین جا نیز می شود یک تفصیلی دارد و گفت اگر بگویید که چیزی به آن اضافه شده است. حال ما می پرسیم آیا این چیزی که اضافه شده مانند خود ماهیت من حیث هی امری اعتباری است یا نه امری واقعیست؟ اگر بگویید امری اعتباری است که نمی تواند شی را اصیل کند. اگر بگویید نه، آن چیز خود واقعیت دارد و متن ساز و متحقق است خوب می گوییم اولاً همان چیز اصیل و متن ساز است و ماهیت از قبل اوست که اصیل شده است. ولی حقیقتا و بالذات همان که ملحق به ماهیت گرفته اید همان اصیل است. بله ماهیت تتاصل ببرکت آن. حال می خواهد نام آن الحاقی را وجود بگذارید یا هر چیز دیگر خواستید نام دهید.

یعنی انقلاب ذات رخ داده. این بیان علامه است. از بزرگان معاصر ما نیز بعضی خواسته اند دیدگاه ایشان را به عرفا برگردانند که این غلط است.

در این مساله که ایشان قائل به اصالتها شده باید یک معنا از اصالت را در هر دو فضای واجب الوجود و ممکنات مطرح کند که از کتم عدم خارج شود. وقتی این معنا طرح می شود می گوید هم واجب الوجود دارد و هم در حوزه ممکنات است. لذا واقعا دو چیز است که ذاتا طرد عدم و نفی سفسطه می کند یعنی مقابل نفی سفسطه دو چیز هست. عنوان نقد ها می شود به این کرد. یک اشکال طبق مبنای مشترک معنوی وجود است. و علامه این سبکی جلو آمده که گفته شما ماهیات را دو قسم کردید: ماهیات منتسبه و ماهیات غیر منتسبه.

ماهياتی که انتساب نباشد که نفی سفسطه نمی کند اما ماهياتی که انتساب دارد حالا این انتساب چکار می کند با این ماهيات؟ یا چیزی را می افزاید یا هیچی را نمی افزاید. اگر چیزی می افزاید خب این چیزی است که آن را در مقابل نفی سفسطه قرار داده لذا ما به همان وجود می گوییم و شما هر اسمی می خواهید بگذارید. اما اگر بگویند این انتساب هیچی اضافه نمی کند آنگاه این ماهياتی که یک امر حقیقی عینی نبوده الان چگونه امر حقیقی عینی شده و نافی سفسطه شده لذا انقلاب در ذات رخ داده که این هم محال است.

البته این قول از یک جهت خوب بود چون برای ماهيات یک حقیقت عینی قرار داد و این نشان می دهد که در همان زمان ها بود که نمی شود ماهیت را اعتباری خصوصا با نگاه شیخ اشراق دانست. این هویت ماهیت را بیرون برد اما دیگر خیلی بالا برد و نقش آن را خیلی زیاد کرد.

۴-۵-۲-۱ فروع بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

یتفرّع علی أصله الوجود و اعتباریّة الماهیة:

این کار ابتکاری علامه است که فروعات هر بحث را مطرح میکند. اگر این کار بیشتر بسط پیدا کند خیلی عالی است. ما الان به لحاظ فضاهای امروزی خود نیاز هایی داریم. مثلا مباحث تمدنی و علوم انسانی و ما این امتداد ها را ببینیم و ببیندیشیم که در کجا این مباحث اثر گذار خواهد بود. این طرح علامه جالب است که البته علامه فروعات فلسفی را مطرح می کند اما می شود آثار آن در حوزه معارف دین یا دین پژوهی یا مباحث اصول فقهی یا تمدنی و ... مطرح کرد.

فرع اول: بالوجود بودن حمل های ماهوی

أولاً: أن كل ما يحمل على حيثية الماهية فإنما هو بالوجود^{٩٠}، و أن الوجود حيثية تقييدية في كل حمل ماهوي [٣]، لما أن الماهية في نفسها باطلّة هالكّة لا تملك شيئاً،

[توضیح این فرع:]

اولین فرعی که علامه مطرح کرده فرع پر مناقشه و پر دردسری می باشد. بعد از نوشتن این فرع توسط علامه مناقشات زیادی شکل گرفته است. بحث این است که ما دو نوع حمل داریم^{٩١}:

١. **حمل وجودی:** حملی است که وجود در آن موضوع و محمولهایی بر آن حمل شود. (در خارج، که بازتاب ذهنی آن واقعیت خارجی به شکل قضیه و گزاره است) مانند وجود آتش گرم است یا وجود حجر سخت است و یا وجود بقر بالفعل است یا وجود غنم فی نفسه لنفسه است و...

٢. **حمل ماهوی:** حملی است که حیثیت ماهوی یا همان ماهیت موضوع و چیزهای دیگر بر آن حمل شود مانند انسان حیوان ناطق است. اسب جوهر است. توپ گرد است. جسم سفید است.

حمل های ماهوی طیف های زیادی دارد. علامه در اینجا به شش گونه از حمل های ماهوی اشاره کرده و می خواهد بحث کند. بعضی از حمل های ماهوی اینجا محل بحث نیست لذا مناقشه در آنها نیست اما شش حملی که علامه طرح می کنند عبارتند از:

١. حمل ذات ماهیت بر ذاتش مانند «الانسان انسان»

٩٠ این باء یا حیث تعلیلی است یا حیث تقيیدی که خودشان تصریح دارند که حیث تقيیدی است.

٩١ این دو حمل اصطلاح علامه است لذا در جاهای دیگر ممکن است همین دو حمل را بگویند اما چیز دیگری اراده کنند.

- محمول انسان به حیث تقییدیه ی وجود بر انسان حمل می شود. یعنی «الانسان انسان بالوجود» به عبارتی یعنی وجود است که انسان است و بخاطر اتحاد وجود و انسان، حکم انسان بودن که برای وجود است را به انسان می دهیم و می گوییم انسان انسان است.
- پس علاوه بر اینکه خود ماهیت بالوجود موجود است، محمول ماهیت نیز بالوجود موجود است. این ادعای علامه است.

۲. حمل ذاتیات (جز ذاتی) ماهیت برای ماهیت مانند «الانسان حیوان» یا «الانسان ناطق»

- در واقع اینجا حمل ذاتیات بر ذات داریم. در این حمل ها هم حیث تقییدیه وجود باید لحاظ شود یعنی الانسان حیوان بواسطه الوجود. وجود واسطه در عروض و حمل حیوان است بر انسان.

۳. حمل لوازم ذاتی ماهیت بر ماهیت مانند «الانسان ممکن»

- یعنی امکان ماهوی نسبت به ماهیت انسان

۴. حمل لوازم وجود ذهنی ماهیت بر ماهیت مانند «الانسان کلی»

- در این گونه از حمل ها نیز پای وجود در میان است و به حیث تقییدیه ی وجود این احکام بر ماهیت حمل می شوند. یعنی آنچه اولاً و بالذات متصف به کلیت، نوعیت و ... می شود وجود است.

۵. حمل لوازم خارجی وجود ماهیت بر ماهیت مانند «الثلج بارد»

- که سردی لازمه ماهیت نیست بلکه لازمه وجود خارجی برف است یا مانند نسبت حرارت به آتش

۶. حمل عوارض و لوازم مفارقه ماهیت بر ماهیت که گاهی هست و گاهی نیست مانند «الانسان کاتب»

اینها گزاره های محل بحث است. چند دعوا اینجا هست. علامه می گوید در تمام این شش مدل از حملی که گفتیم، تمام اینها **بالوجود** انجام می گیرد. یعنی با حیثیت تقییدیه وجود صورت می گیرد. با این حرف، ادعا در اصالت وجود خیلی ارتقا پیدا کرد. در اصالت وجود می گفتیم بقیه چیز ها بالوجود موجود است اما الان می گوییم انسان انسان است نیز به برکت وجود است. این «باء» به حیث تقییدی است، نه تعلیلی. یعنی اولاً و بالذات محمول خاصیت قید است و به خاطر این ارتباطی که هست شما به دیگری نسبت می دهید.

به بیان دیگر در حمل های وجودی پر واضح است که وجود باعث می شود که محمول بر موضوع حمل شود. اما در حمل های ماهوی چطور؟ آیا در حمل های ماهوی وجود نقش دارد یا نه؟ علامه می فرمایند با توجه به بحث اصالت وجود

و اعتباریت ماهیت، وجود در کلیه حملهای ماهوی نقش دارد به طوری که در تمامی حملها وجود حیث تقییدیه و واسطه در عروض است. یعنی تمامی محمولها اولاً و بالذات مال وجود است و ثانیاً و بالعرض برای ماهیت می باشند.

به بیان دیگر اینجا وجود به شکل حیث تقییدی اثر گذار است یعنی اولاً و بالذات محمول برای یک قید است که این قید به دلیل نوع ارتباطی که با موضوع دارد و موضوع به دلیل پیوستگی با این قید این حکم را می پذیرد تکویناً. چیزهایی مانند دروغ و کذب یا باطل در ادبیات دینی همه اینها کذب و باطلی است که واقع می گوید کذب و باطل هست. اینها عدم نیست. به نحو متعارف در کلمات صدرا این است که در سه نوع حمل اول مع الوجود است، نه بالوجود است. صدرا همان بحث حیث حینی را مطرح می کنند که قبلاً اشاره کردیم. گفتیم ما فقط آن سه نوع حیث را نداریم بلکه یک حیث مانند حیث حینی. علامه می گوید وقتی وجود مطرح نباشد اصلاً انسانی نیست که خودش خودش باشد. همچنین در حمل دوم وقتی وجود نباشد اصلاً انسان نیست که بخواهیم بگوییم جز ذات را مقایسه کنیم.

اگر وجودی نباشد ماهیتی نیست که لوازم خودش را در پی داشته باشد. لذا باید وجودی باشد تا این سه حمل مطرح بشود. علامه می گوید دخالت وجود در تمام این گزاره ها خصوصاً سه حمل اول تمام اینها بالوجود است. چنین محتوایی من در بیان صدرا ندیده ام. در تمام متن هایی که صدرا آورده به نحو حیثیت حینی و ظرفیه عمل کرده یعنی در این سه قسم اول حمل، اینها خاصیت ذاتی خود موضوع است. موضوع به لحاظ ذات خودش مثلاً انسان به لحاظ ذات خودش انسان را به دنبال دارد یعنی ذاتاً اگر به خود موضوع نگاه کنیم بی آنکه به وجود نگاه کنیم، این ذات ملحق به موضوع ما می شود یعنی خاصیت ذاتی خود اوست. بیان صدرا این است که وجود به نحو ظرفی عمل میکند یعنی در ظرف وجود است که اینها احکام ذاتی خودش را می پذیرد. یعنی در بستر وجود است که هر چیزی خودش خودش است و...، نه اینکه اینها احکام ذاتی وجود باشد و بعد به انسان اعطا بکند اما علامه می گوید اینگونه نیست بلکه وجود به حیث تقییدی اینجا اثر گذار است.

باید توجه کرد که الان ما در فضای حیث تقییدی داریم این حرف ها را می زنیم اما علامه در نگاه کلی می گویند هر حملی بالوجود است. ماهیت و هر چه وابسته به آن است به حسب وجود تحقق پیدا می کند که این بحث قبلی بود اما اینجا که محل بحث ماست محمول وجود و تحقق نیست. اگر محمول را تحقق بگیریم که آنگاه بحثی در آن نیست. بحث در این است که انسان انسان است با حیث تقییدی وجود باشد. وگرنه در تحقق همه چیز ها بالوجود هست و در آن حرفی نیست.

[استدلال علامه بر این بیان:]

استدلال ایشان برای این مطلب اینگونه است که اساسا ماهیت چون باطله الذات و هالکة الذات است لذا نمی تواند مالک چیزی باشد، چرا که ماهیت «من حیث هی لیست الا هی للموجوده ولا معدومه». حمل بیان کننده ی مالکیت موضوع مَر آن محمول است. وقتی می گوییم «گل قرمز است» یا «چهار زوج است» یعنی گل مالک و دارای قرمزی است و یا چهار در درون خود زوجیت دارد و... . علامه می گویند باطله الذات بودن ماهیت مانع آن است که بتواند مالک چیزی باشد. ماهیت چهار باطله الذات است اگر می گوییم زوج است اولاً و بالذات آن وجود چهار است و یا اگر می گوییم گل قرمز است اولاً و بالذات وجود گل است که قرمز است و ثانیاً و بالعرض و با حیث تقيیدیه ی وجود این حکم را به ماهیت هم نسبت می دهیم.

[دیگر انظار در این بحث:]

برخی از بزرگان گفته اند و تلاش کرده اند که این بالوجود علامه را همان مع الوجود معنا کنند، نه بالوجود و حیث تقيیدی اما انسان گمان می کند این تلاش به جایی نبرد چون علامه این جا خیلی تصریح دارد. بعضی دیگر از بزرگان به این سمت رفته اند که اصلاً اصالت وجود همین بیان بالوجود را در پی دارد و باید اصلاً به اینجا رسید و این از نتایج بحث اصالت وجود می باشد. یعنی صدرا بحث اصالت وجود را طرح کرده و از جمله فروعاتی که می شد استخراج کرد اما صدرا نکرده همین بیان علامه می باشد و این از ارتقاهای علامه می باشد.

[اقسام حمل ماهوی:]

۱ و ۲. [حمل ذات بر ذات و حمل ذاتیات بر ذات:]

فثبوت ذاتها [۱] و [ثبوت] ذاتیاتها لذاتها [۲] بواسطة الوجود.

[دفع دخل مقدر:]

فالماهیة و إن كانت إذا اعتبرها العقل من حیث هی لم تكن إلّا هی، لا موجودة و لا معدومة، لكن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار [العقلی و الذهنی] - و معناه أن الوجود غیر مأخوذ فی حدّها^{۹۲} - لا ینافی حمله علیها خارجا عن حدّها عارضا لها، فلها ثبوت ما کیفما فرضت.

چیزی که مستشکل اینجا می گوید این است که بدون اینکه وجود پایش در وسط باشد ماهیت خودش است طبق عبارت ماهیت من حیث هی لیست هی اما اینجا شما پای وجود را وسط آورده اید.

علامه جواب می دهد که عدم لحاظ وجود به معنای عدم حضور وجود در این صحنه نیست. اما همین لحظه تا پای وجود بکار نیاید شما نمی توانید این گزاره را بکار ببرید. تخلیه ماهیت از وجود به معنای تخلیه ماهیت بالوجود است. تجرید ماهیت از وجود باز در هر سطح به ممزوج شدن وجود با ماهیت می شود. در واقع آن تعریف ماهیت را نیز که گفتیم به معنای عدم لحاظ وجود است، نه عدم حضور وجود.

۳. [حمل لوازم ماهیت بر ماهیت:]

و کذا لوازم ذاتها- الّتی هی لوازم الماهیة، کمفهوم الماهیة العارضة لكلّ ماهیة^{۹۳}، و الزوجیة العارضة لماهیة الأربعة- تثبت لها بالوجود لا لذاتها. و بذلك یظهر أن لازم الماهیة بحسب الحقیقة لازم الوجودین الخارجی و الذهنی [۱]، كما ذهب إلیه الدوانی [۲].

۹۲ یعنی وجود در ذات ماهیت و تعریف ماهیت اخذ نمی شود.

۹۳ ماهیت معمولا یک معنای اعم و یک معنای اخص دارد. معنای اعم همان معنای لغوی است که هم بر وجود و هم بر عدم اطلاق می شود. یعنی چیستی وجود یا عدم. در مورد خداوند نیز بکار می رود. معنای اخص نیز مراد همان ماهیتی است که معمولا بکار می رود یعنی ماهیت انسان یا سنگ و ... علاوه بر این دو معنا، یک معنای دیگری هم ماهیت دارد که اینجا محل بحث ماست که از این تعبیر به ماهیت به معنای عام می کنند که آن ماهیت معقول ثانی است و به همه ماهیت ها اطلاق می شود. به این بیان که می گوییم از این جهت که همه ماهیت ها چگونگی وجود هستند و حالت وجود هستند و در این ویژگی مشترک هستند لذا به آن جهت مشترکشان تعبیر به ماهیت می کنیم و این ماهیت معنای دیگری است که معقول ثانی فلسفی است و پای انتزاع اش ماهیت هاست، نه وجودها. در واقع ماهیت پای انتزاعش بعد ماهوی است، نه بعد وجودی. ذهن هم این را تولید نمی کند. این را می گویند ماهیت معقول ثانی. خود شیخ اشراق و خواجه دارند که این ماهیت نیز اعتباری است. دقت کنید جاهایی که خواجه و شیخ اشراق دارند که ماهیت اعتباری است، مرادشان همین نوع ماهیت است.

در کتب حکمی لوازم را تقسیم به سه لازم می کنند:

۱. لازم وجود ذهنی: مثلاً می گوییم لازم وجود ذهنی این ماهیت چیست؟

۲. لازم وجود خارجی: مثلاً می گوییم لازم وجود خارجی این ماهیت چیست؟

۳. لازم خود ماهیت: مثلاً می گوییم لازم خود ماهیت چیست؟

این جا محل بحث ما، همین لازم خود ماهیت است. در لازم خود ماهیت یک اختلاف از قدیمدر فلسفه بوده که این لوازم ماهیت مال خود ماهیت است یا از آن وجودها است. دوانی معتقد شده بود که این لازم خود ذات ماهیت نیست بلکه لازم هر دو وجود خارجی و ذهنی است. یعنی ما سه جور لازم داریم: لازم وجود ذهنی، لازم وجود خارجی، لازم الوجودین. دوانی می گوید ما لازم الماهیة یعنی لازم خود ماهیت ما نداریم، بلکه یا لازم وجود ذهنی است، یا لازم وجود خارجی است و یا یک خاصیتی وجود هم در ذهن و هم در خارج دارد، که اینجا ها را ما فکر می کنیم لازم الماهیة است اما در واقع لازم الماهیة نیست بلکه لازم وجود می باشد، خواه در ذهن باشد یا خواه در خارج باشد. این نظر دوانی است اما در مقابل او همه حکما می باشند که گفته اند لازم الوجودین نداریم بلکه لازم الماهیة داریم.

علامه تصریح می کند اینجا که لازم الماهیة چنانچه دوانی می گوید لازم الوجودین است چون همه چیز از ناحیه وجود می آید. اگر دیدید خاصیتی برای ماهیت هم در ذهن و هم در خارج می آید، این معلوم می شود خاصیت خود وجود است خواه وجود ذهنی باشد و خواه وجود خارجی باشد.

دیدگاه علامه در اینجا حتی با فرع دوم نیز سازگار نیست و چنانچه با برخی از عبارت های دیگر این فروع سازگار نیست و با برخی عبارت های دیگر علامه ص ۴۶ و ۵۵ نیز سازگار نیست. در این عبارات علامه نظر دوانی را رد می کند، مگر اینکه بگوییم آنجا دارد نظر دیگران را می گوید و نظر نهایی خودش همینجایی است که مطرح شد.

۴. [حمل لوازم وجود ذهنی ماهیت بر ماهیت:]

و کذا لازم الوجود الذهنی كالنوعیة للإنسان

در این سه مورد بعدی دیگر حرفی نیست که بالوجود است و حرف خاص علامه در سه مورد اول بود که گذشت. انسان وقتی در ذهن بیاید کلیت و جزئیت و ... معنی دارد. اگر این بحث را روی کلی طبیعی می بردند خوب بود. ما بحثی

در کلی طبیعی داریم که آیا در خارج وجود دارد یا نه که خوب بود علامه به عنوان یک فرع می آورد که صدرا و حاجی هم تصریح دارند. صریح صدرا و صدرایان دارند که اعتباری بودن ماهیت به این معنا نیست که کلی طبیعی در خارج نباشد. حاجی تصریح دارد که درست است که ماهیت اعتباری است اما دلیل نیست که کلی طبیعی در خارج متحقق نباشد.

وقتی انسان در ذهن می آید، می بینیم که خاصیت انطباق پذیر بر کثیر است، پس معلوم می شود این خاصیت وجود ذهنی انسان است چون در خارج این خاصیت بر آن بار نیست. به محض اینکه چیزی ذهنی بشود کلی می شود. خاصیت وجود ذهنی این است. اگر انسان متصف به صفت کلیت می شود به لحاظ وجود ذهنی است. پس انسان حقیقتاً متصف به کلیت می شود بی آنکه وصف خود ذات ماهیت کلیت باشد. این وصف را از وجود ذهنی می گیرد. حتی زید جزئی در خارج وقتی در ذهن می آید باز این صفت کلی را می گیرد و خاصیت انطباق پذیری را خواهد داشت.

۵. [حمل لوازم خارجی وجود ماهیت بر ماهیت:]

و لازم الوجود الخارجی كالبرودة للثلج

یعنی ماهیتی داریم که هر گاه موجود به وجود خارجی باشد این بروزات را دارد لذا این نشان می دهد که این آثار اولاً و بالذات برای وجود است و ثانیاً و بالعرض برای ماهیت است. به خلاف امکان که این ویژگی ول کن ماهیت نیست لذا معلوم می شود لازم الماهیه است. اگر این حرف علامه را قبول کنیم دامنه هایی نیز دارد مانند آنجایی که بحث از سر نیازمندی معالیل به علت داشتی که حکما می گفتند در تمام حالات معلول محتاج به علت است و علت آن امکان ماهوی بود. حالا اگر این را بالوجود بدانیم مشکلاتی ایجاد می کند.

۶. [حمل اعراض مفارق بر ماهیت:]

و المحمولات غیر اللازمة كالكتابة للإنسان کلّ ذلك بالوجود.

مراد از کتابت، کتابت بالفعل است.

و بذلك يظهر أنّ الوجود من لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها.

یک بحث داریم که اگر ما خود محمول وجود را برای ماهیت در نظر بگیریم مثلا الانسان موجود بگوییم ، خود این انسانیت برای موجود جز کدام موارد است؟ سوال این است که اگر خود وجود و موجودیت را حمل بر ماهیت کنیم این جز اعراض مفارق است یا دیگر حالات؟ علامه می گوید جز لوازم است اما کدام لوازم؟ دیدگاه علامه در لازم ماهیت، لازم الوجودین است. یعنی متحقق که می گوییم به برکت وجود است. یعنی وجود نسبت به ماهیت جز ذاتیات آن نیست بلکه جز لوازم الماهیه است. که علامه نظرش همان لوازم الوجودین است. مراد از این وجود، وجودی است که محمول واقع بشود. مثلا ماهیت موجوده. این موجودیت آیا عین ذات ماهیت است؟ خیر چون مغایرت این دو را گفتیم. جز ذاتیات است؟ خیر . پس جز عوارض است. حالا جز عوارض لازمه است و البته لازم الوجودین، لزوم وجود ذهنی فقط یا وجود خارجی فقط. بلکه لازم الوجودین.

[مباحث خارج از کلاس از تحقیقات و مباحثات:]

فرع دوم: متصف نشدن وجود به احکام ماهیت

[مقدمه:]

برای روشن شدن فرع دوم، دو اصطلاح را به عنوان مقدمه اولاً باید توضیح دهیم. معنای لغوی این دو اصطلاح که می خواهیم بحث کنیم، مد نظر نیست بلکه معنای اصطلاح آنها که حکما تعبیر کرده اند مد نظر ماست. البته قبلاً در بحث وجود ذهنی در کتاب بدایه نیز با این اصطلاحات آشنا شده اید، خصوصا با واژه اندراج. این دو اصطلاح عبارتند از:

۱. اصطلاح صدق^{۹۴}:

صدق یک معنای لغوی دارد که خیلی عام است و در خیلی چیزها بکار می رود اما مراد ما معنای اصطلاحی آن می باشد. در بحث صدق ما یک بحث مصداق داریم و یک بحث مصدوق اما محل بحث ما فعلاً بحث صدق است.

۹۴ کنار این اصطلاح، دو اصطلاح انطباق و حمل نیز مطرح است.

بحث صدق همیشه در اصطلاح حکما همیشه از طرف یک کلی طبیعی ماهوی، نسبت به مصادیق اش مطرح می شود یعنی یک وضعیتی بین مصادیق ماهیت و خود ماهیت است. ارتباط مفاهیم ماهوی با ماهیت ارتباط عینیت است. یعنی همان ماهیت بدون اینکه چیزی از آن کم بشود بازتاب ذهنی پیدا میکند اما راجب وجود اینگونه نیست که حقیقت وجود نمی تواند ذهنی بشود. اما حقیقت ماهیت می تواند در ذهن بیاید چون اعتباری است و یک ذاتی غیر از عینیت دارد. اگر کسی بحث اعتباریت را اینگونه نداند بحث وجود ذهنی را نخواهد فهمید.

بحث صدق و انطباق در جایی است که حقیقتا این مفهوم بر آن مصداق انطباق پیدا کند و هیچ کسری نداشته باشد. صدق در اینجا است مانند اینکه مفهوم انسان بر مصادیق خود انطباق دارد و صدق می کند. یعنی یک نمونه از خودش را عینا در بیرون دارد و در واقع این مفهومی از انسان که در ذهن است بر مصداقی که در خارج دارد صدق می کند و تطابق دارد.

۲. اصطلاح اندراج^{۹۵}:

معنای اصطلاح اندراج دقیقا عکس معنای صدق و انطباق می باشد یعنی نمونه محدود تر را نسبت به محدوده وسیع تر مقایسه می کنید. مثلا مصادیق انسان را در مقایسه با مفهوم انسان نگاه می کنید. مثلا فلان انسان نمونه ای از مفهوم انسان است. حالا بحث اندراج فقط در مصداق نیست. بلکه بحث اندراج در سلسله انسان، حیوان، نبات و... نیز می باشد مثلا حیوان و گیاه و... ذیل جسم نامی اند. بقیه ذیل جسم اند و... که همه این ها را اندراج می دانیم.

[اصل بحث در فرع دوم:]

و ثانيا: أنّ الوجود لا يتّصف بشيء من أحكام الماهيّة^{۹۶}، کالکلیّة و الجزئیّة، و کالجنسیّة و النوعیّة و الفصلیّة و العرضیّة الخاصّة و العامّة، و کالجوهریّة و الكمیّة و کیفیّة و سائر المقولات العرضیّة [۳].

۹۵ کنار این اصطلاح، اصطلاح فردیت نیز مطرح است.

۹۶ اولاً و بالذات این خواص ماهیت را نمی پذیرد اما ثانيا و بالعرض می پذیرد.

[علت اینکه چرا این احکام فقط خاص ماهیت است:] فإنّ هذه جميعا أحكام طارئه على الماهية:

۱. من جهة صدقها و انطباقها على شيء، كصدق الإنسان و انطباقه على زيد و عمرو و سائر الأفراد،

۲. أو من جهة اندراجها تحت شيء [۴]، كاندراج الأفراد تحت الأنواع و الأنواع تحت الأجناس.

و الوجود- الذي هو بذاته الحقيقة العينية- لا يقبل انطباقا على شيء، و لا اندراجا تحت شيء، و لا صدقا و لا حملا، و لا ما يشابه هذه المعاني، نعم مفهوم الوجود يقبل الصدق و الاشتراك كسائر المفاهيم.

سوال اصلی این است که وجودی که اصیل دانستیم، آیا در آن صدق و انطباق راه دارد؟ علامه می گوید خیر چون صدق و انطباق در فضای مفهوم است. در بحث وجود، مفهوم وجود ارتباطش با مصادیق وجود ارتباط عینیتی نیست. وجود صدق بر چیزی نمی کند چون در آن اصلا صدق معنا ندارد. حقیقت وجود در آن صدق راه ندارد. در آن اندراج هم راه ندارد. یعنی اینگونه نیست که حقیقت وجود مندرج تحت یک مفهوم کلی باشد. در حقیقت وجود چنین چیزی نداریم چون وجود مرسل از یک ذات حقیقی نیست.

با توجه به این توضیح، علامه می گوید ماهیت دو دسته احکام دارد:

۱. احکامی که ماهیت به لحاظ وجود ذهنی پیدا می کند مانند کلیت، جزئیت، عرضیت و... که از اینها تعبیر به

خواص ذهنی و احکام ذهنی ماهیت می کنند.

۲. احکامی که ماهیت به لحاظ وجود خارجی پیدا می کند مانند جوهریت، کمیت و... که از اینها تعبیر به احکام

فلسفی ماهیت می کنند.

پس ماهیت این دو دسته احکام را دارد. الان بحث علامه این است که وجود بماهو وجود هیچ یک از این احکام را نمی پذیرد. تمام این ها احکام ماهیت است به لحاظ خودش. وجود این احکام را نمی پذیرد چون نه صدق در آن راه دارد و نه اندراج.

به بیان دیگر ما در این جا می خواهیم بگوییم نسبت ارتباطی مصادیق ماهوی با مفاهیم ماهوی متفاوت است با نسبت ارتباطی میان مصادیق عینی وجودی با مفهوم وجود. این را در فرع دهم علامه تصریح می کند. در مفاهیم ماهوی ارتباط با

مصادیق به نحو عینی است یعنی دقیقاً یک نمونه کلی طبیعی ماهوی که در مصادیق خارجی محقق می شود در فضای ذهنی و مفهومی شکل می گیرد. کلی طبیعی خود انسان و حیوان و ... است بدون اینکه ذهنیت و خارجیت و ... شرط آن باشد، این کلی طبیعی هیچ شرطی ندارد از تشخص و کلیت و در واقع خالص ماهیت مراد است و این خلوص خیلی بالاست لذا هر رنگی را می تواند بگیرد . این کلی طبیعی با بشرط لا متفاوت است. بشرط لا خود این یک قید دارد اما لا بشرط مقسمی که کلی طبیعی است، هیچ شرطی ندارد.

چنین فضای عینیتی که ترسیم کردیم، بین مفهوم وجود و مصادیق خارجی وجود جریان ندارد. در فضای ماهیت اگر از جزئی به طرف کلی برویم اندراج است و اگر عکس بشود بحث صدق و انطباق است. صدق یعنی نمونه کلی بر نمونه های جزئی حمل بشود. اندراج فردیت می سازد یعنی فردی از او. اما در بحث وجود به دلیل بحث اصالت وجود، حقیقت وجود، حقیقت عینیت و خارجیت و نفی سفسطه است. اصالت وجود نشان می دهد چیزی که بر می گیریم ذات وجود نیست لذا در بحث وجود ذهنی گفته می شود که وجود، وجود ذهنی ندارد و وجود ذهنی یک اصطلاح خاص است. اینگونه نیست که حقیقت وجود تارۀ در فضای ذهن و تارۀ در فضای خارج باشد اما ماهیت اینگونه است.

یکی از تحولات صدرا در واژه اصالت اینجا روشن می شود که قبلاً هم گفته ایم؛ از جهت دقت در محتوا، صدرا می گوید اصیل چیزی است که بازتاب مفهومی و ذهنی ندارد و خودش نمی تواند در ذهن بیاید. شیخ اشراق گفت هر چیزی که در خارج بیاید اصیل است اما صدرا خیلی ارتقا می دهد این واژه را. اینجا یک بحثی صورت می گیرد که حالا این مفهوم وجود نسبتش با خود وجود چیست؟ نه جهت صدق دارد و نه جهت اندراج. صدق و انطباق مفهوم وجود بر مصادیق نه صدق است و نه اندراج، این صدق و اندراج به معنای لغوی اش اینجا صادق است، نه اصطلاحی. لذا این باعث شد که به تدریج به چیزی شکل بگیرد به اسم صدق مصدوقی در مقابل صدق فردی و مصداقی. اگر این کار را هم بکنیم می گوییم مصداق ها دو نمونه اند: صدق های فردی و صدق های مصدوقی. این دقت برای تفاوت بین فضای ماهیت و وجود شکل گرفته است.

بین صدرايان دوباره یک بحث شده که اگر این صدق مفهوم وجود بر مصادیق به معنای لغوی صحیح است به خاطر چه نکته ای است، هر چند خیلی کم به این تصریح شده است.

پس روح این فرع به این بحث اشاره می کند که در حقیقت عینی وجود صدق و انطباق و اندراج و فردیت راه ندارد. بله در حقیقت عینی وجود نه تنها صدق و اندراج اصطلاحی راه ندارد بلکه صدق و انطباق به معنای لغوی نیز در حقیقت وجود راه ندارد بلکه در مقایسه مفهوم وجود با مصادیق وجود راه دارد.

آن دو دسته از احکام برای ماهیت که علامه گفت: دسته اول گفتیم مفاهیم منطقی است و دسته دوم مفاهیم فلسفی است لذا صدق و اندراج در حوزه مفاهیم راه دارد.

[استفاده های علامه از این بحث:]

بعد از این بحث علامه چند استفاده از این بحث می کند:

۱. [استفاده اول: مساوقت وجود با شخصیت]

و من هنا^{۹۷} يظهر أن الوجود يساوق الشخصية^{۹۸}.

دامنه های این بحث خیلی می تواند باشد و در وجود ذهنی نیز اثر گذار است. اولین نکته این است که وجود مساوقت با شخصیت دارد. این در حکمت صدرا مهم است. در این بحث باید چند نکته را توجه کرد:

۱. مراد از وجود در اینجا:

مراد از وجود در اینجا وجود اصیل است، نه مفهوم وجود.

۲. مراد از تشخص در اینجا:

۹۷ از صدق ناپذیری و اندراج ناپذیری این نکته استخراج شده است.

۹۸ صدرا بین تشخص به عنوان معقول ثانی و دیگر معقولات ثانی تفاوت قائل شده. وحدت و خارجیت و عینیت و تشخص را جدا کرده از بقیه مفاهیم. اما روشن نکرده است به چه دلیل. این دست از جملات که چه می خواهد بگوید بحث سنگینی است. اما الان می گوییم شخصیت یک معقول ثانی است که راجب وجود مطرح می شود.

تشخص در اینجا که گاهی جزئیت به آن می گویند، غیر از جزئیت منطقی است. در سطر های این فرع دوم، یک کلیت و جزئیت داشتیم که آن اصطلاح منطقی بود که در فضای ذهن است. وقتی یک مفهوم باشد، اگر قابل صدق بر کثیر باشد می شود کلیت و گرنه می شود جزئیت. اغلب در فضاها ی فلسفی به جزئیت فلسفی شخصیت و تشخص می گویند هر چند که گاهی به اصطلاح منطق نیز میگویند. اما جزئیت فلسفی در مفهوم جاری نیست. فیلسوف می گوید فضای مفهوم خاصیت صدق و انطباق در آن راه پیدا می کند لذا بحث کلیت مطرح می شود. این خاصیت مفهوم ذهنی است. لذا از منظر فیلسوف تشخص وقتی می آید وسط، که پای اصیل بیاید وسط. اینجا دیگر خاصیت صدق و انطباق در ذهن نیست. انطباق در آن اصلا معنا ندارد. ما در خصوص این فرع گفتیم بحث صدق و انطباق در حقیقت عینی وجود جاری نیست لذا می شود وصف جزئیت و شخصیت را در مورد حقیقت عینی وجود مطرح کرد که آن جزئی فلسفی و شخص است که جزئی و کلی منطقی در آن راه ندارد. این نکته اول که علامه می خواهد بگوید، بر خواسته از قسمت آغازین فرع دوم است. از آنجا که صدق راه ندارد، این مطلب در می آید.

۳. مراد از تساوق در اینجا:

باید دقت کرد که چه معنایی از تساوق مراد است. تساوق یک پرونده روشنی در فلسفه ندارد. یک اصطلاح روشنی در فلسفه ندارد که معنایش واضح باشد. تساوق به تدریج شکل گرفته مانند مفهوم مصدوقیت. اینگونه هم نبوده که بعد از مدتی افرادی مانند صدرا و ... بیایند و بحث مشبهی در این واژه و تفاوت آن با دیگر واژه ها داشته باشند. عدم پرداختن به آن به معنای دقیق فلسفی به حدی است که گاهی در فلسفه تساوق می گویند اما تساوی مراد است. مثلا در اول اسفار که بحث از تساوق می کنند، مراد همان معنای تساوی می باشد.

معنای دقیق تساوق: اغلب می گویند تساوق اخص از تساوی است یعنی در تساوق، تساوی شرط است و حتما در بستر تساوی، تساوق رخ می دهد، هر چند که انسان به این سمت می رود که در آن تساوی شرط نیست. پس به تعبیر دیگر ما دو گونه تساوی داریم :

۱. تساوی تساوقی

تساوی تساوقی در جایی است که دو مفهوم مساوی است و بر مفهوم واحد صدق می کند از جهت واحده. برخی از عباراتی که هست واقعا گیج کننده است و مشکل ایجاد کرده. برداشتی که من دارم، مراد از جهت واحده، جهت متن است

یعنی به لحاظ متن واحد. هر گاه دو مفهوم به نحو تساوی بر یک متن از جهت وحدت متن صادق باشد، ما می توانیم مساله تساوق را مطرح کنیم. تساوق در کجاست؟ در جایی است که دو مفهوم مختلف را بر متن واحد به لحاظ داشتن حیثیتی اندماجی متعدد صدق می دهیم. چون نمی شود متن واحد از جهت واحد بدون توجه به این حیثیتهای باشند چون مشکلاتی ایجاد میکنند. مثلاً یک وجود داریم که هم شخص و جزئی است و هم موجود است. مثلاً یک متن داریم که هم به آن موجود میگوییم و هم به آن شخص می گوییم.

مثال برای قسم دوم: علیت ، معلولیت و خارجیت که یک متن واحد است اما هم علت است و هم معلول. همه معقولات ثانی اینگونه است.

۲. تساوی غیر تساوقی

تساوی غیر تساوقی در جایی است که دو مفهوم باشند و یک مصداق به ظاهر باشد اما دو جهت تكثر متنی در آن باشد. در واقع تساوی غیر تساوقی در جایی است که به ظاهر یک متن و شی داریم اما وقتی دقت کنیم دو متن وجودی با دو ماهیت را می بینیم بلکه با چند متن وجودی است. هر چند در یک شی است مانند انسان که یک حقیقت جوهری دارد و مجموعه ای از اعراض دارد. یک وجود دامنه دار است. یک وجود محوری دارد و چندین وجود پیرامونی که به لحاظ حوزه علیت ارتباط دارند. البته به نحو انضمامی نیست.

لذا در این صحنه یک شی داریم که وقتی نگاه می کنیم مثلاً در بستر تساوی، هر جا که انسان صادق است، ضحک هم صادق است. این مثالی برای این مورد است. این اختلاف یعنی اختلاف به نحو تكثر متنی، وقتی این اتفاق بیفتد شما با تساوی روبرو هستید. اگر دو امر را ببینید که تساوی داشته باشند همین بحث است. مثلاً خرما و شیرینی که این دو تساوی دارند اما تساوی غیر تساوقی چون خرما که می گوییم توجه به جوهریت اوست اما شیرینی که می گوییم توجه به عرضیتش است. این تساوی بین دو عرض نیز پیاده می شود. مثلاً جایی که فلان رنگ با فلان مزه همراه است.

۲. [استفاده دوم: وجود مثل ندارد]

و من هنا^{۹۹} يظهر أيضا أنّ الوجود [۵] لا مثل له [۶]، لأنّ مثل الشيء ما يشاركه في الماهية النوعية، و لا ماهية نوعية للوجود.

نکته دوم که در بدایه تفصیل بیشتری داشت، این است که وجود مثل ندارد.

مراد از وجود در اینجا: شهید مطهری می گوید مراد، الوجود المطلق است. اگر مراد از این وجود، الوجود المطلق باشد، خب وقتی می گوئید مثل ندارد خیلی راحت اثبات می شود. اما قرائن نشان می دهد مراد از الوجود، مطلق الوجود است. یعنی هر وجودی . یعنی همانی که اصلتش را اثبات کردیم. آنوقت این وجود مثل ندارد.

مراد از مثل در اینجا: این مثل به معنای لغوی نیست بلکه به معنای اصطلاحی است. مثل و تماثل در جایی است که دو مصداق باشد که در ماهیت نوعیه شریک باشند یعنی در حوزه اندراج . مثل در جایی است که دو شی مندرج ذیل یک نوع باشد که در آنجا تماثل رخ می دهد. به تعبیر علامه وجود تمام حقیقتش همان عینیت است و یک نمونه ذهنی ندارد که اندراج رخ دهد لذا وجود مثل ندارد.

۳. [استفاده سوم: وجود ضد ندارد]

و يظهر أيضا أنّ الوجود لا ضدّ له [۱]، لأنّ الضدّين - كما سيأتي [۲] - أمران وجوديان متعاقبان^{۱۰۰} علی موضوع واحد، داخلان تحت جنس قریب، بينهما غاية الخلاف؛ و الوجود لا موضوع له و لا جنس له^{۱۰۱} و لا له خلاف مع شيء.

نکته سوم به لحاظ اندراج پذیری این است که وجود ضد ندارد. اگر مراد به بیان شهید مطهری وجود مطلق باشد آنگاه استدلال راحت می شود و هم مراد از ضد نیاز نیست حتما اصطلاحی باشد و لغوی نیز صحیح می شود. اما باز به نظر می آید مراد مطلق الوجود باشد که اصیل است. آنگاه مراد از ضد اصطلاحی است، نه لغوی. تعریف اصطلاحی در مورد تضاد این است

۹۹ از اندراج ناپذیری این نکته استخراج شده است.

۱۰۰ یعنی روی یک موضوع واحد اجتماع ندارند و اگر می خواهند بیایند باید متعاقبی بیایند.

۱۰۱ اینجا علامه باید تاکید بروی اندراج می کرد، چون از همین جا استفاده کردیم این نکته را.

که می گویند متضادان یعنی دو ماهیتی که موجود اند، دو امر وجودی اند که متعاقبان مانند سقیدی و سیاهی. بینشان هم غایت اختلاف است. با توجه به تعریف اصطلاحی قیوداتی دارد که نمی شود راجب وجود پیاده کرد. لذا دو وجود نمی توانند متضاد باشند چون این قیود را نمی شود پیاده کرد. اصلا سالبه به انتفاع موضوع می شود.

ما تمام چیز هایی که الان از وجود نفی کردیم مثلا صدق پذیری به گونه‌های مختلف . اندراج پذیری به نمونه های مختلف . مثل پذیری و ضد پذیری و تمام اینها از وجود بماهو وجود نفی می شود. یعنی وجو از آن جهت که وجود است این احکام را ندارد اما وجود به دلیل اتحادی که با ماهیت دارد که یک اتحاد تکوینی و شدید است، این بحث خیلی مهم است و خیلی ها از معانی نازک نمی توانند بگذرند. وجود به دلیل احتاد بام غایر خودش چنین که این اتحاد باعث می شود ویژ"ی ها وجود به نحو مجازی . این بحث ماهیت نازک تر و به حدی رقیق است که هیچ درصدی از متن را پر نمی کند اما متحقق است. وقتی وجود متحد است با ماهیت چنانچه این احتاد باثیم شو تکوین رنگ تحقق به ماهیت بدهد این اتحاد باعث می وش تکوین رنگ ویژگی های ماهیتی را نیز به وجود بدهد. این خیل یمهم است. با اینکه ماهیت هر چه که دارد پای وجود است اما تا وجود به سر ماهیت داری نرسد این خصوصیات را ندارد یعنی وجود به لحاظ ماهیت داشتن این ویژگی را دارد . خاصیت‌هایی که مال ماهیت اولا و بالذات مال ماهیت ست و ثانيا و بالعرض برایوجود است.

ما الان می خوایم بگوییم وجود ضد اصطلاحی و مثل و ... صدق دارد اما به خاطر بعد ماهوی اش. یعنی چون وجود ماهیت دارد لذا می گوییم تماثل اند اما اگر غرق در وجود صرف بشویم نمی شود.

فرع سوم: عدم ترکیب وجود

و ثالثا:

[مرحله اول ادعا: وجود جزء شیء و ترکیبی نیست] آنّ الوجود لا يكون جزءا لشيء، لأنّ الجزء الآخر و الكلّ المركّب منهما إنّ كانا هما الوجود بعينه فلا معنى لكون الشيء جزءا لنفسه، و إنّ كان أحدهما أو كلاهما غير الوجود كان باطل الذات^{۱۰۲}، إذ لا أصل غير الوجود، فلا ترکیب [۳].

علامه در بدایه مباحث بیشتری در این فرع دارد. شرح مبسوط شهید مطهری نیز مباحثی دارد. در این فرع تقریبا در دو مرحله دو مطلب ارائه شده است: مرحله اول این است که وجود جز هیچ مرکبی نیست چنانکه در مباحث قبل گفتیم مراد از وجود بر خلاف بعضی دیگر همان وجودی است که اصلتش را اثبات کردیم. الوجود المطلق مراد نیست بلکه مطلق الوجود مراد است. این وجود جز مرکب نمی تواند باشد چون از دو حال خارج نیست: آن جز دیگر و کل آیا وجود است یا غیر وجود است؟ اگر بگویید وجود است که دیگر اجزا و کل و .. مطرح نخواهد بود. اما اگر بگویید جز دیگر یا کلی که از این ترکیب شکل می گیرد غیر از وجود است آنگاه با توجه به مباحث اصالت وجود دیگر اصیلی غیر از وجود واقعیت ندارد که بخواهد در این ترکیب باشد. اینجا بحث سر ترکیب سر متن واقع است. ما در اینجا نمی خواهیم ترکیب اصیل و غیر اصیل را رد کنیم که اگر ترکیب باشد که هست. مثلا می گوییم خداوند ابسط موجودات است چون ماهیت هم ندارد. ما اینجا نمی خواهیم این ترکیب یعنی ترکیب وجود و ماهیت را بزنیم. اگر وحدت و علت و ... هم آمد و گفتیم فلان وجود مرکب از این هاست ما اینجا نمی خواهیم این ترکیب را بزنیم. این ترکیب خاصی است که متن وجود متعدد نمی شود بلکه یک نحو ترکیب خاصی است. از استدلال علامه نیز پیدا است. محل بحث آنجایی است که دو متن واقع باشد که طبق بحث اصالت وجود ما اصیل دیگری نداریم که بخواهد این ترکیب را شکل بدهد. مراد ما در اینجا ساحت متن اصیل است که اینجا صرفا یک وجود مطرح است لذا ترکیبی نداریم.

[مرحله دوم ادعا: خود وجود جزئی ندارد] و بهذا البیان یثبت أنّ الوجود لا جزء له [۴]، و یتبین أيضا^{۱۰۳} أنّ الوجود بسیط فی ذاته.

^{۱۰۲} یعنی در سطح متن اصیل نیست، نه اینکه کلا هیچ واقعیتی ندارد بلکه اگر واقعیتی هم داشته باشد، در متن اصیل نیست. لذا ممکن است مراد از باطله الذات ماهیت باشد اما چون در متن واقع حضور ندارد لذا باطل الذات است.

^{۱۰۳} از همین قسمت دوم ادعا

مرحله دوم : حالا وجود نیز جز ندارد. در حالت قبل گفتیم وجود جز چیزی نیست اما اینجا می گوییم خود وجود نیز جزئی ندارد. به همان بیان قبلی. اگر وجود جز داشته باشد باز می گوییم نسبت اجزائش با خود وجود چیست که باز به این نتیجه می رسیم که اصیل دیگری نداریم که بخواهد این ترکیب را شکل بدهد. این بیان نافی این نیست که در سطح ماهوی وجود انواع ترکیب ها را داشته باشد. خب اگر وجود اصلا جز ندارد لذا حکم می کنیم که وجو دبسیط است. بعضی از این بحث یک برداشت ناصحیحی دارند. باید دقیق این بساطت را فهمید. وقتی می گوییم الوجود بسیط است یعنی در ساحت متن واقع که حضور حقیقت اصیل است آنجا فقط از وجود خبر است و چیز دیگری نیست. این مراد است لذا این منافات با این ندارد که وجود انواع ترکیب ها داشته باشد با چیز های دیگر در ساحت ماهیت.

این بساطت برای اصل وجود اصیل است و با بساطت خداوند متعال متفاوت است. بساطت در خداوند یعنی خداوند حتی ماهیت هم ندارد.

نکته: ماهیت ها نمی توانند در ساحت متن اصیل شکاف ایجاد کنند. ماهیت ها نمی توانند مرز تکوینی در ساحت متن اصیل ایجاد کنند. این نکته خیلی اهمیت دارد که از همین مباحث اینجا استفاده می شود.

فرع چهارم: عوارض ذاتی وجود

و رابعا: أن ما يلحق الوجود حقيقة^{۱۰۴} [۵] من الصفات و المحمولات^{۱۰۵} [۶] امور غیر خارجة عن ذاته [۷]، إذ لو كانت خارجة كانت^{۱۰۶} باطله.

۱۰۴ یعنی مال خود وجود است و واسطه در عروض نمی خواهد. اگر ماهیت را موضوع قرار دهیم و امکان ماهوی را حمل کنیم آنگاه واسطه در عروض نمی خواهد اما اگر تحقق را حمل کنیم آنگاه واسطه در عروض می خواهد. وجود نیز همینگونه است. بعضی محمولات حقیقی دارد و یک سری محمولات غیر حقیقی.

۱۰۵ اشاره به معقولات ثانی فلسفی دارد.

۱۰۶ یعنی یا معدوم اند و می توانسته اند باشند ولی نیستند یا معدوم بالذات اند.

متن اینجا مقداری بحث دارد و تقریری که من می‌کنم با بخش‌های دیگر می‌نشیند هر چند می‌شود تقریرهای دیگری هم داشت که فعلاً همان تقریر اول را طرح می‌کنیم. علامه در اینجا می‌گوید اگر شما موضوع گزاره تان را وجود قرار دهید ما دو طیف محمولات را نسبت به او می‌توانیم جریان دهیم:

۱. یک سری محمولات آنهایی اند که اولاً و بالذات و حقیقتاً بر خود وجود حمل می‌شوند. این محمولات از عوارض ذاتی وجودند و محمول من صمیمه وجود اند. واسطه در عروض نمی‌خواهند. مانند اوصافی مانند وحدت کثرت خارجی ذهنی علت معلول اصالت تشکیک بالفعل بالقوه. این دست از مسائل حقیقتاً مال خود وجود است. خارج از متن وجود نیستند چون اگر خارج از متن وجود باشند آنگاه باطل خواهند بود، علامه لفظ باطل را علامه چند بار در این فصل تکرار کرده. باطل یعنی هیچ واقعیت نداشته باشند. یک سری از باطل‌ها ذاتا نمی‌توانند متحقق بشوند مانند محالات بالذات و یک سری از چیزها اگر خارج از وجود باشند معدوم خواهند بود هر چند محالات بالذات نیستند. خود ماهیت نسبت به وجود جزو همین طیف از محمولات است یعنی جز عوارض ذاتی وجود است. وجود اولاً و بالذات و حقیقتاً ماهیت را می‌پذیرد اما با این حال ماهیت باطله الذات است اما بالوجود موجود است. مانند بقیه معقولات فلسفی. اینها بالوجود واقعیت دارند. خارج از وجود اینها باطل هستند و هیچ واقعی ندارند در حالی که اینگونه نیست. پس این محمولات خارج از وجود نیستند حتی ماهیت. پس ماهیت موجوده جز عوارض ذاتی وجود است چون در خارج وجود را حد می‌زند. الماهیت معقول ثانی فلسفی نیز به تبع ماهیت جز عوارض ذاتی وجود می‌باشد.

۲. دسته از محمولات وجود حقیقتاً و اولاً بالذات نمی‌پذیرد بلکه ثانیاً و بالعرض می‌پذیرد. این احکام مال ماهیت است مانند معقول ثانی منطقی یا مانند جوهریت و کیفیت و.. که اولاً بلاذات مال خود ماهیت است و ثانیاً و بالعرض مال وجود است. مثلاً امکان مامهوی اولاً بالذات مال ماهیت است و ثانیاً و بالعرض مال وجود خواهد بود. علامه می‌گوید این دسته از محمولات که خارج از وجود اند و محمول من صمیمه وجود نیستند.

این تقریر به متن علامه نزدیک تر است هر چند می‌شود تقریرهای دیگری هم داشت.

و خامسا: أنّ للموجود من حيث اتّصافه بالوجود نحو انقسام^{۱۰۷} إلى ما بالذات و ما بالعرض، فالوجود موجود بالذات - بمعنى أنّه عين نفسه - و الماهیّة موجودة بالعرض - أي أنّها ليست [متّصفّة] بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها^{۱۰۸} و إن كانت موجودة بالوجود حقيقة قبال ما ليس بموجود بالوجود [۸] -.

این فرع جزر کلمات علامه در بحث اصالت وجود است چون علامه با تعبیر های دقیق و فنی مراد خودش را از اصالت وجود مشخص کرده است. علامه می گوید ما با توجه به بحث اصالت وجود به دو نوع از وجود دست می یابیم. می گوید ما کشف کردیم که دو جنس وجود داریم. همان چیزی که صدرا می گوید. ما اموری داریم موجود اما موجودیتش با وجود متفاوت است. علامه می گوید یک گونه موجود موجود بالذات و دیگری بالعرض است. ما می گوییم موجود بالذات یعنی آنی که به حسب ذات خودش موجودیت دارد. موجود بالعرض یعنی چه؟ می گوید موجود بالعرض یعنی ماهیت به نظر الی ذاته نیست بوجد اما بالوجود حقیقتا موجود است. در قبال چیز هایی که حتی بالوجود هم موجود نیستند مانند ممکناتی که محقق نشده اند یا محالات ذاتیه، اگر موجود بالعرض حقیقتا موجود نباشد آنگاه فرقی با این ممکناتی که محقق نشده اند یا محالات ذاتیه چه فرقی خواهد داشت؟ لذا مانند ماهیت به عرض وجود موجود می باشد.

در این فرع، نحوه ارتباط وجود و ماهیت با یکدیگر بحث شده است. البته این بحث گسترده است که اینجا بخشی از آن آمده است. دو مطلب اینجا بحث شده است:

۱. [مطلب اول: تغایر وجود و ماهیت:]

۱۰۷ چون این تقسیم بین حقیقی و مجازی است لذا علامه گفته به نحوی از انقسام است اما اگر اینگونه هم نمی گفت بهتر بود چون مقسم موجود است. اما علامه چون از جهت حقیقت و مجاز می گوید اینگونه گفته است.

۱۰۸ یعنی اگر نفس ذات ماهیت را نگاه کنید، ذات آن وجود نیست. هر چند ماهیت موجود است بالوجود حقیقتا در مقابل چیز هایی که حتی بالوجود هم موجود نیستند.

در متن مراحل اثبات اصالت وجود مقداری به مغایرت پرداخته شد که همانجا در گام سوم گفتیم ماهیت غیر از وجود و وجود غیر از ماهیت است. با تکیه بر همان بحث ها وقتی ما نحوه ارتباط این دو را نگاه می کنیم از این حیث، این دو مغایرت دارند. آن دو روشی که ما گفتیم یعنی تحلیل عقلی شهودی و مفهومی اینجا نیز دارد اعمال می شود. سه دلیل در اینجا مطرح شده است. اگر این ادله با ادله آنجا جرح و تعدیل بشوند می شود یک بیان واحد داشت. خلاصه سه استدلال در اینجا آمده است:

الف) [استدلال اول:]

ما وقتی وجود را با ماهیت مقایسه می کنیم، می بینیم که وجود جواز سلب از ماهیت دارد. این جواز سلب یا حمل و... اینگونه نیست که فقط در فضای ذهن باشد هر چند ما در فضای تحلیلی ذهنی هستیم اما چون فضای ذهنی ما منفعل از واقع است و یا اینکه چون علم حضوری نسبت به وجود و ماهیت پیدا کرده ایم و علم حضوری نیز منفعل از خارج است لذا اینجا داریم وضعیت هستی شناسی و تکوینی آنها را بررسی می کنیم. پس چون می شود وجود را از ماهیت سلب کرد لذا می گوئیم وجود غیر از وجود است و این دو، دو حیث متفاوت اند و هیچ کدام به دیگری تحلیل نمی رود.

ب) [استدلال دوم:]

اتصاف ماهیت به وجود نیازمند به دلیل است و واسطه در اثبات می خواهد. در حالی که اثبات ذات و ذاتیات یک ذات نیازمند به واسطه در اثبات و دلیل نیست. وقتی ذات اثبات شد، آنگاه اثبات ذات و ذاتیات برای خودش از بدیهیات است و نیاز به واسطه ندارد. اگر وجود عین ذات ماهیت یا جز ذات ماهیت بود، آنگاه وقتی به ماهیت می رسیدیم دیگر نباید تردیدی در دیگری می کردیم چون دیگری جز ذات یا عین آن بود اما چه بسا وقتی ما به وجود می رسیم به دنبال اثبات ماهیت هستیم یا به عکس.

ج) [استدلال سوم:]

وقتی ذات ماهیت را بررسی می کنیم، می بینیم که در ذات و طبیعتش اینگونه است که نسبت به وجود و عدم استوا دارد لذا این نشان دهنده این است که ماهیت غیر از وجود است چون اگر جزء او بود، دیگر نمی توانست استوا وجود و ماهیت داشته باشد لذا ماهیت مغایر با وجود است.

باید توجه کرد که تحلیل عقلی است که این مغایرت را می فهمد. البته اینکه گفته شده ذهن این را کشف کرده، به این معنا نیست که فقط تغایر ذهنی است بلکه یعنی تنها چیزی که می تواند این دو را تغایر بدهد تحلیل عقلی است، نه چیز دیگری. پس این دو، دو طبیعت مختلف و دو هویت مختلف دارند.

۲. [اتحاد و عینیت وجود با ماهیت]

مطلب دوم این است که وجود و ماهیت که به لحاظ تحلیل عقلی گفتیم در متن واقع و خارج مغایرند یعنی چه در خارج و چه در ذهن (= خارج مطلقه)، با این حال این دو آنقدر با هم اتحاد دارند که ما اگر بخواهیم ذهنمان دنبال شکل گیری و فهم مغایرت مکانی یا زمانی یا علی و معلولی یا ... که فلاسفه پیش از صدرا داشته اند برویم، باید بگوییم اینها اصلا مغایرت ندارند. این اتحاد آنقدر شدید است که به لحاظ واقع می گوییم اینها عین هم اند. عینیت در ادبیات شایع صدرايي است که علامه خیلی زیبا از آن عینیت به اتحاد یاد می کند یعنی اتحاد وجود و ماهیت به چه شکل است؟

پس این دو متن مستقل از هم ندارند که برداشت اصالتهمایی بشود حتی مانند جوهر و عرض نیستند. چون در جوهر و عرض ما با دو وجود و دو ماهیت برخورد داریم که نسبت جوهر با عرض نسبت علیت است. اما اتحاد ماهیت با وجود بسی عمیق تر و شدیدتر از اتحاد یک جوهر با اعراض خودش است. به ادبیات صدرا این دو در خارج عین هم اند. البته صدرا گفته اتحاد متحصل با غیر متحصل یعنی اتحاد امری که متن است با امری که اساسا هیچ درصدی از متن را تشکیل نمی دهد.

در بیان مشائیون اینگونه مطرح می شد که وجود و ماهیت عین هم هستند و این بیان بگونه ای بود که شیخ اشراق فکر کرد اینها قائل به اصالتهمایی اند لذا به شدت بین این دو فاصله انداخت و نشان داد که این دو تغایر دارند. صدرا که آمد...

[دو اصطلاح حکما برای ماهیت:]

حکما دو اصطلاح برای فهم این ماهیت بکار برده اند:

۱. [اصطلاح اول: ماهیت انحاء وجودات است:]

ماهیات انحا وجودات اند یعنی گونه های وجوداتند. گونه ها واقعا خارجی است آنقدر که تنوع وجود به خاطر ماهیات است. گونه گونه شدن وجود مرهون آن چیزی است که به آن ماهیت می گوئیم البته موارد دیگر نیز هست مانند شدت و ضعف که این هم باعث گونه گونه شدن وجود می شود. ماهیات انحا وجودات اند لذا خود وجود نمی تواند در خارج باشد اما انحا آن در ذهن باشد لذا قطعاً انحا وجود هم در خارج است. گونه متنی از واقع را نمی خواهد که اشغال کند این را باید فهم کرد.

گونه گونه شدن موجودات و انحا شدن موجودات مختلف است که یک نحو و یک حالت آن توسط ماهیت است.

۲. [اصطلاح دوم: ماهیت حدود وجودات است:]

تعبیر حدود نیز برای ماهیت توسط حکما بکار رفته است. علامه می خواهد بگوید چگونه می شود چیزی حقیقت داشته باشد اما درصدی از متن واقع را پر نکند؟ اینجا تعبیر به حدود وجود کرده اند. حدود الوجود اشاره به همان فضای گونه ها دارد اما تبیین کننده مرز دارایی ها و ندارایی های وجود است. نمود همین است که حاجی گفته. نمود یک جلوه اش گونه گونه شدن است و یک جلوه اش مرز هستی را نشان می دهد. وجود وقتی در قالب گیاه خودش را نشان می دهد می خواهد بگوید این کمالات اینجا هستند و آن کمالات اینجا نیستند. اینجا هم واقعا حد غیر از محدود است. نسبت حد و محدود به گونه ای است که حد با اینکه واقعی است و ذهن ساخته نیست هیچ درصدی از متن واقع را پر نمی کند اما محدود تمام متن واقع را پر می کند. هویت حد نمی تواند مانند هویت محدود باشد. هویت حد نمی تواند از جنس هویت محدود باشد چون اگر این گونه باشد اصلاً محدود شدن رخ نمی دهد.

ماهیت که نفاد وجود است، مراد نفاد مکانی نیست، مراد نفاد مرتبه ای است. مثال ها نباید رهن بشود. باید توجه کرد که چیزی که وجود را حد می زند الماهیت معقول ثانی نیست بلکه ماهیت انسان و سنگ و.... می باشد. یکی از ابتکارات علامه این بود که ما را از نفی سفسطه به این بحث ورود داد لذا باید فهمیده باشیم که مراد از متنیت یعنی چی؟ مراد هویت نفی سفسطه است لذا حالت مکانی نباید به آن دارد. همین نکته باعث شده که بعضی فکر کرده اند ماهیت حالت اندماجی با وجود دارد. اینها فکر کرده اند ماهیت حد و نفاد مکانی وجود است. اگر هویت

متنیت را ساحت نفی سفسطه بدانید آنجا دیگر اصلا ماهیت نیست. اینکه گفته می شود ماهیات حدود وجودات است با این دقت ها می باشد.

یک رهنمی دیگر این است که تا وقتی ما با وجود محدود روبرو نباشیم نمی شود ماهیت را داشت که این درست است اما این محدودیت با توجه مثالها یک سری تسامحات دارد. اگر بخواهید محدود شدن را خوب در فضای مثال بیاورید اگر مثال به درون دریا بزنید بهتر است. آب دریا در آنجا اولاً جریاناتی دارد به سمت های مختلف یا اینکه غلظت مطرح است و هر کدام از این ها یک محدود شدن است که در این تمثیل بهتر محدود شدن درک می شود.

علامه در اینجا درصدد این است که ماهیت را به این بیان ترسیم کنند.

و سادسا: أنَّ الوجود عارض^{۱۰۹} للماهیة- بمعنى أنَّ للعقل^{۱۱۰} أن یجرد الماهیة عن الوجود، فیعقلها وحدها من غیر نظر إلی وجودها- فلیس الوجود عینها و لا جزءا لها.

[ادله تغایر وجود و ماهیت:]

۱. [دلیل اول:] و من الدلیل علی ذلک جواز سلب الوجود عن الماهیة،

۲. [دلیل دوم:] و احتیاج اتّصافها به إلی الدلیل،

۳. [دلیل سوم:] و کونها متساویة النسبة فی نفسها إلی الوجود و العدم،

۱۰۹ عارض به معنای مغایر است به قرائنی که وجود دارد. در فضای تحولات تاریخی ذهن بعد از اینکه مغایرت وجود با ماهیت را کشف کرد، وجود را عارض بر ماهیت قرار میدهد. عروض یعنی مغایرت. این جا مساله مغایرت مد نظر است که در دل یک ارتباط حاصل می شود. اگر عارض را به معنای تغایر نگیریم اصلا ادامه اش معنا ندارد.

۱۱۰ یعنی عقل هم حق دارد این کار را بکند و هم توانایی این کار را دارد. توانایی دارد چون یکی از شئونش تجزیه و تحلیل است. حق هم دارد چون خارج بگونه ای است که این اجازه را بهش می دهد. لذا صدرا می گوید وجود در خارج تقدم بر ماهیت دارد. این تعبیر صدرا یعنی این دو در خارج تغایر دارند.

و لو كان الوجود عينها أو جزءا لها لما صحّ شيء من ذلك [١].

و المغایره^{١١١} – كما عرفت^{١١٢} [٢] – عقلیّه، فلا تنافی اتحاد الماهیّه و الوجود خارجا و ذهنّا، فلیس هناك إلّا حقیقه واحده هی الوجود، لمكان أصالته و اعتباریّتها، فالماهیّات المختلفه یختلف بها الوجود نحوّا من الاختلاف^{١١٣} من غیر أن یزید علی الوجود شیء،

[اصطلاح اول حکما برای ماهیت^{١١٤}]: و هذا معنی قولهم: «إنّ الماهیّات أنحاء الوجود» [٣]. و إلى هذا الاختلاف یؤوّل ما بین الماهیّات الموجوده من التمیّز و البینونه و اختلاف الآثار،

[اصطلاح دوم حکما برای ماهیت:]: و هو معنی قولهم: «إنّ الماهیّات حدود الوجود» [٤]. فذات كلّ ماهیّه موجوده^{١١٥} حدّ لا یتعدّاه وجودها، و یلزمه سلوب بعدد الماهیّات الموجوده الخارجه عنها^{١١٦}. فماهیّه الإنسان الموجوده – مثلا – حدّ لوجوده، لا یتعدّاه وجوده إلى غیره، فهو لیس بفرس، و لیس ببقر، و لیس بشجر، و لیس بحجر، إلى آخر الماهیّات الموجوده المبیّنه للإنسان.

فرع هفتم: نفس الامر

[آدرس ها:]

١١١ این قرینه هم نشان می دهد که بالا مرادش از عارض همین تغایر می باشد.

١١٢ از للعقل ان یجرد ...

١١٣ در اول بحث تشکیک می آید که وجود دو نحوه اختلاف دارد که یک نحوه اش به خاطر ماهیت است.

١١٤ هیچ کدام از این اینها تعریف وجود نیست بلکه اصطلاحاتی برای ماهیت است. بلکه همه اینها ویژگی های ماهیت است.

١١٥ چرا گفته ماهیت موجوده؟ به دلیل اینکه ماهیت به ماهوماهیت حدالوجود بودن در آن معنا ندارد. وقتی که ماهیت های موجوده پایشان وسط می آید این نقش را ماهیت پیدا می کند.

١١٦ ایا می شود از فهم یک وجود با ماهیت به همه علوم علم پیدا کرد؟ ایا می شود از علم به یک شی به بی نهایت علم به اشیا علم پیدا کرد؟ این یک بحث مهم است که اینجا مطرح است.

۱. شرح منظومه ج ۲ ص ۲۱۳

۲. شوارق الالهام ج ۱ ص ۱۱۳

۳. شرح مختصر ص ۱۵۷-۱۵۰۰

۴. شرح مبسوط ج ۲ ص ۴۱۷-۱۵۸

۵. کشف المراد ص ۶۹-۷۰

۶. اسفار ج ۶ ص ۲۶۱

۷. عیون المسائل نفس و شرح عیون - عین ۳۴ ص ۴۸۷-۵۱۸

[مقدمه:]

این فرع از ابتکارات علامه است که بر گرفته از مساله اصالت وجود است و آن بحث نفس الامر است. در بدایه یک فصل مستقل این بحث داشت اما اینجا به عنوان فروع اصالت وجود آمده است. یک مزیت اینجا این است که متفرع بر اصالت وجود کرده است هر چند این از محتوای بحث در بدایه نیز می شد این را گرفت. نتیجه ای که اینجا علامه گرفته از کلمات صدرا و این بحث در می آید اما جدا کردن و بحث کردنش از ابتکارات علامه است.

[اهمیت بحث نفس الامر:]

مساله نفس الامر برای کسانی که واقع گرا هستند خیلی اهمیت دارد. در مباحث معرفت شناسی و برای تشخیص صدق و کذب قضا این مساله مهم است. این جا ما دنبال پشتوانه گزاره ها هستیم، البته یک تکمله ای است که جلو تر می گوئیم. این بحث با این همه اهمیتش یک مرحله را به خودش اختصاص نداده و این مشکل ایجاد کرده است. به نظر می رسد این بحث یک مرحله را باید به خودش اختصاص بدهد اما تا اینجا اینگونه جا نگرفته است هر چند علامه در بدایه یک فصل به آن داد. امروزه مباحث معرفت شناسی نیاز به این بحث را جدی تر کرده است. پایگاه صدق و کذب مسائل، بحث نفس الامر است لذا از این جهت در مباحث فلسفه اسلامی مهم می شود.

[چند نکته مهم:]

۱. [نکته اول: محل بحث علامه در اینجا]

نکته اول این است که نفس الامر در کلمات حکما در دو ساحت مطرح شده است.

۱. از جهت معرفت شناسانه:

یک بار از منظر معرفت شناسانه مطرح می کنند که در بحث صدق و کذب قضایا آن را بسط می دهند به این نحو که صدق و کذب قضایا را با نفس الامر می سنجیم. این بحث با بحث صدق و کذب گزاره ها و با مقوله علم و با وجود ذهنی و ... ارتباط دارد. درگیری بحث این است که گزاره ها در حوزه علم به پشتوانه ی چه چیزی می توان آنها را با آن تطبیق داد تا در نهایت بگوییم آن گزاره صادق است یا کاذب؟ در واقع این معیار را باید چگونه بدست آورد؟

باید توجه کرد که گاهی می گویند از کجا باید فهمید چیزی با نفس الامرش صادق است یا کاذب است، این بحث، یک بحث دیگر است که بحث نفس الامری که علامه بحث می کند، بستر بحث صدق و کذب است. لذا راههای تشخیص صدق و کذب یک بحث دیگر است که در معرفت شناسی مطرح می شود اما بحثی که علامه در اینجا دارد، بحثی است که بستر بحث معرفت شناسی است.

۲. از جهت هستی شناسانه:

اما یک بار بحث نفس الامر می کنند و منظورشان منبع صدور اشیاء است. بحثی که علامه در اینجا دارد فقط ناظر به همین بخش می باشد و در همین راستا بحث کرده و وارد بحث اول نشده است.

یعنی ریشه تحقق اشیاء با این ساختارها و شکل و ... کجاست. چرا برخی اشیاء این شکل هستند چرا برخی دیگر جور دیگر و... که از این منظر هیچ ارتباطی به مسئله صدق و کذب قضایا ندارد.

۲. [نکته دوم: نفس الامر در تصورات]

علامه بحث را در تصدیقات برده اما در تصورات نیز این بحث جاری است که مهم است. نفس الامر تصورات چه می تواند باشد و اصلا آیا در تصورات نفس الامر داریم؟ در معرفت شناسی متعارف علم تصویری مطرح نیست و گویا اصلا علم نیست اما در فضاهای اسلامی اساسا علم دو بخش است: تصویری و تصدیقی. لذا ما در هر دو حیطه نیاز به نفس الامرش داریم. سوال

این است که ما صدق و کذب را در تصورات مطرح نمی کنیم اما به جای آن چه چیز را باید در آنجا طرح کنیم؟ این نکته مهم است.

[اصل بحث نفس الامر:]

و سابعاً: أنّ ثبوت^{۱۱۷} کلّ شیء - أيّ نحو من الثبوت فرض - إنّما هو لوجود^{۱۱۸} هناك خارجيّ يطرد العدم لذاته. فللتصديقات النفس الأمریة^{۱۱۹} - التي لا مطابق لها في خارج و لا في ذهن - مطابق ثابت نحواً من الثبوت التبعية^{۱۲۰} بتبع الموجودات الحقيقيّة.

علامه در این جا سه قول را ذکر می کند: یکی قول خودش، یکی قول خواجه و دیگری قول حاجی سبزواری. دو قول دیگر را نقد و رد می کند و قول خودش را تثبیت می کند. علامه این قولش را از دل مباحث صدرا بیرون کشیده اما خود صدرا این قول را مطرح نکرده است.

[دیدگاه علامه در نفس الامر:]

علامه به یک دیدگاه تازه ای در بحث نفس الامر رسید و احساس کرد با توجه با مبنای اصالت وجود می شود قرائت کامل تری ارائه کرد که روح آن را در دو سطح می شود مطرح کرد:

۱. مشخص کردن ریشه نفس الامر

۱۱۷ به لحاظ فضای تاریخی اینجا واژه ثبوت بکار رفته که مراد همان وجود است. واژه ثبوت هم، ثبوت به حسب ذات و هم ثبوت به حسب وجود، هر دو را شامل می شود.

۱۱۸ یعنی ریشه نفس الامر وجود است.

۱۱۹ یعنی تصدیقات واقعی یک مطابقی دارند و ثبوت نفس الامری دارند.

۱۲۰ این واژه «بالتبع» در فرایند علیّ و معلولی پیاده می شود. واژه «بالعرض» در حیث تقيیدی مطرح است. اگر دقت شود در روح معنای حیثیت تقيیدی یک نوع تبعیت هست اما اصطلاحاً به آن «بالتبع» نمی گویند بلکه اصطلاحاً در فضای علیّ و معلولی تعبیر به «بالتبع» می کنند. این اصطلاح فنی و مستقرش است اما گاهی بالتبع به معنای بالعرض نیز بکار می رود چون روحی از آن در بالعرض است. اینجا نیز مراد از بالتبع، بالعرض می باشد.

۲. مشخص کردن گستره نفس الامر^{۱۲۱}

[مشخص کردن ریشه و گستره نفس الامر در نگاه علامه:]

علامه می گوید ریشه نفس الامر به وجود بر می گردد اما گسترده آن به ثبوت عام بر می گردد. ما به یک موجودیت و به یک وجود رسیدیم. علامه می گوید ریشه واقع و نفس الامر در نهایت به وجود بر می گردد. اما گسترده و قلمرو نفس الامر که گزاره ها را با آن تطبیق می کنیم ثبوت عام یعنی همان معنای عام موجودیت است که هم می تواند وجود باشد و هم می تواند بالوجود باشد یعنی ورای فاعل شنایا واقعیت داشتن. پس نفس الامر یعنی واقع ورای فاعل شناسا.

واقعیت ورای فاعل شناسا منحصر به یک جور واقعیت نیست. دو سنخ واقعیت اینجا داریم. علامه می گوید حتی این نحوه از واقعیت ها نیز واقع ساز است لذا می شود گزاره ها را با آن سنجید. اگر علامه ما را به سمت وجود و ماهیت می برد خیلی سخت نبود اما علامه فقط تا اینجا نیامده و رفته سمت معقولات ثانی دیگر و چیزهای دیگری که اوصاف ماهیت است و تا چندین مرحله اگر جلو برود اشکال ندارد اما ریشه همه آن ها وجود است. واقع و موجود دایره اش خیلی وسیع است حتی بیشتر از خود وجود. از یک جهت نفس الامر یعنی وجود اما از یک جهت دیگر موارد غیر وجود که واقعیت دارند نیز واقعیت دارند و نفس الامر دارند اما به جهت وجود عام. برای بررسی صدق و کذب گزاره ها باید با این دو دسته موجودات تطابق داد که آیا صادق است یا کاذب.

متنی که علامه در اینجا آورده، اولین متنی است که علامه برای این بحث دارد می سازد لذا متنی که اینجا داریم یک مقدار با صعوبت هایی همراه است و شاید به خاطر مندمج کردن مباحث فراوان در چند سطر این مشکل ایجاد شده باشد. علامه در این فرع هفتم، کامل ناظر به حاشیه خودشان بر دو جای اسفار است: یکی ج ۱ ص ۲۱۵ و دیگری ج ۷ ص ۲۷۱. علامه سعی کرده دیدگاه های ویژه خود را در نهاییه بیاورد بر خلاف بدایه. در ادرس اول تقریبا همان متن اینجا آمده است. البته متن نهاییه به نظر می آید از آن دو متن نیز کامل تر باشد. چون بحث نو است لذا می شود متن را دقیق تر داشت.

۱۲۱ خصوصا این مورد اهمیت زیادی دارد چون تامین کننده واقعیتی است که می شود قضایا را از حیث صدق و کذب با آن مقایسه کرد.

[انگیزه ی فلاسفه برای پرداختن به بحث نفس الامر:]

توضیح ذلك: أن من التصديقات الحقّة^{۱۲۲} [۱]:

۱. ما له مطابق في الخارج، نحو «الإنسان موجود^{۱۲۳}» و «الإنسان كاتب».
 ۲. و منها ما له مطابق في الذهن، نحو «الإنسان نوع» و «الحيوان جنس».
 ۳. و منها ما له مطابق يطابقه لكنّه غير موجود في الخارج و لا في الذهن، كما في قولنا: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول» و «العدم باطل الذات» إذ عدم لا تحقّق له في خارج و لا في ذهن، و لا لأحكامه و آثاره.
- و هذا النوع [نوع سوم] من القضايا تعتبر مطابقته لنفس الأمر^{۱۲۴}، فإنّ العقل إذا صدّق كون وجود العلّة علّة لوجود المعلول اضطرّ إلى تصديق أنّه [معلول] ينتفى إذا انتفت علّته^{۱۲۵}، و هو كون عدمها علّة لعدمه، و لا مصداق محقّق للعدم في خارج و لا في ذهن، إذ كلّ ما حلّ في واحد منهما فله وجود.

چند چیز بود که ذهن های فلسفی را تحریک به رفتن به سراغ بحث نفس الامر کرد که علامه در اینجا فقط مورد اول را مطرح می کند:

۱. مورد اول: گزاره های عدمی

۱۲۲ دو واژه صدق و حق که در کتب فنی آمده، هر دو، دو روی یک سکه اند، اگر از طرف گزاره به طرف واقع برویم، آنگاه تعبیر به صادق می کنیم، اگر از واقع به سمت گزاره برویم، آنگاه تعبیر به حق می کنیم. تصدیقات حقه را از این جهت باید تحلیل کرد.

۱۲۳ اینجا چیزی که مد نظر است، نه وجود انسان است و نه ماهیت انسان. علامه می خواهد اینجا علت تحریک شدن ذهن های فلسفی به بحث نفس الامر را نشان بدهد لذا در این ها نباید دقت کرد.

۱۲۴ اینجا ها نفس الامر را فقط برای گزاره های سوم بکار می برد که احساس می شود نفس الامر ندارند اما جلوتر نفس الامر را آن قدر اعم می گیرد که همه قبلی ها را هم شامل می شود. لذا جناب علامه نفس الامر را در دو معنا استفاده کرده است.

۱۲۵ ص ۶۴ و ۲۱ راجب این گزاره دوباره صحبت می شود. (به چاپ کتاب استاد)

انگیزه اول گزاره هایی بود که خیلی راحت محکی هایش را در ذهن نمی یافتیم. به بیان دیگر ما چند دسته گزاره داریم:

۱. گزاره های خارجی:

بعضی گزاره ها محکی هایش در خارج هست و راحت می شود به محکی هایش دست پیدا کرد و لذا می شود راحت گفت صادق است یا کاذب، مانند اینکه فلانی الان وارد کلاس شد یا نشد.

۲. گزاره های ذهنیه:

بعضی گزاره ها محکی اش روشن در فضای ذهن است لذا می گوییم نفس الامرش در موطن ذهن است و اگر تطابق بود می گوییم صادق و اگر نبود می گوییم کاذب است مانند انسان نوع. مثلاً اگر بگوییم «الانسان جزئی»، آنگاه گفته می شود این کاذب است چون مطابق نفس الامر ذهن نیست.

۳. گزاره های عدمیه:

دسته دیگر، گزاره هایی هستند که به نحو روشن و واضح، واقع و محکی اش در خارج یا ذهن نمی بینیم اما می بینم که آن ها صادق یا کاذب اند مانند احکامی که راجب عدم گفته می شود. مثلاً ما میگوییم «عدم علت، علت است برای عدم معلول»، این صادق است و کسی در آن شک ندارد اما وقتی می گوییم نفس الامرش را نشان بده کسی نمی تواند نشان بدهد. با توجه به این که عدم موطنی در خارج ندارد اینجا دچار مشکل می شویم، یا مانند گزاره «عدم، باطل الذات است». این گزاره هم درست است اما نفس الامرش را نمی توانیم نشان دهیم. علامه ابتدا برای ورود به بحث این ها را مثال می زند اما بعد تعمیم می دهد چون به نحو تاریخی ذهن ها در جایی که راحت نتوانست محکی را پیدا کند درگیر این بحث نفس الامر شده لذا علامه هم از همین جا شروع می کند. در واقع شاه فرد اینها، قضایای در حوزه عدم بود است. بعضی گفته اند این بحث فقط راجب قضایای عدمی مطرح است اما جلوتر اعدام تعمیم به موارد دیگری داده می شود مانند «الماهیت»، «قوه و فعل» و... . خب مطابق الماهیت کجاست؟ یا مطابق معقول ثانی کجاست؟

۲. مورد دوم: گزاره هایی که محمولشان معقول ثانی بود

به لحاظ نگاه های جا افتاده فلسفی در موضوع نفس الامر، نفس الامر گزاره ها با ذهن و خارج بررسی می شد و دقت در تفکیک بین وجود و ماهیت نمی شد، لذا این نکته باعث می شد که اینها در دو فضا دچار مشکل باشند: یکی گزاره های عدمی بود و دیگری راجب معقول های ثانی فلسفی بود. آنها مشکل سر ماهیت نداشتند چون می گفتند ماهیت در خارج وجود دارد و اصیل است.

در معقول ثانی فلسفی نگاه اینها دو چیز است: یک نگاه این بود که اصلا در خارج وجود ندارند که این نگاه شیخ اشراق و خواجه بود. اینها در بحث نفس الامر این گزاره ها دچار گرفتاری شدند. چرا اولاً این گزاره ها ناظر به خارج بود و ناظر به ذهن نبود که بخواهند نفس الامر آن را ذهن بدانند مانند معقول ثانی فلسفی مثلاً وقتی گفته می شد انسان ممکن است، این گزاره ذهنی نبود بلکه ناظر به خارج بود اما نفس الامر آن را در خارج پیدا نمی کردند. چون خارج را ظرف «امکان، وحدت، کثرت و...» نمی دیدند. این دیدگاه شیخ اشراق و خواجه بود.

مکتب شیراز نیز گفتند منشا انتزاع این گزاره ها در خارج است اما خودشان در خارج نیست اما همین ها نیز نمی توانستند در خارج علیت و معلولیت و... را نشان دهند لذا تمام فلاسفه پیشین اینها گیر بودند که در این گزاره ها، محکی اش کجاست؟ البته مکتب شیراز را من اعتقاد است که یک ارتقاها پیشرفته ای داشته اند که باید در جای خودش بررسی کرد اما فعلاً ناظر به این نکته نبودیم و فارغ از آن این بحث را طرح کردیم.

پس این ها در گزاره های عدمی و معقول ثانی فلسفی یعنی گزاره هایی که محمولشان معقول ثانی فلسفی بوده گیر داشته اند. پس از یک جهت می گفتند این گزاره ها حق و ناظر به خارج است اما چیزی در خارج نمی دیده اند. علامه می گوید بحث اصالت وجود نگاهی به ما می دهد که این دو فضا را حل می کند. علامه می گوید در بحث اصالت وجود اثبات کردیم که وجود، عین عینیت است لذا در مساله نفس الامر باید به سراغ آن رفت. یعنی وجود پایه نفس الامرش، تمام است لذا برای صدق و کذب گزاره هایمان به سراغ این وجود بروید. در فضاها متعارف این سخت بود. حتی گزاره هایی که راجب نفس وجود بود، خارجیتش خیلی روشن نبود و طبق نظر اشراق که این گزاره ها اصلاً غلط بود چون وجود را اعتباری می دانست و می گفت کسی نمی تواند راجب وجود حرف بزند چون غلط است و اعتباری است وجود.

علامه گفته که من در اصل الواقیه واجب الوجود که برهان صدیقین است واجب تعالی را اثبات می کنم که این را از دل وجود باید بیرون آورد و ملاک صدق و کذب آن نیز خود همین است.

۴۰۳. قضایای حقیقیه و مساله کلی طبیعی

از جمله اموری که ذهن های فلسفی را تحریک می کرده تا بحث نفس الامر جدی بشود دو مساله بوده که یکی مساله قضایای حقیقیه بوده و دیگری بحث کلی طبیعی بوده است. اولی در دنیای تصدیقات و دومی در دنیای تصورات می باشد. قضایای حقیقیه صادق است ولو یک فردش هم محقق نشده باشد. این قضایا با قوانین گره می خورد یعنی روح قواعد و قوانین، قضایای حقیقیه است. این قضایا مساله نفس الامرش باید چگونه رقم بخورد؟ مثلا در واقع قضایای غیر بطیه یا قضایای شرطیه نفس الامرشان به چه شکل است؟ این بحث هم مطرح است و جای بحث دارد. علامه به این ها تصریح نکرده اما می خواهد بگوید زاویه دیدی که ما رفتیم طبیعتا باید با نگاه ایشان این ها را سامان بدهد. خواستیم بگوییم انگیزه های رفتن به سراغ این بحث فقط چیزی که در متن آمد نبوده و این ها هم مطرح بوده است.

[مراحل رسیدن به تعریف جدید از نفس الامر در نگاه علامه:]

[راه حل در گزاره های دسته سوم چگونه می باشد؟] و الذی ینبغی أن یقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة :

۱. [مرحله اول^{۱۲۶}] أن الأصل هو الوجود الحقیقی، و هو الوجود، و له کل حکم حقیقی^{۱۲۷}.

۱۲۶ اینجا ما راجب تحقق محمول ها نمی خواهیم حرف بزنیم، اگر راجب آن بخواهیم حرف بزنیم می شود شق سوم، اینجا راجب خود وجود و عوارض ذاتی آن حرف می زنیم.

۱۲۷ یعنی مال خودش هست.

۲. [مرحله دوم:] ثمّ لما كانت الماهیات ظهورات الوجود للأذهان^{۱۲۸} توسّع العقل^{۱۲۹} توسّعا اضطرارياً باعتبار

الوجود لها و حملها علیها، و صار مفهوم الوجود و الثبوت یحمل علی الوجود و الماهیة و أحكامهما جمیعاً^{۱۳۰}.

۱۲۸ این تعبیر علامه رهزنی زیادی ایجاد کرده. کسانی که می گویند ماهیت در خارج واقعیت ندارد خودشان دو دسته اند: بعضی شان خطاب به ما می گویند نه صدرا و نه علامه هیچ کدام حرف شما را نمی زنند اما بعضی شان می گویند صدرا حرف شما را می زند اما علامه این حرف شما را نمی زند و شهید مطهری هم وابسته و متأثر از همین نظر علامه است. آنها به این عبارت علامه تمسک جسته اند. اینها می گویند علامه گرایش ذهنی به مساله ماهیت داد به خاطر این عبارت شان. مشابه همین بیان را صدرا هم دارد که می گوید «ماهیت حکایت الوجود است». یعنی حکایت وجود در ذهن، مراد است. از جهتی شاید بشود گفت عبارت صدرا ماهیت را ذهنی تر می کند اما این زاویه نگاه آنها صحیح نیست و باید دقت کرد که مراد از ظهور و حکایت و مظهر و نمود و... که حکما نسبت به ماهیت بکار برده اند چیست؟ مراد از حکایت، حکایت هستی شناسانه است، نه معرفت شناسانه یعنی مثل اینکه می گوییم نظام هستی همه آیت های خداوند است و همه مرائی نشان دهنده کمالات خداوند است. این معنایش این نیست که ورای فاعل شناسا اینگونه نیستند. بلکه در نظام تکوین باید پیش زمینه های آن اتفاق بیفتد یعنی در تکوین همه اینها آیت خداوند هستند، حالا چه باشند چه نباشند. ماهیت در عالم خارج چه می کند؟ ماهیت نمود وجود است، این وضعیتی است که وجود به خودش می گیرد لذا می گوییم ماهیت ظهور و مظهر و نمود وجود است.

علامه در اینجا می خواهند بگویند، وجود به دلیل تجلی اش است که ما می توانیم او را فهم کنیم. به خاطر گونه گونه شدنش می توانیم فهم کنیم. وجود خودش در ذهن نمی آید بلکه ماهیتش می آید. ماهیات ظهورات وجود هستند برای اذهان. مراد از این ظهورات و وجودات اذهان، بازتاب های درون ذهن نیست. عبارت در بیان علامه و صدرا خیلی واضح است یعنی آن چه که از این حقیقت خارجی می تواند در ذهن بیاید، ماهیت است. این حرفشان است. اگر قرار باشد وجود در ذهن ما بازتاب پیدا کند در قالب ماهیت می آید. لذا باید حرف آنها را درست فهمید.

۱۲۹ یعنی عقل وادار به این می شود که ماهیات در خارج است. عقل با اینکه ماهیت را وجود نمی داند اما می گوید در خارج هست. یعنی عقل وادار به انعکاس می شود، واقع بگونه ای است که عقل را به این وادار می کند.

۱۳۰ این احکامها جمیعاً، کل حکم حقیقی نیست. اینجا راجب حمل ثبوت بر اینها صحبت می کند. موضوع احکام وجود و ماهیت است و محمول موجود است.

۳. [مرحله سوم:] ثمّ توسّع العقل^{۱۳۱} توسّعا اضطرارياً ثانياً بحمل مطلق الثبوت^{۱۳۲} و التحقق على كلّ مفهوم يضطرّ إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهيّة^{۱۳۳}، كمفهوم العدم^{۱۳۴} و الماهيّة^{۱۳۵} و القوّة، و الفعل، ثمّ التصديق بأحكامها.

[جمع بندی علامه از نظرش:] فالظرف الّذى يفرضه^{۱۳۶} العقل لمطلق الثبوت و التحقق - بهذا المعنى الأخير - هو الّذى نسمّيه «نفس الامر»^{۱۳۷} و يسع الصّادق:

۱. من القضايا الذهنيّة
۲. و الخارجيّة.
۳. و ما يصدّقه العقل و لا مطابق له فى ذهن^{۱۳۸} أو خارج،

۱۳۱ در فضای ذهن بماهو ذهن نیست بلکه نکته ای در نفس الامر هست که ذهن را وادار به این برداشت می کند.

۱۳۲ یعنی هر چیزی که ورای فاعل شناسا واقعیت دارد.

۱۳۳ چون برخی از این مفاهیم از ماهیت در می آید و برخی از وجود. مفاهیمی که از ماهیت در می آیند؛ اینها همان بحث مجاز اندر مجاز است یا وهم اندر وهم است که خود این مجازی و وهمی نفس الامر است. یعنی ما به هستی این را نسبت می دهیم. یعنی اینها دو حیث تقییدی می خورند.

۱۳۴ چند جای در نهاییه راجب مفهوم عدم بحث شده است و باید همه آنها را کنار هم دید. خلاصه این است که همه عدم ها به همه اقسامشان در نهایت باز بالوجود موجوداند، بالاخره حتی عدم مطلق به خاطر نور وجود یک نحوه ثبوتی پیدا می کند. علامه می خواهد بگوید عدم نیز به عرض وجود و به نور وجود تحقق دارد. عدم معقول ثانی فلسفی است.

۱۳۵ مراد الماهیت معقول ثانی می باشد.

۱۳۶ فرض به ظرف می خورد یعنی عقل خود ظرف را فرض می کند، نه اینکه عقل در ظرف بخواهد خودش چیزی را فرض کند.

۱۳۷ علامه در این عباراتش نفس الامر را به دو معنا بکار برد: یکی به معنای همان مرحله سوم بود که دیگران در آن فقط مشکل داشتند. معنای دوم از نفس الامر یک معنای اعمی است که اینجا دارد می گوید.

۱۳۸ البته به لحاظ ذهن متعارف.

[انکته ای درباره مورد سوم^{۱۳۹}:] غیر آن الامور النفس الامریة^{۱۴۰} لوازم عقلیة للماهیيات متقرّرة بتقرّرها^{۱۴۱}. و للکلام تتمّة ستمّرّ بک إن شاء الله تعالی^{۱۴۲} [۲].

علامه می گوید با بحث هایی که در این فصل داشتیم ما الان به یک طرح جدیدی در مورد نفس الامر و ثبوت عام می رسمیم که این بحث، مساله ابهام دار را برای ما حل می کند. علامه اینجا در سه مرحله کار را جلو برده است:

۱. مرحله اول: تأمل در خود مساله وجود

اولین مرحله این است که تأمل کنیم در خود مساله وجود. با تأمل ها و دقت هایی که داشتیم می شود این مباحث را پیاده کرد. الان که دقت کردیم می گوییم بحث را بر روی بُعد وجودی اشیا، اگر خود وجود را دقت کنیم به خاطر مساله اصالت وجود خیلی راحت می توانیم گزاره هایی که راجب وجود طرح می کنیم یا راجب احکام ذاتی وجود طرح می کنیم، نفس الامرش را نشان دهیم. ریشه کار مساله وجود است. وجود واقع را پر کرده. الان نگاه خیلی عمیق تر از قبلا شد. اگر بخواهیم مطابق گزاره هایی مانند «الوجود لا یحل فی الذهن» را بررسی کنیم، آنگاه خواهیم گفت که باید خود وجود را بررسی کنیم و از دل خود وجود به مساله مطابق آن برسیم. اگر در خود وجود خوب تأمل کنیم می توانیم این حکم را در بیاوریم که محمول آن «من صمیمه» است.

۱۳۹ یعنی غیر از اینکه امور نفس الامری (که مرادش نفس الامر به معنای خاص یعنی مورد سوم می باشد) لوازم عقلیه ماهیات هستند. قبلا گفتیم یا لوازم عقلیه ماهیات اند یا وجود که اینجا از وجود اسمی نمی آورد لذا می شود برای عبارت علامه دو احتمال دارد و توجیح کرد که در ادامه می آید.

۱۴۰ مراد همان نفس الامر در دسته سوم می شود یعنی معنای خاص آن، نه معنای اعم.

۱۴۱ ایشان گفت امور نفس الامری لوازم عقلیه برای ماهیات هستند که مرادش از امور نفس الامری همان دسته سوم می باشد. این عبارت علامه را چگونه باید با عبارت بالای ایشان جمع کرد که آنجا گفت این امور را بالوجود هستند یا بالماهیت یعنی یا از دل وجود در می آیند یا از ماهیت اما اینجا می گوید بالماهیت هستند؟ یا باید گفت که علامه اینجا بالوجود را نیاورده اما در واقع در مرادش بوده است یا اینکه بگوییم علامه اینجا یک بحث سنگین را مطرح کرده که همه این مفاهیم حتی آنهاپی که بالوجود هستند در واقع ریشه در ماهیت دارند و بالماهیت می باشند.

۱۴۲ خود علامه در حاشیه اسفار اینجا ارجاع داده اند به مباحث وجود ذهنی. البته به مباحث عدمی نیز می توان ارجاع داد.

۲. مرحله دوم: تامل در گونه های وجود

مرحله دوم این است که این وجود گونه های متنوعی دارد. این گونه ها گرچه ذاتا نفی سفسطه نمی کنند اما از این جهت که حالات وجود هستند اهمیت خاص خود را دارند لذا چون از این جهت بررسی می کنیم، آنها امری واقعی هستند و عقل آنها را گتره ای حساب نمی کند. این عبارات خیلی حساس است. همین عبارات علامه در اینجا رهنمی هایی برای بعضی داشته است. درست است که بعضی گزاره ها ذاتا نفی سفسطه نمی کند اما وضعیتی دارد که عقلا می گوید او واقعی است. علامه در این قسمت فقط بحث متحقق را آورده است که نفس الامرش در پی ارتباط با وجود است. نفس الامر وجود چیست؟ وجود حالتی دارد که ذاتا نفس الامر خودش را تامین می کند اما ماهیت به واسطه ارتباط با وجود نفس الامر خودش را تامین می کند. اگر عبارات علامه در فرع اول را بخواهیم اضافه کنیم، تمام گزاره هایی که راجب ماهیت مطرح میکنیم، نفس الامرش به خاطر ارتباطش با وجود است. مثلا انسان ممکن است و... نفس الامرش درست است که جنس ذاتی و حقیقتش نیست اما از باب ارتباطش با وجود نفس الامر دارد.

پس در نفس الامر ما به دنبال چیز هایی هستیم که واقعی باشد تا بتوانیم گزاره ها را با آن بسنجیم. و گفتیم که نسبت به خود وجود، نفس الامریت آن را، خود ذات وجود تامین می کند. لذا اگر گفتیم وجود اصیل است، آنگاه برای بررسی مطابق همه گزاره ها، باید در خود وجود دقت کنیم.

در مرحله دوم ما ناظر به ماهیات هستیم و بعضی چیز های دیگر که اینجا علامه می گوید وقتی از طرف اصالت وجود جلو می رویم درست است، ماهیت از جهت ذات نمی تواند پشتوانه چیزی باشد اما به لحاظ نفاذ وجود و بروز و نمود وجود بودن و اینکه وجود خودش را در قالب آن نشان می دهد واقعیت پیدا می کند. نه تنها این بحث اصل نفس الامریت داشتن ماهیت را نشان میدهد بلکه جای آن را که کنار وجود است را نیز نشان میدهد.

۳. تامل در احکام و ویژگی هایی که به نحو معقول ثانی در ارتباط با ماهیت و وجود بدست می آیند

مرحله سوم ما را می برد به تمام احکام و ویژگی هایی که به نحو معقول ثانی در ارتباط با ماهیت یا وجود بدست می آوریم. در این مرحله علامه می خواهد معقول های ثانی برآمده از وجود یا ماهیت را نشان دهد. ما را به طرف معقول های ثانی ای که از دل وجود و ماهیت در آمده، می برد مانند الماهیت به معنای عام یا امکان ماهوی و.. که از دل ماهیت در آمده اند و مانند وحدت و کثرت و ... که از دل وجود در آمده اند.

علامه می گوید در مرحله اول ثبوت به نحو محدودی اثبات شد و در مراحل دوم ثبوت خیلی گسترده تر شد و خصوصا در مرحله سوم دیگر این ثبوت خیلی عام شد که حتی تمام احوال وجود البته به جز ماهیت و تمام احوال ماهیت را پوشش می دهد. علامه اینجا صریح راجب احکام ماهیت نگرفته اما اگر فرع اول را لحاظ کنیم باید تمام حمل های ماهوی را نیز از جهت بالوجود بودن مد نظر گرفت. علامه ریشه نفس الامر و قلمرو نفس الامر را مطرح می کند که ریشه وجود است و گسترده آن، ثبوت به معنای عام که البته پشتوانه اش همان ثبوت به معنای خاص یعنی وجود است می باشد.

در مرحله سوم علامه می گوید معقول ثانی نیز نفس الامر دارد که گاهی به نحو مستقیم جز ویژگی های ماهیت هستند و گاهی نیز مستقیم به وجود بر می گردند. چون ما انواع معقول ثانی داریم. در واقع خود معقول های ثانی فلسفی نیز طیف هایی دارند که بخشی از تقسیمات بر می گردد به محلی که این معقول ثانی فلسفی را از آنجا انتزاع می کنیم که این معقول های ثانی می شود ویژگی های آنها. گاهی نیز آن محل می شود خود وجود یعنی وجود یک سری ویژگی هایی دارد. مثلا یک وجود حالت قوه ای و یک وجود حالت فعلی دارد. یا یک وجود حالت سیلان و یک وجود حالت ثبات دارد. یا همین قضیه راجب علیت و معلولیت یا غنا و فقر نیز مطرح است. اینها ویژگی های وجود هستند.

پس گاهی محل انتزاع معقول های ثانی، وجود است و گاهی محل انتزاع این مفاهیم، ماهیت و ماهیات هستند مانند امکان ماهوی. یعنی امکان ماهوی که به معنای سلب ضرورتین یا استوا وجود و عدم است، این از خود ماهیت به ما هوماهیت انتزاع می شود. یا مانند «الماهیت» به معنای عام که این نیز مثال برای اینجاست و مانند امکان ماهوی است. معقول های ثانی حقایقی هستند که به عنوان ویژگی های آن هستند و دویده در چیزی هستند. معقول ثانی برگرفته از معقول های ثانی نیز ما داریم یعنی معقول های ثانی تنوعاتی ممکن است داشته باشند که از خود معقول ثانی گرفته باشند که باز به این ها نیز معقول ثانی گفته می شود مثلا معقول ثالث یا رابع و... نیز از آنها تعبیر به معقول ثانی می کنیم. حالا نفس الامر اینها چیست؟ اشراق گفت هیچ ندارند و هیچی نیستند. مکتب شیراز گفتند این ها ذهن ساخته نیستند و نفس الامر واقعی دارند اما باز نتوانستند درست مساله را حل کنند. علامه میگوید همان وجودی که ما پیدا کردیم، ما را وادار می کند و ذهن ما را وادار می کند که آنها را واقعی بداند و رای فاعل شناسا، یا بالوجود است یا بالماهیت است که خود ماهیت بالوجود وجود دارد. مثلا الماهیت واقعی و رای فاعل شناسا دارد یا امکان ماهیت اساسا نفس الامریت دارد؟ این را در دل ماهیت پیدا باید کرد. ماهیت را نیز در کنار وجود نیز باید پیدا کرد.

پس ماهیت بالوجود واقعیت پیدا می کند و این احوال ماهیت نیز بالماهیت واقعیت پیدا می کند لذا در نهایت می شود گفت همه اینها بالوجود واقعیت پیدا می کنند. لذا دامنه نفس الامر را خیلی وسیع کردیم.

مشابه این بحث ها امروزه راجب گزاره های اخلاقی مطرح شده است. الان بحث است که نفس الامر گزاره های اخلاقی چیست؟ اصلا دارند یا ندارند؟ الان این گفتگوها درگرفته و انظاری مطرح است. یعنی همان درگیری هایی که قدمای در مسائل عدمی و... داشتند امروز در مسائل و گزاره های اخلاقی وجود دارد و محل هستند.

[دیدگاه خواجه نصیر طوسی در نفس الامر^{۱۴۳}]

و قيل [۳]: المراد بالأمر في نفس الأمر عالم الأمر، وهو عقل كلي^{۱۴۴} فيه صور المعقولات [تصديقات] جميعا. و المراد بمطابقة القضية لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصورة المعقولة.

ایشان میگوید نفس الامر گزاره ها حقیقتی عقلانی در عالم عقل است و اساسا به این مساله نفس الامر می گویند چون یک واژه قرانی و ناظر به یکی از مراتب هستی است. چون ما در قران خلق را مقابل امر داریم. امر راجب موجوداتی است که صرفا به امر خداوند موجود می شوند و ناظر به موجودات مجرد می باشد که همین که خداوند گفت «کن» موجود می شود اما موجوداتی که افزون به امر الهی به شرایط خارج از آن، موجود می شوند، اینها عالم خلق هستند مانند شرایط اطراف عالم خلق لذا عالم امر به عالم عقل تطبیق می شود و عالم خلق به عالم ماده تطبیق شده است. طبیعتا وقتی در نگاه مشا می رویم آنها می گفتند عقول و مفارقات علم حصولی دارند لذا نگاه خواجه هم باید در این نگاه بررسی بشود.

مشا می گفت عالم عقول، علوم حصولی هم داشته اند مانند انسان. در چینی فضایی طبیعتا ریشه همه گزاره ها در عالم عقل است و آنجا موجود است علی وجه حقیقه و صداقت چون خطا در آن راه ندارد. لذا در این فضای از علم حصولی همه گزاره ها صادق است. حالا ما به لحاظ حالت نفس الامری گزاره هایی که در ذهن ما شکل می گیرد، باید این گزاره ها

۱۴۳ خواجه در فصل ۳۷ از مقصد اول کتابش این مساله را طرح کرده است.

۱۴۴ معنای کلی در ادامه آمده که فيه صور المعقولات جميعا. جلوتر که می رویم یک چیز های دیگری می گوئیم.

را با گزاره های موجود در آن حقیقت عقلی در عالم امر بسنجیم که اگر تطابق کرد این گزاره صادق است و گرنه کاذب است. این بیانی است که خواجه دارد.

[اشکال علامه به بیان خواجه:]

و فيه: أن الكلام منقول إلى ما عنده من الصورة المعقولة، و هي صورة معقولة تقتضي مطابقاً فيما وراءها تطابقه.

علامه می گوید شما آمدید گزاره های در ذهن ما را تطابق با عالم امر کردید. خب گزاره های در انجا را چکار می کنید؟ علامه می گوید بحث ما کشف حقیقت گزاره ها بود که انجا بحث صدق و کذب تمام می شود اما شما آمدید و مثلاً گزاره های در ذهن ما را با گزاره های در ذهن استاد سنجیدید. خب اینجا که مساله صدق و کذب تمام نمی شود بلکه خب این گزاره های در ذهن آن استاد با چه باید سنجیده شود؟ این اشکال علامه است.

[اشکال علامه مصباح به بیان خواجه:]

اقای مصباح نیز یک اشکالی در حواشی دارند که می گویند فرض کنید تمام قضایای صادق ریشه اش در عالم عقل باشد، خب ما چگونه به آن دست یابی داریم؟ چجور به عقل اول یا فعال دست رسی پیدا کنیم برای صدق و کذب. این هم یک اشکال دیگر است.

[انکته ای مهم: عدم تقابل دیدگاه خواجه با علامه]

سوالاتی نیز اینجا هست که باید جواب داده بشود مثلاً آیا خواجه ناظر به گزاره های عدمی بوده که این بحث را مطرح کرده یا در این فضا مطرح نشده؟ یعنی اصلاً این دیدگاه خواجه مقابل نظر علامه است واقعا؟ آیا واقعا خواجه نیز در حل و فصل این مشکلاتی که گذشت مانند قضایای عدمی از همین زاویه وارد بحث شده است؟ به نظر ما نظر خواجه دقیقاً مقابل نظر علامه نیست و دغدغه خواجه غیر از دغدغه علامه بوده و این دو از دو زاویه بحث به بحث نفس الامر پرداخته اند.

در واقع ما از خواجه سوال می کنیم که شما چرا نفس الامر را عقل اول گفتید و چرا علم خداوند را نفس الامر ندانستید؟ ما در بحث نفس الامر چند انگیزه داریم:

۱. یکی از آن انگیزه ها این است که ما در نهایت به صدق و کذب گزاره هایمان برسیم یعنی کلا زاویه ورود ما به

این بحث از آن جهت است که می خواهیم بدانیم فلان گزاره صادق است یا کاذب است.

۲. انگیزه دیگر این است که ما به محکی گزاره ها و ریشه آنها برسیم.

انگیزه ای که در سطح اول وجود دارد تشخیص صدق و کذب گزاره های ما است. یعنی دغدغه انسانی از اینجا شروع شد. در این فضا اگر حرکت کنیم و بتوانیم سطوح علمی را نشان دهیم که آنجا خالی از خطا است اشکالی ندارد که از این جهت قائل به آن بشویم یعنی به دلیل مبانی که می دانیم علوم آنجا صادق است یک بخش از بحث نفس الامر تامین می شود مانند اینکه ما اعتماد به علم ائمه داریم اما ریشه در خداوند است. شاید این انگیزه در بیان خواجه باشد که اگر این انگیزه اول باشد حل است اما به نسبت انگیزه دوم باید چیز دیگری بگوییم. در واقع به نظر ما خواجه به دنبال انگیزه اول بوده لذا اصلا نمی خواسته محکی گزاره ها و ریشه اصلی را مشخص کند بلکه به دنبال این بوده که ما چگونه می توانیم صدق و کذب گزاره ها را بدست آوریم لذا به سراغ این دیدگاه رفته است.

ناظر به اشکال علامه مصباح، جناب خواجه چه بسا اشکال بکند و بگوید من اصلا این بیان را مطرح کردم تا به غرضی برسم. در واقع خواجه می خواهد بگوید شما در صورتی به صدق و کذب گزاره ها می رسید که از موانع رد شوید و تهذیب نفس کنید و با یک ارتباط جدی به عالم عقل برسید. یعنی خواجه می خواهد بگوید اگر ارتباطی با عالم عقل پیدا کنیم آنگاه اعتماد به علم خود می توانیم بکنیم. چه بسا خواجه معتقد است یک فیلسوف باید کشف و شهود داشته باشد چون او در فضای فلسفه تابع اشراق است و نظر اشراق نیز همین است. اینها می گویند استدلال تنها کافی نیست و باید این مسیر هم باشد و ایشان در این مسیر دارد این بحث را می گوید و اینکه علم الهی را نگفت و این بحث را گفت شاید به خاطر همین باشد که انسان نمی تواند از عالم عقل رد بشود و به عالم اله برسد لذا این را گفت که نفس الامر عالم عقل است.

علاوه بر اینکه زاویه نگاه خواجه با زاویه نگاه علامه متفاوت می باشد. علامه این بحث را طرح کرد برای حل گزاره های عدمی اما بیان خواجه راجب همه گزاره هاست و از آن زاویه وارد نشده است. خواجه می گوید مگر خود شماها این بحث را ندارید که بهترین راه رسیدن و علم پیدا کردن به شی، رسیدن به علت است لذا اگر می خواهید به یقین صافی برسید باید بروید در راستای عللش عمل کنید. با توجه به نکاتی که گفته شد، بیان خواجه جای بحث و تامل بیشتری دارد.

[تفکیک دو بحث در مباحث نفس الامر]

به این نکته نیز باید توجه بشود که بحث نفس الامر فقط با دغدغه تعیین مطابق در فضای ادراک صورت نمی گیرد و این یک بخش نفس الامر است. در فضای اندیشه اسلامی یک بخش کار این است که از کجا بدانیم فلان گزاره صادق است یا کاذب. اما بخش دیگر چرایی نحوه خلقت است. چرایی نحوه تکثرات است. یک پرسش این است که در عالم ماده چرا کثرات اینگونه است؟ چرا گیاهان و انسان ها و ... داریم؟ چرا بعضی سالم و بعضی مریض اند؟ این اختلافات برای چیست؟ این مساله را خواسته اند با نفس الامر حل کنند. در این فضا یکی از مسائلی که در بیان بزرگان است گفته اند هر مرتبه بالاتری، نفس الامر مرتبه پایین تر است. درست است که انگیره پیشینی نفس الامر که انگیره اول بود با این انگیزه در ریشه ها به هم بر می گردد و می توانند هم دیگر را پوشش دهند اما واقعا دو زاویه نگاه هستند. اگر ما نفس الامر چگونگی تکثر عالم ماده را بخواهیم باید در عالم مثال دنبال کنیم و نسبت به عالم مثال نیز باید در عالم عقل دنبال کنیم و لذا نفس الامر را نهایت در خود خداوند سامان می دهند خود این روند درست است که نسبت به انگیره اول نیز کار جلو می برد اما از زاویه انگیزه دوم است.

[دیدگاه حاجی سبزواری (و استاد امینی نژاد) در بحث نفس الامر:]

و قيل [۱]: المراد بنفس الأمر نفس [ذات] الشیء، فهو من وضع الظاهر موضع الضمیر^{۱۴۵}، فکون العدم- مثلا- باطل الذات فی نفس الأمر کونه فی نفسه کذلک.

دیدگاه سوم از حاجی سبزواری است و صاحب شوارق نیز آورده و علامه خیلی زود از این بحث دارد دور می شود و رد می کند اما از یک جهت نیز علامه حق دارد که خیلی نباید اعتنا کند. اینها از واژه شناسی نفس الامر شروع می کنند تا به محتوا برسند و می گویند مراد از نفس الامر همان نفس الشیء است. یعنی الامر به معنای الشیء می باشد. در اینجا «الامر» جای ضمیر «نفسه» نشسته است آنجا که می گوییم «الشیء فی حد نفسه». نفس الامر یعنی نفس و ذات خود شیء. این بیان دایره اش بسیار وسیع است و هر چیزی را که ذات داشته باشد در بر می گیرد. مانند وجود، عدم، ماهیات، ممتنعات، معقولات و ... پس این الشیء خیلی دایره اش وسیع و گسترده است.

۱۴۵ در اصل الشیء فی نفسه بوده و ه برداشته شده و ...

یعنی حتی خود عدم نیز یک ذاتی دارد. خود وجود هم یک ذات است. علیت هم یک ذات است. الشی فی حد نفسه. یعنی شی را نگاه کن با تمام چیز هایی که این شی را این شی می کند و مرتبط به این شی است. یعنی بین ذات خود او چگونه است. تمام گزاره های راجب این ذات از لحاظ تطابق با این ذات باید دیده بشود. خود عدم می گوید من هیچم و... . درباره محالات ذاتیه مانند اجتماع نقیضین محال است. این محالیت به چه بر می گردد؟ به خود ذات اجتماع نقیضین که ذاتش این اقتضا را دارد بر می گردد. در درون خودش وجه استحاله یا تحققش نهفته است. به این نفس الامر می گویند. اگر دایره را در قوانین و قضایای حقیقیه و شرطیه و قواعد ببرید نیز مطرح می شود. یعنی نفس الامریت یک شی در ذات خود آن شی نهفته است.

لذا اگر این قضیه ای که در ذهن ما شکل می گیرد با ذات آن شی که گزاره از آن خبر می دهد، هماهنگ باشد آن گزاره صادق و الا کاذب است. مثلاً وقتی می گوئیم «عدم، باطله الذات است» صدق این گزاره در مطابقت آن با نفس الامرش می باشد که نفس الامرش به تعبیر حاجی سبزواری همان ذات عدم است و با نگاه به خود ذات عدم ما به صدق این گزاره می رسیم.

[اشکال به این دیدگاه:]

و فيه: أن ما لا مطابق له في خارج و لا في ذهن^{۱۴۶} لا نفسیة له حتی يطابقها هو و أحكامه.

این دیدگاه سوم خیلی قابل تامل است و باید جدی اش گرفت اما علامه رد می کند به این که شما می خواهید برای اشیا نفسیتی غیر از وجود درست کنید. بر اساس دیدگاه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت همه چیز زیر سر وجود است و شما نمی توانید این دیدگاه را طرح کنید. یعنی چه که شما می گوئید نفس خودش عدم اقتضای بطلان می کند؟ اگر در این دقت کنید فرع اول علامه خیلی دارد خودش را بروز می دهد. علامه می گوید وجود نباشد هیچ نفسیتی نیست که بخواهید طبق آن جلو بروید.

۱۴۶ اگر چیزی ذاتاً از سنخ وجود نیست لذا باید بالوجود متحقق باشد. علامه اشکال می کند که شما می خواهید از این فضا بیرون بروید و بگوئید عدم خودش نفسیت دارد غیر از این فضا.

در واقع علامه می گوید شما می خواهید نفس الامر را جدای از وجود معنا کنید. در حالیکه هیچ شی ای بدون وجود ذات و نفسیت ندارد تا بخواهد به لحاظ ذات و نفسیت درونی اش ملاحظه شود و گزاره ها با آن تطبیق کند یا نکند.

تذکر:

علامه در بحث نفس الامر به یک نظریه ای رسیدند با توجه به بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت. اگر از اول نهایه شروع کنیم و به آن فضا توجه کنیم می بینیم علامه کاملاً دارد فیلسوفانه و منسجمانه عمل می کند. این روند عالی است و گام ها را خیلی استوار بر می دارد و دستگاه ایشان تا اینجا هماهنگ و منسجم می باشد.

چیزی که به نظر می رسد و آن چیزی که انسان بیشتر به آن متمایل است همین دیدگاه سوم است (استاد امینی نژاد نظر شان این است که همین دیدگاه سوم صحیح می باشد که ریشه آن همان نظری است که در فرع اول اصالت وجود اتخاذ کردند و قائل به نظر «مع الوجود» شدند). به نظر می رسد نفس الامر را باید اعم از ثبوت و تحقق به معنای عام بگیریم، نه این که ثبوت عام را عام تر کنیم. مراد از ثبوت و تحقق عام همان چیزی است که علامه گفت. یعنی اگر این را برداریم دیگر نفس الامر معنا ندارد. اما به نظر می رسد با دیدگاه سوم فضا اعم تر از آن چیزی می شود که علامه گفتند. البته نه اینکه همان ثبوت عام علامه را وسیع تر کنیم بلکه کلاً دو فضا ترسیم می کنیم و از این جهت می گوییم نفس الامر اعم تر از آن چیزی است که علامه گفت. دیدگاه سوم باید در یک دستگاه منسجم تقریر بشود یعنی از همان شروع از نفی سفسطه شروع می شود و خودش یک دستگاه منسجم می شود. ممکن است کسانی که این دیدگاه سوم را طرح کرده اند به تحقق عام توجه نداشته اند اما ما با توجه به مسیری که طی شده اینگونه می گوییم که نفس الامر اعم از ثبوت و تحقق عام است که توضیحات خاص خودش را می خواهد که لوازم و پیامدهایی دارد.

علامه همان بحثی که در فرع اول داشتند را در اینجا نیز دخالت داده اند لذا آن نقدی که آنجا به ایشان شد، اینجا هم می شود طرح کرد و بیان شان را رد کرد.

فرع هشتم: تساوی شی با موجود (مساوقت شی با وجود)

فرع هشتم عنوان مشهوری است تحت عنوان مساوقت شیئیت با وجود که در کتب فلسفی جا افتاده است. گاهی توجه به دقایقی که لازم است در اینجا نمی شود. به چند نکته در این بحث باید توجه بشود:

اولا مراد از مساوقت معنای اصطلاحی آن نیست بلکه مراد مساوات است. یعنی هر چیزی که شی است، وجود است و بالعکس.

ثانیا مراد از وجود، «موجود» است. این نکته مهم است و رهزنی جدی دارد. در واقع فلاسفه می خواسته اند بگویند هر چه که شی است، موجود است و هر چه موجود است، شی است. هر چه که دارای شیئیت است، دارای وجود است و هر چه که برای او وجود است برای او شیئیت هم هست. بحث سر این مطلب است.

استدلال هم این گونه کرده اند که آن چیزی که معدوم است اصلا، شیئیتی ندارد، وقتی هیچ است آنگاه مساله شی و چیز در رابطه با او معنا ندارد. این معنای شی مساوقت با معنای موجود دارد. یعنی اگر چیزی موجود است، شی است و هر چیزی که موجود نیست، شی نیست. خارج از فضای موجودیت ما شی نداریم.

این مطلب با فرع قبل نیز مرتبط می شود. دو قرینه در اینجا وجود دارد که نشان می دهد مراد از وجود، موجود است:

۱. یکی اینکه می گوید «لا وجود له» یعنی چیزی که برای او وجود نیست، نه اینکه چیزی که وجود نیست.

۲. دوم هم اینکه مقابل وجود، معدوم قرار داده و ما می دانیم که مقابل معدوم، موجود است، نه وجود لذا نشان می دهد که مراد از وجود، موجود بوده است.

قول مقابل چیست؟ بعضی متکلمین معتزله بحثی داشته اند که آن مباحث باعث شده که فلاسفه این فرع را طرح کنند. بحث های معتزله معمولا در کار فیلسوفان برداشت سطحی شده و خیلی به سادگی از دیدگاه معتزله رد شده اند و شاید بشود گفت معتزله به بحث های عمیق تری توجه داشته است. لذا اگر اینگونه نگاه کنیم می شود از مباحث معتزله نکات خوبی هم دریافت کرد. معتزله دو قول در میان آنها مطرح شده:

یک قول این است که ما اگر توجه مان را به ماهیت های ممکنه معدومه بدوزیم، آنگاه میبینیم با اینکه این ماهیت ها معدوم هستند اما یک نحوه تحقق و ثبوتی دارند. آنها می خواهند خارج از فضای معدومیت و موجودیت یک نحوه ثبوتی درست کنند. یعنی ما اموری داریم که نه موجودند نه معدومند اما ثبوت دارند. اینها می خواهند بگویند اموری هستند که اصلا موجود نیستند و اصلا معدوم هم نیست اما یک نحوه ثبوت در فضای عدم دارند. یعنی از یک جهت معدومیت دارند اما از جهت دیگر معدوم بودنشان خودش یک نحوه ثبوتی دارد. یعنی عدم محض نیستند یعنی این ماهیت های ممکن معدوم،

ثابت اند اما در کتم عدم. اینها می گویند معدوم های ممتنع که هیچ. اما در ممکنات بعضی موجود شده اند که هیچ اما ممکناتی که هنوز از عدم خارج نشده اند و به مرحله وجود نرسیده اند و موجود نشده اند این ها نمی شود گفت عدم محض و منفی هستند. یک نحوه ثبوتی برای آنها باید طرح بشود. معتزله را وقتی انسان می کاود که چه شده که این نظر را بدهند دو داعی و انگیزه می شود گفت داشته اند:

یکی در ارتباط علم خ داوند به اشیا قبل از ایجاد است. این قبل زمانیا ست به نگاه متکلمین و به نگاه فلاسفه قبل رتبی است. آیا خداوند به اشیایی که بعدا می آیند عالم هست یا نیست؟ اگر نیست که نمی مشود و با مبانی و روایات سازگار نیست. این منجر نقص می شود. پس حتما عالم است اما اگر عالم است خب علم به چی دارد؟ علم جز صفات حقیقی اضافه است و در محتوای علم طرف مقابل خابیده یعنی علم به چی دارد؟ علم خالی نداریم؟ علم در ذاتش متعلق می خواهد. صفتی مانند علم در ذاتش متعلق م یخواهد. خب علم خداوند به چی تعلق می گیرد؟ لذا معلوم می شود که این ماهیت های ممکنه پیش از ایجاد یک ثبوتی دارند. یعنی در همان کتم عدم یک ثبوتی دارند. این ثبوت مصحح علم الهی می شود.

انگیزه دیگرشان این بوده که تفاوت میان معدوم های ممتنع یا معدوم های ممکن چیست؟ تفاوت شان چیست؟ این جا را می شود از یک جهت گفت یک انگیزه است و از یک جهت دو انگیزه است. اگر تفاوت نیست این خلاف واقع است. خود این تفاوت نیز می تواند یکی از ادله معتزله باشد که اگر تفاوت دارد لذا یک ثبوتی باید باشد برای ممکنات معدوم. بعد می گویند قبل از ماهیت ممکنه موجود بشوند ایا قبل از تحقق شان دارای وصف امکان هستند یا نه؟ اگر وصف امکان را ندارند می شود همان ممتنعات. اگر بگویید واجب ند که نمی شود معدوم بشوند. قبل از بوجود آمدشان اگر متصف به صفت امکان نباشند یا متصف به وجود اند یا ممتنع که هیچ کدام نیست. در غیر این صورت پس وصف امکان را درند. این نشان می دهد که در کتم عدم یک ثبوتی دارند. ؟

یک دیدگاه دیگر هم دارند اینها که می گویند دیدگاه حال است یعنی بین موجودیت و معدومیت. یک اموری داریم که نه موجودند و نه معدوم یعنی بین این دو هستند. مثلا ما در ارتباط با انسان می گوییم انسان موجود است. علم چی؟ علم هم موجود است. عالمیت چی؟ نسبت میان انسان و علم؟ نه موجود است و نه معدوم است. این می شود حال. این هم تقابل با دیدگاه حکما دارد.

خود معتزله به یک جمع بندی رسیده اند و گفته اند ما بین ثبوت و نفی هیچ واسطه ای نداریم. اگر امری منفی باشد دیگر ثابت نیتس و اگر ثابت باشد دیگر منفی نیست. اما منفی فقط محالات ذاتی را می گیرد مانند شریک الباری که ثبوت هم ندارند اینها اما ثابتات چند چیز اند: مثلا واجب الوجود ثبات است. ممکن های موجود هم ثابت ند. ممکن های معدوم نیز ثابت اند اما موجود نیستند. حال اینها ثابت اند اما موجود نیستند. نتیجه حرفشان همین شد. ثابت ها طیفی از آنها موجود ثابت ند و طیفی معدوم ثابت اند.

از نظر معتزله شئیت با ثبوت یکی است و تساوق دارد. الان درگیری ما با قسمت هایی است که موجودن یستند اما ثبوت دارند.

چیزی که حاجی دارد می گوید ماهیت بین وجود و عدم است جدای از این حرف است. اینجا می گویند بین موجود و معدوم. اینجا به لحاظ تاریخی علامه از لفظ وجود و عدم برای حال استفاده کرده اما مرادش موجود و معدوم است. البته چند خط جلوتر خود علامه باز از لفظ موجود و معدوم برای حال استفاده می کند.

و ثامنا: أنّ الشیئیة مساوقة للوجود [۲]، فما لا وجود له لا شیئیة له، فالمعدوم من حیث هو معدوم لیس بشیء.

[قول معتزله:] و نسب إلى المعتزلة [۳] أنّ للماهیات الممكنة المعدومة شیئیة فی العدم،

[قول دوم معتزله:] و أنّ بین الوجود و العدم واسطة یسمونها «الحال» و عرفوها بصفة الموجود الّتی لیست موجودة و لا معدومة كالضاحکیة و الکاتبیة للإنسان [۴]،

لکنهم ینفون الواسطة بین النفی و الإثبات، فالمنفیّ هو المحال؛ و الثابت:

۱. هو الواجب

۲. و الممكن الموجود،

۳. و الممكن المعدوم،

۴. و الحال الّتی لیست بموجودة و لا معدومة.

و هذه دعاو یدفعها صریح العقل، و هی بالاصطلاح أشبه منها بالنظرات العلمیة، فالصفح عن البحث عنها أولى.

علامه می گوید بهتر است وارد این دعواها نشویم. می گوید اینها ادعاهایی است که بداهت های عقلی آنها را رد می کند. از حرفهای معتزله میم شود حرفهای خوبی را بیرون کشید اما این حرفشان به این نحو رد است اما با دقت هایی که آنها کرده اند جای بیرون کشیده حرف های خوبی دارد.

فرع نهم: وجود معلول چیزی واقع نمی شود

و تاسعا: أن حقيقة الوجود^{۱۴۷} بما هي حقيقة الوجود [۱] لا سبب لها وراءها- أي أن هويته العينية التي هي لذاتها أصيلة موجودة طارئة للعدم، لا تتوقف في تحققها على شيء خارج من هذه الحقيقة- سواء كان [امر خارج از وجود] سببا تاماً أو ناقصاً، و ذلك لمكان أصالتها و بطلان ما وراءها. نعم! لا بأس بتوقف [توقف علی معلولی] بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض، كتوقف الوجود الإمكانی على الوجود الواجب و توقف بعض الممكنات على بعض.

با توجه به بحث اصالت وجود، اینجا می گویند اساساً وجود نمی تواند مسبب چیزی باشد. اینجا وجود را در مقابل غیر وجود ملحوظ کرده اند، نه اینکه مراتب خود وجود را لحاظ بخواهند بکنند. وجود از آن جهت که وجود است معلول چیزی نمی تواند باشد، چه آن چیز علت تامه آن باشد چه علت ناقصه چون غیر از وجود اصیل بقیه باطل الذات اند یعنی به لحاظ ذات طرد عدم و نفی سفسطه نمی کند. لذا چنین چیزی در عداد سبب نمی تواند قرار بگیرد و اساساً امر غیر وجود نمی تواند سبب وجود بشود. این معنا منافات با این ندارد که در پهنه وجود بگوییم بعضی مراتب وجود علت است برای بعضی از مراتب وجود. یعنی نفی حیث تعلیلی از اصل وجود منافات ندارد با پذیرش حیث تعلیلی در بستر وجود.

باید دقت کرد که هر چه که غیر از وجود است اینگونه است که نمی تواند سبب وجود بشود. البته بعضی می گویند که یک وجود داریم و یک غیر از وجود که غیر از وجود ماهیت است و برای فهم خود یک شاهد از اسفار هم می آورند اما

۱۴۷ حقیقت الوجود چند معنا می تواند داشته باشد: گاهی مراد خود وجود اصیل است، گاهی لب هستی که همه هستی از آن ناشی می شود مراد است که تعبیر به خداوند می کنیم و... اما مراد از حقیقت الوجود در اینجا یعنی وجود زمانی که با غیر وجود بخواهیم لحاظ کنیم. یعنی حقیقت خارجی وجود در مقابل غیر حقیقت وجود که می شود لحاظ کرد. می شود گفت مراد محکی وجود است اما مقابلش باید چیز هایی باشند که اصیل نیستند. این معنا مراد است.

واقعا اینگونه نیست و غیر از وجود علاوه بر ماهیت چیز های دیگری نیز می تواند باشد. بله غیر از وجود مانند ماهیت اعتباری می باشند و از این جهت که اعتباری هستند یک چیز هستند.

[استفاده علامه از این بحث:] و من هنا يظهر أن لا مجرى لبرهان اللّم في الفلسفة الإلهيّة [۲] الباحثة عن أحكام الموجود من حيث هو موجود [۳].

یک نکته علامه از این بحث استفاده می کند که قبلا در مقدمات گفتند و آن این است که چون فلسفه در خصوص احوال و ویژگی های خود وجود بحث می کند (که یا این احکام باید مساوی با وجود باشد یا با لنگه دیگرش مساوی وجود باشد) و با توجه به این بحث اینجا که گفتیم وجود معلول چیز دیگری نمی شود، آنگاه می گوید برهان لمی در فلسفه جاری نمی شود چون غیر وجود نمی تواند علت برای وجود باشد لذا نمی توانیم از علت جلو بیاوریم.

علامه اگر ظاهر بیانش را بگیریم مباحثی دارد. علامه می گوید فلسفه راجب احکام ذاتی وجود بما هو وجود حرف می زند. اگر این بیان را بپذیریم آنگاه حرف از مراتب هستی و... زدن، حرف هایی استطرادی در فلسفه می شوند و با بیان حکما و فلاسفه شاید خیلی هم ساز نباشد. برخی از تعریف های فلسفه این است که ما می خواهیم به علل قصوای هستی برسیم که اگر این بیان را داشته باشیم آنگاه بحث از مراتب هستی و ارتباط بین آنها جز فلسفه می شود اما این بیان علامه در اینجا خیلی ارتباط روشنی با چیزی که خود ایشان در مقدمه داشتند و گفتند ندارد و سازگار نیست چون خود ایشان نیز گفتند ما در فلسفه به دنبال شناخت علل قصوای هستی مانند خداوند و عقول و.. هستیم و این با بیانی که در این فرع دارند نمی سازد. ایشان می خواهد اینجا بگوید فلسفه به بخش اول که گفتند وابسته است.

نکته دیگر این است که هم در اینجا و هم متن قبلی که علامه دارد، استدلال دیگری بر عدم جریان استدلال های برهان ان می باشد. علامه قبلا گفتند برهان ان یقین آور نیست. اینجا بیان دیگری دارند که اصلا در خصوص موضوع فلسفه و گزاره های فلسفی اصلا علتی ندارند که از آن سو به محتوای این گزاره پی ببرید. نمی شود از طریق علت به سمت معلول رفت چون وجود اصلا علتی ندارد. انگار علامه می خواهد بگوید بحث های ما در روابط مراتب هستی که برهان لم در آنجا جاری می شود، مباحث استطرادی است و اگر هم این را نگوید باید آنجا بگوید ما از براهین ملازمات عامه استفاده می کنیم که آنجا اینگونه نمی گویند و جلو نمی آیند. از این بیان علامه خیلی نکات می شود برداشت کرد.

پس اینجا کلا بستر استفاده از برهان لم وجود ندارد لذا از آن استفاده نمی کنیم. قبلا هم گفتیم که فقط از برهان شبه لم می توانیم در فلسفه استفاده کنیم یعنی از ملازمات عامه.

فرع دهم: ارتباط اصالت وجود با وجود ذهنی

و عاشرا: أن حقيقة الوجود^{۱۴۸} حيث كانت عين حثیة ترتب الآثار [۴] كانت عين الخاریة، فیمتنع أن تحلّ الذهن^{۱۴۹} فتبدل ذهنية لا ترتب علیها الآثار، لاستلزامه الانقلاب المحال. و أما الوجود الذهني^{۱۵۰} - الذي سیأتی إثباته إن شاء الله [۵] - فهو من حيث كونه یطرد عن نفسه العدم وجود خارجي مترتب علیه الآثار^{۱۵۱}، و إنما يعدّ ذهنيّا لا ترتب علیه الآثار بقياسه إلى المصدق الخارجي الذي بحذائه.

این فرع به ارتباط مساله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت با بحث وجود ذهنی می پردازد. علامه در اینجا می خواهد بگوید نتیجه اصالت وجود در وجود ذهنی چه می شود؟ نتیجه اعتباریت ماهیت در وجود ذهنی چه می شود؟ غیر از وجود و ماهیت، موارد دیگری مانند علیت، وحدت و... نیز داشتیم که رابطه این ها با وجود ذهنی نیز باید بحث بشود اما علامه اینجا به این نکته نپرداخته اند. علامه می گوید اگر ما چیزی را اصیل دانستیم یعنی این امر اصیل، عین عینیت و خارجیت و ترتب آثار و نفی عدم و مقابله با سفسطه است. عین، متن سازی است. با توجه به این نکته هر امری که اصیل باشد اساس خود او نمی تواند در فضای ذهن نمود و بروز داشته باشد لذا صدرا در اشارش می گوید وجود، وجود ذهنی ندارد. این آخرین نتیجه صدرا در این بحث است.

۱۴۸ همانی که اصالتش را اثبات کردیم.

۱۴۹ مراد نیست که هویت خارجی بیاید و حلول در ذهن کند بلکه یعنی ماهیت ذاتش مرسل است از این که بخواهد در خارج باشد یا اینکه در ذهن باشد.

۱۵۰ ای کاش علامه اینجا بحث را سر مفهوم وجود می برد که ارتباط مفهوم وجود با خود وجود چیست که این مهم بود اما بحث را سر وجود ذهنی برده که اینها خودشان وجودات خارجی اند. از منظر خودش وجود عینی خارجی اند اما از منظر ماهیت و ذهن ما وجود ذهنی می گوئیم. وجود ذهنی از لحاظ حکایت است.

۱۵۱ مانند آثار کیف نفسانی.

در بحث وجود گفتند، ماهیت تاره فی الذهن است یا تاره فی الخارج اما مفهوم وجود را اگر بگوییم وجود ذهنی وجود است، آنگاه برای وجود یک ذات مرسل در نظر گرفته ایم که مرسل از عینیت و غیر عینیت دانسته ایم آنگاه وجود را مانند ماهیت گرفته ایم. پس آنچه که اصیل دانستیم هرگز یک بازتاب کاملی از خودش در ذهن ندارد اما یک بحثی در می گیرد که وجود درست است که بازتاب کامل در ذهن ندارد اما به نحو ظلی (سایه ای) وجهی، یک پرتویی در ذهن دارد که آن مفهوم وجود است که حکایت از خود وجود می کند.

نکته دیگر این است که ارتباط مفهوم وجود با حقیقت وجود، به نحو ارتباط کلی با افرادش نیست. ما اینگونه راجب وجود نمی توانیم فکر کنیم که ما یک حقیقت مرسل از وجود داریم که یک بار در ذهن می آید و یک بار در خارج می آید. این با اصالت وجود نمی سازد. اشراق گفت اصیل چیزی است که افزون بر این که در ذهن است در خارج هم باشد. اما تحقیقات صدرا مساله مورد بحث را عمق داد که گفتیم اتفاقاً چیزی که اصیل است هرگز نمی تواند خودش بازتاب ذهنی داشته باشد. چون اگر بازتاب داشته باشد یعنی حقیقتاً ذات او یک حقیقت مرسل از ذهنیت و عینیت و مفهومیت است در حالی که حقیقت وجود چنین ذات مرسلی ندارد و گرنه باطله الذات باید می بود که اینگونه نیست چون حقیقتاً نفی سفسطه می کند.

اعتباریت ماهیت می گوید ماهیت به لحاظ هویت ذاتی مانعی برای ذهنی شدن ندارد. هویت ذات ماهیت باعث می شود که بگوییم اشکالی ندارد که هم در ذهن باشد و هم در خارج. حقیقت ماهیت می تواند مفهومی بشود و می تواند مصداقی بشود اما وجود اینگونه نیست که خودش دو حالت بشود. هویت وجود فقط مصداقی است. یک مفهوم حقیقی ما برای وجود نداریم لذا ما مفهوم ماهیت را یک مفهوم حقیقی می دانیم اما مفهوم وجود را یک مفهوم حقیقی نمی دانیم. فرع دهم ارتباط بحث اصالت و اعتباریت با وجود ذهنی را تصویر می کند. در مساله وجود ذهنی چون ماهیت اعتباری است لذا وجود ذهنی دارد. راجب خداوند نیز می گوییم ما مفهوم حقیقی از خداوند در ذهن نداریم و اینجاست که باید بحث کرد که چگونه با علم حصولی می توانیم از خداوند بحث کنیم، که اینجا به واسطه وجه و ظل او که ارتباط ویژه ای با مصداقش دارد از او بحث می کنیم. پس ما یک ذات مرسل نمی توانیم برای خداوند تصور کنیم. چنین فکری نمی شود کرد.

لذا حقیقت وجود فقط به علم حضوری دریافت می شود اما خود ماهیت هم به علم حضوری و هم به علم حصولی دریافت می شود. بله در علم حصولی نیز یک راهی برای فهم وجود هست که آن هم از راه مفهوم وجود هست اما این جای بحث خودش را دارد.

[چند نکته از مباحث قبل:]

۱. [نکته اول:] فقد بان أن حقيقة الوجود [۱] لا صورة عقلية لها كالماهيات^{۱۵۲} الموجودة في الخارج التي لها صورة عقلية [۲].

۲. [نکته دوم:] و بان أيضا أن نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليست نسبة الماهية الكلية إلى أفرادها الخارجية.

۳. [نکته سوم:] و تبين بما تقدم أيضا أن المفهوم إنما تكون ماهية إذا كان لها [ماهیت و مفهوم] فرد خارجي يقومه و ترتب عليه آثارها.

از مباحث قبلی سه نکته در می آید:

نکته اول اینکه حقیقت وجود، وجود ذهنی ندارد، صورت عقلی ندارد آن چنانچه که ماهیت صورت عقلی دارد. مراد از صورت، حقیقت است. یعنی وجود حقیقت عقلی ندارد بلکه فقط حقیقت عینی دارد. صدرا در اسفار ص ۱۳۸ ج ۶ می گوید وجود، وجود ذهنی ندارد.

نکته دوم نسبت بین مفهوم وجود و مصادیق وجود نسبت کلی با افراد نیست، نسبت کلی طبیعی با نمونه های خارجی نیست. لذا وجود کلی طبیعی ندارد. حقیقت وجود کلی طبیعی ندارد. امام مایات کلی طبیعی دارند. ما در منطق خواندیم که سه نوع کلی داریم: کلی طبیعی، منطقی و عقلی. کلی طبیعی به خود ماهیت می گویند. کلی منطقی به وصف کلیت می گویند. کلی عقلی افزودن کلی منطقی به کلی طبیعی است که این فقط در ذهن وجود دارد. حکما می گویند کلی طبیعی خودش در خارج هست.

نکته سوم این است که ما چگونه در بین مجموعه مفاهیم در ذهن، ماهیت را از غیر ماهیت تشخیص بدهیم؟ یعنی دایره مفهوم گسترده تر از مفاهیم ماهوی است. تمام مفاهیم معقول ثانی را علامه بحث می کند. چگونه بدانیم که یک

^{۱۵۲} مثال برای منفی است، نه نفی. یعنی مثال برای اینکه صورت عقلی داشته باشد. یعنی ماهیت موجود می تواند در ذهن بیاید چون ذاتش مرسل از عینیت و ذهنیت است لذا در هر دو حالت می تواند یک نمونه داشته باشد.

مفهوم ماهوی است و در عداد مقولات قرار دهیم؟ علامه می گوید هر گاه مفهوم فرد در خارج داشته باشد یعنی چیزی که در ذهن است، دارد مقومات حقیقی اش را نشان می دهد اینجا با مفهوم ماهوی روبرو هستیم که تشخیص اش و مشخص کردنش خیلی سخت است.

۱-۳ الفصل الثالث فی أنّ الوجود حقیقه مشککه [۱]

چند بحث برای شروع تشکیک نیاز هست که مورد توجه واقع بشود:

۱-۳-۱ آدرس ها

اولین نکته آدرس های این مطلب است:

۱. اسفار ج ۱ ص ۴۲۷ به بعد

a. صدرا نکاتی دارد که شاید شما خوششتان نیاید. مسائل تاریخی ای وجود دارد که ایشان این مطالب را آورده است.

۲. شرح منظومه ملا هادی ج ۲ ص ۱۰۵

۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲ ص ۱۹

۴. اصول فلسفه ج ۳ ص ۵

۵. شرح مبسوط شهید مطهری ج ۱ ص ۲۰۹

۶. درآمدی بر نظام صدرایی از آقای عبودیت ج ۱

۷. نظام حکمت صدرایی بخش تشکیک در وجود از آقای عبودیت

۱-۳-۲ انگیزه فلاسفه از بحث تشکیک

نکته دوم هدف و انگیزه فلاسفه از این بحث می باشد. فلاسفه بعد از اینکه مساله اشتراک معنوی وجود را توجه کردند، یعنی از نفی سفسطه عبور کردند و به اصل واقعیت رسیدند و در ادامه پی ریزی اصالت وجود کردند. تا اینجا جنبه وحدت هستی بیشتر مورد توجه و مورد مطالعه قرار گرفته است. برای فلاسفه یک سوال جدی در این بستر شکل می گیرد و آن هم چرایی و تحلیل کثرات است. این کثرات موجود را چگونه باید تحلیل کرد که در آن بستر با وحدت بسازد؟ تبیین و

تحلیل چرایی کثرات است که فلاسفه را به این سمت کشانده است. در فوائد و نتایج کار نیز نکات دیگری راجب این موضوع خواهیم گفت.

۳-۳-۱ فوائد و نتایج بحث تشکیک

نکته سوم فوائد و نتایج این بحث است مثلاً:

۱. این دغدغه و انگیزه که آیا کثرات این عالم یک پیوند حقیقی با هم دارند یا اینگونه پیوندی ندارند؟^{۱۵۳} این کثرات کلاً از هم گسیخته اند یا یک پیوند حقیقی با هم دارند؟ آیا کثرت در وحدت اند یا کثرت در هم پاشیده محض؟ اگر ما اصالت ماهوی بشویم بر اساس برخی مبانی باید به اینجا برسیم که بگوییم کثرت به هم پاشیده است یا طبق نظر حقایق متباینه مشا نیز به همین جا می کشد. اما آیا واقعا همین صحیح است یا اینکه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت صحیح می باشد؟ همه این ها در نظام بحث تشکیک حل می شود.

۲. در همین بستر ما نوع ارتباط موجودات با هم را می توانیم بفهمیم خصوصاً رابطه حق با خلق. اگر تشکیک در بستر وجود پیاده بشود خود به خود در بحث الاهیات به نتایجی می رسیم. اگر مبانی تشکیک را بپذیریم و آن سیستم را قبول کنیم در مباحث الاهیات ما به یک جوابی نسبت به سوال نسبت بین مخلوقات و خلق و حق می رسیم.

۳. مهمترین تحلیل هستی شناختی در بحث توسل و واسطه بودن اهل بیت به همین بحث بر می گردد.

۴. در دل تشکیک است که ما روابط اشیا را با هم می فهمیم.

۵. کل بحث علیت تحلیل جدیدی پیدا کرده بر مبنای همین بحث تشکیک. علیت و معلولیت را معنای تنزل وجودی کرده صدرا و بستر تشکیک این فهم را ایجاد کرده است.

۶. افزون بر اینها ما طبق این بحث جغرافیای هستی که برای تعیین موقعیت اشیا مهم است که بر اساس آن جغرافیا اشیا معنا می شوند را فهم می کنیم. در نظام تشکیک، ما چنین کلان ساختار نسبت به هستی می خواهیم ترسیم کنیم که

^{۱۵۳} این مورد را می شود هم جزء فوائد تشکیک دانست و هم جز انگیزه های تشکیک دانست.

اشیا در آن مشخص می شوند و حتی شی را می شود تعریف کرد و جایگاه و روابط مشخص می شود. در این بستر است که این توفیق به ما دست می دهد که خوب توضیح دهیم. بر اساس همین نکته این نظام یک پیشنهادی در فلسفه علم راجب تعیین جغرافیای علوم داریم. اینها امتدادهای مباحث است. وقتی ساختار هستی اینگونه بشود علم یک قرائت واقع است لذا علم نیز طبق آن چیده می شود. یعنی جغرافیای علوم به ما می دهد و نسبت علوم با هم مشخص می شوند.

۷. با بحث تشکیک در وجود، اصلاً نگرش حکمت متعالیه به مواد ثلاث تغییر تعمیقی پیدا کرده است. یکی از نقطه های مهم کشف امکان وجودی است. وجوب به معنای شدت وجود شده است. وجوب و امکان و تقسیمات امکان همه در بستر نظام تشکیک وجودی دگرگونی فهم به نحو تعمیقی پیدا کرده است.

۸. اگر بخواهیم کل فلسفه را بر اساس تمرکز بر تشکیک پیاده کنیم این کار به عنوان یک دستگاه منسجم ارائه ای در فلسفه انجام نشده اما کل فلسفه صدرایی در همین بستر پیاده شده است. ماده و مجرد یا قدم و حدوث و ... در همین بستر معنا پیدا می کند.

۹. صدرا تساوق وجود با علم را با همین بحث تشکیک جلو می برد. یعنی شدت وجودی خود آگاهی و التفات می آورد و ضعف وجودی جهل می آورد. در بحث تقابل وحدت و کثرت علامه گفت تقابلشان تشکیکی است. یعنی هر چه وجود ضعیف ترمی شود به سمت کثرت می رود و بالعکس. بحث ثابت و سیال. هر چه به سمت ضعف وجودی می رویم وجودها سیلان پیدا می کنند و بالعکس یعنی حرکت بخواهد ضعف وجودی است و این است که زمان تولید می کند. اگر کسی بیاید و کل فلسفه را طبق نظام تشکیک بچیند جا دارد. در بستر نظام تشکیک است که این ها معنا دارد. در این بستر است که می توانیم توضیح دهیم چرا خداوند معلول نیست. همه این ها از فوائد نظام تشکیک است.

۱۰. صدرا علت توفیقات واقعا اعجاب برانگیزی که در بحث نفس دارد وقتی با کارهای صدرا مواجه می شویم خود صدرا تصریح می کند بحث اصالت وجود و تشکیک و حرکت جوهری این قدرت را به من داده است. با نگاه تشکیک در وجود صدرا بحث مهم ارتباط جسم با روح را حل کرده است.

۱۱. اثبات عوالم واسطه که بین خلق و حق عوالمی است طبق بستر تشکیک است. هر چند ممکن است مباحث دیگری نیز در اثبات اینها موثر باشد اما این بستر خیلی نقش مهمی دارد.

۱۲. بحث وجود های جمعی و تفرقی نیز در بستر تشکیک معنا پیدا کرده که ضعف وجود جدا شدن کمالات و اشیا را بوجود آورده اما وقتی وجود قوی می شود کمالات جمع می شود. این بحث خیلی مفصل می تواند بشود و فهرستی می تواند داشته باشد.

۱۳. می شود این بحث را امتداد داد و در مباحث جامعه شناختی بحث وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را طرح کرد و در همین بستر می توان گفت اگر استحکام یک جامعه به نوع وحدت است، پیشرفت آن جامعه به کثرتش می باشد. این ادبیات ذهن ما را به جاهای خوبی می تواند برد و حتی در مباحث علوم تربیتی نیز همین گونه است. وقتی شخص به وحدت می رود به آرامش می رود و زمانی که به تکثر می رود علاوه بر فواید به یک مشکلاتی می انجامد. این نوع نگاه در جاهای مختلف می تواند جاری بشود.

۴-۳-۱ تاریخچه و سیر تاریخی این بحث

نکته چهارم بحث تاریخچه این مساله است. ما در مباحث تشکیک اسفار یعنی اواخر جلد ۱ اسفار مباحث مفصلی در این زمینه داشتیم. اگر ما بتوانیم دیدگاههای متفاوتی که در تحولات فلسفی که تا الان پیش آمده فقط فهرست کنیم و مقایسه کنیم خیلی بکار می آید چون هر نگاهی راجب این مساله را اگر توجه کنیم، تاثیرش را در جاهای مختلف می گذارد. یکی از جاهای که می توانید دستگاه های فلسفی را کنار هم ببینید همین بحث تشکیک می باشد. تفاوت صدرا با اشراق و مشا و ... را در این بحث می توانید ببینید. خود صدرا چند بار دستگاه دیدگاهش عوض شده به دلایل مختلف. همه اینها در بحث تشکیک به شما نظام فکری هر کدام را می دهد که می توانید با هم مقایسه کنید. لذاست که تاریخچه تشکیک را از یک جهت می توانید تاریخ فلسفه بدانید.

۴-۳-۱-۱ نگاه منطقیون

اولین اندیشه تشکیکی که پیش آمد در دنیای منطق بود. در مباحث منطق اینها رسیدن به شناسایی مفهوم کلی و جزئی. بعد در مطالعه مفهوم کلی گفتند کلی ها در صدق شان بر مصادیق یک جور نیستند و تفاوت هایی بین کلی ها هست. کلی یعنی اشتراک معنوی به تناسب آن رخ می دهد. اینها گفتند کلی ها در بستر اشتراک معنوی یک دست نیستند. برخی کلی ها یک نواخت بر مصادیق حمل می شوند که از آنها تعبیر به کلی های متواطی می کنند اما بعضی اشتراک معنوی ها

و کلی ها یک نواخت بر مصادیق حمل نمی شوند یعنی صدق و انطباق کلی بر مصادیقش به نحو یک نواختی نیست و یکسان صدق نمی کند.

اینجا ببینید منطقی چکار می کند و بعد فیلسوف چه میکند. منطقی گفت به این دست کلی ها بگوییم، کلی های مشکک. تشکیک یعنی شک کردن و تردید. پس اینکه گفتند کلی مشکک ریشه اش به منطق بر می گردد. منطقی می گفت ما با پدیده ای روبرو هستیم که این پدیده من را به شک می اندازد که چه نوع کلی ای است؟ آیا این کلی یک نواخت است یا غیر یک نواخت است؟ در واقع این صدق نایکسان ذهن را به تردید می اندازد که من با معانی مختلف مواجه هستیم یا با معانی واحد؟ آیا اشتراک معنوی دارند یا چند معنا؟ لذا از این جهت که در این نوع از کلی تردید داشتند و یک حالتی بین این دو می دیدند، از آن تعبیر به مشکک کردند. این اولین جرقه بحث تشکیک بود که در منطق شکل گرفت.

[گفته اند از ویژگی های کلی آن است که در مصادیقش به صورت یکسان به کار می رود. مثل انسان که در همه افراد به یک اندازه بار می شود. ولی یک سری از مفاهیم است که به شک اندازنده است که آیا کلی است و بر مصادیقش یکسان حمل می شود یا نه اینها متغایرنند و چند فرد مختلفند. به عبارتی مشترک معنوی هستند یا نیستند. یعنی به اموری برخورد کردند(مانند نور، وجود و ...) که مرددشان کرد که آیا کلی متواطی هستند یا نه اصلا اینها معانی متعدد هستند؛ لذا این امور را مشکک نامیدند و مبحثش راتشکیک. اما امروزه که برای ما امر واضح شده بهتر است اسم این بحث را به وحدت ساری یا کثرت در عین وحدت تغییر دهیم.]

۲-۴-۳-۱ نگاه مشا

فیلسوف وقتی اینجا وسط کار آمد، گفت چرا برخی کلی ها اینگونه اند؟ فیلسوف واقع نگر است لذا می گوید در واقع، باید نکته ای باشد که در فضای مفهومی اینگونه می شود. چرا در فضای مفهوم دو دسته کلی داریم؟ فلاسفه رفته اند دنبال توضیح اینکه چرا بعضی کلی ها مشکک اند. در مقام پاسخ گویی به این سوال اولین پاسخ، پاسخ مشا است.

حکما مشا به دلیل پاره ای از گیرهایی که در ذهنشان بود نتوانستند این معنا را قبول کند که حقیقت خارجی شدت و ضعف دارد لذا گفتند منشا تولید نایکسانی در فضای ذهن است. اینها میگویند واقع این را بر نمی تابد که اینگونه باشد یعنی نمی شود تشکیک در خارج باشد بلکه تشکیک را صرفا در مساله حمل برده اند یعنی در فضای ذهن. گفته اند این مفهوم به خاطر ویژگی های فردی ای که در یک مصداق است و در یک مصداق دیگر نیست اینگونه شده. اینها وجود را اولاً

و بالذات خیلی راحت بر خداوند حمل می کند و بر دیگران و علت آن را می گویند این به خاطر ویژگی های خداوند است که دارد. ویژگی های شخصی باعث می شود این اتفاق بیفتد. پس علی القاعده وجود باید یکسان حمل بشود چون اشتراک معنوی را اینها قبول دارند که در همه وجودها هستند. علت این تشکیک را ویژگی های شخصی می دانند که در مفهوم و ذهن دخالت ندارد. اینها می گویند تشکیک در صدق و حمل و مفهوم است و این تشکیک ریشه ای در تکوین ندارد و محکی این مفهوم یک وضعیتی ندارد که این موجب این حمل نایکسان بشود.

۳-۴-۳-۱ نگاه شیخ اشراق

این معنا رسید به نگاه اشراق. تا قبل اشراق اگر می خواستند تمایز بین اشیا را توضیح دهند می گفتند:

۱. یا تمایز به تمام ذات است مانند مقولات عشر با هم

۲. یا به جز ذات مانند وقتی که به فصل باشند

۳. یا به عوارض خارج ذات

اگر وجود گونه گونه می شود فقط در فضای ذهن است که وجود یک جا قوی تر صدق می کند و یک جا ضعیف تر. در خارج یا متابین به تمام ذات یا جز ذات یا عوارض خارج ذات است چون اینها می گفتند در واقعیت خارجی، یک طبیعت به حسب خودش نمی تواند مختلف بشود.

شیخ اشراق می خواهد برای این مساله پاسخ جدید درست کند. این حمل نایکسان مفاهیم، ریشه اش چیست؟ ایشون تمرکز می کند به اقسام تباین ها. ایشان علاوه بر آن سه تباین، یک تباین دیگر در متن خارج می آورد که ریشه این تشکیک همین است. گونه چهارم از تفاوت ها این است که می گوید ما می توانیم یک طبیعت داشته باشیم بی آنکه مولفه ای بر مولفه های ذاتی اش افزوده بشود یا کم بشود، بلکه فقط بر اساس شدت و ضعف در کمال آن وجود، مختلف بشود که اسم آن را تشکیک ذاتی یا درون ذاتی میگذارد. اختلاف درون ذاتی و طبیعتی یعنی بدون اینکه طبیعت دیگری مطرح بشود یا این طبیعت از بین برود باعث می شود ما یک تغایری را احساس کنیم. اشراق آمده و هم استدلال مشا بر چنین تکثری را رد کرده و هم توضیحی بر این بیان خودش داده است.

اولین کسی که نظریه تشکیک در خارج را مطرح کرده او ست اما چون وجود را اعتباری صرف می داند لذا تشکیک را که می خواهد در خارج ببرد و خارج را نیز ماهیت به نظر او پر کرده لذا تشکیک را در ماهیت جریان می دهد. همه کسانی که اصالت ماهوی هستند مانند شیخ اشراق نمی اندیشند مانند خواجه که می گوید تشکیک در ماهیت نیست. شیخ اشراق وقتی اصالت ماهوی شد گفت ماهیت ها دو گونه اند: یکی نور و دیگری ظلمت. نور یک حقیقت ماهوی جوهری تشکیکی است. ایشان می گوید تفاوت این ها به حقیقت نور نیست که یک چیز مثلا به نور اضافه بشود. نور ها تباین ذاتی ندارند، به جز ذات نیز نیستند بلکه به شدت و ضعف در نور متابین اند.

او می گوید شدت و ضعف مساله ای است که در یک طبیعت واحده نایکسانی ایجاد می کند. در دستگاه او بقیه نایکسانی ها ریشه در هم دارد. اشراق اولین فیلسوفی است که با نگاه مشائی درگیر شده است. با کار اشراق، عوامل تباین اشیا و تکثرات اشیا به چهارم عامل گسترش یافت که تباین درون ذاتی را مطرح کرد. اشراق گفت می شود خود طبیعت بدون اینکه چیزی به مولفه های ذاتیش افزوده بشود یا کم بشود به حسب پذیرفتن حالات مختلف و شدت و ضعف تكثر پیدا بکند. مشا می گفت اگر این حالت پیش بیاید دیگر آن دو شی یک طبیعت ندارند اما اشراق به این اشکالات جواب داد. اشراق نظام تشکیکی را در بخش نور پیاده کرد چون ایشان کل عالم رو به دو بخش ظلمت و نور تبدیل کرده بود. این کار اشراق بستر خوبی برای صدرا شد.

۴-۳-۱ نگاه وحدت سنخی

صدرا که آمد، از کلمات صدرا یک برداشتی صورت گرفته که منطقا به لحاظ رتبه بندی باید پیش از صدرا این نگاه مطرح می شد اما می بینیم بعد از صدرا بعضی این نگاه را مطرح کرده اند. در واقع این نوع نگاه از نظر ارتقا اندیشه ای باید پیش از صدرا لحاظ بشود، هر چند در واقع و به لحاظ تاریخی بعد از صدرا مطرح شده است. این دیدگاه به اسم تشکیک حقیقت وجود به نحو وحدت سنخی می باشد.

این دیدگاه به خاطر بعضی کلمات صدرا و به نحو جدی تر به خاطر طرح نادرست تمثیل به نور شکل گرفت. اینها کسانی اند که می گویند اصالت با وجود است و وجود واقعا شدت و ضعف دارد یعنی تشکیک درون ذاتی را پذیرفته اند اما می گویند این وجودها یک حقیقت به هم پیوسته نیستند بلکه ما وجودهای جدا جدا داریم. این دیدگاه چیزی بین دیدگاه حکمای مشا در حقایق متباینه و دیدگاه صدراست. دقیقا اینها می گویند مساله وجود با مصادیقش مانند آب است با هزار

کاسه آب. این کاسه های آب به هم پیوسته نیستند اما همه از سنخ آب هستند. وجود اینگونه است. ما وجودات فراوان داریم که به هم پیوسته نیستند اما هم سنخ و یگانه اند در طبیعت وجود. پس در عین اینکه شدت و ضعف دارند اما مانند دریای وجود و دریاچه وجود و کاسه وجود که هر کدام جدا هستند، اینها نیز به هم پیوسته نیستند. اینها تشکیک در بستر وحدت سنخی دارند. وحدت در سنخ وجودهاست نه اینکه در خارج یک وجود واحد داشته باشیم. این نگاه افزون بر برخی کلامات صدرا، بیشترین چیزی که این نگاه را ایجاد کرده تمثیل به نور بوده است.

نسبت به مساله تشکیک وقتی خواستند تمثیل کنند رفتند سراغ نور که این مساله نور یک ریشه تاریخی دارد که در فلسفه فهلوی ها این بحث مطرح بوده است. شیخ اشراق وقتی عبارت های آنها را می بیند، نگفت این تمثیل است بلکه گفت این بحث نور تبیین خود حقیقت است و آنها نگاه نور و ظلمت دارند و خواستند در این بستر پیاده کنند. لذا برخورد اشراق یک برخورد حقیقی بود نه تمثیلی اما دیگران برخورد تمثیلی کرده اند و مراد از نور را، نور حسی گرفته اند. این نگاه بعد از صدرا پیش آمده است. اینها گفته اند نور دو مولفه ذاتی دارد: ۱. ظاهر لذاته ۲. مظهر لغیره.

در واقع نور اولاً خود پیداست و ثانياً اینکه چیز های دیگر را پیدا کند. این دو مولفه است. در تمثیل می گوییم شما اقسام نور ها را در نظر بگیرید، از نور های قوی تا نور های ضعیف. الان در اصل طبیعت نور هیچ اختلافی بین اینها نیست مانند خورشید، ماه، نورافکن، شمع و.... اینجا چیزی بر مولفه نور کم نشده و افزوده نشده است و در همه این نور ها این دو مولفه هست. با این حال به لحاظ شدت و ضعف متکثر شده اند. یک رهنی بزرگ این تمثیل ایجاد کرد و آن تشکیک درون ذاتی بر اساس وحدت سنخی شکل گرفته است. ناخداگاه جدا جدا بودن این نورها باعث رهنی برای اینها شده است. حاجی گفت مثال را اینگونه نباید زد و باید بگونه ای گفت که در فضای صدرا باشد.

۵-۴-۳-۱ نگاه صدرا

صدرا وقتی با نگاه اشراق و درگیری با مشا روبرو شد حق را به اشراق داد. آدرسی که از صدرا دادیم اگر کسی برود و ببیند، فکر می کند صدرا نظر اشراق را بتمامه پذیرفته اما اینگونه نیست و انجا بحث سر دعوای بین اشراق و مشا است که آن دعوای نیز سر اثبات تشکیک درون ذاتی می باشد و در چنین بستر و فضایی صدرا حق را به اشراق می دهد اما صدرا چون اصالت ماهیت را قبول ندارد و فضای واقع را می گوید وجود پر می کند لذا طبیعتاً تشکیک را در وجود جاری می کند.

دیدگاه صدرا تا حدودی همراه با تشکیک در وجود است اما نه در بستر وحدت سنخی وجود بلکه بر وحدت شخصی سریان وجود. مقایسه اینها با هم، مفهومی که ما بدنبال آنها هستیم را برای ذهن ما ایجاد می کند. صدرا می گوید تشکیک درون ذاتی که اشراق گفت خیلی درست است. صدرا گفت مشا می گفتند مفهوم وجود تشکیکی است. حرفشان صحیح است. مفهوم نایکسان صدق می کند اما مشا تا همینجا بیشتر جلو نیامدند و در همین مرحله متوقف شدند. من حرف مشا را قبول دارم که در مفهوم وجود تشکیک است اما اینکه ریشه در خارج ندارد غلط است. مشا ریشه را در عوارض شخصیه و خارج از ذات می برد اما صدرا می گوید یک اتفاقی در خود محکی وجود می افتد که در مفهوم وجود این رخ داده است. صدرا بر اساس روش های تحلیلی و بر اساس اصل انفعال ذهن دارد به اینجا می رسد. صدرا می گوید ریشه این در حقیقت محکی وجود است. آیا حقیقت محکی وجود می تواند مشکک باشد؟ صدرا حرف اشراق را قبول کرده اما می گوید تشکیک در ماهیت نیست بلکه در وجود است. لذا تشکیک را برده در وجود و در خود طبیعت وجود جریان داده است.

از صدرا می پرسیم آیا وجود ها از هم جدا هستند؟ به نحو وحدت سنخی اند؟ می گوید اینگونه نیست بلکه در متن واقع خارجی شما یک واحد وجود شخصی دارید اما این واحد دارای مراتب متکثر است. به لحاظ شدت و ضعف تکثر پیدا می کند. صدرا می گوید وجود به لحاظ خارج، یک حقیقت به هم پیوسته است و خلل و فرج در متن وجود نداریم. البته دیدگاه اینها با دیدگاه عرفا فرق دارد. خود صدرا نیز دارد یک وحدت شخصی را مطرح می کند و یک قرائت خاصی دارد. وحدت شخصی است یعنی واقعا خارجی است. اما تفاوت کار او با عرفا در این است که این امر واحد شخصی را ذو مراتب می داند. از یک مرتبه بی نهایت تا مراتب پایین تر. کل واقع پر از این وجود مراتبی به این نحو می باشد، به نحو وجود سریان یعنی مرتبه مرتبه شدن.

صدرا وقتی به اینجا رسید، اولین برداشتش شکل می گیرد. این فهم او یک مرتبه ارتقا یافته تر از تمثیل نور است. در مثال نور وقتی آنها آن برداشت خاص وحدت سنخی را کردند، حاجی گفت نباید این برداشت را داشت. گفت مثال نور خوب است اما باید یک نور را در نظر گرفت مثلا نور خورشید تنها را بگیرد که از شدت تا ضعفش که نهایت به جایی می رسد که دیگر اصلا نور نیست. این مثال برای تشکیک در نور است. این می شود وحدت شخصی سریان. از نگاه صدرا شما با وجود یک پارچه نایکنواخت روبرو هستید.

این مثال یک تداعی ذهنی برای ما درست می کند که نادرست است. این تمثیلی که گفتیم یک رهزنی بوجود آورد غیر از رهزنی قبلی. این رهزنی تداعی هویت وجود اسمی و استقلالی میکند. در واقع این نورها هویت اسمی و استقلالی پیدا

می کنند. این تداعی برای ما همین برداشت را دارد اما صدرا در نظام تشکیک وجود و کارهای ارتقا یافته می گوید اینگونه نیست و نظام تشکیک وجود که من قبول دارم فقط یکی اش اسمی است و بقیه اش حرفی است. بحث وجود مستقل و رابط را داریم می گوییم. در معنای ارتقا یافته صدرا ما باید نظام تشکیک وجود را اینگونه معنا کنیم. این معنا در صدرا اتفاق افتاد. اگر بخواهیم دقیق تر بگوییم صدرا قائل است به وحدت شخصی سریانى وجود که این نگاه خود را در دو قالب پیاده کرده است:

۱. **نگاه اول صدرا:** در یک طرح صدرا آمده و به همه وجودها نگاه اسمی کرده و آنها را اسمی لحاظ کرده که

ریشه این نگاه، رهزنی است که از تمثیل صحیح نور که بالا گفتیم ایجاد شده است.

۲. **نگاه دوم صدرا:** در طرح دوم صدرا آمده و یک حالت «اسمی» و بعد «حرفی حرفی حرفی...» ایجاد کرده

است. صدرا به این مدل خودش تصریح نکرده اما در جمع دو مبنای اسمی بودن خداوند متعال و حرفی بودن

بقیه موجودات که معتقد است، به این نوع نگاه در بحث تشکیک می رسیم.

البته نظر نهایی صدرا باز این نگاه نمی باشد و صدرا از نگاه نیز عبور کرده و آن را ارتقا داده که خودش می گوید نظر

نهایی من همان نظر عرفاست.

۶-۴-۳-۱ نگاه عرفا

به لحاظ تاریخی از قرن ۷ به بعد این معنا در بین عرفا که می خواهیم بگوییم جا افتاده است. خود صدرا دیدگاه نهایی

خودش را گفته همان دیدگاه عرفاست. عرفا می گویند اساسا ما اصالت وجودی هستیم اما تشکیک در بحث وجود را نیز

قبول نکردند و گفتند در حقیقت وجود شدت و ضعف اصلا راه ندارد که از این دیدگاهشان تعبیر به وحدت شخصی اطلاقی

وجود می شود در حالی که صدرا در غیر نظر نهایی اش قائل به وحدت شخصی سریانى وجود شد. اینها یک پارچگی وجود

را قبول دارند اما وجود یک پارچه ی یک دست را قبول دارند. وحدت شخصی اطلاقی وجود اصطلاح فنی آنهاست.

خب بعد کثرات را چه می کنند؟ بحث تشکیک اصلا برای حل کثرات شکل گرفت. اینها تشکیک را در وجود نمی

دانند بلکه در وجه و ظهور وجود جاری می دانند. اینها یک خود وجود و یک ظهور و نور وجود قبول دارند که در ظهور وجود

شدت و ضعف را قبول می کنند و کثرات را در آنجا جاری می دانند. صدرا در نهایت همین نگاه را قبول می کند.

۵-۳-۱ اقسام کثرت ماهوی [تشکیک عرضی و طولی]

از یک منظر می شود کثرت را به دو نحو تقسیم کرد:

۱. کثرت تحلیلی انتزاعی

مراد از این نوع کثرت، این است که کثرت مورد مطالعه ما، مقتضی تکثر به حسب متن وجودی نباشد یعنی ما متن وجودی متعدد نداشته باشیم مانند کثرت به نحو معقولات ثانی مندمج در یک وجود یا در باب ذات خداوند تمام صفات و کمالات موجودند اما نه به وجود های متکثر یعنی تکثر متن وجودی ملحوظ نیست بلکه یک متن وجودی است که تکثرات انتزاعی تحلیلی دارند. نه اینکه ذهن ساخته باشند بلکه کثرتی اند که در این شی به لحاظ وحدت و علیت و ... هست. این کثرت به لحاظ تعدد متن وجودی نیست. این نوع از کثرت، کثرتی نیست که ملحوظ ما در بحث تشکیک باشد بلکه کثرت به حسب متن وجود ملحوظ ما در این بحث می باشد.

۲. کثرت به حسب متن وجود

کثرتی که محل بحث ما در تشکیک می باشد، همین نوع از کثرت است که ما با متن های متعدد وجودی روبرو هستیم. خود این نوع از کثرت به دو علت می تواند پدید بیاید:

۱) ماهیت منشا کثرت

گاهی اینگونه است که به خاطر ماهیت، تکثر شکل می گیرد یعنی چون ماهیت های متعدد داریم، کثرت هم داریم. علامه از این نوع کثرت، تعبیر به کثرت ماهوی کردند و این نوع کثرت را از دور مباحث تشکیک خارج کردند و گفتند ما با این نوع کاری نداریم.

[توضیح اصطلاح کثرت و تشکیک عرضی و طولی:] ما اینجا دو اصطلاح کثرت عرضی و طولی نیز داریم. این اصطلاح

با این ادبیات بهتر است از تعبیر کردن به تشکیک عرضی و طولی. کثرت طولی را تشکیک طولی نیز تعبیر کرده اند و اشکالی پیش نمی آید اما در کثرت عرضی شاید نشود تعبیر به تشکیک عرضی بکنیم و در متنون هم نیامده است مگر اینکه بعضی اساتید معاصر اینگونه بکار برده اند و از جهت محتوا نیز خیلی خوانش خوبی ندارد.

۱. [کثرت عرضی:]

کثرت عرضی به لحاظ فضاهایی که در این دست از کتب مانند بدایه و نهایه و ... آمده، مرهون ماهیت و تنوع آن می باشد. هر گاه تکثر متن وجود به خاطر کثرت ماهیت باشد، اینجا کثرت عرضی داریم. خود کثرت عرضی را به دو سبک می توان تعریف کرد:

➤ تعریف اول:

گاهی کثرت عرضی به لحاظ تعدد ماهیات شکل می گیرد. این نوع از کثرت عرضی به لحاظ متن وجودی اش، اینگونه است که به حسب درجه وجودی واحد شکل میگیرد. یعنی به حسب درجه وجودی واحد تکثر بروزات ماهوی شکل می گیرد. کثرت عرضی مورد بحث همین معناست. در واقع چون ماهیت ها مختلف است ما با چند وجود روبرو هستیم، در واقع هر جا تنوع ماهوی باشد، تعدد وجود داریم. پس این کثرت عرضی در جایی است که وجود های متنوع در درجه وجودی واحد هستند مثلاً همه درجه وجودیشان ۱۰ می باشد اما تنوع های ماهوی مختلفی دارند لذا به متن های وجودی مختلف بر می خوریم.

پس این نوع از کثرت عرضی اینگونه شد که ماهیت های مختلف داریم و به تبع آن وجود های مختلف نیز داریم اما درجه وجودی آنها واحد است و شدت و ضعف در آنها نیست. سر قبول یا رد این نوع از کثرت عرضی دعواست. جناب صدرا این نوع از کثرت عرضی را قبول می کند. جناب علامه نیز فی الجمله قبول می کند اما عده ای از معاصرین این نوع کثرت عرضی را قبول ندارند.

➤ تعریف دوم:

مدل دیگر کثرت عرضی جایی است که وجود ها در درجه وجودی واحد نیستند و درجات مختلف دارند اما این درجات مختلف نسبت علیّ و معلولی نسبت به هم ندارند. در واقع ما ماهیت های مختلف می بینیم که وجودهای آنها درجه وجودی واحدی ندارند و در آنها شدت و ضعف وجود دارد اما بین آنها نسبت علیّ و معلولی وجود ندارد مانند انسان و اسب و گیاه و سنگ در کنار هم که رابطه علی و معلولی بیانشان حاکم نیست. اینها درجات وجودی مختلف دارند و چند ماهیت هم هستند اما نسبت علی و معلولی ندارند.

خلاصه و نمودار بحث:

کثرت عرضی با تنوع ماهیت شکل می گیرد و چند متن وجودی در آن، وجود دارد که رابطه علیّ و معلولی ندارند. حالا خود این نوع از کثرت دو حالت می تواند داشته باشد:

۱. درجه وجود واحد باشد و در آن شدت وضعف راه نداشته باشد: تعریف اول

۲. درجه وجود واحد نباشد و در آن شدت وضعف راه داشته باشد: تعریف دوم

پس در این جا کثرت عرضی را با دو ملاک توضیح دادیم. محل بحث ما جایی است که ماهیت دخیل نباشد و اگر هم ماهیت دارد، در آن دخیل نیست. این توضیحات برای این بود که کثرت نوع اول و دوم تحلیلی انتزاعی نیستند بلکه همه این کثرت ها با تعدد متن وجودی روبرو هستند (به خلاف کثرت اسما و صفات خدا و معقول های ثانی فلسفی که تعدد متن وجودی نمی آورند)

باید توجه کرد که ما مواردی نیز داریم که به لحاظ ماهوی یک چیز هستند اما از حیث وجودی چند متن دارند مانند انسان عقلی و مثالی و مادی که هر سه از حیث ماهوی انسان هستند و یک ماهیت دارند اما چند متن وجودی دارند.

۲. [کثرت طولی:]

تشکیک طولی، تشکیکی است که به شدت و ضعف وجودی بر می گردد که خود به دو تعریف بکار می رود:

➤ **تعریف اول:** تشکیک طولی ای که در آن رابطه علیّ و معلولی وجود دارد. غالبا مراد از تشکیک طولی همین معنا می باشد.

➤ **تعریف دوم:** تشکیک طولی ای که در آن رابطه علیّ و معلولی وجود ندارد مثلا گیاه و حیوانی را در نظر بگیرید، این حیوان با اینکه از نظر درجه ی وجودی قوی تر و شدید تر از آن گیاه است اما رابطه علی و معلولی بین آنها وجود ندارد. این تعریف، همان تعریف دوم کثرت عرضی می باشد. در واقع این تعریف را هم می توان از یک جهت کثرت طولی حساب کرد و هم می توان از یک جهت کثرت عرضی حساب کرد.

[چند نکته:]

انکته اول: این نوع تشکیک را به بیان دیگر این نوع کثرت را یعنی کثرت بین وجودات شدید و ضعیف را که رابطه علی و معلولی بین آنها نیست را باید تشکیک عرضی به شمار آورد یا تشکیک طولی؟

در جواب می‌گوییم که اگر به لحاظ شدت و ضعفی که در آن وجودها است آنها را لحاظ کردید آن تشکیک طولی است ولی اگر به لحاظ ماهیت‌هایی که پدید آمده آن را لحاظ کردید تشکیک عرضی است. به عنوان مثال تشکیکی که بین انسان و گیاه است گاه به لحاظ درون وجودی نگاه می‌کنید که شدید و ضعیف است از این منظر می‌توانید آن را تشکیک طولی حساب کنید و لی گاه از منظر دامنه و ماهیاتی که پدید آمده لحاظ کنید که این ماهیت با آن ماهیت متفاوت است. از این منظر تشکیک عرضی خواهد بود.

نکته دوم: از بیان بالا روشن شد که تشکیک عرضی زیر سر ماهیات است، و تشکیک طولی زیر سر شدت و ضعف وجودی.^[۱]

۲) خود وجود منشا کثرت

گاهی اینگونه است که بدون لحاظ تکثر ماهوی، ما تکثر در متن وجودی داریم مثلاً تکثر به خاطر قدیم و حادث بودن یا قوه و فعل یا شدت و ضعف ... می‌باشد. ما در اینجا با دو متن وجودی روبرو هستیم چرا که مثلاً علت مغایر با معلول است و این دو، دو متن وجودی دارند.

[تتمه بحث^{۱۵۴}:]

[اثبات اصل کثرت عرضی به هر دو تعریفش:] کثرت عرضی یک اصطلاح مستقر ندارد. حتی در میان متأخرین این که بیایند و اصطلاحات را باز کنند اینگونه نیست گرچه اصل عبارت آمده است. اصل بنیاد کثرت عرضی این است که حالت

^{۱۵۴} استاد این تتمه را ذیل فرع ششم یعنی بحث تخصص وجود باز کردند و توضیح دادند اما به جهت اینکه مباحث تشکیک عرضی و طولی در یک جا جمع بشود، حقیر این بحث را به اینجا منتقل کردم.

علی و معلولی نداشته باشد. به حسب عبارات علامه انگار نقش ماهیت را اینجا می خواهد جدی بگیرد. در هر صورت کثرت عرضی را گفتیم دو تصویر دارد:

۱. یک حالت وقتی است که در کثرت عرضی شدت و ضعف داریم اما علت و معلولی نیستند. اشراق و صدرا این را قبول دارند اما مشا رد کرده است. عقول عرضیه لازم نیست در یک درجه واحد باشند.
۲. حالت دیگر وقتی است که شدت و ضعف نباشد اما به حسب ماهیات متعدد بشوند که این محل اختلاف است.

اگر به طرحی که قبلاً گفتیم توجه بشود^{۱۵۵} به نظر می رسد کثرت عرضی به هر دو تعریفش اثبات می شود اما تحلیل نمی شود. در واقع نه تحلیل خوبی از آن داریم و نه اینکه شبهات را نیز می توانیم حل کنیم. اما دست از ادله اثبات آن بر نمی داریم تا به زمانی حل بشود. مگر این که نقد ها متوجه خود دلیل ما باشد. اصل مساله کثرت عرضی با هر دو شاخه به نظر می رسد مستدل باشد و آن هم براساس این است که اگر واجب تعالی اثبات بشود با ویژگی هایش و کف کار را یا به ادله حضوری یا حصولی و استدلالی اثبات کنیم که حالت علی و معلولی ندارند، چه در یک سطح باشند یا اینکه شدت و ضعف داشته باشند، در هر دو صورت اگر علت و معلول نباشند+ برخی قواعد علیت مانند الواحد و سنخیت و استحاله ترجمه و تجافی، در این صورت ما به یک نظام مخروط وار می رسیم که ظاهراً اگر این طرح را بپذیریم نمی شود از دست پذیرش کثرت عرضی به هر دو مدلس فرار کرد. این بیان اثباتی است اما تحلیلیش چه هست یک بحث دیگر است.

[تشکیک در ماهیت:] یک نکته نیز تشکیک در ماهیت است. بعداً ص ۷۶ از کتاب ما در آنجا مساله تشکیک در ماهیت را علامه نفی می کند. این چیزی است که اغلب در فضای فلسفه صدرا مطرح می کنند که تشکیک در وجود است به خلاف اشراق که آنها اصالت ماهوی هستند و تشکیک در ماهیت را قبول دارند. در فضای فلسفه صدرای تشکیک در وجود مطرح است و حقیقت تشکیک در مساله ماهیت راه ندارد. این بحثی است که این سبکی مطرح می کنند ولی خود این مساله دامنه دار است و بحث های زیادی در پی خودش دارد و در جای مبسوط تری باید به ابعادش نگاه کرد. دست کم دست کم، راهیابی تشکیک در ماهیت به عَرَضِ تشکیک در وجود گویا مساله ای است که نباید در آن تردید کرد. به نحو

۱۵۵ مراد همان بیانی است که در اثبات کثرت عرضی ذیل نکته چهارم از بحث «تممه مباحث قبل و مقدمه ورود به فروع» آمده می باشد که در ادامه مطرح شده است.

فنی عبارت ها را باید توجه کرد. بحث سنگین تر از آن، راهیابی تشکیک در ماهیت به تبع تشکیک در وجود است. در هر صورت این بحث جای بحث دارد و کلمات خود صدرا نیز در این بحث، یک دست نیست. ما در دروس اسفار (بحث تشکیک) مفصل این بحث را پیگیری کرده ایم با توجه به متون خود صدرا.

[تحلیل کثرت عرضی:] نکته دوم بحث کثرت عرضی به معنای تحلیل کثرت عرضی است نه تثبیت آن. بیانی که قبلا داشتیم کثرت عرضی به هر دو مدلس اثبات کردیم. مقوم اصلی کثرت عرضی، نفی رابطه علی و معلولی است، به این معنا که دو تایی که کثیر هستند، یکی علت دیگری و دیگری معلول آن باشد. اگر هر دو معلول دیگری باشند اشکال ندارد. حتما در کل نظام هستی و کل شبکه هستی فرایند علیت پیاده هست و جریان دارد به این معنا که یا الف علت ب هست یا ... در این بحثی نیست. در کثرت عرضی یعنی این دو کثرت علت و معلول هم نباشند. پس مقوم اصلی کثرت عرضی این است که علت و معلول هم نیستند. در بحث عقول عرضی که گفته می شود عرضی یعنی این عقول در طول هم به معنای علت و معلول قرار ندارند، هر چند که شدت و ضعف هم بینشان باشد که اینگونه هم هست و بعضی از عقول عرضی از بقیه بسیار شدیدتر هستند.

عرضی یعنی در طول هم به معنای اینکه علت و معلول هم باشند نیست، اعم از این که شدت و ضعف داشته باشند یا نداشته باشند. مشکل اساسی در کثرت عرضی با درجه وجودی واحد است که تعدد به ماهیت باشد یعنی درجه وجودی واحدی است که بروزات مختلف ماهوی دارد. گمان بنده این است که اصل این را با بیان جلسه گذشته اثبات کردیم.

حالا تحلیل این چه می تواند باشد؟ در یک جا رسما این تحلیل نشده است. چیزی که از مجموعه مباحث فلسفی خصوصا صدرا قابل برداشت است، من اسم آن را «ظرفیت های وجودی» می گزارم. معادل آن در عرفان می شود «اسما و صفات». خود صدرا نیز به واژه «اسما و صفات» آورده است یعنی کمالات و ظرفیت های وجود. صدرا یک بحثی در جای خودش دارد که میگوید هر جا شما مساله وجود یافتید، تمام کمالات و ظرفیت ها و به لسان اهل معرفت بحث اسما و صفات در آنجا هست. خیلی مسائل مختلفی اینجا هست.

من می خواهم در بحث کثرت عرضی از این استفاده کنم. با اینکه تمام ظرفیت ها و کمالات اینجا هست اما غلبه با یک صفت و ویژگی است لذا این شی به یک شکل خاص بروز می کند ولی ظرفیت های درونی اش بسیار بسیار بیشتر است، ظرفیت های بسیار زیاد مقهور و مغلوب اینجا وجود دارد. اگر چنین بحثی را مطرح کردیم معنایش این خواهد بود که تا

شما مساله وجود را دارید، انبوهی از کمالات آنجا حاضر هست که این انبوهی از کمالات بستر را به لحاظ وجود شناختی برای بروزات مختلف ماهوی و گونه گونه شدن ماهوی فراهم می کند. یعنی اصل آنچه که در ظرفیت وجودی حاضر است این می تواند آن ظرفیت کلی را برای تنوع ماهوی با وجود این که وجود شدید و ضعیف نشود، فراهم بکند.

افزون بر این از جمله ویژگی هایی که در وجود است یا دست کم در پاره ای از وجود ها شکل می گیرد، مساله اراده و اختیار است. اگر شما در هر وجودی که تمام این ظرفیت ها هست، مثلاً انسان که هم می تواند بنشیند و هم بایستد و هم می تواند بخوابد. در واقع سه وضعیت به نحو ظرفیت در این انسان وجود دارد. هر کدام از اینها با درجه وجودی واحد است. وقتی می ایستد یا مینشیند یا می خوابد، درجه وجود اش متنوع نمی شود اما سه جور بروز پیدا می کند. در هر وجودی یک واقعیت کش سانی این گونه برای بروزات مختلف وجود دارد. حالا اگر اختیار و اراده را در آن شی یا وجود های برتر تثبیت کردیم، می تواند مطابق نظمی و نظامی بیاید و با درجه وجود واحد بروزات متنوع ایجاد بکند. آن اختیار که در خود شی یا موجودات بالاتر هست، می آید و نوع چینش این ظرفیت ها را تنظیم می کند که کدام غالب باشد و کدام مغلوب. این غالب و مغلوب شدن بروزات متنوع ماهوی می تواند شکل بدهد.

[کثرت افرادی:] یک بحث دیگر نیز به اسم کثرت افرادی داریم. کثرت افرادی مانند اینکه ما یک انسان داریم و مثلاً چند میلیارد نمونه در خارج دارد. این کثرت چیست؟ طولی است یا عرضی؟ اگر ما با توجه به ملاک هایی که در قضیه تشکیک مطرح کردیم، کثرت عرضی را بگوییم مقومش این است که علی و معلولی نیست، کثرت افرادی را در این صورت حتماً باید جز کثرت عرضی بدانیم. چون افراد یک نوع بر اساس برخی از بحث های فلسفی که مثلاً می گویند هر نوع دارای یک فرد در عالم عقل است، اگر این بحث را ملاحظه کنیم، خب بله آن فرد نسبت به افراد زیر مجموعه، اگر آن سیستم را قبول بکنیم، آن وقت حالت علی و معلولی طولی یا شدت وضعی با هم پیدا می کنند.

اما افرادی که در عالم ماده قرار دارند هیچ کدام حالت علی و معلولی ندارند حتی پدر و مادر نسبت به فرزند وقتی دقت عقلی می کنیم می بینیم این ها اعداد هستند، نه علت آن. پس بنابر این کثرت در اینجا کثرت عرضی است. فرقی ندارد که به لحاظ شدت و ضعف وجودی اگر به معنای انباشته شدن یا ضعیف شدن کمالات در نظر بگیریم، چه این افراد نوع واحد شدید و ضعیف باشند یا شدید و ضعیف نباشند. فرقی ندارد و این کثرت عرضی است. هر تحلیلی آنجا گفتیم اینجا نیز جاری است. این بحث افراد را که گفتیم، هم می شود فرد حقیقی در نظر گرفت و هم می شود فرد اضافی در نظر گرفت. یعنی مثلاً افراد یک جنس که انواع آن تلقی می شود. در آن فضا نیز همینگونه است که اگر سیستم علی و معلولی در کار

نیست، آن وقت ما کثرت عرضی خواهیم داشت. این کثرت عرضی می تواند شدت و ضعفی باشد و می تواند نباشد. مانند انواع حیوانات که در کنار هم قرار می گیرند و زیر مجموعه الحیوان هستند. این ها کثرت عرضی است.

۶-۳-۱ مراحل اثبات تشکیک در وجود

علامه تقریبا در طی نه مرحله گام به گام مباحث تشکیک را پیش برده است:

[گام اول: متوجه وجود عینی خارجی شدن]

لا ریب أنّ الهویّات [۲] العینیّة الخارجیّة

اولین مرحله ای که علامه ذهن مخاطبش را متوجه آن کرده این است که بحث ما راجب همان چیزی است که اصالتش را اثبات کردیم. علامه نظم منطقی را خیلی خوب رعایت کرده اند. در وهله اول باید متوجه وجود عینی بشویم.

[گام دوم: متوجه کثرات شدن]

تتّصف بالکثرة،

مرحله دوم این است که ما در این وجود اصیل عینی، کثرت مشاهده می کنیم. اینجا همان روش تحلیل شهودی و عقلی نیز پیاده است که کثرت به این روش ها واضح است. این وجود عینی در آن کثرت اتفاق افتاده. چیزی که دغدغه فلاسفه برای بحث تشکیک بود حل و تحلیل همین کثرت بوده است.

[گام سوم: دو نوع بودن کثرات: ۱. کثرات ماهوی ۲. کثرات وجودی]

۱. [کثرات ماهوی]: تارة من جهة أنّ هذا إنسان و ذاک فرس و ذلک شجر و نحو ذلک،

۲. [کثرات وجودی]: و تارة بأنّ هذا بالفعل و ذاک بالقوّة، و هذا واحد و ذاک کثیر، و هذا حادث و

ذاک قدیم، و هذا ممکن و ذاک واجب، و هكذا.

مرحله سوم این است که ما از جنبه کثرت اگر تامل کنیم متوجه دو سری تكثر می شویم. در واقع ما در مرحله قبلی ذهن ها را متوجه کثرت ماهوی کردیم. علامه می گوید این یک مدل کثرت در عالم واقع بود اما خوب که در این ها نگاه می کنیم می بینیم همین یک نوع کثرت نیست بلکه کثرت های دیگری هم داریم (که برخی از این ها دیدنی است و برخی اثبات شدنی؛ بعضی شان علت و بعضی شان معلول اند). گونه گونه شدن وجود فقط به ماهیت نیست. علامه ذهن ها را متوجه گونه گونه شدن می کند که ماهیت نیست و مثلاً علیّ و معلولی است یا قوه و فعل است یا وحدت و کثرت است که به شدت و ضعف بر می گردد. پس معلوم می شود تنوع های دیگری هم داریم که این ها به لحاظ ماهوی نیست که این تقسیمات در حوزه وجود است. این کثرات، نوع دوم از تكثراتی است که ما در عالم خارج مشاهده می کنیم.

خود تكثر ماهوی گاهی در سطح جنسی و گاهی در سطح نوعی و گاهی نیز در سطح شخصی جریان پیدا می کند. مثلاً می گوییم این، جوهر یا کم یا کیف است. این در بستر جنسی است. در دنیای جوهر نیز خودش تنوعات ماهوی داریم که جنس عالی و تا پایین اجناسی داریم تا جنس قریب و بعد از آن در دامن انواع می افتیم. بعد در شخصی ما واقعا ماهیت شخصی جوهر، کم و کیف و... داریم اما یک بحث این است وقتی اینها کنار هم آمدند یک ماهیت جدید را می سازند که این را فلسفه ما قبول ندارد و نگفته است. پس تكثر ماهوی سه نوع می تواند باشد: جنسی، نوعی، شخصی.

پس ما الان داریم به دنبال کشف حقایق دیگر می رویم که معقولات ثانی هستند اما علامه ملاک تشخیص بین این دو نوع کثرت را نگفته است اما تنوعات ماهوی حالت حدی و نفادی دارد ولی دیگر تنوعات مانند علیت و معلولیت یک ویژگی ای است که سرتاسر این وجود را گرفته است.

گام چهارم: بررسی نسبت این دو نوع کثرت با متن وجود اصیل^{۱۵۶}

و قد ثبت بما أوردناه فی الفصل السابق [۳]:

۱. أن الكثرة من الجهة الأولى - و هي الكثرة الماهويّة - (موجوده فی الخارج بعرض الوجود) [۴]، و أن الوجود

متّصف بها [کثرت ماهوی] بعرض الماهيّة، لمكان أصالة الوجود و اعتباريّة الماهيّة.

۱۵۶ که در نهایت در این گام، ماهیت را کنار می گذاریم.

۲. و اما کثره من الجهة الثانية فهي التي تعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه، كانقسامه إلى الواجب و الممكن، و إلى الواحد و الكثير، و إلى ما بالفعل و ما بالقوة، و نحو ذلك.

مرحله چهارم می خواهد بگوید این دو نوع کثرت را که گفتیم؛ اگر در کثرت ماهوی دقت کنیم، می بینیم که کثرت وجود از آن جهت که وجود است نیست. یعنی این تباین و این گونه گونه شدن و تفاوت ها اولاً و بالذات خاصیت ماهیات است و ثانياً و بالعرض خاصیت وجود است. علامه می گوید ماهیت و هر چیزی که ماهیت دارد به لحاظ بستر تحقق، بالوجود است اما ماهیت به لحاظ ویژگی های ذاتی که دارد، حالات خاص خود را نیز دارد مثلاً یکی از این ویژگی های ذاتی ماهیت همین تنوع بخشی می باشد که این خاصیت خود ماهیت است. البته به خاطر ارتباط ماهیت با وجود، باعث می شود وجود هم متنوع بشود. ما در این مرحله می خواهیم بررسی نسبت این دو نوع کثرت با متن وجود اصیل بکنیم. کثرت ماهوی خاصیت ماهیات است و چنانچه ماهیات بالوجوداند، آنگاه کثرات ماهوی نیز بالوجود موجود اند. وقتی وجود به لحاظ نفادی اش طبیعتی دیگر بیاورد این طبیعت ویژگی هایی دارد که یکی اش تنوع تنوع شدن است لذا کثرت وجود در اینجا به لحاظ ماهیت است، نه وجود.

علامه می خواهد این نوع از بحث را خارج کند و متوجه به کثرت دوم کند و بگوید نظام تشکیکی را کثرت نوع دوم بوجود می آورد. بحث ما سر این است که عامل تشکیک و اینگونه از کثرت چیست؟ می گوییم زیر سر نوع دوم از کثرات است. علامه می خواهد بگوید کثرت ماهوی به لحاظ خود وجود از آن جهت که وجود است نیست به خلاف کثرت نوع دوم. اینجا دقت هایی است که جلوتر می گوییم. ما یک کثرت هایی داریم که اینها به خاطر تنوع ماهوی نیست. می بینیم وجود به لحاظ خود متن وجود چنین تنوعی را دارد پدید می آورد نه به لحاظ ماهیات بلکه به خاطر ویژگی درونی خودش است. پس در این مرحله ما یک ماهیت داشتیم که کنار رفت و غیر از وجود نیز چیز دیگری نداریم. لذا خود وجود به لحاظ این که می تواند خودش را به حالاتی در بیاورد می تواند یک تکثر در خودش ایجاد کند که مثلاً یکی بشود علت و دیگری بشود معلول و....

[گام پنجم: بساطت وجود]

و قد تقدّم فی الفصل السابق [۱] أنّ الوجود بسیط

ما اینجا ذهن ها را متوجه بساطت وجود می کنیم. در بحث هایی که هم در بدایه بود و هم در فصل قبل بود، گفتیم مراد از بساطت یعنی امر اصیل دیگری نیست که با وجود قاطی بشود و یک مرکب بسازد. منظور از بساطت وجود یعنی در ساحت متن اصیل، فقط وجود حاضر است.

[گام ششم: غیر وجود چیزی در کار نیست^{۱۵۷}]

و آنه لا غیر له،

مرحله ششم این است که ما در صحنه واقع یک چیز به نام ماهیت داشتیم و یک وجود . ماهیت که رفت لذا چیزی غیر از وجود نمی ماند لذا فقط وجود است که مورد بحث ماست. لذا در مرحله ششم می گوییم حالا این وجود بسیط که گفتیم غیر از او چیزی نیست چون یک غیر به نام ماهیت بود که او هم رفت و کنار گذاشتیم لذا الان دیگر وجود تنها مانده است.

[گام هفتم: کثرت عین وجود است]

و یستنتج من ذلک أنّ هذه الکثرة مقوّمه للوجود- بمعنی أنّها فیه غیر خارجة منه [۲]- و إنّ کانت جزءا منه و لا جزء للوجود، أو حقیقه خارجة منه و لا خارج من الوجود. فللوجود کثرة فی نفسه،

مرحله هفتم می گوییم اگر وجود بسیط است و هیچ امر بسیط دیگری نیست و ماهیت هم کنار رفت و دیگر هیچی نبود، این کثرت را وقتی با وجود مقایسه می کنیم باید گفت عین آن وجود است و نمی شود خارج از وجود یا جزء وجود دانست. پس با توجه به مقدماتی که گذشت نمی شود گفت کثرت جز وجود یا خارج از وجود است بلکه عین وجود است. در این مرحله در واقع ما در تقابل با اندیشه عرفا قرار داریم. عرفا گفتند کثرت به لحاظ متن وجود نیست اما ما می خواهیم بگوییم کثرت به لحاظ متن وجود است. چون چیز دیگری نداریم که به آن انتساب بدهیم. این کثرت حتما عین ذات وجود است. بعدا که به مراتب وجود رسیدیم، می گوییم ویژگی های آن، عین ذات آن وجود است. در همین قسمت است که بعضی

^{۱۵۷} البته می شود گفت ما قبلا این مرحله را طی کرده ایم و این عبارت علامه عطف تفسیر است اما من این را جدا می کنم و یک مقدمه می کنم که کار دقیق تر و با تفکیک بهتر پیش برود.

می گویند کثرت ذهنی است (بعضی عرفا اما عرفا حقیقی این حرف را نمی زنند). پس تا مرحله هفتم یک کثرتی را بدست آوردیم که در خود متن وجود قرار دارد. در واقع باید گفت تعدد متن، ذاتی متن وجود شده یعنی متن وجود به حسب ذات خودش متنوع شده است. در این گام کثرت ذاتی وجود اثبات شد در عین اینکه وحدت هم داشتند.

[گام هشتم: دو نگاه برای حل اینکه گفتیم کثرت عین وحدت است]

فهل هناك جهة وحدة ترجع^{۱۵۸} إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع^{۱۵۹} [۳]، فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة، و واحدة في عين أنها كثيرة؛ و بتعبير آخر: حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز في كل مرتبة إلى ما به الاشتراك^{۱۶۰} - كما نسب إلى الفهلويين^{۱۶۱} [۴] - أو لا جهة وحدة فيها، فيعود الوجود حقائق متباينة بتمام الذات، يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة، لا بالجزء، و لا بأمر خارجي - كما نسب إلى المشائين [۵] - ؟

مرحله هشتم می گوید در اینجا ما با دو طرح روبرو می شویم. در واقع ما مقدمات را امدیم تا مرحله هفتم که گفتیم یک کثرتی داریم عین متن وجود. اینجا سه نظر وجود دارد که علامه دو مورد را ذکر کرده:

۱. دیدگاه منسوب به مشاء:

این طرح می گوید خیلی خوب جلو امدید و کثرت را عین متن وجود کردید اما این متن وجود دیگر وحدتی ندارد که این کثرت در آن متن واحد حاصل بشود. اینها می گویند با توجه به بساطت وجود و این که کثرت، ذاتی وجود شد، شما سر از حقایق متباینه وجود در می آورید چون این متن ها صددرصد با هم مختلف اند و اینها نقطه اشتراکی ندارند. لذا وحدت را در ذهن بردند. در برداشت ناصحیح عرفانی انها کثرت را ذهنی کردند اما مشا وحدت را ذهنی می کند. صدرا

۱۵۸ این رجوعی ای نیست که کثرت را از بین ببرد بلکه این رجوع هماهنگ با کثرت است.

۱۵۹ این چیزی است که صدرا به دنبال آن است.

۱۶۰ یعنی همانی که عامل وحدت است عامل کثرت شده است.

۱۶۱ البته آنها در حقیقت نور پیاده می کرده اند که صدرا می خواهد بگوید مراد آنها همین چیزی است که من می گویم.

چیزی بین این دو نگاه حرکت می کند. دلیل مشا این است که اگر کثرت واقعی است که واقعی است و اگر وجود هم بسیط است که بسیط است آنگاه کثرت عین متن وجود می شود و قطعاً به اینجا خواهید رسید.

۲. دیدگاه منسوب به فهلویون:

علامه می گوید یا باید نگاه مشا را قبول کنیم یا اینکه بگوییم ما الان یک کثرت واقعی داریم بگونه ای که این کثرت عین وجود می شود. در واقع این وجود یک بستر واحدی را همچنان نگه می دارد که کثرت در آن جاری می شود یعنی چنانچه کثرت، ذاتی اوست، وحدت نیز ذاتی است یعنی ما با واحد کثیر روبرو هستیم. یعنی در عین اینکه حقیقتاً واحد است حقیقتاً هم کثیر است یعنی ما به الاتحاد عین ما به الامتیاز است یعنی همان چیزی که عامل وحدت است همان عامل کثرت است. یعنی این وحدت است که خودش را به شکل کثیر نشان داده است. آقای جوادی می گویند تشکیک چهار رکن دارد: ۱. وحدتی حقیقی ۲. کثرتی حقیقی ۳. سریان وحدت در کثرت ۴. ارجاع کثرت به وحدت.

پس یک حقیقت وجودی داریم که به دلیل شدت و ضعف در قالب متن های متنوع وجودی بروز کرده است. ماهیت را نباید اصلاً لحاظ کرد.

۳. دیدگاه وحدت سنخی:

فقط نگاه وحدت سنخی است که علامه می گوید این نگاه اصلاً جای فرض ندارد اما ما باز جلوتر این نگاه را نیز بیان می کنیم چون عده ای طرح کرده اند. در مرحله بعد به این نگاه نیز جواب داده می شود و آن را رد می کنیم.

[گام نهم: نفی دیدگاه مشا و قبول دیدگاه فهلویون]

الحقّ أنّها حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة [٦]، لأننا ننتزع من جميع مراتبها و مصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي^{١٦٢}، و من الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما [١].

و يتبين به [اشتراک معنوی وجود] أنّ الوجود حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة،

[رد بیان مشا در حقایق متباینه:] در مرحله نهم علامه به تبع صدرا یک بحثی راه می اندازد که دیدگاه مشا را نفی می کند و دیدگاه اول تثبیت می شود. فقط بحث نگاه وحدت سنخی می ماند که جلوتر می گوییم و آن را هم رد می کنیم. صدرا و علامه چگونه نفی دیدگاه مشا کرده اند؟ از بحث اشتراک مفهومی و معنوی وجود شروع کرده اند که ما مفهوم واحدی از وجود داریم لذا ایا ممکن است محکی های این مفهوم وجود در خارج متباین صددرصد باشند اما به ما مفهوم واحد بدهند یعنی انتزاع مفهوم واحد از حقایق کامل متباین محال است. پس وحدتی که ما در سطح مفهوم داریم حکایت از وحدت در وجود ها و خارج می کند. این نقطه وحدتی که در ذات است نباید به بساطت ضربه بزنند.

[اشکال به بیان صدرا و دفاع از حقایق متباینه:] البته اینجا تلاش هایی شده که انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباینه را توجیح کنند که برای این رجوع به حاشیه آقای مصباح کنید که استدلال صدرا را قبول نمی کند. وقتی بیان مشا رد شد باید دید صدرا چگونه می خواهد بیان خودش را اثبات کند که بعضی اینجا اشکال کرده اند به بیان صدرا و گفته اند که چه اشکالی دارد که از حقایق متباین مفهوم واحد بر گیریم؟ چه اشکالی دارد که یک خصیصه خارج از ذات باشد که این در همه ذات ها یکسان باشد و ما به خاطر همین خصیصه مفهوم وجود را استفاده می کنیم. با توجه به این نکته این بحث مطرح شده که نمی شود با بیان صدرا ما حقایق متباینه مشا را رد کنیم.

آقای مصباح اینجا یک مثالی می زنند که این مثال جای بحث بیشتر و مفصل دارد که ما فعلا به این مثال جواب نمی دهیم و جواب آن متفاوت از اصل بحث می باشد. ایشان مثال می زنند به این که چگونه مقولات عشر با اینکه به تمام ذات

١٦٢ اینجا پای اصل انفعال مطرح است. این اصل دو جهت دارد که معمولا یک جهت آن مطرح می شود. یعنی از هر دو طرف می شود ورود کرد. یعنی عکس این چیزی که در اینجا استفاده شده نیز صحیح می باشد. انتزاع دو مفهوم متباین از یک وجود واحد صحیح نمی شود و بالعکس.

جدا هستند اما ما یک مفهوم مشترک عرض بر آنان حمل می کنیم یا مقولات می گوئیم؟ اینجا نیز همینگونه و مانند این مثال است.

[پاسخ صدرا به این اشکال:] لذا از چند منظر می شود به این بحث توجه کرد که خود صدرا و اشراق و... به این بحث توجه داشته اند. خصوصا ذیل بحث واجب الوجود متعدد این بحث را توضیح داده که نمی شود آن خصیصه مشترک خارج از ذات باشد. صدرا می گوید چگونه می شود حقایق صد درصد متباین چگونه می توانند یک خصیصه واحد و مشترک داشته باشند؟ این سوال از سوال قبلی عمیق تر است. اگر ما بگوییم یک خصیصه مشترک خارج از ذات وجود دارد مثل این است که ما کل بحث اصالت وجود را کنار گذاشته باشیم در حالی که ما در بستر اصالت وجود داریم جلو می آییم و نمی شود در چنین بستری حرف آنها را بزنیم. اگر واقعا صد درصد متباین باشند اصلا نمی شود یک خصیصه مشترک خارج از ذات داشته باشند. افزون بر این نکته که خود صدرا دارد، باز باید گفت ما در بستر اصالت وجود هستیم و نمی شود این حرف را زد و گرنه یا باید اصالت ماهوی بشویم یا اینکه بگوییم وجود در هر وجودی به معنای ماهیت همان شی است که سر از اشتراک لفظی وجود در می آورد که ابوالحسن اشعری نیز همین را می گفت.

در بحث واجب های بالذات که این کمونه اشکالی دارد، همانجا بعضی گفته اند چه می شود یک خصیصه خارج از ذات باشد که جواب داده شده که ما در بحث هویت ذاتی هستیم و نمی شود چنین حرفی زد و این فرض اصلا منافات با اصل بحث دارد. همین حرف را اینجا نیز می شود زد که صدرا آنجا همین بیان را پیاده کرده است.

[رد دیدگاه وحدت سنخی:] پس بر اساس روند صدرا که کاملا درست حرکت رفته که از مشترک معنوی وجود حرکت کرده، حقایق متباینه رد شد اما همین که این دیدگاه را رد کردیم دیدگاه صدرا اثبات می شود؟ صدرا وجود واحد شخصی سریانی و ذو مراتب را می گفت. چه اشکالی دارد مانند مشا نگوییم اما بگوییم سنخ وجودها واحد اما به نحو وحدت سنخی باشند؟ دیدگاه وحدت سنخی بین دیدگاه مشا و صدرا است.

حالا سوال ما این است که با تمرکز به بحث اشتراک معنوی وجود که دیدگاه مشا را رد کردیم، می توانیم دیدگاه وحدت سنخی را نیز رد کنیم؟

نکته اول این است که در سطح اول کار فقط حقایق متباین مشا رد می شود، نه حقیقت مشکک در وحدت سنخی را. چون همه جنسی اند که به ما مفهوم وجود می دهند اما اگر دقت کنیم اشتراک معنوی که تلقی فیلسوفانه بود که اساسا هیچ امر واقعی را نمی توان مقابل سفسطه دید که تلقی وجود ندهد، اگر به این بحث توجه شود می شود گفت بحث اشتراک معنوی وجود با آن دقت می تواند وحدت سنخی را نیز رد کند. فیلسوف از مشترک معنوی وجود یک تلقی وجود می کند در مقابل نفی سفسطه که با این نگاه می شود رد کرد.

نکته دوم این است که اگر از بحث اشتراک معنوی وجود نتوانیم استفاده کنیم آنگاه ما بحث اصالت وجود داریم که یعنی هیچ امر واقع پر کنی غیر از وجود نیست یعنی از ساحت اعتباری ها که عبور کردیم و به متن واقعیت رسیدیم ما با یک متن واقعیت یک پارچه روبرو خواهیم شد. وجود که بسیط است یعنی امر اصیل دیگری غیر وجود نداریم. اگر اصالت وجود خوب تصور بشود آنگاه اجازه نمی دهد بین متن اصیل خلل و فرجی رخ دهد. در مباحث صرف الوجود نوشته اند که فقط در فضای ذهن است و در خارج ما صرف الوجود نداریم اما اثبات کننده صرف الوجود خود اصالت وجود است.

[تمثیل صدرا به نور^{۱۶۳}]: کما مثّلوا [۱] له بحقیقه النور علی ما یتلقاه الفهم الساذج[:ساده]^{۱۶۴} [۲] أنّه حقیقه واحده ذات مراتب مختلفه فی الشده و الضعف، فهناک نور قوی و متوسط و ضعیف مثلا، و لیست المرتبه القویه نورا و شیئا زائدا علی النوریه، و لا المرتبه الضعیفه تفقد من حقیقه النور شیئا أو تختلط بالظلمه الّتی هی عدم النور، بل لا تزیّد کلّ واحده من مراتبه المختلفه علی حقیقه النور المشترکه شیئا، و لا تفقد منها شیئا، و إنّما هی^{۱۶۵} النور فی مرتبه خاصه بسیطه لم تتألف من أجزاء و لم ینضمّ إليها ضمیمه، و تمتاز^{۱۶۶} من غیرها بنفس ذاتها الّتی هی النوریه المشترکه.

۱۶۳ چون قبلا این تمثیل را توضیح دادیم دیگر سریعتر عبور می کنیم.

۱۶۴ دو برداشت از این عبارت می شود کرد: ۱. یکی اینکه دقت های فیزیکی را ما اعمال نکنیم ۲. یا اینکه علامه می خواهد بگوید تشکیک در وجود است، نه در ماهیت و به این دقت فلسفی توجه بدهد.

۱۶۵ هر یک از مراتب نور

۱۶۶ هر یک از مراتب

فالنور حقيقة واحدة بسيطة^{۱۶۷}، متکثرة فی عین وحدتها، و متوحدة فی عین کثرتها. کذلک الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة و الضعف و التقدم و التأخر و العلو و الدنو و غيرها [۳].

در بستر شدت و ضعف است که وجوب و امکان و قدم و حدوث و ثابت و متغیر و قوه و فعل و علت و معلول و علم و جهل و شکل می گیرد. چگونه مراتب متنوع می شود؟ به شدت و ضعف. آن چیزی که در فضای صدر اراده می شود، این است که شدت و ضعف، علت اصلی تنوع می باشد که گاهی به آن نقص و کمال نیز تعبیر می کنند. در بستر های تاریخی گاهی شدت و ضعف در بستر کیفی پیاده شده^{۱۶۸} و نقص و کمال در بستر کمی که در سیرتاریخی این بحث باید دنبال بشود اما امروزه دیگر این برداشت وجود ندارد و الان اینگونه نیست. خوب است که بستر تاریخی این واژه ها دیده بشود که ما اینجا بررسی نمی کنیم.

۷-۳-۱ تتمه مباحث قبل و مقدمه ورود به فروع

در انتهای بحث لازم است چند نکته تذکر داده بشود:

انکته اول: مراد از شدت و ضعف

نکته اول این است که مراد از این شدت و ضعف چیست؟ برای پاسخ به این سوال باید بروی هویت ضعف توجه کنیم. مراد از این اصطلاح در اینجا، وابستگی در تحقق می باشد. می گوییم منظور ما از تحقق از همان اول چه بود؟ تحقق یعنی نفی سفسطه و هیچ انگاری. حالا اینجا نیز باید شدت و ضعف، در نفی سفسطه باشد. گاهی با وجودی روبرو هستیم که بدون هیچ وابستگی به شی ای دیگر، نفی سفسطه می کند که اینجا، غنا در تحقق را از آن می فهمیم لذا از آن تعبیر به وجود بالذات می کنیم اما گاهی به وجود هایی میرسیم که به لحاظ نفی سفسطه وابسته به اموری هستند مانند عقل اول که نفی

۱۶۷ مشا می گفت اگر کثرت را ذاتی کنیم، وحدت از بین می رود و بالعکس. این تبیین مشا از بساطت بود اما الان ما بساطت را بگونه ای معنا کردیم که به لحاظ متن اصیل چیزی غیر وجود مطرح نیست.

۱۶۸ مانند

سفسطه می کند (البته از حیث نفی سفسطه مانند ماهیت نیست) و به لحاظ وجودی از جنس نفی سفسطه است اما برای این کار نیاز به علت دارد. ما به این ضعف وجودی می گوییم.

وابستگی در مدار تحقق آرام آرام به یک شبکه می رسد که برای تحقق و نفی سفسطه خیلی چیزها به هم نیاز پیدا می کنند. هر چه این شبکه برای تحقق آن شی، وسیع تر و گسترده تر باشد، معنای آن این است که وجود آن شی ضعیف تر است. پس مراد از ضعف وجودی وابستگی در نفی سفسطه است، به گونه ای است که اگر ما فوق را برداریم ما دون بریزد این نشان می دهد ما فوق، قوی تر در وجود است و بالعکس.

در ادبیات صدرا برای این بحث از واژه تنزل استفاده شده است که واژه قرآنی است. این تنزیل است که هویت خلقت را شکل می دهد. صدرا این را در ادبیات تشکیک بکار برده است. در نفی سفسطه گاهی تنزیل رخ نمی دهد که می شود معنای تام آن و گاهی نیز تنزیل رخ می دهد که می شود معنای ناقص و پایین تر آن.

انکته دوم: کیفیت حضور و تحقق احکام، کمالات و ماهیات در پهنه ی تشکیکی ذو مراتب وجود]

بحث را روی یک مثال می بریم که این مثال به تعبیر خود حکما یک حالت تکاملی دارد اما بعدا در فضای تشکیک اعمال می کنیم. چند چیز را کنار هم باید بگذارید: ۱. بحث عناصر ۲. بحث مزاج های معدنی ترکیبی ۳. بحث گیاهان ۴. بحث حیوانات ۵. بحث انسان ها.

این چند تا را کنار هم بگذارید. ما مطالعه روی عناصر می کنیم. مثلا اب، خاک، هوا و ... ما مجموعه ای از ویژگی ها در اینها می بینیم مثلا در اب که ماده اولی و صورت جسمیه و نوعیه است. مجموعه اینها و لوازم اینها اینجا هست. یک بستر اینجا داریم. بر اساس مباحث صدرا در حرکت جوهری امتزاج عناصر صورت می گیرد و در اینجا اولین مرکب حقیقی به نام مزاج های معدنی رخ می دهد مانند نفت یا زغال سنگ. که این به علت امتزاج های عناصر رخ می دهد. در معدنیات چه شده؟ اگر دقت کنیم می بینیم تمام ویژگی های عناصر دخیل اینجا هستند با یک آثار افزوده ای که ما نمی توانیم تقلیل به جمع آثار اجزا ببریم. پس ما در معدنیات اگر خوب دقت کنیم می توانیم بگوییم عناصر هم موجود هستند اما وجود عناصر در اینجا با وجود عناصر در مرحله قبل فرق می کند.

عناصر گاهی به شکل به شرط لا هستند و گاهی به نحو لا بشرط. نسبت به وجود و ماهیت، اگر بخواهیم گزارش بشرط لایی کنیم باید به سراغ خاک و اب و .. برویم اما اگر در مرکب نگاه کنیم می توانیم بگویم آب هست و ماهیت اب را می شود تعقیب کرد اما به نحو لا بشرط است بگونه ای که قابل اتحاد است. با این دقت ماهیت به سبک لابشرط نیز می تواند بروز کند جدای از ماهیت به سبک بشرط لایی که قبلا می گفتیم.

جلوتر به موجود گیاه می رسیم. در گیاه که دقت می کنیم تمام کمالات عناصر و تمام کمالات معدنیات در اینجا هست اما در ترکیب جدیدی که کمالات جدیدی بروز داده ولی جمع اثار نیست. اینجا تغذیه و رشد و نمو و... هست که در قبلی ها نیست. اینجا گیاه به شرط لا همین گیاه است. اما نمی شود به آن گفت معدن یا خاک و ... مگر به نحو لا بشرط. یعنی وجود هر چه قوی تر می شود کمالات وجود ضعیف تر را دارد با یک چیز اضافه تر. به سمت حیوان که می رویم تمام قبلی ها به نحو لا بشرط هست اما خود حیوان بشرط لا است. انسان به نحو لا بشرط کمالات قبلی را دارد. انسان یک وجود است اما وجودی است که کمالات وجودهای ضعیف تر قبلی را هم دارد.

حضور ماهیت ها بگونه های متعدد در سطوح مختلف وجود مطرح است. ماهیت ها در سطوح مختلف حاضر هستند. ماهیات لوازم کمالات هستند. اینجا مثلا میگویم ۵ کمال موجود است و جای دیگر ۷ تا. البته اینجا کمالات مانند انبار نیست که هی اضافه بشود، نباید اینگونه نگاه کرد. کمالات بگونه ای هستند که در رده هایی به نحو ماهوی بروز می کنند اما احکام هیچ گاه از معقول ثانی بودن خارج نمی شوند. وحدت همه جا معقول ثانی است.

این چیزی که گفتیم در قول صعود بود اما می شود در قوس نزول هم پیاده کرد که صدرا همین کار را کرده و در قوس نزول پیاده کرده است. یعنی بیاییم از حق تعالی شروع کنیم و پیاده کنیم یعنی از واجب تعالی تا به پایین. در حق تعالی جمیع ماهیات به نحو لا بشرط آنجا حضور دارند. دنیایی حرف اینجا هست اما فعلا خیلی راحت گرفته ایم. دنیایی از ماهیات و بلکه بی نهایت ماهیت آنجا به نحو لابشرط هست. لذا هیچ یک از آنها ماهیت خود واجب الوجود نیست. چون هیچ کدام از اینها مرزی برای خدا درست نمی کند. این ماهیات، لوازم کمالات آنجا هست. تمام کمالات به نحو لابشرط است و تمام احکام هم هست به نحو لابشرط.

اگر دقت شود تمام ماهیات و کمالات در ساحتی که ما واجب الوجود را انتزاع می کنیم، همه شان می شود معقول ثانی فلسفی. کمالات و احکام و ماهیات همه شان به یک نحو هستند آنجا اما وقتی تنزل رخ می دهد ماهیات به نحو بشرط

لا رخ می دهند. یعنی بسط پیدا می کنند یعنی لا بشرط ها تبدیل به بشرط لا می شوند. اینها را باید بعدا اثبات کرد اما اینجا فعلا فرض می گیریم. اولین مرحله که به عقل اول رسید اینگونه می شود. نسبت به کمالات تعین پیدا می کند اینجا.

بعد این ماهیات ها به تبع تنزل وجود ها بسط و تفصیل پیدا می کنند و تبدیل به شرط لا ها می شوند. این سبکی می شود. کمالات بروز می کند اما احکام همچنان احکام می مانند. مانند وحدت فعل قوه علیت حادث قدیم ثابت متغیر و ... این ها هیچ وقت از معقول ثانی در نمی آورند. یعنی هیچ وقت تبدیل به شرط لا نمی شوند و همیشه مندمج در متن وجود اند مانند وحدت. این تصویر مساله است که حضور ماهیات و احکام و کمالات در پهنه تشکیک وجود باید چنین تصویری داشته باشد.

صدرا در همین بحث تشکیک ادبیات تفرقی جمعی را مطرح کرده است. وجود های جمعی یعنی وجود هایی که تمام کمالات مادون به نحو جمعی اندماجی در آن حاضر است یعنی او قابلیت بسط دادن آن وجود ها را دارد. قابلیت بخش مهم آن است.

[نکته سوم: نکته ای صحیح از مشا: طبیعت واحد از آن جهت که واحد است، تشکیک بر نمی دارد]

نکته سوم، مهم می باشد. در این نکته می خواهیم بگوییم از یک منظر ما در پهنه تشکیکی وجود یعنی از حیث متن اصیل واقع ساز، فقط وجود را می بینیم و چیزی غیر آن نیست. یعنی اگر از زاویه متن اصیل وارد بشویم و به آن دقت کنیم، بعد می بینیم این وجود به خودش تنوعاتی داده. در این نگاه تمام تنوعات را ببینید اینجا فقط وجود است که دارد. در جنبه بعدی اگر ما در فصل قبلی اعتباریت ماهیت و غیر وجود را تثبیت نمی کردیم به گونه ای که واقعی هستند اما متن واقع نیستند این را بدانید که فرصتی برای تشکیک در وجود نبود.

چرا وجودی که متن اصیل است فرصت تشکیک پیدا میکند؟ به دلیل پذیرش امور اعتباری. اگر کسی امور اعتباری را بگونه ای که ذهنی صرف می دانند تلقی بکند، فرصتی برای تشکیک حاصل نمی شود. اگر این حالات واقعی نباشند و به یک وجه غیر از وجود نباشند، فرصت تشکیک حاصل نمی شود. اگر فصل قبل اصالت وجود بود که اثر در تشکیک داشت، اعتباریت ماهیت نیز بستر را برای تشکیک آماده کرده است. اگر اعتباری ماهیت نباشد وجود ظرفیتی برای بحث تشکیک پیدا نمیکرد.

با توجه به این نگاه چرا از تکثر وجود به لحاظ ماهیت تفکیک می کنیم؟ از یک منظر مساله یکسان است. اگر از یک منظر توجه بشود دغدغه حکما مشا در نفی تشکیک از یک جهت درست بود. طبیعت واحد از ان جهت که واحد است واقعا نمی شود در آن تشکیک روی بدهد. چیزی که می افزاییم چیزی نیست که مشا می گفت. از یک منظر خود وجود است که دارد این کار را می کند. با توجه به این بحث تمام کثرات را وجود به حسب حالات خودش پدید می آورد چه کثرات طولی و چه عرضی. اگر دقت بشود این که می گویند ما به الاشتراک و ما به الامتیاز عین هم هستند، هم در کثرت طولی است و هم در عرضی . یعنی وجود است که به خودش تکثر می دهد.

[نظر شخصی، که ظاهرا استاد هم همین را گفتند: پس اینکه علامه قبلآ آمدند و گفتند یک کثرت ماهوی داریم و یک کثرت وجودی خیلی صحیح نبود یعنی چه دلیلی دارد که ما ماهیت را از بقیه معقولات ثانی فلسفی جدا کنیم؟ بهتر این بود که علامه می آمد و می گفت کثرت برای حالات وجود است و این اعتبارات واقعی وجود یعنی همین معقولات ثانی فلسفی هستند که ریشه تکثر هستند.

انکته چهارم: اثبات کثرت عرضی^{۱۶۹}

نکته چهارم این است که ما یک بحثی اول داشتیم به نام کثرت طولی و عرضی که هر کدام را تعریف کردیم.

اگر ما دو طرف ماجرا را برای خود تثبیت کنیم، یعنی یکی در راس وجود واجب الوجود را با ویژگی هایش و یکی هم اینکه در کف عالم ماده بگوییم کثرات غیر علیّ و معلولی که در عرض هم هستند داریم^{۱۶۹}. در این کف عالم ممکن است شدت و ضعیف باشند اما علیّ و معلولی نیستند مانند انسان و سنگ و اگر راس اثبات شده بدانیم و این کف را در نظر بگیریم، با لحاظ پاره ای از قواعد فلسفی مانند قاعده الواحد و سخیت و قواعد دیگری که در حوزه علیت وجود دارد، شما به یک نظام مخروط وار می رسید که راس آن خداوند است. در این صورت معنایش این است که هم کثرت طولی به هر دو معنا اثبات می شود و هم کثرت عرضی به هر دو صورتش. ناخودگاه موجودات در عرض هم را نیز باید پذیرفت که وجود واحد داشته باشند در کثرات مختلف. این ریزه کاری هایی دارد اما با نظام مخروط وار کثرت عرضی اثبات می شود.

۱۶۹ به ادله مختلف می شود این را اثبات کرد مثلا ادله وجدانی یکی از آنهاست.

۷-۳-۱ فروع بحث تشکیک

در مباحثی که گذشت علامه تقریباً همه قسمت های لازم در تثبیت بحث تشکیک را مطرح کردند و می شود از دل آن صغری و کبری ها را بیرون کشید. بعد از تقریر و تثبیت مدعای تشکیک در وجود، علامه به فروع بحث می رسند.

و یتفرّع علی ما تقدّم امور:

فرع اول: برگشت «ما به الاشتراک» و «ما به الامتیاز» به نفس وجود^{۱۷۰}

الأمر الأول: أنّ التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود و مرتبة اخرى إنّما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز^{۱۷۱}. و لا ينافيه مع ذلك أن ينسب العقل التمايز الوجودي [تعدد] إلى جهة الكثرة في الوجود دون جهة الوحدة، و لا أن ينسب الاشتراك و السخية إلى جهة الوحدة.

[علامه در اینجا دو زاویه نگاه را طرح می کنند که تعارض ذاتی بودن وحدت و کثرت وجود را حل می کند^{۱۷۲}]:

[زاویه نگاه اول:] علامه نکات مهمی را در این فرع اول دارند. تلقی ما از بساطت وجود با تلقی حکما مشا از بساطت خیلی فرق می کند لذا با تقریر ما از موضوع بساطت، هیچ اشکالی ندارد که پای امور دیگری را نیز به میان بکشیم مانند وحدت و کثرت و... . علامه در ابتدای این امر می گوید اگر ما ذهن خود را به اصالت وجود متمرکز کنیم، آنگاه تمام مراتبی که در بستر نظام هستی شناختی شکل می گیرد، با توجه به بساطت وجود، به این می رسیم که ما به الامتیاز عین ما به الاختلاف است. اگر ما بپذیریم که در خارج چیزی غیر از وجود متن واقع را پر نکرده، آنگاه در خواهیم یافت که در نظام

۱۷۰ به تعبیر دیگر می شود این فرع را عنوان زد به «انتزاع مفاهیم متعدد از جهات متعدد یک متن»

۱۷۱ اینجا تلقی ما از بساطت با تلقی مشا متفاوت است. آنها می گفتند بساطت وجود بگونه ای است که اگر کثرت آمد وحدت خواهد رفت. همین تلقی آنها بود که باعث شد مشا به نظریه اشتراک لفظی نزدیک بشود. اگر اینگونه جلو بیایند یا به اشتراک لفظی وجود می رسند یا به اصالت الماهیت بودن می رسند. اما مراد ما از بساطت این است که غیر از وجود، متن واقع دیگری نداریم لذا تنها وجود است که چنین نقشی پیاده کرده است.

۱۷۲ به نظر می آید اینجا دو زاویه وجود دارد: از یک زاویه عامل کثرت خود وجود است اما از زاویه دیگر عامل کثرت می شوند همان امور اعتباری واقعی. عامل وحدت هم در هر دو زاویه وجود است. مانند همان مثال شن که در ادامه می آید.

تشکیک چیزی که عامل وحدت و کثرت است همان وجود است. لذا می‌گوییم کثرت به وحدت بر می‌گردد و وحدت در کثرت سریان دارد.

[اینجا ما بسیط را به معنای این می‌دانیم که یک متن اصیل داریم و دو متن اصیل نداریم لذا مشکل ترکیب در این بحث پیش نمی‌آید چون یک متن اصیل داریم که از یک جهت یعنی از جهت متن بودن وحدت دارد و از جهت امور اعتباری مانند وحدت و ... کثیر است.]

[زاویه نگاه دوم:] در ادامه علامه تمرکز بر امور اعتباری واقعیت دار در پهنه تشکیک می‌کنند، در واقع تکرار را به یک چیز نسبت می‌دهد و وحدت را به وجود نسبت می‌دهد. می‌گوید واقعیت امر اجازه به عقل می‌دهد که عقل بگوید ما به الامتیاز غیر از مابه الاشتراک است. اشکالی ندارد که تمایزات به وجه کثرت وجود نسبت داده بشود و وحدت به خود وجود. این خیلی بحث مهمی است. یعنی جانب کثرت وجودی به وجود بر نمی‌گردد بلکه به این بر می‌گردد که یکی قدیم و دیگری حادث و دیگری علت و دیگری معلول و دیگری و دیگری شدید و دیگری ضعیف است. این به جانب وحدت بر نمی‌گردد که اصل وجود جانب وجود را تامین می‌کند. لذا تمایزات وجود را به این بخش نسبت می‌دهیم. علامه می‌گوید این بحث اول با بحث دوم تنافی ندارد.

به عنوان تمثیل این مطلب: فرض کنید به شما گفته اند فقط با ماسه مجسمه بسازید. بعد به شما می‌گویند شما از زاویه ماسه بودن چه می‌بینید؟ می‌گویید همه چیز ماسه است و غیر ماسه چیز دیگری نیست. اما اگر به شما بگویند آیا غیر از ماسه چیز دیگری هم می‌بینید؟ شما در نگاه دیگر می‌آید و به جنبه های دیگری غیر از اصل ماسه بودن توجه میکنید مانند شکل و قیافه ها و ... این همان چیزی است که علامه در فرع اول دارد می‌گوید.

[به بیان دیگر:]

[در این بحث از سویی می‌گوییم وجود بسیط است و از سویی می‌گوییم که کثرت، ذاتی این وجود است و از سویی نیز می‌گوییم وحدت، ذاتی این وجود است. چگونه می‌شود که از واحد بسیط مفاهیم متعددی انتزاع کرد؟ در جواب می‌گوییم که بساطت وجود به این معنا نیست که هیچ نوع تفاوت جهاتی در این متن نباشد. جهاتی که تکرار متن بیاورد و ترکیب در متن بیاورد اینجا وجود ندارد. اگر در این وجود سریان یافته دقت کنید خواهید دید که جهت وحدت یک چیز

است و جهت کثرت یک چیز دیگر. گرچه یک متن بسیط است اما جهات متعدد در این متن باعث می شود که ما هم از این متن کثرت بفهمیم هم وحدت.

وقتی به آن یگانگی و بهم پیوستگی این وجود نگاه می کنیم وحدت می بینیم و وقتی به جنبه ی شدت و ضعف و تقدم و تاخر و امثال اینها نگاه می کنیم، تكثر می بینیم. نمی شود به جهت شدت و ضعف وجود نگریست و بگوئید دارم جنبه وحدت را نگاه میکنم و یا به جنبه یگانگی آن نگاه کنید و بگوئید دارم تكثر می بینیم.

فرع دوم: مقایسه مراتب تشکیکی وجود با یکدیگر [اطلاق و تقييد مراتب وجود]

الأمر الثاني: أن بين مراتب الوجود إطلاقاً و تقييداً بقياس^{١٧٣} بعضها إلى بعض، لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدّة و الضعف و نحو ذلك. و ذلك أنّا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفة و شديدة، وقع بينهما قياس و إضافة بالضرورة، و كان من شأن المرتبة الضعيفة أنّها لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال، لكن ليس شيء من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلّا و المرتبة الشديدة واجدة له. فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفه من وجدان و فقدان، فذاتها مقيدة بعدم بعض ما في المرتبة الشديدة من الكمال. و إن شئت فقل: «محدودة [يا مقيدة]». و أمّا المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة.

و إذا فرضنا مرتبة أخرى فوق الشديدة كانت نسبة الشديدة إلى هذه التي فرضنا فوقها كنسبة التي دونها إليها، و صارت الشديدة محدودة بالنسبة إلى ما فوقها كما كانت مطلقة بالنسبة إلى ما دونها. و على هذا القياس في المراتب

^{١٧٣} گاهی مساله اینگونه است که شما واقعیتی در خارج ندارید و فقط از باب مقایسه دو امر با یک دیگر دو مفهوم در ذهن شما می نشیند که به این قیاسی محض می گویند اما بسیاری از امور هستند که از باب قیا و مقیاسه کشف می شوند یعنی تا شما مقایسه نکنید متوجه این حقیقت در آنجا نمی شوید. این اینکه آن حقیقت وابست هبه مقایسه باشد. نسبت شما مولد آن ساحت نیست. مانند بحث ما که شدت و ضعف هست در مراتب چه ما مقایسه بکنیم چه نکنیم. در واقع ما در مقایسه آن معنا را کشف می کنیم و شدت و ضعف را می فهمیم. پس کشف آن حقیقت مرهون مقایسه است. اینگونه نیست که مقایسه همیشه یک هویت ذهنی صرف داشته باشد. یعنی ما برای فهمیدن آن حقیقت به مقایسه نیاز داریم.

الذاهبة إلى فوق حتى تتف في مرتبة ليست فوقها مرتبة، فهي المطلقة من غير أن تكون محدودة إلا بأنها لا حد لها [۱۸].

و الأمر بالعكس ممّا ذکر إذا أخذنا مرتبة ضعيفة و اعتبرناها مقیسة إلى ما هي أضعف منها، و هكذا حتى ننتهي إلى مرتبة من الكمال و الفعلية ليس لها من الفعلية إلا فعلية أن لا فعلية لها.^{۱۷۴}

فرع دوم مقایسه مراتب تشکیکی وجود با یکدیگر است. می گوید اگر مراتب تشکیکی وجود را با یکدیگر مقایسه بکنیم به دلیل اختلاف شدت و ضعف میان آنها، حالت اطلاق و تقيیدی میان آنها حاکم می شود. اما این یک وقتی حالت اطلاق و تقيید قیاسی و نسبی است اما یک وقتی نیز غیر از این است.

گاهی می آییم مرتبه ۵۰ را با مرتبه ۴۰ مقایسه می کنیم. اینجا می بینیم مرتبه پایین تر نسبت به مرتبه بالاتر مقید تر است. مرتبه بالاتر نسبت به ویژگی های مرتبه ۴۰ مطلق است. از آن قیدها آزاد است. انگار در مرتبه های ضعیف تر با فقدان ها و عدم هایی ممزوج شده اما این فقدان حقیقی نیست. پس اگر ما دو مرتبه را با هم مقایسه بکنیم: یک شدید و ضعیف داریم. حالت شدید حالت اطلاق دارد و حالت ضعیف تقيید دارد نسبت به او. باز می شود همان مطلق را با مرتبه بالاتر از خودش در نظر گرفت که اینجا تقيید می شود و بالاتری می شود مطلق. این همینگونه ادامه پیدا می کند تا جایی که ما با مطلق و تقيید غیر نسبی مواجه هستیم. در چنین سطحی می گوییم آن مطلق است نسبت به جمیع مراتب. یعنی از منظر درجه وجودی کمالات وجودی ممزوج با نداری هایی نیست و مطلق است و هیچگونه تقيیدی ندارد. جز این که حدش این است که هیچ حدی ندارد. این نفی نفی می شود و حالت ثبوتی آن را شدید تر نشان می دهد.

۱۷۴ ما یک فعلیت اطلاقی داریم که با وجود پیش می رود و هر جا وجود باشد آن هم هست اما یک فعلیت در مقابل قوه داریم. در فعلیت در مقابل قوه در نهایت به جایی می رسیم که به قوه محض می رسیم که فعلیت آن چیزی نیست جز قوه محض. هیچ فعلیتی ندارد جز در قوه بودن. علامه هم می خواهد همین را بگوید که تنها فعلیت آن در قوه بودن آن است. بیان علامه غلط انداز است اما مرادش همین است. یعنی فقط قوه باشد.

علامه می گوید به سمت پایین نیز به جایی می رسیم که مقید حقیقی است و حالت نسبی ندارد. این مرحله محدودترین مرحله وجودی است که داریم و مادون آن می شود عدم محض که به آن هیولای اولی در فلسفه می گویند. نظام ذو مراتب تشکیکی را این گونه باید در مقایسه با هم نگاه کرد.

به بیان دیگر طبق این بحث، ما دو نوع اطلاق و تقيید داریم، حقیقی و نسبی. اطلاق و تقيید حقیقی نسبت به چیزی سنجیده نمی شود (به خلاف نسبی) و ذاتا این صفت را دارد و در مقایسه با هیچ چیز عوض نمی شود. اطلاق و تقيیدی که در دو طرف این سلسله هست حقیقی است. اما اطلاق و تقيیدی که در بین این دو طرف است نسبی هست.

فرع سوم: مخلوط شدن وجود با عدم در مراتب وجود [ترکیب مراتب وجود از وجدان و فقدان]

الأمر الثالث: تبين من جميع^{۱۷۵} ما مرّ أنّ للمراتب المترتبة^{۱۷۶} من الوجود حدودا غير أعلى المراتب^{۱۷۷}، فإنّها محدودة بأنّها لا حدّ لها. و ظاهر أنّ هذه الحدود الملازمة للسلوب و الأعدام و الفقدانات التي نثبتها في مراتب الوجود،

۱۷۵ یعنی حتی از دو فرع قبلی نیز استفاده شده.

۱۷۶ ارزش این مترتبه در حوزه علیت مشخص می شود که معلول مترتب بر علت است. مترتبه یعنی متوقفه.

۱۷۷ یک بحث مهمی مطرح است که متفق علیه همه اندیشمندان اسلامی می باشد، چه متکلمین چه فلاسفه چه عرفا چه فقها و... که می گویند خداوند حقیقتی غیر محدود است. این بیان لوازمی دارد. الان ما استدلالی بر این بیان نکردیم اما باید به دنبال استدلال برای آن بود در هر علم. کانه این مسلم همه است که خداوند هیچ نقصی ندارد یعنی کامل مطلق است و هیچ حد و مرزی ندارد. خب این معنا را چگونه باید ترسیم کرد. بعضی اساتید ما می گویند اگر ما یک مرحله داشتیم به اسم تقسیم وجود به محدود و غیر محدود، آنجا معانی متعدد غیر متناهی را بحث می کردیم، همچنین بحث های زیادی اینجا طرح می شد. این بحث خاص ما در اینجا نیز، جایش آنجا بود. تلاش هایی شده توسط اندیشمندان ما که این غیر متناهی بودن خداوند را در کنار وجود های محدود تصویر کنند. یکی از تلاش ها، کار صدرا است که به خوبی انجام تصویر را شکل می دهد. البته این نظر نهایی صدرا نیست و نظر متوسط اوست که بعضی همین نظر متوسط را تلقی به قبول کرده و نظر نهایی او را رد کرده اند. صدرا در این تلاشش کاری کرده به اسم بی نهایی کمالی است که از آن غفلت می شود. صدرا مانند همان بحثی توضیح می دهد که گفتیم خداوند همه کمالات قبلی ها را دارد و چیزی بیشتر از آنها دارد و آن را در اینجا تطبیق می دهد. در واقع صدرا مانند همان بحثی که در نکته دوم (از تتمه مباحث قبل و مقدمه فروع که بالا تر گفتیم) استفاده می کند و می گوید که این کمالات خداوند، بی نهایت است. یعنی هیچ کمالی نیست که خداوند در مرتبه اعلی نداشته باشد بلکه برتر از کمالات دیگر اشیا را خداوند دارد. اینجا بحثی که می گویند خداوند ماهیت ندارد، در بستر کمال شکل گرفته است و به لحاظ کمالی او هیچ محدودیتی ندارد و از این منظر باید مساله را دید. ماهیت است که حد و حدود شی را شکل می دهد. ماهیت نفاد مرتبه ای است که خداوند این را ندارد. کسی که می خواهد این بیان را رد کند باید با بیان فلسفی این را رد کند. مثلا عرفا که این حرف را نمی پذیرند و حرف دیگری دارند، باید استدلال بیاورند که چرا این بیان غلط است. خود صدرا ۵ تحول در اندیشه او بوده که نمی شود اینجا طرح کرد بلکه در جاهای مفصل تر باید مطرح کرد.

و هي أصيلة و بسيطة^{١٧٨} إنما هي^{١٧٩} من ضيق التعبير^{١٨٠}، و إلا فالعدم نقيض الوجود^{١٨١} و من المستحيل أن يتخلل^{١٨٢} في مراتب نقيضه.

و هذا المعنى - أعنى دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة و عدم دخولها [١] المؤدى إلى الصرافة - نوع من البساطة^{١٨٣} و التركيب في الوجود، غير البساطة و التركيب المصطلح عليها في موارد أخرى، و هو البساطة و التركيب من جهة الأجزاء الخارجية^{١٨٤} [٢] أو العقلية^{١٨٥} [٣] أو الوهمية^{١٨٦} [٤].

این فرع از مباحث گذشته و خصوصا دو فرع قبل گرفته شده است. ایشان می گوید فقط در یک صورت است که می شود گفت مرتبه ای وجود دارد که هیچ قیدی ندارند، جز اینکه قید آن، این است که هیچ قیدی ندارند. فقط همین مرتبه است که هیچ محدودیتی ندارد که آن هم مرتبه اعلی می باشد یعنی حق تعالی. در بقیه مراتب حد وجود دارد. لازمه حدود نیز سلوب و اعدام است. ایشان بین هویت وجودی و محدودیت آنها و مجموعه سلوب و اعدام و فقدان های آن حد را از هم تفکیک کرده که خیلی خوب است. حالا که این معنا مطرح شد، هرچه مراتب ما را به تنزل می برد، می بینیم آن حدی که

١٧٨ این بسیط به لحاظ وجود متن اصیل است که با بسیطی که در ادامه می آید متفاوت است.

١٧٩ به لحاظ محتوا به سلوب و اعدام (لوازم حدود) می خورد اما به لحاظ عبارتی به حدود می خورد.

١٨٠ یعنی کج تابی زبان. مراد از این واژه نه در بخش واقعیت داری اعدام است، بلکه در بخش تخلل و ممزوج شدن اعدام با وجود است.

١٨١ استدلال علامه بر ضیق تعبیر، همین نقيض بودن وجود و عدم است. شما ببینید این استدلال علامه را می پسندید؟ به نظر می آید علامه می خواهد بگوید نه اینکه اینها نقيض هم باشند. این عدم، نقيض وجود نیست. عدمی که در کمالات بالاتر است اینجا مراد است که درکنار وجود است، نه عدمی که نقيض وجود است. اینجا تسامحاتی رخ داده است. اینجا تخلل عدم و وجود یعنی همان ضعیف شدن وجود.

١٨٢ این يتخلل نشان می دهد ضیق تعبیر در کجا بوده است.

١٨٣ بساطت با صرافت فرق دارند. صرافت یعنی غیری نیست که با او قاطی بشود اما بساطت به اجزا درونی می خورد. گرچه در نقطه نهایی این دو به هم می رسند.

١٨٤ مرادشان از اجزا خارجی ماده و صورت می باشد.

١٨٥ مراد از اجزا عقلی، جنس و فصل می باشد.

١٨٦ مراد اجزا مقداری است که وهم می آید و تیکه تیکه می کند. مثلا یک خط اجزایش وهمی است یعنی بالفعل نیست.

برای وجود شکل می گیرد، حد های مضیق تر است و دایره سلوب و اعدام وسیع تر می شود اگر از این منظر بحث را پیگیری کنیم می بینیم سلسله مراتب وجودی با سلسله مراتب عدمی دو فضای معکوس هم را تشکیل می دهند.

مانند دو مخروط معکوس هم میشوند که یک مخروط از جانب وجودی لحاظ می شود بگونه ای که آن نوک مخروط پایین باشد و قاعده اش بالا باشد. یعنی هی وجود ها محدود تر می شود. در همین فضا شما یک مخروط معکوس پیدا می کنید. فقط در این دو مخروط معکوس، باید توجه کرد که مخروط وجود بزرگ تر از مخروط عدم است چون مخروط وجود در کل پیکره هستی هست اما مخروط عدم در نقطه اعلی حاضر نیست و از پایین تر از آن شروع می شود در حالی که مخروط وجود از نقطه اعلی شروع می شود و به پایین می آید. یعنی در قوی ترین مرحله وجودی با ضعیف ترین مرحله عدمی تطابق رخ نمی دهد.

بیانی که علامه دارد این گونه است که بحث از مخلوط شدن و ممزوج شدن یا تخلخل عدم از وجود می کند اما این بیان همراه با تسامحات فراوان است. ضیق تعبیر یعنی زبان می خواهد بگوید اما بارهایی همراه دارد که واقع آنگونه نیست لذا راحت نمی تواند بگوید. این کج تابی زبان است. نباید از این بد برداشت کرد. علامه نمی خواهد بگوید در واقع خبری از عدم نیست. ضیق تعبیر و کج تابی زبان جایی است که می گوییم وجود با عدم مرکب می شود. مراد از کج تابی زبان این نیست که حقیقتا این اعدام واقعیت ندارند بلکه واقعیت دارند اما این ضیق تعبیر در مخلوط شدن آنهاست. اینگونه نیست که عدم و وجود هم عرض با هم باشند و بعد ترکیب بشوند.

وقتی می گوییم مرتبه تنزل می کند، فرض کنید مرتبه بالا ۱۰۰ باشد و پایین تر ۹۹ است. این نداشتن یکی واقعا واقعیت دارد. مراد از عدم همین است و مخلوط شدن عدم و وجود نیز همین است. پس نداشتن مرتبه پایین تر، کمالات بالاتر را واقعیت دارد. در انتها و پایان این مخروط نیز، می بینیم که پر از نداری هاست که ما به قوه محض می رسیم که قوه محض غیر از عدم محض است.

باید دقت کرد که بسیط را به چه معنا بکار می بریم. از یک جهت فقط مرتبه اعلی است که بسیط از وجودان و فقدان است و در مراتب پایین تر مرکب از وجدان و فقدان داریم. این بسیطی که الان گفتیم غیر از آن بسیطی است که بالاتر گفتیم. آن بسیط به معنای این بود که در متن اصیل چیزی غیر از وجود نداریم. اینکه بعضی گفته اند واجب تعالی مرکب

ترین مرکب هاست را نباید بد فهمید و سریع رد کرد بلکه باید دید دارد چه می گوید. پس تا این جا در این فصل ما بسیط را به ۵ معنا دانستیم:

۱. بسیط به معنای مرکب با عدم نبودن

۲. بسیط به معنای اینکه هیچ امر اصیل دیگری در متن واقع نیست غیر از وجود، که بخواهد با وجود ترکیب بشود

۳. بسیط در مقابل اجزا خارجی

۴. بسیط در مقابل اجزا عقلی

۵. بسیط در مقابل اجزا وهمی

به بیان دیگر:

ما تنها یک مرتبه داریم که حقیقتاً مطلق است بقیه مراتب همگی حد دارند و مقید و محدودند. مقید بودن و حد داشتن لازمه اش سلوب و نقایص و اعدام است. یعنی گویا این سلوب و نقایص و اعدام در مراتب سلسله تشکیکی وجود با وجود مخلوط می شود و یک ترکیب سر در می آورد (اما حتماً این حرف را جدی نمی زنیم چرا که اعدام و نقایص نقیض وجودند و ترکیب شدن اعدام با وجود بی معنی است و تسامحا از بابت ضیق تعبیر گفته می شود). هر چه تنزل بیشتر می شود جنبه های نداری و قیود و ... دارد بیشتر می شود یعنی به عبارت دیگر محدود و محدود تر، ضیق و ضیق تر می شود. همین نکته هست که ما را می کشاند به ترکیبی خاصی که از آن با این تعبیر یاد می کنیم «کل ممکن زوج ترکیبی من وجود و ماهیه». از همین جاست و با همین نگاه است که به این ترکیب خاص می رسیم (ویژگی های این ترکیب را توجه داشته باشید).

فرع چهارم: جایگاه هر مرتبه از وجود، شکل دهنده کمالات و آثار وجود

الأمر الرابع: أنّ المرتبة كلّما تنزّلت^{۱۸۷} زادت حدودها و ضاق وجودها^{۱۸۸}، و كلّما عرّجت و زادت قربا من أعلى المراتب قلّت حدودها و اتّسع وجودها [۵] حتّى يبلغ أعلى المراتب، فهي^{۱۸۹} مشتملة على كلّ كمال وجودي من غير تحديد، و مطلقة من غير نهائية.

این فرع نکته ی افزوده ای بر نکات قبل ندارد مگر بحث تنزل. اینجا علامه سلسله مراتب را بر اساس ترتیب تنزلی توضیح دهد. علامه می گوید هر چه حدود و تقیداتی که در مراتب تشکیک وجود مطرح است بر اون افزوده بشود، ان وقت هویت وجودی مراتب ضعیف و ضعیف تر و تنزل پیدا می کند و هرچه این حدود و فقدان ها کمتر بشود، ما به مرحله اطلاق نزدیک می شویم. همان توضیحاتی که در جلسات قبل در دو مخروط عکس هم گفتیم در اینجا مورد توجه واقع شده. کانه در کنار نظام تشکیکی وجود یک نظام تشکیکی عدم دارد شکل می گیرد اما به عرض وجود، نه مستقل در کنار وجود. که از عدم شدید آغاز میشود و به ضعیف ترین مرحله عدم می رسد. البته ما عدم مطلق در عالم واقع نداریم. امور عدمی از جنس وجود نیستند اما واقعیت دارند و موجود هستند.

شرور را نیز که گفته اند امور عدمی اند، بعضی سطحی نظری کرده اند و فکر کرده اند که انگار شرور معدوم اند، در حالی که اینگونه نیست بلکه موجود اند اما هویت عدمی دارند یعنی دارای فقدان دارایی ها هستند. شر بالذات همان نداری

۱۸۷ این واژه تنزل اینجا اضافه شده که در فضاهای دینی و عرفانی و ... استفاده می شود. یکی از بحث هایی که در فلسفه فلسفه باید مطرح کرد، چگونگی استفاده واژه های دینی در ساختار مباحث فلسفی است، همچنین چگونگی استفاده آیات و روایات در فلسفه می باشد. مسائل مهمی اینجا هست که باید توجه کرد و دسته بندی کرد. گاهی ساده انگاری می شود در این بحث. خود صدرا در اسفار خیلی از آیات استفاده می کند. در فلسفه باید از آیات و روایات استفاده کرد، اما نه آنگونه که در فقه استفاده می کنیم. ما در فقه در واقع کشف احکام می کنیم، نه فهم احکام، کشف قوانین می کنیم نه فهم قانون تکلیف. اصلا دانش فقه ما ذاتا از همین جهت با دانش حقوقی که در دنیا متعارف است متفاوت می شود. انها بر اساس مبانی خود، به خود قانون می رسند اما ما کشف قوانین و احکام تکلیفی که معصومین دارند می کنیم. در فضای فلسفه نیز اگر بخواهیم فلسفه ای درست کنیم که کشف دیدگاه معصوم بکند یعنی پشتوانه اعتبارش نقل از معصوم باشد، این هم برای خود یک فلسفه ای درست می شود اما آن وقت دیگر کشف نظر معصوم کرده ایم. اما فلسفه به عنوان دانش اینگونه با آیات و روایات تعامل نمی کند، ما در دانش فلسفه ای که امروزه مطرح است، به دنبال فهم هستی هستیم، به دنبال فهم قواعد هستیم. در اینجا ما می توانیم از آیات و روایات استفاده کنیم اما نه مانند استفاده فقیه. یعنی بعد از استفاده از آیات و روایات، محصول نهایی باید اعتبارش را به لحاظ استاندارد های عقلی بگیرد نه از باب استناد به دین. برای اینکه تولید علم رخ دهد، آیات و روایات نباید اینجا سر صحنه باشد. پس تنزل در مراتب هستی به معنای ازدیاد جنبه های فقدان و افزایش جنبه های عدمی است.

۱۸۸ ظاهر همین عبارت آسیب هایی دارد که باید به آن دقت کرد.

۱۸۹ اگر به اعلی المراتب رسیدیم آنجا دیگر عدمی نیست و بی نهایی کمالی مطرح است که صدرا می گوید.

هایی است که در یک شی واقعیت دارد. بحث هایی که در اعتباریت ماهیت کردیم تا همه اینجا ها اثر گذار است. چرا که آنجا گفتیم ما به یک سنخ از تحقق رسیدیم که از جنس وجود و نفی سفته نیست اما به عرض آن، موجود و واقعی است. لذا صدرا در جایی می گوید کسانی که ماهیات را بالکل نفی کنند و بردارند، نمی توانند مساله شرور را حل کنند. اگر دقت بشود آنی که خیر محض است و شری ندارد فقط خداوند سبحان است. بعد از او، همه همراه با شرور هستند. این یک معنا از شر است اما یک معنا از شر نیز فقط در عالم ماده است که فعلا کاری به آن نداریم.

واژه «تنزلت» نکته ای می تواند داشته باشد و آن اینکه: ما یک بحث شدت و ضعف داریم و یک بحث اشتداد و تضعف داریم که این ها با هم فرق می کند. بحث اشتداد و تضعف گرچه بر اساس پایه شدت و ضعف است اما در مساله حرکت جریان دارد. اشتداد یعنی مراحل نیست و دارد محقق می شود، به نحو استکمالی یا اگر تضعف را مطرح کنیم یعنی سقوط مراحل نیست و دارد آن معانی شکل میگیرد. واژه اشتداد و تضعف اصلا در جایی است که مراحل نیست و می خواهد بشود و تازه شکل بگیرد.

در بحث شدت و ضعف مهمترین نکته این است که از جهت فلسفه الهی و فلسفه اسلامی هستی از یک منظر کیپ کیپ پُر است^{۱۹۰}. عالم واقع اینگونه نیست که هر چه بالاتر برویم به چیز هایی جدید برسیم که قبلا نبوده. ما داریم به مراتب بالا توجه می کنیم، نه اینکه می خواهیم بالا و پایین را درست کنیم، بلکه به عبارت دیگر ما داریم کشف می کنیم. نمی خواهیم بگوییم این مراتب دارد شکل می گیرد بلکه اینها شکل گرفته است و کیپ کیپ پُر است و خلاصا نداریم. در چنین فضایی باید مساله تشکیک در وجود را معنا کرد. یعنی اضعف مراتب را داریم تا بیاید بالا تا اعلی مراتب.

فقط در عالم ماده یک طبقه ای است که این طبقه در درون خودش تحول دارد و تمام حرکات در این طبقه هستی دارانجام می شود و الا کل این طبقه و طبقات دیگر اینگونه نیست که خلا وجودی داشته باشد. این بحث در مسائل علیت و دیگر مباحث به شدت اثر گذار است. نظام علیت و خلقت که از طرف خدوند است اینگونه نیست که خالی بوده و بعد خداوند بیکار بوده و بعد در این فضای خالی چیز هایی را انداخته. این تصور غلط است. پس اینگونه نیست که مراتبی برای ما بخواهد شکل بگیرد. در نگاه عموم مردم و مباحث علمی امروزی مانند فیزیک و شیمی، تماما عالم را در سطح افق دنبال

۱۹۰ مثال مخروط های دوگانه شاید رهنی هایی داشته باشد که نباید گرفتار آن رهنی ها بشویم و باید به این نکته ای که می خواهیم بگوییم دقت کرد و درست تصور کرد.

می کنند و اصلا به نوع نگاه الهی و فیلسوفانه که جهان را طبقاتی نگاه نمی کنند، توجه ندارند. لذا می گویند تسلسل چه عیبی دارد؟ آنها تسلسل را در بستر زمانهای گذشته می بینند که فیلسوف می گوید این اصلا اشکالی ندارد. ما دنبال خدا در بستر زمان نیستیم. مسائل به نحو دیگری است. این نکته ای که گفتیم در امر خامس نیز اهمیت دارد.

به عبارت دیگر:

هرچه مراتب وجودی، به طرف اعلی می رود وسعت وجودی پیدا می کند(این کمالی است و فقط مکانی و ... معنا نشود) و هرچه که به طرف پایین حرکت می کند تنزل وجودی پیدا می کند و ضیق وجودی بیشتر می شود. هر چه به طرف اعلی می رویم کمالات بیشتر، آثار هم بیشتر و هر چه به طرف پایین می آییم کمالات و آثار کم و کم تر می شود.

فرع پنجم: دو حاشیه وجود(بی نهایت شدید و بی نهایت ضعیف)

الأمر الخامس: أن للوجود [هستی و واقع] حاشيتين من حيث الشدة والضعف^{۱۹۱}، وهذا ما يقضى به القول بكون الوجود حقيقة مشككة.

فرع پنجم گرچه صدرا در آثارش^{۱۹۲} به آن اشاره کرده اما ممتاز کردن این بحث از ابتکارات علامه است در دل بحث تشکیک. این بحث علامه در یکی از مواضع استفاده اش که ابطال دور و تسلسل می باشد، استفاده نکرده است اما اینجا آورده است. بسیاری از براهینی که برای اثبات واجب تعالی می آید، یکی از مقدماتش همین ابطال دور و تسلسل است. اینجا علامه

۱۹۱ یعنی یک جنبه آن بی نهایت شدید و یک جنبه آن بی نهایت ضعیف است. البته شاید گفتن بی نهایت ضعیف خیلی دقیق نباشد و با تسامح بشود گفت اما در جنبه بی نهایت شدید صحیح می باشد و دقیقا باید همینگونه گفت. [طبق بحث اصالت وجود و نفی سفسطه ما می دانیم که عالم خلا ندارد و کیپ کیپ پر است لذا در نظام تشکیک بالاخره در سر و ته آن به بی نهایت شدید و بی نهایت ضعیف خواهیم رسید، نه اینکه شدید تا بی نهایت ادامه یابد یا ضعیف تا بی نهایت ادامه یابد. اصلا طبق همین دیدگاه است که می گوییم تمام صفات کمالی برای خداوند اثبات می شود. در واقع به غیر از استدلال هایی که بر کمال مطلق بودن خداوند اقامه شده می شود این بیان را اضافه کرد و گفت: همه کمالات باید در عالم واقع باشند و موجود باشند وگرنه در عالم خلل و فرج پیش می آید و چون نفی سفسطه کرده ایم و می دانیم که عالم کیپ کیپ پر است لذا همه کمالات در عالم موجودند. این کمالات به نحو اتم در موجود شدید بی نهایت حاضر است لذا اینگونه کمال مطلق و همه صفات کمالی برای خداوند اثبات می شود.]

می گوید تشکیک و توجه به ان، خودش مبطل دور و تسلسل است و مثبت واجب تعالی است. این روش اثبات واجب تعالی در اینجا مبتنی بر رد دور و تسلسل نیست و مستقلا با نظام تشکیک می شود واجب تعالی را اثبات کرد.

بیان علامه این است که شما اگر به سیستم تشکیک توجه کنید، طبیعت آن اقتضای دو حاشیه می کند یعنی طبیعت سیستم تشکیکی نمی گوید از دو جانب ضعف و شدت، تا بی نهایت باید پیش رفت. این سیستم تشکیکی نمی تواند در جانب تنزل و ترفع، تا بی نهایت پیش برود. در جانب ضعیف به صفر خواهد رسید و به اضعف مراتب می رسید و تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند، چنانچه در ناحیه ترفع و شدید شدن نیز نمی شود گفت تا بی نهایت مراحلش شدیدتر می شود و همینگونه تا بی نهایت ادامه پیدا میکند بلکه به بی نهایت شدید می رسید، همانگونه که در جانب پایین نیز به بی نهایت ضعیف می رسید. البته شاید در جانب ضعیف نشود گفت به بی نهایت ضعیف می رسیم و به نظر می آید در این تعبیر مقداری تسامح رخ داده است.

وقتی می گوییم تا بی نهایت پیش می رود یعنی همه اش محدود است. یعنی همیشه فضای وجودی به همراهش حوزه عدمی وجود دارد. با توجه به این نگاه که می گوییم تمام هستی پُر و کیپ کیپ است، این بیان ما را به مرتبه بی نهایت می رساند، نه تا بی نهایت مرتبه.

این مراتبی که الان می گوییم با توجه به تذکری که دادیم از یک منظر مانند یک کشش و امتداد است که قابلیت انقسام تا بی نهایت را دارد. این الان محل بحث ما نیست. ما الان یک درگیری که با فضاهای فیزیکی داریم، بحث امتداد است. این خیلی مهم است. اشکالاتی که هم در قدیم و جدید به بحث حرکت مطرح است به دلیل این است که فضای امتداد خوب درک نشده است. مثلا خط یا سطح در فضای فلسفی یک کشش است. وجود های کش دار یعنی در فلسفه وجودها را ما نقطه نقطه نمی فهمیم و به دلیل مباحث فلسفی نقطه را باطل می دانیم، ما می گوییم وجود های کش دار واقعیت دارد، البته نه اینکه همه وجود ها اینگونه باشد بلکه در فضای امتداد اینگونه است.

مشابه همین معنا در نظام تشکیک است. اینجا نیز امتداد وجودی است. یک پارچه است که تا بی نهایت می شود تقسیم کرد. خود این اقایان نیز می گویند این پیکره به چهار عالم تقسیم می شود که بر اساس تفاوت های شفاف این حرف را زده اند و تقسیم کرده اند. اما خود این عوالم پر از عوالم دیگر است. ما سطوحی در اینها داریم. ولی خود ها یک

کشش وجودی است. این که بگوییم تا بی نهایت قابل تقسیم است بالقوه است اما بالفعل یک کشش است. مثلاً زمان، یک کشش است. ما این کشش را درک می کنیم. این را باید توضیح داد. پس این فضا را باید اینگونه درک کرد.

علامه می گوید طبیعت تشکیک در دو طرف به دو حاشیه می رسد، نه اینکه هستی تمام می شود بلکه از دو طرف به بی نهایت شدید و ضعیف می رسیم. حواشی نیز اینجا بعضی دارند که می گویند این بیان علامه نمی شود اما به گمان ما این می شود. در این صورت خود نظام تشکیک، اثبات قوه محض می کند و خود نظام تشکیک یک ادله برای اثبات واجب تعالی می شود.

یک مثال نیز می شود زد: این مثال از بحثی الهام گرفته که الان دیگر خیلی نمی پذیرند. بحث در فلسفه مطرح بوده که عالم ماده متناهی است یا نامتناهی؟ از این جهت که عالم ماده به عالم عقل یا عالم مثال منتهی می شود، بحثی نیست بلکه مساله این است که عالم ماده از حیث مادیتش متناهی هست یا نه؟ مثلاً فرض کنید بشر یک ماشین بسازد که همه جا برود، سوال این است که می شود به جایی رسید که عالم ماده تمام بشود؟ خب خیلی بحث کرده اند در فلسفه قدیم. نتیجه ای که آنها گرفته اند گفته اند نمی شود عالم ماده به ما هو ماده نامتناهی باشد بلکه باید متناهی باشد. خب بعد گیر کردند که بعد از آن چی هست؟ لذا بعدش گفتند: نه خالی است و نه پر است. این را بر اساس بعض قواعد ریاضی مطرح می کردند.

برای این بیانشان نیز استدلال هایی می آورده اند که یکی از استدلال هایشان این بوده که عالم ماده اگر بی نهایت باشد، باید بشود فرض کرد که دو خط موازی داشته باشیم که تا بی نهایت برود و بعد گفته اند که این نمی شود. چون این خط را اگر یک مقدار کج کنیم بالاخره در یک جا با هم برخورد می کنند و در یک نقطه به هم می رسند. این طبیعت تشکیکی است. بعد گفتند در نقطه بالا نیز همین گونه است. وقتی می گوئید بی نهایت یعنی بی نهایت فاصله را تصور کرده اید. اینکه می گویند بی نهایت فاصله است حاصلین است لذا بی نهایت فاصله باید بین محدود باشد. لذا عالم نیز مانند این باید انتها داشته باشد.

در بحث ما روح مساله که آنها استفاده کرده اند بحث اشتداد و تضعف بود یعنی شدید و شدید شدن و ضعف و ضعیف شدن. اگر وجود به نحو تشکیکی قبول کردیم به بی نهایت ضعیف و شدید می رسد. این اشتداد همینگونه پیش می رود. بی نهایت در ناحیه اشتداد جلو رفتن یعنی به بی نهایت رسیدن.

این فرع به عبارت دیگر:

[حقیقت تشکیکی وجود دارای دو حاشیه است. در یک حاشیه که از جانب صوعد است می رسیم به مرتبه ی بی نهایت و در جانب نزول هم می رسیم به یک مرتبه ای که پس از او عدم است. یعنی از هر دو طرف به مرتبه ای می رسیم که پس از او مرتبه و نهایتی نیست.

اشکال: تا ما ابطال تسلسل و بحث علت و معلول را نکنیم نمی توانیم بگوییم که وجود طرف دارد خصوصا در طرف اعلی. بعد از ابطال تسلسل این حرف را می توان زد.

صدر المتالهین می گوید که تامل در نفس حقیقت تشکیکی، خود مبطل تسلسل است(البته بر اساس مبانی حکمت متعالیه). تامل در نفس حقیقت تشکیکی که از یک جانب به طرف شدت و از یک جهت به جانب ضعف می رود خود اقتضاء طرفین و ابطال تسلسل می کند. چرا که سوال آن است که آیا این تا بی نهایت می رود یا به بی نهایت می رسد؟ علامه می گویند که به بی نهایت می رسد چرا که نفس تشکیکی بودن اقتضای می کند که این سلسله بالاخره پایان و نهایت داشته باشد نه بی پایان باشد چون براساس اصالت وجود می گوییم همه عالم کیپ کیپ پر است و خلا نداریم لذا در نهایت باید به یک شدید و ضعیف بی نهایت رسید.(تفصیل این مطلب در بحث تسلسل)

فرع ششم: تخصص وجود

الأمر السادس: أن للوجود بما لحقيقته^{۱۹۳} من السعة و الانبساط^{۱۹۴}:

۱. تخصصا بحقيقته العينية البسيطة،^{۱۹۵}

۱۹۳ یعنی شما در پهنه تشکیک وجود این بحث را نگاه کن.

۱۹۴ گاهی این را به عنوان کلیت و عموم نگاه می کنند البته کلی خارجی لذا از لفظ سعه و انبساط استفاده می کنند یعنی سعه وجودی.

۱۹۵ طبق ظاهر عبارت علامه در اینجا باید بگوییم، مراد حقیقت عینی بسیط است. این بسیط از یک جهت به معنای متن اصیل چیز دیگری نیست. از این منظر فقط وجود است که پر کرده. این وجود ممتاز است از غیر خودش یعنی عدم (یا اگر فضاهاهی ماهوی مطرح باشد) می باشد. البته بیشتر مراد فضای عدمی است، نه ماهوی. بعضی این تخصص را اینگونه گفته اند که مراد از حقیقت عینی حقیقت وجود فقط در مرتبه اعلی از آن. پس حقیقت وجود چند اصطلاح دارد: گاهی مراد مفهوم وجود است، گاهی مراد باری تعالی است، گاهی مراد حقیقت

۲. و تخصصاً بمرتبه من مراتبه المختلفه البسیطة^{۱۹۶} الّتی يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك،

۳. و تخصصاً بالماهیّات المنبعثه عنه^{۱۹۷} المحدّده له،

[جمع بندی:] و من المعلوم أنّ التخصّص بأحد الوجهین الأوّلین ممّا يلحقه بالذات و بالوجه الثالث أمر يعرضه بعَرَض الماهیّات^{۱۹۸}.

[جایگاه شناسی:] در بدایه این بحث، یک فصل مستقل در مرحله اول بود و به عنوان فروعات تشکیک نبود اما اینجا به عنوان فروع تشکیک آمده است. صدرا در اسفار ص ۴۴ ج ۱ نیز از این بحث یعنی تخصص های وجود بحث کرده است. این بحث از همان اول، تحت عنوان بحث تخصص وجود مطرح شده است.

[امراد از واژه تخصص:] ما دو واژه دیگر به عنوان «تَمیّز» و «تشخّص» داریم که این ها از هم جدا شده اند. تشخص وصف شخصی اشیا است. تشخص وصف ذاتی خودش شی است. در فلسفه مشا تشخص به عوارض شخصیه بوده است. تشخص مقابل کلی است. انها می گویند عوارض، شخص ساز است. به تدریج در فضای اشراق به عنوان اولین نفر گفت تشخص شی به هویت عینی خارجی است که ایشان هویت عینی را ماهیت موجوده می دانست. معروف است که اولین شخص صدراست که گفته تشخص هویت عینی خارجی است اما این صحیح نیست و اولین بار شیخ اشراق این بحث را مطرح کرده است. صدرا هم همین را گفته اما در وجود پیاده کرده است. لذا با بیان صدرا، تنها وجود است که شخص ساز است و عوارض شخصیه فقط امارات هستند.

تشکیکی در مقابل عدم و ماهیات است. لذا به قرینه این حقیقت وجود گفته اند مرتبه اعلی وجود. این بیان با ظاهر بیان علامه نمی سازد و اعلی المراتب مرتبه خاص خود را دارد.

۱۹۶ این بسیطه و ادامه اش را به خاطر عبارتی که در ادامه می آید آورده است.

۱۹۷ به لحاظ ارجاع ضمیر به هر مرتبه از مراتب وجود باید زد.

۱۹۸ آن نکاتی که یواش در نکته سوم قبل از فروع تشکیک گفتیم اینجا نیز جاری است که یک اشکالکی به علامه بود، اینجا نیز هست و باید اینجا نیز پیاده کرد. یک نکته دیگر این است که این بحث با فرع اول اصالت وجود نمی سازد. علامه به جز در بحث نفس الامر دیگر آن بیان خود در فرع اول را امتداد نداده اند و آن بیان با بیانشان در اینجا نیز تعارض دارد.

اما تمیز نسبی است یعنی فلان شی امتیاز از فلان شی دارد. تمیز در مشا به سه چیز بود: یا به تمام ذات یا جز ذات یا عوارض خارج از ذات. بعدا هم یک تمیز درون ذاتی کشف شد.

حالا مراد از تخصص که اینجا مطرح شده چیست؟ مراد از تخصص یا تمیز می باشد یا تشخیص اما کدام؟ همه گفته اند باید به یکی از این دو معنا باشد. برخی از بزرگان (مثلا آقای مصباح) وقتی به این بحث رسیده اند گفته اند مراد از تخصص، تشخیص است بعد گفته اند تشخیص به سه نحو است یا به خودش یا به ماهیت یا....

در ادامه خود همین ها متوجه اشکال این تفسیر شده اند اما یکی از اشکالات آن را گفته اند و آن این است که در قسم سوم که تشخیص به ماهیت است، اینجا مستلزم دور است. اینجا نشان می دهد که اساسا ما نباید تخصص در اینجا را به معنای تشخیص بگیریم. به نظر ما تخصص به معنای تمیز می باشد اما از باب مقایسه با غیر. این بیان با ظاهر عبارت علامه و با اقسام سه گانه تخصص می سازد و در عبارات زیادی از مرحوم نوری و لاهیجی و سبزواری و صدرا و..... آمده که اینها نیز تخصص را به معنای تمیز گرفته اند. (لاهیجی ص ۱۴۰ تصریح دارد. صدرا اسفار ج ۱ ص ۴۶ همین را دارد. سبزواری در حاشیه بر شواهد الربوبیه و حاشیه بر اسفار تصریح می کند که مراد امتیاز است)

[اقسام سه گانه تخصص و تمیز:] اساسا اگر ما تخصص اینجا را به معنای تمیز بگیریم با این سه قسمی که علامه می گوید هماهنگ است. پس مراد از تخصص در این بحث تمیز است. ما می خواهیم بگوییم تشکیک در وجود که طرح شد و ما با پهنه تشکیکی وجود آشنا شدیم حالا در مورد وجود چند جور تمیز وجود از غیر می توانیم مطرح کنیم. وجود چند جور تمیز می تواند داشته باشد. علامه سه گونه تمیز می گوید قابل طرح است:

۱. قسم اول از تمیز، تمیز پهنه تشکیکی وجود به کلیته است که تمیز از عدم و ماهیت دارد. بر اساس اصالت وجود به وجود واحد سریانی که نگاه کنیم این تمیز دارد از اموری مانند عدم و ماهیت. یک تلقی دیگری اینجا هست که در تطبیق می گوییم.

۲. قسم دوم از تمیز، از ناحیه مراتب تشکیکی وجود پیش آمده است. مثلا مرتبه اعلی را می شود گفت از بقیه امور ممتاز است یعنی تمایز از مراتب دیگر یعنی به نفس خود مرتبه اعلی بودنش امتیاز دارد از بقیه مراتب. مرتبه دوم بعد از

مرتبه اعلی نیز هیمنگونه است که از مراتب دیگر تمیز دارد. مراتب تشکیکی وجود بوسیله خود وجود شکل می گیرد و امر دیگری اینجا نیست. وجود به حسب شدت و ضعف و مرتبه سازی یک نوع تمیز در آن مطرح میشود.

۳. قسم سوم از تمیز به حسب ماهیات است. علامه در شروع بحث تشکیک گفتند یک نحوه از تنوعات به حسب تنوعات ماهوی است. در واقع چرا این وجود از آن وجود دیگر ممتاز است؟ چون این وجودها ماهیاتشان متفاوت است.

۱-۴-۱ الفصل الرابع فی شطر من أحكام العدم^{۱۹۹}

۱-۴-۱ مقدمه

علامه بعد از مباحث تشکیک وارد بحث عدم شده است. به قول حاجی می گوید تا الان بحث از بود و نمود شد اما حالا می خواهیم از نبود بحث کنیم.

[چرایی بحث از عدم در فلسفه:] اینکه چرا بحث های عدم در فلسفه بحث میشود جای بحث دارد و چندین بیان اینجا وجود دارد:

۱. گاهی گفته می شود این دست مباحث استطرادی است و از این باب به آن می پردازیم.
۲. گاهی می گویند از عدم بحث می کنیم چون در فهم عمیق تر ما در مباحث وجود شناسی کمک می کند چرا که عدم نقیض وجود است.
۳. همچنین می شود گفت که اساسا مساله عدم می تواند از عوارض ذاتی وجود تلقی بشود. بسیاری از اعدام به حیثیت تقییدیه وجود موجود هستند. نداری ها و نقص ها همه عدم هستند اما موجودند. خیلی از اعدام نیز مانند ماهیت یک حقیقت اعتباری هستند. اصلا شرور نیز هیمنگونه اند. خلاصه از این جهت نیز می شود از عدم بحث کرد.

۱۹۹ آدرس ها: ۱. شرح منظومه ملاهادی ج ۲ ص ۱۹۲ ۲. اسفار ج ۱ ص ۳۵۰ تا ۳۵۲ ۳. آثار شهید مطهری

در کل فلسفه اگر دقت بشود مواضع فراوانی است که نیاز به بحث از اعدام دارد. همه اینها نشان می دهد که در رابطه با عدم باید فکر کرد و اندیشه فلسفی کرد لذا این بحث یک بحث استطرادی و خارج از موضوع فلسفه نباید انگاشته بشود.

[محتوای این فصل:] پس علامه در این فصل وارد بحث اعدام شده اند. در ذیل این فصل دو مطلب اساسی آمده

است:

بحث اول عدم میز بین اعدام است که آن را از فروع اصالت وجود دانستیم اما الان از ریزه کاری هایش بحث می کنیم. بحث دوم نیز بحث معدوم مطلق می باشد. در بدایه این دو بحث، در دو فصل مختلف آمد و بحث شد اما اینجا هر دو ذیل فصل احکام عدم آمده است. سر این مطلب مساله عدم العدم است که این باعث شده این دو بحث پیوند بخورند.

یک نکته بسیار مهم که اینجا باید مورد توجه واقع بشود این است که دیدگاهی که در بحث نفس الامر داشتیم، در این بحث بسیار موثر و اثر گذار است لذا در این نکته حتما توجه و تأمل کنید.

۲-۴-۱ مساله اول: عدم وجود میز بین عدم

۱-۲-۴-۱ استدلال علامه بر این مطلب

علامه ذیل این مساله دو دست بیان دارند: یک بیان اجمالی دارند و یک بیان تفصیلی.

۱. [بیان اجمالی (استدلال اول): دلیل اصلی]

قد تقدّم^{۲۰۰} [۱] أنّ العدم لا شیئیة له، فهو محض الهلاک و البطلان [۲]. و ممّا یتفرّع علیه أنّ لا تمایز فی العدم [۳].

اولین بحثی که علامه آورده، عدم میز بین اعدام است. در فروع اصالت وجود ما گفتیم عدم، بطلان محض است. این واژه بطلان محض را دقت کنید. اگر عدم را از این حیث که هیچ است را دقت کنیم آنگاه طرح اعدام بی معناست و اصلا

۲۰۰ در فروع اصالت وجود (فرع هشتم مثلاً)

تمایز معنا ندارد. در حوزه عدم کانه وارد یک صحنه یک پارچه یک پارچه شده اید. در حوزه عدم از آن حیث که عدم است، این جز مسلمات است که ما در آن هیچ میزی نداریم لذا بحث اعدام قابل طرح نیست. یعنی اصلاً اعدام نداریم بلکه وجود است که این تمایزها را سامان می دهد.

بیان اجمالی اتفاقاً لب و اصل مطلب بر اساس داده های فصول قبل مورد توجه قرار داده شده. بر اساس مباحث اصالت وجود، عدم بطلان محض است لذا میز در آن معنا ندارد. البته گفتیم که این تعبیر که میز در اعدام نیست یک تعبیر تسامحی است و اصلاً باید گفت عدم بماهو عدم تمایز و میز در آن معنا ندارد چنانچه وجود بماهو وجود نیز همین گونه است. اگر باز در این مساله دقت بشود شاید دو تحلیل از دل این عبارت ها استخراج کرد:

۱. **اتمركز بر هیچ بودن:** یک تحلیل این است که، می گوییم چون در عدم محض هستیم و فکر می کنیم صرف

هر چیزی تكثر و تعدد در آن راه ندارد مانند طبیعت وجود. در عدم نیز همینگونه است. بطلان محض یعنی صرف عدم.

۲. **اتمركز بر موجود نبودن:** تحلیل دیگر این است که بطلان محض است، هیچ است، وقتی هیچ است و اصلاً

میز داشتن فرع بر موجودیت و تحقق است. وقتی هیچ است و عدم محض است پس میزی نداریم.

این دو تحلیل خیلی به هم نزدیک است و باید دقت کرد.

۲. [بیان تفصیلی (استدلال دوم):^{۲۰۱}]

إذ التمايز بين شيئين:

۱. إِمَّا بتمام الذات كالنوعين تحت مقولتين،

۲. أو ببعض الذات^{۲۰۲} كالنوعين تحت مقولة واحدة،

۲۰۱ اسفار ج ۱ ص ۳۴۴ و ص ۳۵۰-۳۵۲؛ شرح منظومه ج ۲ ص ۱۹۲

۲۰۲ مراد ذات ماهوی است.

۳. أو بما يعرض الذات كالفردین من نوع،

و لا ذات للعدم.

علامه یک بیان دیگری نیز می آورند و می گوید در فلسفه مشا تمایز به چند صورت می شد: یا به تمام ذات یا به جز ذات یا به عوارض خارج از ذات. هر سه قسم تمایز مشا متفرع بر تحقق ذات است یعنی یک ذاتی باید باشد که با دیگری فرق کند. در حالی که عدم هیچ ذاتی ندارد لذا اصلا آن بحث قابلیت طرح ندارد. یک مدل دیگری از تمایز نیز داریم که علامه نگفتند که بعد از اشراق مطرح شده و آن هم تمایز تشکیکی می باشد. این یک نقصی در کار علامه هست. کار خوبی است که حاجی انجام داده و آمده اول تمایزات چهارگانه را طرح کرده و بعد آمده در خصوص عدم گفته که در عدم هیچ کدام از آن تمایزات وجود ندارد. بعضی حواشی این جا نکاتی دارند و پیشنهادی داده اند که این پیشنهاد خدشه در آن است. اما بیان حاجی بیان خوبی است. در شق چهارم تمایز نیز باید ذات باشد تا شدت و ضعف در آن باشد در حالی که عدم ذاتی ندارد.

ما بحث نظام تشکیکی را در فصل قبل در مباحث عدم پیاده کردیم اما آن در عدم مضاف بود که این را خواهیم گفت. تمام این میز ها را در عدم از آن حیث که عدم است داریم رد می کنیم چون هیچ چیز نیست که بخواهد میز رخ دهد اما در ادامه بحث عدم مضاف مطرح می شود که عدم را از منظر هویت بطلان محض نگاه نمی کنیم . یک نکته ای پیش می آید در عدم مضاف یا عدم مقید، وقتی این مساله پیش می آید تمام اقسام چهارگانه عدم را قابل جریان می کند در حوزه عدم.

پس در این جواب گفتیم تمایز بین دو چیز، یا به تمام ذات است یا به جز ذات است یا به عوارض خارج از ذات است یا به شدت و ضعف در ذات است^{۲۰۳}. تمایز به یکی از این وجوه است اما همه این موارد متوقف بر ذات است یعنی ذات باید باشد تا این وجوه رخ بدهد در حالی که عدم هیچ صرف است و هیچ ذاتی ندارد. پس در عدم هیچ میزی نیست.

۲۰۳ که علامه این مورد را نیاورده است.

۲-۲-۴-۱ مواردی از عدم که میز در آنها راه دارد

دائما در ذهن ها این سوال هست که پس چطور عدم هیچ میزی ندارد در حالی که انواع میز ها در عدم می شود پیدا کرد؟ علامه در پاسخ به این فشار های ذهن می گوید تمام آن میز هایی که شما در حوزه عدم احساس می کنید، در دو بخش از عدم می باشد. در واقع ما در دو مورد از عدم ها، میز داریم که عبارتند از:

۱. [عدم مضاف:]

نعم! ربّما یضاف العدم إلى الوجود^{۲۰۴}، فیحصل له حظّ من الوجود^{۲۰۵} و یتبعه نوع من التمايز^{۲۰۶}،

۲۰۴ اینجا علامه می گوید عدم مضاف به وجود اضافه می شود اما در ادامه مثال هایی که می آید مانند عدم زید یا عدم بصر می باشد لذا این سوال ایجاد می کند که آیا بصر و زید وجود اند یا امر وجودی اند [که آنگاه موجود باشند]؟ علت اینکه علامه اینجا تعبیر می کند که عدم به وجود اضافه می شود، بیانی است که علامه بعدا در مرحله ۷ در بحث تقابل تناقضی می گوید وقتی عدم را اضافه به مفردات می کنید، مثلا می گوئید عدم انسان، این در واقع یعنی عدم وجود انسان. یک تحلیلی علامه دارد که می گوید تقابل تناقضی حتما در مساله وجود رخ می دهد و اگر بحث وجود نباشد تقابل تناقضی معنا ندارد لذا وقتی به مفردات عدم را اضافه می کنید مثلا می گوئید لا انسان، این نه اینکه نفی انسان به ما هو انسان بلکه نفی وجود انسان. لا انسان یعنی لا وجود انسان. آن تحلیل علامه باعث می شود که علامه اینجا بگوید عدم حتما به وجود اضافه می شود. فارغ از این بحث اگر این لحاظ و تحلیل را در نظر بگیریم، اینجا می گوییم مراد از وجود، امر وجودی است، نه خود وجود.

۲۰۵ حظی از وجود پیدا می کند یعنی موجود می شود. اما دعوا این است که موجود در ذهن می شود یا موجود در خارج؟ در واقع این حظ از وجود یعنی آیا در خارج و واقعیت تکوینی حظی و ثبوتی برای آن حاصل می شود یا اینکه نه مراد در فضای ذهن است؟ جلد اول اسفار ص ۳۴۴ و خود آثار علامه مانند نهاییه این بحث را می شود پیگیری کرد. چه بسا ظاهر پاره ای از عبارت ها (مانند عبارات علامه در همین جا مانند «ینسب العقل إلى العدم العلیّیة و المعلولیّة» و دو آدرس دیگر از نهاییه که یکی در ادامه آمده و دیگری نیز مقداری جلوتر آمده است) این باشد که مراد از این حظ و ثبوت، حظ و ثبوت ذهنی باشد یعنی در فضای ذهن عدم، یک نحوه تقرری پیدا می کند. چنانچه ممکن است این برداشت را عبارات علامه بعدا ص ۶۴ (مراد اواخر مرحله ۴ ذیل تنبیه فصل ششم می باشد که علامه می گوید «قد تقدم فی مباحث العدم» مراد همین بحثی است که داخل در آن هستیم) ان العدم بطلان محض لا شئی له ...» تقویت بکند. در اینجا ظاهر عبارات علامه ممکن است این را به ذهن بیاورد که مراد از حظ و ثبوت در اینجا، حظ و ثبوت در فضای ذهن باشد. پس نمی خواهیم بگوییم این حظ و ثبوت در خارج هم هست چون می خواهیم بگوییم عدم زید یا عدم بصر یا... یعنی زیدی و بصری نیست لذا در خارج حظ و ثبوتی نمی خواهیم بگوییم داریم اما چنانچه بعضی از بزرگواران تذکر داده اند و تاملات عمیق تر در همین آدرس ها اگر بشود آنگاه دقت های عمیق تر نشان می دهد که علامه نمی خواهد بگوید صرفا یک ثبوت ذهنی پیدا می کند. این ثبوت ذهنی و عقلی که علامه می گوید گتره ای نیست بلکه به لحاظ بازتاب واقعیت هایی در خارج از فضای ذهن و فاعل شناسا است که این معنا محقق می شود. اگر تعلیقات آقای مصباح را ببینید بر همین قسمت ها، ایشان نیز همین برداشت را داشته است. گرچه فرمایشات ایشان به لحاظ برخی از بحث های دیگری که در بعضی جاهای دیگری می کند ممکن است انسان را به نتایج دیگری برساند. خلاصه اینکه مثلا اینکه اینجا پولی نیست، واقعیت دارد. عدم های مضاف حظی از وجود و ثبوت دارند که این حظ و ثبوت، همان چیزی است که در مساله اعتباریت تعقیب می کردیم. همه چیز بالوجود یک حظی از وجود دارند. عدم مضاف را در این قالب باید معنا کرد. مراد ما از اعدام مضاف، عدم های مضافی است که به دلیل محدودیت های وجودی شکل می گیرد. با توجه به این بحث باید حظ و ثبوت در اینجا را یک حظ و ثبوت واقعی و نفس الامری تلقی بکنیم، نه به حسب ظاهر برداشتی که از بیان علامه می شود که فقط حظ و ثبوت ذهنی است. پس اینکه عدم مضاف حظی و ثبوتی از ثبوت ذهنی دارد، این که خیلی واضح است، چه اینکه اصلا عدم مطلق هم همینگونه است. پس معلوم می شود برای عدم مضاف یک حظ و ثبوتی به لحاظ خارج و واقع و ورای فاعل شناسا می توانیم تصویر کنیم. در واقع بحث ما در عدم مضاف و عدم مقید این است که حظ ما و ثبوت ما، خارجی است یا نه و گرنه ثبوت مای ذهنی در عدم مطلق نیز وجود دارد و این که اصلا جای بحث ندارد. (باید توجه کرد که این بحث هم در عدم مضاف و هم در عدم مقید مطرح است)

۲۰۶ اگر حظ و ثبوت عدم مضاف ذهنی شد، تمایز نیز در ذهن می رود اما اگر حظ و ثبوت را خارجی کردیم، تمایز نیز خارجی خواهد

شد.

[مثال برای تقابل عدم و ملکه ای^{۲۰۷}]: کعدم البصر الذی هو العمی المتمیز من عدم السمع الذی هو الصمم [کری]،

[مثال برای تقابل تناقضی]: و کعدم زید و عدم عمرو المتمیز أحدهما من الآخر.

و بهذا الطريق^{۲۰۸} ینسب العقل^{۲۰۹} إلى العدم العلیّ و المعلولیّ حذاء [محاذی] ما للوجود من ذلك، فيقال: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول» حيث یضيف العدم إلى العلّة و المعلول فیتمیز العدمان، ثمّ یبني عدم المعلول على عدم العلّة كما كان یتوقف وجود المعلول على وجود العلّة [۱]. و ذلك نوع من التجوّز^{۲۱۰} [۲]، حقیقته الإشارة إلى ما بین الوجودین من التوقف [۳].

در دو مورد عدم مضاف و عدم مقید می توان میز هایی را دید. این دو یک بازگشت هایی به هم دارند و یک تفاوت هایی با هم دارند. عدم مضاف یعنی عدمی که اضافه بشود به یک وجود و یک امر وجودی . بله عدم وقتی اضافه به وجود می شود و تبدیل به عدم مضاف می شود، چون مضاف الیه آن یک واقعیت وجودی است، از باب این که وجود میز دارد و یک ذات دارد لذا اگر عدمی اضافه بوجود بشود از باب اینکه این عدم وصل به آن شده و وجود در آن میز معنا دارد لذا در عدم نیز میز معنا پیدا می کند. در واقع چون در وجود، این میز ها به لحاظ خودش در او شکل می گیرد، از آن جهت که عدم نیز به آن وجود اضافه می شود، یک حظ مایی از ثبوت و واقعیت برای عدم نیز پیدا میشود و به خاطر آن حظّ ما احکام وجود نیز در آن جاری می شود که یکی از آن احکام همین میز می باشد. در واقع عدم همه چیزش و احکامش را از وجود می گیرد چه ثبوتش را و چه میز اش را.

۲۰۷ این دو مثال را علاوه بر این زاویه نگاهی که گفتیم از عدم و ملکه و تناقض، می توان بگونه ای دیگر نیز تلقی کرد، به این بیان که یکی را به عدم کمال و دیگری را به عدم ذات بنزیم.

۲۰۸ یعنی از باب اینکه عدم، از باب اضافه، حظی از وجود و ثبوت بردارد.

۲۰۹ عقل و ذهن و ادراک ما

۲۱۰ این نوعی از مجاز گویی است البته نه مجاز گویی که در ادبیات داشتیم بلکه این مجاز فلسفی است.

حالا فرقی ندارد که این عدم مضاف به شکل عدم مضاف عدم و ملکه ای باشد در اقسام تقابل یا عدم تناقضی که هر دو را علامه مثال می زند. مثلا در بصر و عدم بصر که اینجا حالت عدم و ملکه ای دارد یا مانند زید و عدم زید که عدم اینجا از حیث تقابلی و تناقضی است.

اینکه گفته شد عدم در چنین صورتی حظی از وجود و ثبوت می برد، اگر دقیق شویم مرهون دو چیز می باشد:

۱. یکی مرهون مضاف الیه عدم یعنی وجود می باشد
 ۲. دیگری مرهون پایگاهی است است که عدم مضاف به لحاظ آن متحقق می شود یعنی این باید در صحنه واقع پیاده بشود تا این معنا داشته باشد.
- هر دو را باید در نظر گرفت.

بحثی را در پاورقی متن آوردیم که اینجا به عنوان جمع بندی آن می گوییم وقتی بحث عدم مضاف مطرح می شود و می گوییم در آن حظ مایی از ثبوت و وجود در آن هست، مراد از این ثبوت و وجود چیست؟ به اعتبار دو سه متن از علامه مانند:

۱. ص ۶۴ یعنی تنبیه آخر فصل ششم مرحله ۴
 ۲. ص ۳۸ یعنی اواخر مرحله دوم که راجب مباحث وجود ذهنی است در امر دوم آن
 ۳. مباحثی که همین جا آمده خصوصا ذیل عدم مقید
- اگر این دو سه متن را ملاحظه کنید ظاهر این متون (اگر بقیه شواهد و قرائن را نگاه نکنیم) انگار دارند یک حظ و وجود ذهنی را صرفا مطرح می کنند اما همانگونه که قبلا هم گفته ایم فضا گسترده تر از چیزی است که علامه می گوید یعنی اگر همه قرائن را بیاوریم و مباحث قبلی را نگاه بکنیم، خواهیم گفت که این حظ و وجود خارجی خواهد شد و مراد علامه نیز همین می باشد هر چند که عبارات علامه آن صراحت ویژه را برای این بحث ندارد.

نحوه وجود و ثبوتی که برای عدم مضاف مطرح می شود غیر از فرایندی است که برای عدم های مقید مطرح است. عدم مقید مانند عدم موصوف است و اضافه به امر وجودی نمی شود بلکه در عدم مقید اول باید خود عدم تصویر بشود و بعد یک وصف برای آن بیاورد. این نحوه از تقریر علامه توالی دارد که ما فعلا به آنها ورود نمی کنیم. فرایند شکل گیری عدم

مقید مانند فرایند شکل گیری عدم عدم است که عدم عدم مضاف می باشد. عدم عدم از یک جهت مانند عدم مقید است و از جهت عدم مضاف است.

۲. [عدم مقید:]

و نظیر عدم المضاف، عدم المقید بأی قید یقیده^{۲۱۱}، کالعدم الذاتی و عدم الزمانی و عدم الأزلی [۴]. ففی جمیع ذلك^{۲۱۲} يتصور مفهوم عدم و يفرض له مصداق على حدّ سائر المفاهیم، ثمّ یقید المفهوم فیتمیّز المصداق، ثمّ یحکم على المصداق - على ما له من الثبوت المفروض - بما یقتضیه من الحکم، کاعتبار عدم عدم^{۲۱۳} قبال عدم، نظیر اعتبار عدم المقابل للوجود قبال الوجود.

مورد دومی که در آن میز وجود دارد، عدم مقید می باشد که اینجا عدم را موضوع و موصوف قرار می دهیم و یک وصفی برای آن می آوریم مثلاً بگوئیم عدم الذاتی یا عدم الزمانی یا ازلی و... . این وصفش می تواند حالش باشد یا تمیزش باشد یا وصفش یا ... در واقع به نحوی از انحاء، یک قیدی برای عدم بیاوریم. اگر برای عدم یک قیدی بیاوریم در چنین فضایی نیز عدم یک نحوه ثبوتی پیدا می کند. نحوه ثبوت عدم مقید فرق می کند با حظ مایی که عدم مضاف دارد. در عدم مقید نیز به علت شکل گیری یک نحوه وجود و ثبوت در چنان وضعیتی نیز اعدام قابل طرح است و میز در حوزه عدم راه پیدا می کند مثلاً می گوئیم عدم زمانی غیر از عدم ذاتی است که اینجا تمایز حاصل شده است. این تمایز و ثبوت و تحقق را از باب وصفی که پیدا کرده بدست آورده است.

در عدم های مقید چه اتفاقی می افتد تا ما می توانیم حظی و ثبوتی از وجود ببریم؟ در عدم های مقید علامه می گوید ابتدا ذهن در واقع می آید مفهوم عدم را به عنوان موصوف درست می کند و لحاظ می کند، و بعد اوصافی را بهش ملحق بکند و از عدم مطلق خارج کند. در واقع اول ذهن موضوعی را اختراع می کند به نام هویت عدم و بعد از این می آید

۲۱۱ چه وصف باشد، چه حال باشد، چه تمیز باشد و ... بلکه هر چیزی که می تواند قید بزند.

۲۱۲ به همه مثال های عدم مقید فقط می خورد.

۲۱۳ اعتبار عدم عدم، اعتبار عدم مضاف است، نه عدم مقید. عدم عدم، وجه پیوند عدم مضاف با عدم مقید است. [نظر شخصی: در واقع عدم عدم از حیث فرایند می شود عدم مقید اما از حیث قالب و شکل می شود عدم مضاف]

و وصف هایی برای او قرار می دهد و او را از عدم مطلق جدا می کند و نوعی از عدم برای او شکل می دهد. نظیر این کار را ذهن انسان در یک عدم مضاف انجام می دهد و آن هم عدم العدم است. در اینجا نیز همینگونه است.

عدم العدم یک بحثی است که هم مساله عدم مضاف را به عدم مقید گره می زند و هم هر دو بحث را به بحث عدم مطلق که به عنوان مساله دوم در این فصل خواهد آمد گره می زند. عدم العدم در واقع از یک جهت جز عدم مضاف است اما از جهت دیگر مانند عدم مقید است. چون وقتی شما می گوئید عدم العدم، اول باید برای عدم یک هویتی در فضای ذهن بسازید تا بعدا با عدم بعدی بتوانید این عدم را بردارید. عدم اول که عدم مضاف نبود بلکه ذهن باید آن را اختراع بکند و بسازد. بعد از این ساختن ذهن، آن وقت می آید و با یک عدم دیگر آن را بر می دارد و می گوید عدم العدم. مشابه همین کار در عدم های مقید صورت می گیرد. مکانیزم این مورد با عدم مضاف فرق می کند.

نکته ای در فهم بهتر گزاره عدم العدم: عدم العدم نه اینکه نفی نفی باشد که بعد بخواهیم به اثبات برسیم، چه اینکه بعضی این توهم را کرده اند. چون اگر این باشد که اصلا بحث عدم نیست و بحث میز نیست بلکه در گزاره «عدم العدم» ما ناظر به گزاره «العدم معدوم» هستیم. یعنی به لحاظ واقع، عدم هیچ واقعیتی در خارج ندارد مانند «وجود الوجود» که می گوئیم ناظر به گزاره «الوجود موجود» هستیم یعنی وجود، واقعیت خارجی دارد که این حمل اولی نیست بلکه حمل شایع است. عدم العدم یعنی داریم از نیستی نیستی خبر می دهیم.

۳-۲-۴-۱ اشکالی به گزاره عدم العدم

[اشکال:]

وقتی ذهن عدم العدم را می بیند متوجه می شود که این عدم العدم یک نوعی از اعدام فراوانی است که در عدم مضاف مطرح است. در واقع عدم العدم خود نیز نوعی از عدم است. اگر در عدم العدم دقت کنیم، عدم مضافی است که دارد عدم را بر می دارد. یعنی دارد سلب می کند عدم را، که «رفع کل شی نقیضه». پس در عدم مضاف چون مضاف الیه، عدم است لذا خود این می شود نقیض عدم.

پس تعارض در اینجا بین ثبوت مایی است که در عدم مضاف ایجاد شده با نیستی و هیچی که در العدم معدوم (عدم العدم) حاصل شده است. در واقع سوالی که این جا طرح می شود این است که پس چه جور می شود یک امر هم نوعی از

عدم باشد و هم نقیض عدم باشد؟ در واقع اینها می گویند اصلا بیان شما صحیح نیست و مانند این است که بگوییم مربع سه ضلعی.

و بذلك یندفع الإشکال [۵] فی اعتبار عدم العدم، بأنّ العدم المضاف إلى العدم نوع من العدم [۶]، و هو عدم مضاف [۷] - بما أنّه رافع للعدم المضاف إليه - یقابله [۸] تقابل التناقض [۱]، و النوعیّة و التقابل لا یجتمعان فی شی واحد البتّة [۲].

[جواب صدرا:]

وجه الإندفاع - كما أفاده صدر المتألّهین^{۲۱۴} [۳] رحمه الله - أنّ الجهة مختلفه [۴]:

۱. فعدم العدم - بما أنّه مفهوم أخصّ من مطلق العدم مأخوذ فيه العدم - نوع من العدم،
۲. و بما أنّ للعدم المضاف إليه ثبوتا مفروضا یرفعه العدم المضاف - رفع النقیض للنقیض - یقابله العدم المضاف.

این مشکل که ایجاد شد فلاسفه وادار به پاسخ گفتن شده اند و جناب علامه اینجا جواب صدرا را آورده است. صدرا راه حلی داده است که از جهت اختلاف جهت حل کرده اند. یعنی در عدم العدم اگر مراد ما مفهوم عدم العدم باشد یک حکم دارد و اگر مصداق و واقعیت این گزاره مراد باشد، حکمی دیگری دارد. از جهت مفهومی که یک قید خورده به مضاف الیه خاصی که با بقیه مضاف الیه ها فرق می کند، این نوعی از عدم است. یعنی از جهت حاکی نوعی از عدم است اما از جهت محکی که دارد عدم را رفع می کند، نقیض عدم است. پس چون جهت متفاوت است لذا اشکالی ندارد. این قضیه مانند قضیه عدم وجود مطلق می باشد. عدم وجود مطلق، علی الظاهر جز عدم های مضاف است اما واقعیت مساله به لحاظ واقع را که ببینیم همان عدم مطلق است.

از همین جا به فرق دو گزاره العدم عدم با العدم معدوم می‌رسیم. العدم معدوم یعنی عدم در واقعیت نیست و در این گزاره از نیستی عدم داریم خبر می‌دهیم اما العدم عدم یعنی در آن داریم جنس آن را می‌گوییم یعنی جنس عدم بر آن صدق می‌کند. اینجا نیز از دو جهت داریم به آن نگاه می‌کنیم.

۳-۴-۱ مساله دوم: معدوم مطلق و شبهه معروف در این بحث^{۲۱۵}

شبهه معدوم مطلق از قدیم مورد بحث بوده است. حتی این شبهه یواش یواش در مورد بعضی مباحث الاهیاتی نیز مطرح می‌شود. این شبهه را صدرا در کلماتش به اختلاف جهت حل کرده است. صدرا هیچ جا این شبهه را با اختلاف حمل حل نکرده است.

۱-۳-۴-۱ شبهه (اول و) معروف در معدوم مطلق

و بمثل ذلک^{۲۱۶} یندفع ما اورد [۱] علی قولهم: «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» بأنّ القضيّة تناقض نفسها، فإنّها تدلّ علی عدم الإخبار عن المعدوم المطلق، و هذا بعینه خبر عنه.

پاسخ صدرا در شبهه ای که در مساله قبل مطرح شد، ما را متوجه مطلب دوم یعنی شبهه معدوم مطلق می‌کند. شبهه معدوم مطلق که جز مباحث دقیق است و در غرب نیز مطرح است و مشابه های جدی هم دارد، بحثی مهم می‌باشد. گزاره های تناقض نما در این بحث جدی هستند.

عده ای شبهه کرده اند و می‌گویند: شما می‌گویید «معدوم مطلق لا یخبر عنه اصلا و ابدًا»، چیزی که معدوم مطلق باشد آنگاه هیچ خبری از آن نمی‌شود داد. بلافاصله گفته می‌شود شما همین الان دارید از آن خبر می‌دهید و گزاره ای درباره او درست میکنید. اینجا یک تناقض وجود دارد. این شبهه را باید چکار کرد؟

۲۱۵ آدرس ها: ۱. شرح منظومه ملاهادی ج ۲ ص ۲۰۸-۲۱۱؛ ۲. شرح مبسوط شهید مطهری ج ۲ ص ۲۹۳ به بعد؛ ۳. اسفار ج ۱ ص ۳۴۷ و ۳۳۹

۲۱۶ یعنی همان کاری که در گزاره عدم العدم کردیم.

۲-۳-۴-۱ پاسخ صدرا و جناب علامه

و یندفع بأنّ المعدوم المطلق بما أنّه بطلان محض فی الواقع لا خبر عنه، و بما أنّ لمفهومه ثبوتاً ما ذهنياً یخبر عنه بأنّه لا یخبر عنه فالجهتان^{۲۱۷} مختلفتان. و بتعبیر آخر: المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا یخبر عنه، و بالحمل الأوّلیّ یخبر عنه بأنّه لا یخبر عنه [۲].

صدرا وقتی به این شبهه توجه کرده مانند مشکل «عدم العدم» مساله را حل کرده و گفته به اختلاف جهت ما مساله را حل می کنیم. صدرا می گوید اگر منظور از آن محکی معدوم مطلق است، در این صورت از آن واقعا هیچ خبری نمی شود داد اما اگر مرادتان از آن مفهوم معدوم مطلق است این که معدوم نیست بلکه در ذهن ثبوتی پیدا کرده و به برکت همین ثبوت گزارش از آن می دهیم. خود این گزارش ما نیز این است که نمی شود از معدوم مطلق خبر داد. یعنی همزمان هر دو جهت عمل میکنند. از یک جهت اشاره به واقع معدوم مطلق می کند که واقع محمول در این صورت برای آن است که هیچ خبری از آن نیست. اینجاست که قدرت ذهن خود را نشان می دهد و یک عنوان جعلی برای هیچ درست می کند و این را طریقی برای گزارش از آن ارائه می دهد. در چنین فضایی ما این محمول لا یخبر عنه را راجب او در نظر می گیریم.

البته مصداق و محکی معدوم مطلق چون هیچی نیست لذا ما خودمان آن را می سازیم و بعد با مفهوم و عنوان معدوم مطلق از آن حکایت می کنیم.

صدرا می خواهد بگوید این مفهوم ذهنی راه ما را باز می کند برای نظر کردن به حقیقت معدوم مطلق.

۳-۳-۴-۱ اشکال به جواب صدرا

در بدایه گفته ایم اگر بخواهیم پاسخ صدرا را باز کنیم این یک گزاره تبدیل به دو گزاره می شود که در هر دو گزاره مشکل دوباره عود می کند و مشکل بسط پیدا می کند:

۲۱۷ از جهت حاکی و محکی

۱. گزاره اول این است که معدوم مطلق به لحاظ محکی و واقعیتش حقیقتا نمی شود اصلا هیچ خبری از او صادر کرد.

۲. گزاره دوم این است که مفهوم معدوم مطلق یخبر عنه بآنه لا یخبر عنه.

ما همیشه گفته ایم که صدرا به نظر می رسد نه تنها مشکل را حل نکرده بلکه مشکل را دو چندان کرده چون در هر دو گزاره اگر دقت بشود، وقتی صدرا می گوید موضوع اختلاف جهت دارد یعنی در چنین جایی که از دو جهت داریم نگاه می کنیم به موضوع، خود این یعنی واقعا دو موضوع داریم. یعنی اگر از دو جهت نگاه کنیم به موضوع، در چنین جایی واقعا ما دو موضوع داریم. هویت گزاره نیز به موضوع وابسته است. اختلاف جهت که می آید، موضوع را متعدد می کند لذا گزاره متعدد می شود. مثلا بدن انسان از جهت وجود و عدم موضوع گزاره های فلسفی است، از جهت صحت و سقم موضوع گزاره های طبی است و... لذا اختلاف جهت موضوع را متعدد می کند. پس ما حق داریم یک گزاره را تبدیل به دو گزاره کنیم.

حالا اگر هر یک از این دو گزاره را نگاه کنیم، یک گزاره این بود که من واقعیت و حقیقت اش را دارم می گویم که هیچ خبری از آن نمی شود داد اما در این همین زاویه نیز مشکل هست. عین همان مشکلی که ما از همان اول داشتیم اینجا وجود دارد. بالاخره شما همانی که معدوم مطلق است را دارید از آن خبر می دهید. چه خبری از آن می دهید؟ به این که لا یخبر عنه. همین تناقض در همینجا اتفاق می افتد. پس در همین گزاره ای که گفتید نمی شود از آن خبر داد، خود شما دارید از آن خبر می دهید. در گزاره دوم نیز مشکل وجود دارد. در گزاره دوم می گوید مفهوم معدوم مطلق که امری موجود در ذهن است اصلا معنا دارد «یخبر عنه بآنه لا یخبر عنه»؟ اصلا در خود محمول تناقض اتفاق می افتد. ببینید چه خبری دارید می دهید، خبرت این است که خبری نمیشود از آن داد، تناقض همین جا دارد رخ می دهد.

لذا به نظر می رسد تلاش های صدرا نتواند مشکل را حل کند.

۴-۳-۴ اشکال به بیان علامه

به نظر می رسد بیان صدرا مساله را حل نمی کند و از این مشکل تر عبارت علامه است که ایشان اول جواب صدرا را می آورد و بعد همان را به عبارت دیگر می خواهد توضیح بدهد لذا می گوید «و بتعبیر آخر» و می آید از ادبیات حمل اول و شایع استفاده می کند و می گوید این گزاره ای که دارید یعنی معدوم مطلق لا یخبر عنه ، اگر به جهت حمل اولی به آن

نگاه کنید در این صورت یخبر عنه بآنه لایخبر عنه اما اگر به لحاظ حمل شایع نگاه کنید، در اینجا دیگر واقعا هیچ خبری از آن نمی شود داد. علامه این عبارت را با بیان صدرا یکی دانسته و اینجا مشکل شدید تر شده است چون اصلا معدوم مطلق لایخبر عنه اصلا حمل اولی نیست بلکه حمل شایع است. نسبت به حمل اولی که گفتیم این گزاره اصلا حمل اولی نیست و نسبت به حمل شایع اصلا نمی شود جریان داد.

۵-۳-۴-۱ ریشه اشتباه علامه

حالا چه باعث شده این مشکل در کار علامه رخ دهد؟ آن چیزی که این مشکل را ایجاد کرده این است که شبهه معدوم مطلق، دو شاخه دارد یعنی ما ذیل معدوم مطلق، دو شبهه داریم. صدرا یکی از این شبهه ها را با اختلاف جهت حمل کرده و دیگری را با اختلاف حمل. به احتمال زیاد برای علامه این دو جواب صدرا، این تداعی را ایجاد کرده که این دو جواب در واقع یک جواب هستند لذا جناب علامه این دو را یک جواب دانسته است.

۶-۳-۴-۱ شبهه دوم در معدوم مطلق

این شبهه را علامه نگفته است. شبهه دوم در معدوم مطلق این است که معدوم مطلق، معدوم مطلق است یعنی خودش خودش است. از یک جهت می گوییم معدوم مطلق، معدوم مطلق است اما از جهت دیگر می گوییم معدوم مطلق، معدوم مطلق نیست. یعنی در ذهن ما موجود است. اینجا جناب صدرا با بحث اختلاف حمل آمده و مساله را حل کرده است که می گویند عبارت اول به حمل اولی است و عبارت دوم به حمل شایع. حرف صدرا اینجا کاملا درست است. ما ایراداتی که گرفتیم راجب شبهه اول بود. علامه چون این دو جواب را دیده فکر کرده یک جواب هستند لذا اینگونه مشی کرده است. تعارض در این است که از یک جهت در صحنه ذهن معدوم مطلق موجود است و از یک جهت می گوییم معدوم مطلق معدوم مطلق نیست که اینجا توجه به حمل شایع است. اینجا ما در جواب گفتیم که ما اصلا دو گزاره داریم و اصلا اختلافی پیش نمی آید و تناقضی نیست.

۷-۳-۴-۱ توجیح بعضی از بیان علامه

بعضی از بزرگواران گفته اند منظور علامه از حمل اولی و شایع یک اصطلاح خاص است، نه آن چیزی که معمولا از حمل اول و شایع اراده می شود. مراد علامه از حمل اولی نگاه به موضوع بوده مفهوما و مراد از حمل شایع، نگاه به لحاظ مصداق بوده است. اما راجب این توجیح چندین نکته مطرح است:

۱. **اولا** چنین اصطلاحی در کتب قوم اصلا نیامده و بکار نرفته است.
۲. **ثانیا** هیچ گزارشی علامه از این اصطلاح در دیگر آثارشان ندارند.
۳. **ثالثا** بعید است که علامه در یک صفحه و در چند خط کنار هم دو بار از اصطلاح حمل اول و شایع استفاده بکنند اما مرادشان از این اصطلاح در دو جا با هم متفاوت باشد.
۴. **رابعا** اصلا این توجیح و تقریر از عبارت علامه معنا ندارد.
۵. **خامسا** بعضی بحث عقد الوضع را مطرح کرده اند و به آن توجه کرده اند که اصلا اگر این را توجه کنیم، گزاره ما می شود شاخه دوم و شبهه دوم و اصلا این بحث ما را خراب می کند.

۸-۳-۴-۱ شبهات شبیه به معدوم مطلق و جواب به آنها

این جور مباحث و شبهات در فلسفه زیاد است مانند اینکه کسی بگوید هر صحبتی که امروز من بکنم دروغ است. خب خود این تناقض در آن است از یک جهت صادق است و از یک جهت خود این جمله باید کاذب باشد. امثال این مشکلات و گزاره ها در مباحث فلسفی و منطقی مطرح است و گفتگوهای شده است.

علامه می گوید این پاسخی که گفتیم در جاهای دیگری نیز جاری است. مثلا در الجزئی جزئی نیز از یک جهت می گوییم جزئی جزئی است اما از یک جهت دیگر می گوییم جزئی کلی است. ظاهر این تناقض دارد اما واقعا متناقض نیستند. علامه می گوید به اختلاف حمل مشکل اینها حل می شود. یا مانند اجتماع نقیضین ممتنع است، از وجه دیگر می توانیم بگوییم اجتماع نقیضین ممکن است، ظاهر این دو تناقضی است اما علامه می گوید به اختلاف حمل حل می شود. صدرا گفته به اختلاف جهت حل می شود. چون هر دو گزاره اینجا حمل شایع است، نه حمل اولی. یعنی باید یه وقت به محتوا نگاه کنیم و یک وقت به مفهوم که صدرا اینگونه حل کرده است اما علامه به حمل حل کرده است. یا مانند اینکه می گوییم یک شی یا ثابت در ذهن است یا ثابت در ذهن نیست. بعد می گوییم همین که ثابت در ذهن ما نشده الان در ذهن ما ثابت شده است. این تناقض است. این را وقتی علامه می خواهد حل کند باز به اختلاف حمل حل می کند.

در هر صورت علامه پاسخ این شبهات را به نحو اختلاف حمل می دهد.

[چند تناقض نمای دیگر:] و بمثل ما تقدّم أيضا يندفع الشبهة [۳] عن عدّة من القضايا توهم التناقض:

۱. كقولنا: «الجزئيّ جزئيّ» و هو [جزئی] بعينه كلّیّ يصدق على كثيرين^{۲۱۸}.
۲. و قولنا: «اجتماع النقيضين ممتنع»^{۲۱۹} و هو بعينه ممكن موجود في الذهن،
۳. و قولنا: «الشيء إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه» و اللّا ثابت في الذهن ثابت فيه، لأنّه^{۲۲۰} معقول موجود بوجود ذهنيّ.

[حل این تناقض نماها:]

۱. فالجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوّليّ، كلّیّ صادق على كثيرين بالحمل الشائع [۱]؛
۲. و اجتماع النقيضين ممكن بالحمل الأوّليّ، ممتنع بالحمل الشائع [۲]،
۳. و اللّا ثابت في الذهن لا ثابت فيه بالحمل الأوّليّ، ثابت فيه بالحمل الشائع.

۹-۳-۴-۱ حل تعارض بیان علامه در بدایه و نهایه

در بدایه علامه وقتی می خواهند مساله را با اختلاف حمل حل کنند، تقریبا معکوس چیزی که در اینجا حل کرده اند را جاری کرده اند. بیانی که در اینجا دارند حسب چیزی که علامه دارند این است که می گویند: المعدوم المطلق به حمل شایع لا یخبر عنه و به حمل اولی یخبر عنه بانه لا یخبر عنه. یعنی اگر ما به حمل شایع نگاه کنیم از آن خبر داده نمی شود

۲۱۸ این جملات می شود بگونه ای باشد که تناقض هم بشود مانند جایی که هر دو جهت حمل اولی باشد اما فیلسوف می خواهد بگوید این تناقض های ظاهری را می شود حل کرد.

۲۱۹ در این بحث ما دو شبهه داریم: یکی همانی است که در متن آمد و دومی این است که از یک جهت اجتماع نقیضین اجتماع نقیضین است و از یک جهت اجتماع نقیضین لیس به اجتماع نقیضین. اولی حمل اولی است اما در دومی اگر اینگونه باشد که نمی شود کار پیش برد. دومی به لحاظ حمل شایع است. این شبهه است که به اختلاف حمل حل می شود در حالی که شبهه ای که در متن آمده با اختلاف جهت حل می شود در حالی که علامه همان را هم با اختلاف حمل حل کرده که غلط می باشد.

۲۲۰ علت ثابت بودن این لا ثابت در ذهن.

اما اگر به حمل اولی نگاه کنیم، از آن خبر داده می شود. اما در بدایه به گونه ای به هر دو شاخه اشکال اشاره دارند و در جواب هر دو یک جور جواب می دهند و می گویند معدوم مطلق، معدوم مطلق است به حمل اولی و لا یخبر عنه. یعنی اینکه خبر نمی دهیم به لحاظ حمل اولی می باشد.

علامه در بدایه می گویند : «والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولی و لا یخبر عنه و لیس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنیة بالحمل الشائع و لذا یخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض.»

یعنی در نهاییه می گویند اگر معدوم مطلق به حمل شایع نگاه بشود لایخبر عنه و اگر به حمل اولی نگاه بشود یخبر عنه بانه لا یخبر عنه اما در بدایه می گویند معدوم مطلق اگر به حمل اولی نگاه بشود لایخبر عنه و اگر به حمل شایع نگاه بشود یخبر عنه بانه لا یخبر عنه. بیان علامه در این دو فضا هر دو درست است چرا که از منظرهای مختلف می شود به مساله نگاه کرد و وجوه مختلفی وجود دارد اما دست کم می توانستند به یک منوال حرکت کنند.

ایشان در بدایه وقتی گویند معدوم مطلق معدوم مطلق است به حمل اولی و بر همین اساس در نهاییه می گویند لا یخبر عنه، اینجا مرادش از حمل اولی یعنی وقتی که معدوم مطلق را ان جهت که معدوم مطلق است نگاه بکنی، واقعیت معدوم مطلق را دنبالش باشی، نه ان وقتی که معدوم مطلق خودش یک مصداقی در ذهن دارد و از این منظر می شود حمل های شایعی را برای آن درست کرد. در بدایه با این زاویه به حمل شایع و حمل اولی نگاه کرده اند. بلاخره هر چیزی خودش است و معدوم مطلق معدوم مطلق است. علامه می گوید در چنین فضایی شما با واقعیت معدوم مطلق رو برو هستید و واقعیت معدوم مطلق لایخبر عنه اما معدوم مطلق وقتی فهمیده می شود یک مصداق در ذهن پیدا می کند و وقتی یک مصداق در ذهن پیدا کرد، از این منظر می شود به حمل شایع از آن خبر داد. مثلاً بگوییم یخبر عنه بانه لا یخبر عنه. چیزی که در بدایه آمده نگاه به این منظر از حمل شایع و حمل اولی می باشد.

اما چیزی که در نهاییه آمده است این است که معدوم مطلق اگر به حمل اولی نگاه بشود یعنی وقتی که مفهوم معدوم مطلق را لحاظ بکنیم، در این صورت خودش یک چیزی در ذهن است که یخبر عنه بانه لا یخبر عنه. یعنی معدوم مطلق به لحاظ مصداقش مد نظر واقع بشود یعنی در ادبیات نهاییه وقتی می گوییم به حمل شایع نگاه بکنیم یعنی ببینیم مصداق معدوم مطلق چیست. وقتی می گوییم به حمل اولی نگاه بکنیم یعنی مفهومش را نظاره بکنیم. پس این دو عبارت علامه در بدایه و نهاییه گرچه به دو سبک است اما می شود آن را توجیح کرد.

۱۰-۳-۴-۱ دیگر جواب ها به شبهه معدوم مطلق

این مشکل از جهتی که خیلی راحت به نظر می رسد اما دارای ابعاد مختلف و پیچیده است. انگار خود معدوم مطلق یک عنوان تناقضی است. این مشکل وقتی طرح شد تاکنون لااقل سه راه حل برای آن مطرح شده. بعضی از جواب ها خیلی نزدیک به هم هستند و شاید محتوا و عمق یکی باشند و فقط در ادبیات فرق کنند اما چیزی که در ظاهر دیده می شود تقریبا همه جواب ها به این سه جواب بر می گردند:

۱. راه حل اول: بیان قدما^{۲۲۱}

تبیین راه حل:

این ها می گویند جایی که معدوم مطلق لا یشترع عنه است، این جز قضیه حملیه غیر بطیه است. قضایای غیر بطیه قضایایی هستند که در حکم شرطیه هستند یعنی در ظاهر شرطیه نیستند اما در واقع شرطیه هستند و اگر شرطیه باشد در این صورت ما خبری صادر نکرده ایم. مثلا وقتی می گوییم معدوم مطلق لا یشترع عنه، معنایش این است که اگر معدوم مطلق داشته باشیم نمی شود از او خبری داد، در حالی که مصداقی برای معدوم مطلق نداریم. با توجه به اینکه این قضیه حملیه غیر بطیه است و حملیه غیر بطیه نیز در حکم شرطیه است و قضایای شرطیه نیز در آن حکمی صادر نشده و خبری در آن نیست مگر اینکه موضوعش پیدا بشود. لذا اینجا نیز چون موضوعش پیدا نمی شود لذا ما هیچ خبری در هیچ وضعیتی نداده ایم. لذا ما در چنین قضایایی خبری ندادیم تا اینکه شما بخواهید بگویید تناقضی اینجا رخ داده است.

نقد شهید مطهری بر این راه حل:

یک نقد شهید مطهری به این راه حل دارد که می گوید این راه حل نمی تواند مشکلات مشابه را حل کند. مثلا در «الجزئی جزئی» و «الجزئی کلی» اینجا دیگر غیر بطیه نیست، بلکه بطیه است و این راه حل، این دست مشکلات را حل نمی کند.

۲۲۱ شهید مطهری در شرح مبسوط ج ۲ ص ۳۰۱ و ۳۰۶ این راه حل را توضیح داد اند.

منتها باز نکته ای که راجب بیان شهید مطهری می توان مطرح کرد این است که ضرورتی ندارد که ما همه شبهات را با یک سبک حل کنیم چنانچه خود صدرا نیز با چند سبک حل کرده است و بعضی جاها با اختلاف حمل حل کرده و بعضی جاها با اختلاف جهت. اگر واقعا راه حل قدما مشکل شبهه معدوم مطلق را حل کند خوب است و کار بزرگی است و بقیه شبهات را با چیز دیگری جواب می دهیم. مگر این که شهید مطهری بگوید ریشه همه مشکلات به یک مساله بر می گردد که در واقع اینگونه نیست. در هر صورت شهید مطهری متمایل به پاسخ صدراست و این بیان را رد می کنند اما بیان شهید مطهری با این نکته ای که گفتیم، محل اشکال است.

نقد با مبانی صدرا به این راه حل:

اما نقدی که از موضع جناب صدرا یعنی طبق مبانی صدرا می شود به این راه حل گرفت چیز دیگری است. خود صدرا اینگونه نگفته اما می شود از مبانی او استفاده کرده و این راه حل را اینگونه نقد کرد. نقد این است که اساسا قضایای غیر بطیه در حکم شرطیه نیست. این بحث را خیلی خوب مرحوم آشیخ مهدی حائری در آخر کتاب کاوش های عقل نظری آورده است. در آخر این کتاب ایشان بحثی را آورده راجب دیدگاه صدرا در ارتباط با قضایای غیر بطیه و مقایسه این نگاه صدرا با غربی ها. خیلی هم ایشان از عهده کار خوب برآمده است. چون غربی ها قضایای غیر بطیه را در واقع شرطیه می دانند. اما صدرا می گوید اینگونه نیست بلکه در واقع شرطیه نیستند بلکه بالقوه شرطیه است یعنی الان شرطیه نیست یعنی الان در محتوا شرطیه نیست.

علت آن این است که قضایای حملیه غیر بطیه با فرض تحقق موضوع صورت می بندد یعنی در قضایای غیر بطیه موضوع داریم اما فرضی است که این غیر قضایای شرطیه است که اصلا ما انجا موضوع نداریم، اما ما در قضایای غیر بطیه خبر دادیم، حکم صادر کردیم و موضوع داریم، بله موضوع اش محقق نیست بلکه مفروض است یعنی این حکم بعد از فرض انجام می گیرد. لذا مانند قضایای بطیه نیست که موضوع محقق داشته باشد، همچنین مانند قضایای شرطیه هم نیست پس یک چیزی بین بین است یعنی یک چیزی بین این دو نوع قضایا هست. حق همین نظر صدرا می باشد.

با توجه به این نکته ما این دست از گزاره ها را قضیه غیر بطیه می دانیم اما غیر بطیه بودن آن باعث نمی شود که مساله معدوم مطلق حل بشود چون موضوع بعد از فرض داریم و خبر صادر شده است. بله صدرا در راه حل خودش بروی آن فرض می رود و بحث ها را حل و فصل می خواهد بکند.

۲. راه حل دوم: بیان بوعلی و نراقی

راه حل دوم در کلمات بوعلی اشاره به آن شده و مانند نراقی که عبارات او را شرح کرده این جواب را تصریحا بیان کرده و بعدا نیز برخی اساتید نیز متمایل به آن شده اند. این مطلب در الاهیات شفا ص ۲۲۵ و شرح نراقی بر آن ص ۲۴۵ آمده است. بعدا آقای فیاضی ص ۱۰۵ جلد اول تعلیقه بر نهاییه نیز همین جواب را پسندیده اند.

[تقریر این راه حل:]

این پاسخ دارای دو قسمت است:

۱. قسمت اول پاسخ:

قسمت اولش این است که وقتی می گوئیم المعدوم المطلق لا یخبر عنه، ظاهرش به شکل جمله حملیه معدوله المحمول نشان می دهد اما واقعیتش به شکل سلب تحصیلی محض است. یعنی سالبه به سلب تحصیلی است. در واقع ما باید بگوئیم لا یخبر عن المعدوم المطلق، نه المعدوم المطلق لا یخبر عنه. اینها می خواهند بگویند با توجه به این نکته در المعدوم المطلق لا یخبر عنه، اصلا خبری شکل نگرفته است بلکه سلب خبر است، نه خبر به سلب. در موجه معدوله المحمول می گویند شما حکم و خبر دارید اما حکم سلبی بر یک موضوع دارید ولی در سلب تحصیلی محض سلب به حکم است، نه حکم به سلب. فرق در این است که موجه معدوله المحمول اقتضای تحقق موضوع دارد ولی در سلب تحصیلی خود جمله اقتضای تحقق موضوع در خارج را ندارد لذا می گویند سالبه به انتفاع موضوع درست و صحیح است.

۲. قسمت دوم پاسخ:

بخش دوم پاسخ این است که، این که گفته اند المعدوم مطلق لا یخبر عنه یعنی لا یخبر عنه به خبر ایجابی. یعنی ما اینگونه که راجب اشیا دیگر خبر می دهیم، راجب قضیه معدوم مطلق نمی توانیم خبر بدهیم. یعنی خبر های ایجابی نمی توانیم راجب آن بدهیم که یک ویژگی و وصفی را برای معدوم مطلق ثابت می کند. سرّ این مطلب هم ظاهرا به قاعده فرعیه بر می گردد که می گوئیم ثبوت شی لشی فرع ثبوت مثبت له است. یعنی ما اصلا معدوم مطلق نداریم که بخواهیم چیزی برای آن ثبات بکنیم. پس در آن جایی که می خواهیم چیز هایی را برای معدوم مطلق ثبات بکنیم، اینها را نفی می کنیم.

نکته: این دو، دو جواب نیستند و در یک راستا هستند و به لحاظ محتوا، به یک محتوا بر می گردند.

نکته: اگر از موضع شهید مطهری بخواهیم حرف بزنیم باید بگوییم این جواب نیز به مانند الجزئی الجزئی و ... جواب نمی دهد و پاسخ آن نیست در حالی که این چنین اشکالی به این راه حل نشده است.

[اشکال به این راه حل:]

در لایه های باطنی این ادبیات، به آن پاسخ اصلی اشاره داشته باشد یا آن چیزی که صدرا می گوید را به نحوی بشود پیوند به همین پاسخ داد. اما اگر بخواهیم این پاسخ را به لحاظ ظاهرش مورد بحث قرار دهیم چند نکته اینجا وجود دارد:

اولا خود ملاصدرا در اسفار ج ۱ ص ۳۴۸ سطر اول می گوید اینکه ما می گوییم معدوم مطلق نمی شود از آن خبر داد، اعم است از خبر سلبی و ایجابی. برداشت حکما اینگونه است. هر چند که می شود گفت که خب شاید حکما اشتباه می کنند. شهید مطهری هم در شرح مبسوط ج ۲ ص ۲۹۶ در پاورقی آورده که این مدعا غلط است و نمی شود گفت که فقط خبر ایجابی از آن سلب می شود بلکه مطلق خبر از آن سلب می شود.

ثانیا شاید عمق بیان صدرا و شهید مطهری این باشد که اساسا تفاوت موجبة معدولة المحمول با قضیه سالبه به سلب تحصیلی در ناحیه موضوع فقط از حیث تحقق خارجی است، نه از حیث تحقق ذهنی. یعنی این اتفاق فقط به لحاظ موجودیت خارجی موضوع است و الا در هر دو نوع از قضیه باید موضوع لحاظ بشود. این معنا می تواند این فضا را برای ذهن تثبیت بکند که ما وقتی اینجا مساله لایخبر عنه را مطرح می کنیم به لحاظ مقام اثبات است یعنی معدوم مطلق به دلیل ویژگی که در موضوع است که معدوم مطلق است واقعا، لذا اصلا نمی شود در مقام اثبات از آن خبری تهیه کرد چون معدوم مطلق است. یعنی در هیچ کجا تحقق ندارد لذا در هیچ کجا نمی شود از آن خبری داد. با این نکته مقداری نزدیک به پاسخی می شویم که صدرا فرموده است. اگر دقت کنیم کسی که گفته المعدوم المطلق لا یخبر عنه نمی خواهد بگوید که اخبار ایجابی نمی شود داد بلکه در فضای سلبی نیز همینگونه است. به بیان دیگر در مقام اثبات جملات سلبیه واقعا حکم اند و واقعا خبر اند. این که فلاسفه می گویند قضایای سالبه حملیه نیست بلکه سلب حمل است، حکم در آن نیست بلکه سلب حکم است، این به لحاظ واقع است.

این خلطی که بین فلاسفه و متکلمین رخ داده به خاطر خلط بین مقام اثبات و ثبوت است. فلاسفه می گویند قضایای سالبه و سلب تحصیلی محض اصلا حملیه نیست و چیزی بر چیز دیگری حمل نمیشود لذا خبری و حکمی در کار نیست. از آن سو متکلمین می گویند قضایای سلبیه حکم و خبر است. تفاوت بین این دو به تفکیک بین مقام اثبات و ثبوت بر می گردد. فلاسفه به مقام ثبوت نگاه می کنند لذا می گویند حکم و حملی نیست اما متکلم به مقام اثبات نگاه می کند و می گوید یعنی فرقی نیست بین آنجایی که من هیچ حرفی نزنم با آنجایی که از قضیه سلبیه استفاده می کنم و مثلا بگویم آنجا چیزی نیست؟

حالا ما سوال می کنیم ایا از آن چیزی که به هیچ وجه هیچ کجایی وجود ندارد می شود در مقام اثبات از آن خبری داد؟ اینها نشان می دهد محتوای آن گزاره اختصاصی به خبرهای ایجابی ندارد. در واقع چون هیچ است هیچ نحوه خبر از آن نمی شود داد حتی در مقام اثبات و اینجاست که تناقض در آن رخ می دهد که می گویند چگونه نمی شود از آن خبری داد اما شما از آن خبر می دهید؟ اینجاست که صدرا به دنبال پاسخ آن می گردد. چون این بحث مطلق است و هم به خبر ایجابی و هم به خبر سلبی بر می گردد لذا مشکل بوجود می آید و صدرا به سمت یک جواب دیگری می رود.

افزون بر این اشکال یک اشکال جدی تری هم به آن وارد است و آن این است که اساسا معدوم مطلق را کی گفته ما این سبکی (یعنی به سبک قضیه سلب تحصیلی) از آن گزارش تهیه می کنیم؟ کی گفته فقط به نحو قضیه معدوله المحمول از آن گزارش می دهیم؟ ما به نحو گزاره غیر معدوله المحمول نیز از آن گزارش می دهیم. مثلا وقتی می گوییم معدوم مطلق معدوم مطلق است این چگونه قضیه ای است؟ مثلا می گوییم معدوم مطلق غیر از موجود مطلق است یا معدوم مطلق با معدوم مضاف فرق می کند. این سبک از گزارش ها ایجابی نیز هستند. برخی از این ها حتی در محتوا نیز سلب تحصیلی و معدوله المحمول نیستند.

۳. راه حل سوم: بیان صدرا

راه حل سوم بیان صدرا می باشد که ایشان قائل شد که این گزاره محل بحث با راه حل دوم حل نمی شود لذا به سمت این بیان آمد. صدرا می گوید معدوم مطلق یعنی چیزی که هیچ جا نمودی ندارد پس چنین چیزی، طبیعتا هیچ خبری از آن باید بگوییم نیست. شما بلافاصله می گوید این چیزی که در ذهن داریم چیست پس؟ می گوید این را ما خودمان ساختیم و مصداق واقعی از معدوم مطلق نیست، در واقع مصداق فرضی است. این مفهوم معدوم مطلق است نه

خودش. در واقع یک نحوه موجودیت به این مفهوم داده ایم لذا داریم از آن خبر می دهیم. در واقع این معدوم مطلق از معدوم مطلق بودن در آمده است. معدوم مطلق اگر معدوم مطلق بخواهد باشد، خبر دادن از آن هیچ معنا ندارد. بعد می گوید چیزی که در ذهن است دیگر معدوم مطلق نیست بلکه موجود است. بله این موجود دارد یک حکایتی از آن معدوم مطلق می کند. در محتوای معدوم مطلق هیچ خبری نیست اما در سطح ظاهر این گزاره چون موجودیتی پیدا کرده می شود از آن خبر داد.

پس صدرا به اختلاف جهت به این شبهه پاسخ دادند یعنی اگر واقعیت معدوم مطلق را نگاه کنید که واقعیتش این است که هیچ جا وجود ندارد لذا می گوییم لایخبر عنه اما اگر به ظاهر گزاره دقت کنیم ما اینجا چیزی داریم لذا می گوییم یخبر عنه.

منتها اشکال ما این بود که وقتی شما دو سطحی کردید کار را مثلا در فضای ذهن، نمی شود خبر داد که لا یخبر عنه. این تناقض است. در فضای خارج نیز هیچ چیزی نبود که خبر بدهی اما باز شما دارید خودتان خبر می دهید که این را مفصل قبلا گفتیم.

۴. راه حل چهارم: بیان استاد امینی نژاد

این گیر و اشکال ها باعث می شود انسان را سوق بدهد به جواب دیگری. ممکن است این جواب، در باطن همان جواب صدرا و دیگر جواب ها باشد اما ظاهرشان حداقل فرق می کنند. خب جواب ما بر می گردد به مساله نفس الامر. البته باید تقریر ما در نفس الامر را قبول کرد تا بشود اینجا این جواب را داد، که آن مبنا باعث می شود، اینجا ها راحت تر بحث جلو برود. مبنای ما در نفس الامر همان نظر سوم در آنجا است. نفس الامر بر اساس نظر سوم در آنجا، اوسع از ثبوت به معنای اعم است. علامه نفس الامر را به معنای ثبوت به معنای اعم دانست. یعنی هم ثبوت به معنای خاص و هم ثبوت به معنای اعم (بالوجود) را شامل می شود.

اما نظر سوم در آنجا که ما آن را تقویت کردیم و پذیرفتیم می گوید نفس الامر همان، ذات الشی است. شی را هم دایره اش را خیلی وسیع باید گرفت. در این صورت اجتماع نقیضین، شریک الباری و... را نیز شامل می شود یعنی هر چیزی به حسب ذات خودش، مثلا اجتماع نقیضین به حسب ذات خودش اقتضائی دارد که اقتضای آن این است که در عالم تحقق ما هرگز چنین چیزی را پیدا نخواهیم کرد. اقتضای ذاتی اش همین است. پس اگر ما نفس الامر را اینگونه لحاظ کنیم، انوقت

معدوم مطلق را ما نمی سازیم. اینکه صدرا می گوید معدوم مطلق، چیزی فرضی است، این غلط است. چرا که معدوم مطلق خودش خودش است. با توجه به چنین نکته ای است که چه جمله لایخبر عنه، چه بگوییم یخبر عنه، همه اینها را در این ساحت باید معنا کرد.

یعنی اینکه مثلاً شما وقتی معدوم مطلق را دارید، به عنوان یک امر نفس الامری، هر امر نفس الامری را می شود از آن خبر داد، اما «خبر کل شیء بحسبه»، یعنی خبری که می خواهید بزنید، باید مناسبت و هم خوانی با ذات خودش داشته باشد. حالا معدوم مطلق چه اخباری هم خوانی دارد با ذات آن؟ مثلاً اینکه می گوییم معدوم مطلق معدوم مطلق است. یا اینکه معدوم مطلق غیر از موجود مطلق است و گزاره هایی این چنینی. همچنین این گزاره که معدوم مطلق نمی شود از او اخباری داد که مناسب با هویت ذاتی اش نباشد. این جمله هم درست است اما نمی شود گفت که هیچ خبری نمی شود از آن داد. بلکه می شود از آن خبر داد، هم ایجابی و هم سلبی.

آن جمله ای که فلاسفه دارند که لا یخبر عنه، قطعاً باید اخباری مد نظر باشد که متناسب با هویت ذاتی این موضوع نیست. این جا کمی به بیان شیخ نزدیک می شویم اما فاصله هم داریم چون او می گوید خبر ایجابی نمی شود داد بلکه فقط خبر سلبی می شود اما اینجا می گوییم هم خبر سلبی و هم خبر ایجابی می شود داد. بستگی دارد که آن خبر و محمول چه باشد. این بحثی که مطرح می کنند و می گویند معنای حرفی محکوم علیه واقع نمیشود، بعداً ما این بحث را داریم که اینگونه می گویند. مثلاً علامه می گوید وجود رابط هیچ وقت محکوم علیه و محکوم به واقع نمی شود. طرف گزاره واقع نمی شود.

ما به این بیان اشکال داریم که این جمله نمی تواند جمله قابل قبولی باشد. اصلاً هر چیزی را می توان محکوم علیه و محکوم به قرار داد. یعنی می شود حکمی راجب آن داد، اما «حکم کل شیء بحسبه». مثلاً شما این همه از وجود رابط دارید حرف می زنید و بعد می گویید وجود رابط طرف جمله واقع نمی شود اما سوال ما این است که پس این همه حرف را راجب چه داریم می زنیم؟ اینجا حرف هایی دارند که می گویند چیزی که طرف واقع می شود خود وجود رابط نیست بلکه اسم آن است. حرف نیست. این بحث در ادبیات نیز مطرح است. مثلاً می گویند حرف طرف گزاره واقع نمی شود و جایی که خود من ابتدا مبتدا واقع شده، این دیگر حرف نیست بلکه اسم آن حرف است.

به نظر ما این بیان مساله را حل نمی کند چون بالاخره آن خبری که داریم می دهیم راجب چه داریم می دهیم؟ راجب کدام من داریم خبر می دهیم؟ راجب من حرفی یا من اسمی؟ همین مشکلات اینجا نیز هست. سوال ما این است که اسمی چگونه می تواند از حرفی خبر بدهد؟ ارتباط قطع می شود. اصلا شما هر چیزی را می توانید محکوم علیه قرار بدهید. بستگی دارد آن حکم چه حکمی باشد. مثلا اگر بگوییم وجود رابط امری است مستقل، این گزاره غلط است. اما اگر بگوییم وجود رابط، رابط است در تحقق خارجی یا اینکه فانی در طرفین است، در این صورت صحیح است و خود این وجود رابط است که طرف واقع شده است. در واقع خود محل گفتگو همان امر فانی در طرفین است که داریم راجب او احکامی پیاده می کنیم. با این نگاه مشکل حل می شود.

مثلا می گوییم «ضرب فعل». حالا این ضرب فعل است؟ این که مبتدا واقع شده است. آنها جواب می دهند که این ضرب که در جمله «ضرب فعل» آمده، دیگر فعل نیست بلکه اسم است برای ضرب های واقعی، و الا ضرب که اصلا نمی تواند محکوم علیه واقع بشود چون فعل است. اینجا نیز باز پاسخ همان چیزی است که عرض کردیم. ما می گوییم اصلا کی گفته فعل نمی تواند مبتدا واقع بشود؟ بله حکم کل شی بحسبه. اگر بگوییم ضرب فعل مضارع است، این غلط است. اما اگر بگوییم ضرب فعل ماضی است، این صحیح است و اینجا داریم همان ضرب فعلی را محکوم علیه قرار می دهیم.

هیچ وقت ذهن ما، معنای حرفی را تبدیل به معنای اسمی نمی کند. ذهن ما بازتاب دهنده واقع است. این همان بحث انفعال از واقع است که اینجا نیز جاری می شود. اگر ذهن ما تبدیل کند در این صورت از آن منقطع شدید و یک چیز جدید شده است. این نکاتی که داریم می گوییم از منظر فیلسوف است. ممکن است ادیب در «ضرب فعل»، این ضرب را فعل نداند اما از جهت فلسفی ما آن را اگر جمله صحیح باشد همان فعل می دانیم. پس معنای حرفی همیشه معنای حرفی است، معنای اسمی نیز همیشه معنای اسمی است. اینها هیچ وقت تبدیل به هم نمی شوند. انقلاب اینها در فضای ذهن نیز محال است. این بیان ماست اما صدرا و دیگران بیان دیگری دارند.

۵-۱ الفصل الخامس فی أنّه لا تکرّر فی الوجود [۱]

۵-۱-۱ مقدمه

در فصل پنجم بحثی مطرح شده که در همه کتاب ها با عنوان «استحالة إعادة المعدوم» آمده است چنانچه علامه در بدایه نیز همین عنوان را آورد اما اینجا تیتراژ برگردانده اند به «لا تکرار فی الوجود».

از یک جهت همین عنوان استحاله «اعاده معدوم» بهتر می باشد. در واقع از جهت اینکه می خواستیم پایان بحث های کلی وجود، مباحث عدم را طرح کنیم لذا چه بسا از این جهت این عنوان بهتر بود چون عنوان آن عدمی بود لذا در امتداد این قضیه میشد اما شکل گیری عنوان جدید از جهتی دیگر بحث را عمیقا فلسفی تر کرده است، چرا که شاید خیلی ها مباحث عدم و عدمی را فلسفی ندانند اما علامه با رویکرد وجودی به همان موضوع نگاه کرده است.

پس این کاری که علامه انجام داده اند و عنوان را تغییر داده اند از دو جهت، مثبت است:

۱. یک عنوان عدمی را تبدیل کرده اند و بازگردان وجودی اش را مورد مطالعه قرار داده اند که با موضوع علم فلسفه متناسب تر است.

۲. با توجه به این تغییر بحث، بحث عمومیت پیدا می کند و بحث «اجتماع مثلین من جمیع الجهات» را هم شامل می شود. در واقع با این کار علامه هر دو شاخه بحث ذیل آن قرار می گیرد.

اولین کسی که در فضای فلسفی از مساله اعاده معدوم بعینه با چنین تعبیری یاد کرده، جناب صدرا می باشد. صدرا بازخوانی وجود از مساله اعاده معدوم بعینه کرده، گرچه خود صدرا هم در این بازگشت تعبیر مرهون پاره ای از تعبیر عرفا می باشد چون عرفا یک بحثی دارند تحت عنوان «لا تکرار فی التجلی». مثلا در مصباح الانس ص ۱۰۱ در آنجا اتفاقا وقتی این بحث لا تکرار فی التجلی مطرح می شود می گوید مساله امتناع اعاده معدوم نیز از فروعات آن می باشد. لذا ریشه بحث به قبل از صدرا بر می گردد و اینکه عرفا التفات داده اند که این دو بحث به هم مربوط است. با این حال ابتکار علامه در این بحث این است که عنوان بحث را تغییر داده است. یعنی صدرا هم که آمده و از اعاده معدوم بعینه، تعبیر به لا تکرار فی الوجود کرده، این را عنوان قرار نداده است بلکه در دل عبارت ها آورده است. تقریبا اولین کسی که این عنوان را تغییر داده جناب علامه می باشد.

نکته: این بحث از بحث های قدیم فلسفه است که با ناخن زدن های متکلمین مطرح شده که دغدغه معاد و مُعاد داشته اند.

آدرس ها:

۱. بدایه فصل آخر مرحله اول

۲. شرح تجرید از ص ۷۳ تا ۷۵

۳. اسفار ج ۱ ص ۳۵۳ تا ۳۶۴

۴. شرح منظومه ج ۲ ص ۱۹۵ تا ۲۰۶

۵. شرح مبسوط شهید مطهری ج ۲ از ۴ جلدی ها ص ۲۴۱ تا ۲۹۷

۶. الهیات شفاء با تصحیح و تعلیقه علامه حسن زاده ص ۴۷ و ۴۸

۲-۵-۱ مراحل تثبیت مدعا

علامه بحث تکرار ناپذیری وجود را با بیانی در ۵ مرحله تثبیت و مستدل کرده اند:

مرحله اول: اصیل بودن وجود

کلّ موجود فی الأعیان [فی الخارج] فإنّ هویّته العینیّه وجوده، علی ما تقدّم من أصله الوجود [۲].

مرحله اول این است که وجود، اصیل است. یعنی یک هویت عینی خارجی دارد.

مرحله دوم: تساوق وجود با تشخص

و الهویّه العینیّه تأبی بذاته^{۲۲۲} الصدق علی کثیرین^{۲۲۳}، و هو التشخّص، فالشخصیّه للوجود بذاته.

مرحله دوم این است که وجود اصیل، بذاته تشخّص دارد و ذاتاً متشخّص است. این مرحله بر اساس حکمت متعالیه

صدرایی برای ما واضح شده است. پس وجود مساوق با تشخص و شخصیت است.

^{۲۲۲} این بذاته می خواهد بگوید، اموری غیر از وجود اگر تشخص دارند، تشخص شان بالوجود است. مانند ماهیت که دیگر صدق در آن راه ندارد و از فضای مفهوم خارج است. ماهیت اگر بخواهد از فضای مفهوم خارج بشود این اتفاق مرهون وجود است. یعنی زمانی که مرتبط با وجود شد اینگونه می شود لذا تشخص ذاتا نیست اما وجود ذاتا متشخص است.

^{۲۲۳} بلکه ذاتا ابی از صدق دارد.

تفاوت جزئی منطقی و فلسفی:

تشخیص و شخصیت و جزئی فلسفی غیر از جزئی منطقی است. در منطق مقسم مفهوم است که یا کلی است یا جزئی. اما در فلسفه مقسم این تقسیم موجود است. موجود یا کلی است یا جزئی. این موجود هر گاه در فضای مفهومی باشد کلی است یعنی هر گاه به شکل مفهومی باشد کلی است که در این صورت در ذاتش صدق و انطباق راه دارد. اما وقتی که موجود با متن اصیل وجود گره بخورد یعنی مصداقی و خارجی شد، آنگاه موجود جزئی شده است. در این صورت در این وجود جزئی دیگر اساساً صدق و انطباق راه ندارد. بلکه خود هویت عینی خارجی است. در مباحث وجود ذهنی دقیق تر این مباحث می آید که وجود ذهنی از جنس وجود نیست اما موجود هست.

اشکال بیان علامه در ص ۱۱۰: اینکه علامه تشخیص را عدم صدق بر کثیرین معنا کرده اند ناشی از خلط بین جزئی منطقی و فلسفی در کلام ایشان است. جزئی منطقی قابل صدق است اما فقط بر شیء واحد. لذا جزئی منطقی هم مفهوم است اما جزئی فلسفی اصلاً مفهوم نیست که قابلیت صدق بر کثیرین یا بر شیء واحد را داشته باشد.

نکته: پس معنای تشخیص که در این ۵ مرحله آمده، همان جزئی فلسفی است که اصلاً صدق پذیری ندارد نه بر کثیرین و نه بر شیء واحد. این تشخیص برای وجود به حسب ذات اوست بر خلاف ماهیت که تشخیص ماهیت بالوجود است.

پیشنهاد استاد: خوب بود که علامه در این مرحله اول، بحث « تشخیص و وجود » یا « مساوقت تشخیص و وجود » را به عنوان یک فصل مستقل مطرح می کردند.

مرحله سوم: تساوق تشخیص با وحدت

مرحله سوم این است که تشخیص، مساوقت دارد با وحدت. از یک چیز تشخیص دار وحدت انتزاع می شود. این مقدمه را علامه اظهار نکرده اما از عبارتی که ذیل مرحله پنجم آمده بیرون کشیده ایم.

مرحله چهارم: همراهی تکرار با تکثر^{۲۲۴}

مرحله چهارم این است که تکرار همراه با تکثر و تعدّد است. در واقع اگر یک موجود بخواهد به دو وجود موجود باشد، باید متعدد و متکثر بشود چون هر وجودی عین تشخیص و وحدت است. این مقدمه را علامه اظهار نکرده اما از عبارتی که ذیل مرحله پنجم آمده بیرون کشیده ایم.

مرحله پنجم: محال بودن واحد کثیر

فلو فرض لموجود وجودان، کانت هویتة العینیة الواحدة^{۲۲۵} کثیرة^{۲۲۶} و هی واحدة، هذا محال [۳].

مرحله پنجم این است که اگر یک وجود که متشخص است و همراه با وحدت است بخواهد با حفظ تشخیص و وحدتش تکرار بشود (= یعنی ۲ تا وجود باشد یعنی به دو وجود موجود بشود) معنایش این است که شیء واحد، کثیر و متعدد بشود و اینکه شیء واحد بما آنّه واحد بخواهد کثیر بشود لازمه اش اجتماع و ارتفاع نقیضین است که خلاف بدیهی اولی است و محال است. پس نمی شود که تکرار در یک وجود مطرح بشود. بیانی که قبلا داشتیم در بحث تشکیک که گفتیم یک شی می تواند در عین وحدتش کثیر باشد یک بیانی غیر از بیان اینجاست و متفاوت با اینجاست. در بحث تشکیک ما از دو زاویه به یک شی نگاه می کنیم و می گوئیم از یک زاویه واحد است و از زاویه دیگری کثیر است اما این با بحث ما در اینجا تناقض ندارد چون اینجا از یک جهت و زاویه می باشد.

اینکه هم که میگوئیم نمی شود یک شی دو وجود داشته باشد، مراد اقل ماجراست یعنی یکی شی بیشتر از یک وجود نمی تواند داشته باشد، چه دو وجود یا سه وجود یا بیشتر. این مدعای فلاسفه است که بعدا می خواهند برای آن دو بحث

۲۲۴ اگر بخواهیم مرحله چهار و پنج را می شود خلاصه در یک مرحله کرد و گفت: اگر ما بپذیریم یک موجود دارای دو وجود باشد و به دو وجود موجود بشود، یعنی مدعای فلاسفه را قبول نکنیم (که فلاسفه می گویند هر موجودی یک وجود دارد)، در این صورت معنای این سخن این خواهد شد که شی واحد با حفظ وحدتش، متکثر بشود.

۲۲۵ از دل این نکته است که مقدمه سوم بیرون می آید که وجود مساوق با وحدت است.

۲۲۶ از دل این بیان نیز در می آید که اگر یک شی به دو وجود موجود باشد باید کثیر و متعدد باشد.

استفاده کنند. یکی اعاده معدوم بعینه محال است می باشد که این بحث را جز مصادیق تکرار وجود می دانند و یکی دیگر اجتماع مثلین من جمیع الوجوه محال است می باشد چون این بحث نیز جز مصادیق تکرار وجود است.

۳-۵-۱ استحاله اجتماع مثلین من جمیع الوجوه و اعاده معدوم بعینه

و بمثل البیان یتبیّن استحالة وجود مثلین من جمیع الجهات، لأنّ لازم فرض مثلین اثنین التمايز بينهما بالضرورة، و لازم فرض التماثل من کلّ جهة عدم التمايز بينهما، و فی ذلک اجتماع النقيضین، هذا محال.

خوب بود علامه اول شاخه اصلی این بحث را مطرح می کرد یعنی همان شاخه ای که در طول تاریخ روی آن بحث شده است. در واقع می گفتند بر اساس این مطالبی که گفتیم اعاده معدوم بعینه محال است. این را تصریح نکرده اند و بعدا در لابلای مباحث آورده اند. اینجا علامه شاخه دوم که فرعی تر بوده و به لحاظ تاریخی نیز خیلی بحث نداشته را آورده اند. هر چند این دو با هم ارتباط دارند. پس علامه اینجا می گویند براساس مطالبی که گفتیم اجتماع مثلین من جمیع الوجوه محال است.

تفاوت این دو مورد با هم:

اجتماع مثلین من جمیع وجوه اینگونه است که از جهت زمانی متحد هستند و اجتماع در وجود دارند اما اعاده معدوم بعینه از منظر زمانی با هم دیگر متفاوت هستند و اجتماع در وجود ندارند. البته اصل مناسبت بحث یکی است و به نحو روشن هر دو شاخه با بحث علامه باطل می شود. البته بسیاری از امور در ذهن به نظر می رسد اجتماع در مثلین هستند یا اعاده معدوم بعینه هستند اما هیچ کدام نیستند بلکه این موارد باید خوب تحلیل بشود. در این صورت خواهیم یافت که هیچ کدام از این دو نوع نیستند.

مراد از مثلین:

این مثلین که می گوییم یک وقت مراد ما همان تمائلی است که قبلا در برخی فصول داشتیم و می گفتیم اشتراک در ماهیت نوعیه که این هیچ اشکالی ندارد و بلکه در هستی واقع است. ما دو موجود داریم که در ماهیت نوعیه با هم شریک

هستند. به این میگوییم تماثل و مثلثیت که هیچ اشکالی ندارد. مثلاً می‌گوییم انسان‌ها مثل هم هستند. اما مراد ما از مثلین در اینجا مثلین من جمیع الوجوه است یعنی از جهت مکان، زمان، تمام اعراض، ویژگی‌ها و... می‌باشد.

به عبارت دیگر:

و بالجملة: من الممتنع أن يوجد موجود واحد بأكثر من وجود واحد، سواء كان الوجودان - مثلاً - واقعین فی زمان واحد من غیر تخلّل العدم بینهما أو منفصلین يتخلّل العدم بینهما^{۲۲۷}. فالمحذور - و هو لزوم العینیة مع فرض الاثنینیة - فی الصورتین سواء.

علامه در ادامه هر دو شاخه از بحث را می‌آورند و می‌گویند اساساً نمی‌شود یک موجود به بیش از یک وجود موجود باشد، چه وجود‌های متعدد بخواهد اجتماع در وجود داشته باشد که می‌شود همین اجتماع مثلین من جمیع الوجوه، و چه اینکه وجودهای متعدد بخواهد اجتماع در وجود نداشته باشد که می‌شود اعاده معدوم بعینه. اعاده معدوم بعینه یعنی ما یک موجودی داریم که در یک برهه از زمان موجود باشد به یک وجودی و بعد از بین برود و بعد از این که از بین رفت، عین همان موجود با همان وجود، بخواهد دوباره برگردد که این را می‌گویند محال است چون در این صورت باید قبول کنیم که یک موجود دارای دو وجود است.

به بیان دیگر:

اجتماع مثلین من جمیع الجهات یعنی ۲ تا وجود از همه جهات بدون تخلّل عدم بینشان بخواهد واقع شود. اعاده معدوم بعینه یعنی ۲ تا وجود از همه جهات مثل هم باشند ولی بینشان عدم متخلّله باشد. یعنی وجود باشد بعد عدم باشد و سپس عین همان وجود بدون اینکه هیچ چیزی از آن کم شود. اجتماع مثلین بدون تخلّل عدم در بینشان است و اعاده معدوم بعینه با تخلّل عدم در بینشان است.

^{۲۲۷} در چنین حالتی اعاده معدوم بعینه درست می‌شود.

عَلَّامه می فرمایند: با بیانی که کردیم استحاله هر دو روشن می شود. چرا؟ چون این ها در هر دو بیان می خواهند عینیت را با تمایز در یک جا جمع بکنند. از این جهت که متماثلین و مثلین هستند لازمه اش اثنیت است. اعاده معدوم بعینه نشان می دهد که این ها ۲ چیز هستند. از یک جهت، شما می گوئید « مثلین من جمیع الجهات » یا « اعاده معدوم بعینه ». با این کار می خواهید عینیت این دو تا وجود را حفظ بکنید. اجتماع تمایز با عینیت، سر از تناقض در می آورد.

۴-۵-۱ اقوال دیگر در مساله

۱-۴-۵-۱ پیشنهاد تاریخی و غرض متکلمین از مخالفت با بیان فلاسفه

فلاسفه وقتی این بحث را مطرح کردند، به جای این که متکلمین بیایند مانند خواجه استفاده های لازم را در مباحث مُعاد و مُعاد ببرند، آمدند و گفتند اتفاقاً بحث مُعاد و مُعاد در شریعت مصادقی دقیق و حقیقی از اعاده معدوم بعینه است. از این بحث فلاسفه باید استفاده میکردیم و می گفتیم پس معلوم می شود که معاد شرعی اعاده معدوم بعینه نیست. خب در عین حال ما می خواهیم وحدت را حفظ کنیم یعنی خود ما هستیم که مجازات می شویم و ... ، که این را باید به جور دیگری تامین می کردیم که فلاسفه در همین بحث توضیح داده اند که این براساس فضای تکاملی قابل معنا شدن است یعنی وحدت در عین کثرتی که در بستر اشتداد معنا پیدا می کند، در این بستر باید بحث معاد را معنا کنیم و چه بسا این بحث می توانست موجب برکات فراوانی در بحث معاد شرعی بشود ولکن یکی از ویژگی هایی که در فضاهای کلامی معمولاً در طول تاریخ بوده مساله لجاجت می باشد. این مساله وجود دارد و انگار وقتی یک نظر داده شد باید به نحو تمام تا قیامت از آن دفاع کرد. خب شاید مراد دین چیز دیگری بوده باشد. باید تجدید نظر کرد.

این یکی از فاجعه هایی است که وجود دارد که مثلاً می گویند برای فهم آیات و روایات باید رجوع به متکلمین متقدم که نزدیک عصر معصوم بوده اند بکنیم. تلقی ها آنها از عقاید همان تلقی از اسلام است. یعنی ما حقیقت قرآن و روایات را به فهم راویان آن عصر متوقف بکنیم. اولاً در خود همان متکلمین متقدم چقدر اختلاف وجود دارد. که اینجا می گویند مراد ما اندیشه غالب آنهاست اما چیز های زیادی است که این اندیشه غالب را شکل می دهد. البته این بحث در فقه کارایی جدی دارد چون فقه به لحاظ ظاهر است اما در عقاید و معارف داستان های پیچیده ای مطرح می شود. مثلاً در ارتباط با اینکه امام علم غیب دارد یا ندارد، شما روایات را ببینید. راویان را ببینید. امام معصوم یک جا نفی علم غیب برای خود کرده و یک

جا اثبات شدید برای خود کرده است. این نشان از این است که حوزه معارف با حوزه فقه متفاوت است. در حوزه فقه ما فقط تقیه سیاسی داشته ایم اما در حوزه معارف ما چندین نوع تقیه داریم.

خلاصه این که متکلمین تلاش فراوان کرده اند که بگویند اعاده معدوم بعینه محال نیست ذاتا.

۲-۴-۵-۱ دیدگاه اول:

[تبیین این دیدگاه:] و القول^{۲۲۸} [۴] بـ«أنّ الوجود الثانی متميّز من الأوّل بأنّه مسبوق بالعدم بعد الوجود، بخلاف الأوّل [۵]، و هذا كاف فی تصحیح الاثنینیّة، و غیر مضرّ بالعینیّة، لأنّه تمیّز بعدم» مردود،

دیدگاه اول تلاش می کند که اعاده معدوم بعینه را از استحاله و امتناع خارج بکند و نشان می دهد که می شود بدون اینکه هیچ نقطه میز حقیقی وجود داشته باشد، یک بینونیتی و یک اثنینیتی بین دو وجود یک موجود برقرار بکند. اینها می گویند تصویر بکنید اعاده معدوم بعینه را، اعاده معدوم بعینه یعنی شما یک وجودی دارید و خود این وجود البته مسبوق به عدم است یعنی ابتدا عدم داریم و بعد شی موجود می شود و بعد شی معدوم می شود و دوباره همان شی موجود میشود. از نظر فلسفی اگر بگوییم اینکه بعدا می آید، دقیقا همانی است که در یک برهه ای بوده و بعد از بین رفته، ما گفتیم اینجا اجتماع نقیضین پیش می آید چون شما وقتی می گوید مثلا اینها دو وجود هستند اثنینیت و مغایرت را قبول می کنید. وقتی می گوید دقیقا همان است، اینجا می خواهید مغایرت را بردارید، یعنی می خواهید وحدت و عینیت را درست کنید، در حالی که این دو با هم سازگاری ندارند پس نمی توانید مساله اعاده معدوم بعینه را تصویر بکنیم.

اما اینها می گویند تصویر کنید که اول شی نداریم و بعد موجودیت شی را در برهه ای داریم و بعد معدوم می شود در برهه ای و بعد دوباره عین همان در برهه ای دیگر موجود می شود. اشکال فلاسفه این بود که اگر این شی دومی یعنی وجود دومی، اگر عینا همان وجود اولی بخواهد باشد، دیگر مغایرتی بین شان نیست. اگر می خواهید با حفظ عینیت مغایرت

۲۲۸ ایشان فرضش را برده در اعاده معدوم بعینه و با شق دیگر فعلا کاری ندارد چون بیشتر دعوا نیز در همین نقطه است.

را تثبیت بکنید، اینجا اجتماع نقیضین رخ می دهد. این ها می خواهند تلاش کنند که در عین حفظ عینیت، یک مغایرتی را دست و پا بکند که این مغایرت هم بگونه ای نباشد که به عینیت ضربه بزند.

اینگونه توضیح می دهند که این دو وجودی که در این دو برهه متحقق هستند مسبوق به عدم هستند یعنی هر دو قبلشان عدم است اما این دو عدم با هم فرق می کنند، فرقی که یکی مسبوق به عدم مسبوق به وجود است اما دیگری مسبوق به عدم خالی است. یعنی این دو عدم با هم تفاوت دارند و چون این دو تفاوت دارند لذا این دو وجود نیز به حسب این دو عدم از هم ممتاز می شوند. اگر هم بگویید که خب ممتازند و دیگر عینیت برقرار نیست، می گویند بابا این ها امتیازشان به عدم است و عدم هم که هیچ است لذا در حفظ عینیت، یک تمایزی هم درست کردیم که این تمایز چندان با آن عینیت درگیر نمی شود و آن را از بین نمی برد.

اگر واقع عدم اول، عدم محض است. اما عدم ثانی، عدم بعد الوجود است. چون عدم ها با هم متمایزند پس وجود ها هم متمایز می شوند لکن تمایزشان آنقدر شدید نیست که به عینیتشان ضربه بزند چون تمایزشان به عدم است که عدم هم چیز مشتمل بر کثرت نیست. پس اعاده معدوم بعینه، فرض پذیر و قابل تصور است.

[جواب علامه در رد این دیدگاه:]

این بیان علامه را می شود گفت که دو نقد نسبت به این قول است، هر چند بگونه است که در قالب یک نقد است اما در واقع دو نقد می باشد. وسط این دو نقد نیز یک بحثی آورده اند که در آن فرمایشات صدرا را که در یک جایی آورده تقریر کرده اند و پس توی ذهن متکلمین را مقداری واکاوی کرده است که این هم بحث خوبی است.

[اشکال اول:]

بأنّ العدم بطلان محض، لا كثرة فيه و لا تميز^{۲۲۹}،

۲۲۹ لذا چیزی که در آن تمیزی نیست چگونه می تواند موجب تمیز چیز دیگری بشود؟ مضاف بر اینکه ما تا الان می گفتیم تمایز عدم ها به وجود است اما الان می گوییم تمایز وجود ها به عدم است. اینها با هم سازگاری ندارد.

ما تمایز اعدام را به وجود ها می دانستیم. حال شما می خواهید تمایز اعدام را موجب تمایز وجود ها در نظر بگیرید در حالی که عدم به لحاظ خودش، بطلان محض است و هیچ است. چیزی که خودش هیچ است چگونه می تواند بین وجودها تمایز ایجاد بکند. وقتی عدم بماهو عدم هیچ محض است و اگر تمایزی هم در آن است به برکت وجود است لذا این عدم دیگر نمی تواند موجب میز آن دو وجود بشود، آن دو وجود باید بالذات متمایز باشند که تازه این دو عدم به حسب آن دو وجود متمایز بشوند. شما نمی توانید عامل تمایز این دو وجود را به عدم نسبت بدهید.

[بیان صدرا در تحلیل ذهن متکلمین:] و لیس فیه [عدم] ذات متّصفه بالعدم يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه [عدم] [۱]. فقد تقدّم [۲] أنّ ذلك كلّ اعتبار عقليّ بمعونة الوهم الذي يضيف العدم إلى الملكة، فيتعدّد العدم و يتکثر بتکثر الملكات: [وجود ها و دارایی ها]. و حقیقه کون الشیء مسبوق الوجود بعدم و ملحوق الوجود به - و بالجملة: إحاطة العدم به من قبل و من بعد - اختصاص وجوده بظرف من ظروف الواقع و قصوره عن الانبساط على سائر الظروف من الأعيان، لا أنّ للشیء وجودا واقعياً في ظرف من ظروف الواقع، و للعدم تقرّر واقع منبسط على سائر الظروف ربّما ورد على الوجود فدفعه عن مستقرّه و استقرّ هو فیه:

[در این صورت دو اشکال پیش می آید:]

۱. فإنّ فیه [۳] إعطاء الأصالة للعدم

۲. و اجتماع النقيضين.

بعد از این بیان ها، این وسط علامه یک تحلیلی از صدرا آورده است در ارتباط با ذهن کلامی ای که این مسأله را تصویر کرده اند. صدرا می گوید متکلمین احساس کرده اند که اشیا در عدم، یک نوع تذوت و ثبوتی دارند و ظرف واقع را به شکلی می گیرند که آن شی کانه واحد است. مثلاً فکر می کنند زید یک ذاتی دارد که این ذات گاهی محل اتصاف به عدم است، کانه یک برهه ای شما یک ذاتی دارید که متصف به عدم است و بعد یک برهه ای دارید که همان ذات متصف به صفت وجود می شود. دوباره آن صفت وجود می رود و متصف به عدم می شود و دوباره به وجود متصف می شود بعداً. صدرا دارد پس توی ذهن متکلمین را واکاوی می کند.

علامه اینجا دو اشکال به اینها گرفته :

۱. یکی اینکه می گوید شما برای عدم اصالت قائل شدید یعنی برهه هایی از وجود را که عدم پر کرده یعنی برهه هایی از شی را عدمیت پر کرده لذا عدم را یک چیز مشت پر کن دیده اید.
۲. یکی هم اینکه کانه تصور می کنید این شی که یک ثبوتی دارد می خواهید بگویید که عدم بر او وارد می شود. خب اگر عدم بر ثبوت وارد بشود که این می شود اجتماع نقیضین. لذا هم اجتماع نقیضین باطل است و هم اصالت عدم. پس اگر می گوئیم فلان شی در فلان ساعت موجود بوده یعنی این شی به لحاظ وجودی منبسط در این مقدار بوده است، منبسط در بقیه ظروف نشده است. نه اینکه عدم وصف آن شی در آن برهه باشد. واقعیت این مساله تبیین کشش و انبساط وجود این شی می باشد. در واقع می گوئیم این شی در این ظرف ممتد است، نه در ظروف دیگر.

به بیان دیگر:

[صدرا می فرماید: در ذهن این دسته از متکلمینی که بحث از اعاده معدوم را مطرح کرده اند یک چنین چیزی شکل گرفته که گویا ذوات اشیاء در حالت عدم، یک تقرّر و ثبوتی دارند در ظرف های متعدّد زمانی، یک بخش هایی را عدم فرا گرفته و بخش هایی دیگر را وجود فرا گرفته. یعنی یک ذات متقرّری را در ظرف های زمانی در نظر می گیرند که برخی از این ظرف ها را وجود پر کرده و برخی دیگر را عدم پر کرده.

صدرا می فرماید: ما می دانیم که این نگاه و بیان و تفکّر، غلط است. حقیقت امر این است که وقتی می گوئیم شیء در این زمان و در این ظرف زمانی، موجود است یعنی منبسط نیست به زمان های دیگر. اما نباید این را اینگونه برداشت بکنیم که برای عدم، یک فضایی را تصوّر بکنیم و نوعی وجود به او بدهیم. این ها توهمات ذهنی غیر حقیقی است.]

[اشکال دوم:]

و الحاصل: أنَّ تَمیِّز الوجود الثانی تَمیِّز وهمیّ لا یوجب تَمیِّزا حقیقیّا، و لو أوجب ذلك^{۲۳۰} أوجب البینونة بین الوجودین و بطلت العینیّة.

اگر دقت کنیم این دو جواب در یک راستاست اما جوهر این جواب با جواب قبلی متفاوت است. اینها می گویند تمیز دومی از اولی یک تمیز وهمی است. عدم که چیز مهمی نیست. خب اگر این عدم چیزی نیست پس این تمیز وهمی است پس این دو وجود حقیقا دو وجود نیستند بلکه یک وجود هستند چون تمیز وهمی بود. اگر بگوییم این عدم واقعا حقیقی است و واقعا بین این دو وجود تمیز ایجاد می کند، در این صورت با آن عینیت و وحدت سازگاری ندارد.

۳-۴-۵ دیدگاه دوم:

[تبیین این قول:]

و القول بـ«أنّه لم لا یجوز أن یوجد الموجد شیئا، ثمّ یعدم، و له بشخصه صورة علمیّة عنده أو عند بعض المبادئ العالیّة، ثمّ یوجد ثانیاً علی ما علّم فیستحفظ الوحده و العینیّة بین الوجودین بالصورة العلمیّة؟» یدفعه،

اینها می گویند در اعاده معدوم بعینه چه اشکال دارد که مثلاً حق تعالی (= فاعل) چیزی را معدوم بکند و از میان ببرد ولی صورت علمیه و حقیقت اش را نزد خودش و علمش یا نزد علل قصوی و مبادی عالیه^{۲۳۱} که عقول و مفارقات هست نگه دارد، بعد از مدّتی مطابق همان صورت علمیه و حقیقت آن شی که در نزد خود یا مبادی عالیه، محفوظ نگه داشت، مطابق همان صورت، عیناً همان را در عالم خارج محقق بکند. یعنی عینیّتش را از این ناحیه، محفوظ نگه دارد. یعنی چه اشکال دارد که اعاده معدوم بعینه را اینگونه تفسیر بکنیم.

پشت سر این مباحث تماماً همان دغدغه معاد می باشد که می خواهند آن را درست کنند.

^{۲۳۰} تمیز حقیقی

^{۲۳۱} اینها مبادی علمی اند یعنی می توانند در خود علم داشته باشند. می توانند به اشیا عالم باشند.

لرد این قول:

أنّ الوجود الثانی کیفما فُرض وجود بعد وجود، و غیریتہ و بینونتہ للوجود الأوّل بما أنّه بعده ضروری، و لا تجتمع العینیّة و الغیریّة البتّة.

اگر خوب دقت بکنیم آنچه که وحدت حقیقی و عینی دارد، همان صورت علمیه است. این وجودی که در مرحله دوم پیدا کرده است حتّی بنا بر بیانات این مستشکل هم غیر از وجودی است که پیش از این داشته. الآن بحث ما تکرار در یک وجود است. یعنی اعاده معدوم بعینه. نه اینکه یک جور مشابّهت داشته باشند که آن صورت علمیه، محفوظ باشد که یک فرد وجودش آن باشد و فرد دیگرش این باشد. ضمناً خود مستشکل هم قبول دارد که وجود دوم غیر از وجود اوّل است و جمع بین عینیت و غیریت هم لازمه اش اجتماع نقضین است لکن التّالی باطل فالمقدّم مثله.

علامه می گوید شما برای اینکه عینیت کار را در مراحل اثبات کنید به سراغ علم الهی رفته اید در حالی که اگر با ما باشید، ما در همین مراحل پایین و مادی نیز این عینیت را برای شما درست می کنیم و خواهیم گفت که همین من هستم که مثلاً به قیامت می روم. اینها را می شود توضیح داد. اما بحث سر این است که این بدن انسان یا هر چیزی، وقتی از بین برود، دیگر این نمی آید.

در واقع اینها آمدند و عینیت را بردند یک جای دیگر و کثرت را نیز یک جای دیگر بردند. خب فیلسوف که با این مشکلی ندارد. بحث سر این است که در همان موطنی که اثنینیت دارد، در همان موطن عینیت داشته باشد. یعنی همان شخص وجودی که از میان رفته بازگردد که این معنا در عالم ماده معنا ندارد.

و هذا الذی تقرّر - من استحالة تکرّر الوجود لشیء مع تخلّل العدم - هو المراد بقولهم: «إنّ إعادة المعدوم بعینه ممتنعة» [۴]. و قد عدّ الشیخ امتناع إعادة المعدوم بعینه ضروریّاً [۱].

در ادامه، علامه می فرمایند: این بحث را که ما الآن بر آن پافشاری می کنیم همان است که در کلمات متکلمین و فلاسفه به اعاده معدوم مشهور است. تکرار در وجود، گاهی از اوقات بین دو وجود تکرار شده، عدم زمانی فاصله شده است (= اعاده معدوم بعینه) و گاهی عدم زمانی فاصله نشده است (= اجتماع مثلین من جمیع الوجوه). آنچه که الآن به آن می پردازیم اعاده معدوم بعینه است که برخی متکلمین آن را جائز دانسته اند ولی فلاسفه آن را مُحال اعلامه کرده اند.

در ادامه علامه می گویند ابن سینا گفته است اعاده معدوم بعینه اصلا بدیهی است که محال است و نیاز به این همه بحث که گفتیم ندارد و اگر هم استدلال هایی بر آن مطرح شده، بیشتر حالت تنبیهی دارد و می خواهد ارتکاز ما را باز بکند. جالب این است که صدرا در اسفار ج ۱ ص ۳۵۶ همین نکته شیخ را دارد که این بحث بدیهی است که محال است و بعد می گوید فخر رازی هم که در همه جا ایجاد اشکال می کند به اینجا که رسیده گفته حرف ابن سینا کاملا درست است و اعاده معدوم بعینه محال است.

انگته: ابن سینا در ص ۴۸ الهیات شفاء امتناع اعاده معدوم بعینه را ضروری می داند. صدرا در ج ۱ اسفار ص ۳۵۶ بعد از اینکه تکرار در وجود را مُحال دانست بیانش این است: هذا تحقیقُ الکلام فی هذا المَرامِ علی ذوق أرباب العرفان و وجدان أهل الإیقان و ها هنا استبصاراتٌ تنبیهیةٌ ذَکرها شیوخ الفلاسفة العامیة ... بل الحکم بامتناع إعاده المعدوم بدیهیٌ عند بعض الناس كما حَکَم به الشَّيْخُ الرَّئِیس و استَحَسَنَهُ الخطیبُ الرَّازی. در ج ۱ مباحث مشرقیه ص ۴۷ از چاپ قدیمی تر حیدر آباد هم مطلب فخر رازی را می توانید ببینید. در شرح منظومه حاجی سبزواری ج ۲ ص ۱۹۷ همین عبارت فخر را آورده که اینکه صدرا هم در همین آدرس کلام فخر را نقل کرده.

۵-۵-۱ اقامه استدلال بر این مساله

و قد أقاموا علی ذلک حججا [۲] هی تنبیهات بناء علی ضروریة المسألة [۳]:

[اگر از بداهت این مساله بگذریم، ۴ استدلال در اینجا مطرح شده که اعاده معدوم بعینه محال است. ۲ استدلال مبتنی بر این است که زمان تکرار نشود. ۲ استدلال دیگر مبتنی بر این هستند که حتی زمان هم اگر تکرار بشود باز این مساله محال است.

نکته: استدلال اوّل و استدلال دوم مبتنی بر اعاده خود زمان وجود اوّل نیست ولی استدلال سوم و چهارم این اعاده معدوم بعینه حتی به خود اعاده زمان هم کشیده می شود. استدلال سوم و چهارم مبتنی بر این است که چنانچه آن شیء، عینا بر می گردد حتی زمانش هم عود بکند باز محال است که اتفاقا اعاده معدوم بعینه همین را اقتضا دارد. یعنی این ۲ استدلال، مردانه تر هستند و کأنّ در قبلی ها کمی تسامح شده!

نکته: استدلال هایی که در این بحث به کار رفته، منحصر در این ۴ مورد نیست. بیانات دیگری هم هست. مثلاً در تجرید الاعتقاد و خود علامه هم در یکی از بیاناتشان استدلال دیگری را ذکر کرده اند. همین استدلال هایی را هم که گذرانده ایم تقریرات متفاوتی دارند که اگر همین ها هم جمع و جور بشوند خودشان تعداد استدلال ها را بالاتر می برند.

۱-۵-۵-۱ استدلال اول

منها: أنه لو جاز للموجود في زمان أن ينعدم زماناً ثم يوجد بعينه في زمان آخر لزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه، و هو محال، لاستلزامه وجود الشيء في زمانين بينهما عدم متخلل.

اگر اعاده معدوم بعینه جائز باشد، یعنی وجود اول بعد عدم و بعد وجود ثانی بیاید که این وجود ثانی را عینا همان وجود اول در نظر بگیریم کأن با وجود اول یکی است، اگر این ها یکی باشند فاصله افتادن عدم بین این ها به منزله فاصله افتادن عدم بین وجود یک شیء و خودش است که این، محال بدیهی است. یعنی بین خودش و حقیقت خودش باید عدم فاصله بشود. به بیان بعضی از افراد شما در این صورت می آید و وحدت شخصی این وجود را منسلم می کنید و می گوید در عین اینکه یک چیز است اما بین آن عدم قرار می گیرد. خب این امتداد را شما قطع کردید. که این تبیین محال است.

۲-۵-۵-۱ استدلال دوم

و منها: أنه لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً، و هو محال. أمّا الملازمة فلأن الشيء المُعاد بعينه و ما يماثله من جميع الوجوه مثلاً، و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحدٌ. فلو جاز إيجاد بعينه ثانياً بنحو الإعادة جاز إيجاد مثله ابتداءً. و أمّا استحالة اللازم^{۲۳۲} فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود عدم التميز بينهما، و هما إثنان متميزان.

اگر اعاده معدوم بعینه مجاز باشد باید اجتماع المثلیین من جميع الوجوه هم جائز باشد لكن التالى محال حتى طبق نظر خود شما، فالمقدم مثله. بیان ذلك: حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحدٌ. اجتماع مثليين من جميع الوجوه با

^{۲۳۲} لازم یعنی اینکه اجتماع مثلیین جایز باشد.

اعاده معدوم بعینه هیچ تفاوتی با هم ندارند. مثلین هستند و کاملاً می خواهند مثل هم باشند چه در اجتماع المثلین من جمیع الجهات و چه در اعاده معدوم بعینه. لازمه این هم اجتماع مثلاًن متمایزان است آن هم در عین وحدت و هذا تناقض! چرا که بنابر قاعده حکم الأمثال فیما يجوز و فیما لا يجوز واحد، لازمه عینیت ۲ مثل در اعاده معدوم بعینه این است که مثل دوم هم بتواند مانند مثل اول ابتداءً موجود شود و مثل اول هم بتواند مانند مثل دوم بعد از عدم، موجود شود و این ها باید بتوانند با هم جمع شوند. یعنی حالتی را فرض کرد که هر دوی این ها با هم باشند لکن این ها دو تا هستند و نمی شود که یکی در عین اینکه یکی است بیش از یکی باشد!

پس در جواب می گوییم اگر اعاده معدوم بعینه جایز است، چه اشکال دارد در یک زمان واحد اجتماع مثلین من جمیع الوجوه بشود، نباید مانعی باشد در حالی که قطعاً اجتماع مثلین من جمیع الوجوه خیلی واضح تر است که محال است و خیلی واضح تر در این حالت تناقض وحدت با اثینیت است.

۳-۵-۵-۱ استدلال سوم

و منها: أن إعادة المعدوم بعینه توجب كون المُعاد هو المبتدأ، لأنّ فرض العینیّه یوجب كون المُعاد هو المبتدأ ذاتاً و فی جمیع الخصوصیات المشخصه حتی الزمان^{۲۳۳}، فیعود المُعاد مبتدأ و حیثیّه الإعادة عین حیثیّه الابتداء.

اگر ما اعاده معدوم بعینه را بپذیریم معنایش این است که این مُعاد، عین مَبْتَدَأ باشد و حیثیت اعاده عین حیثیت ابتدا باشد و برای ما به نحو بدیهی و ضروری واضح است که مُعاد غیر از مَبْتَدَأ است و حیثیت اعاده غیر از حیثیت ابتداء است. اگر آخرت و برزخ را از سنخ اعاده معدوم بعینه بدانیم، معنایش این است که دنیا دوباره تکرار بشود. فلاسفه این را می گویند محال است. این چیزی که متکلمین می گویند را اگر بپذیریم معنایش تکرار مَبْتَدَأ است یعنی آن چیزی که در دنیا داشتیم، دقیقاً عین آن تکرار بشود یعنی مُعاد باید همان مَبْتَدَأ باشد، چنانچه حیثیت اعاده باید عین حیثیت ابتدا باشد. خب

^{۲۳۳} این نکته بیشتر در بستر فلسفه مشا است. در نظر مشا آن چیزی که شخص ساز است، یک تعدادی از عوارض هستند مانند زمان و مکان و اندازه و رنگ ها و... اما در فلسفه صدرا روشن شد که تشخص اولاً و بالذات برای وجود است، چون وجود تشخص دارد لذا اندازه خاص، مکان و زمان خاص و رنگ خاص و... دارد لذا در فلسفه صدرا عوارض شخصیّه تبدیل به امارات تشخص تبدیل شد.

این سر از تناقض در می آورد، چون از یک جهت باید حیثیت اعاده باشد و از یک جهت باید حیثیت ابتدا باشد. این استدلال از این جهت که مراد فلاسفه را روشن تر و واضح تر می کند ارزشمند تر می باشد.

اینجا مباحث بیشتری نیز مطرح است، تقریر های مختلفی وجود دارد که حتی بیان علامه در اینجا با بدایه نیز مقداری متفاوت است اما چون بحث صاف است دیگر بیان صدرا و حاجی و حتی خود علامه در بدایه را مطرح نمی کنیم.

۴-۵-۵-۱ استدلال چهارم

و منها: أنه لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغاً حداً معيَّناً يقف عليه^{۲۳۴}، إذ لا فرق بين العودة الأولى و الثانية و الثالثة و هكذا إلى ما لا نهاية له. كما لم يكن فرق بين المعاد و المبتدأ، و تعيّن العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص.

در این استدلال، تا یک جایی از آن، علامه و دیگران یکجور می روند اما در یک قسمت، نحوه تقریر علامه با دیگران متفاوت می شود.

[تقریر استدلال:]

اگر اعاده معدوم بعینه جائز باشد، عدد عود در یک نقطه مشخصی نمی ایستد چنانچه در استدلال قبلی دیدیم که اگر اعاده معدوم بعینه مستحیل نباشد لازمه اش این است که مُعاد، عین مَبْتَدَأ می شود. در واقع اگر اعاده معدوم بعینه جایز باشد، آنگاه که ما در نقطه مُعاد قرار گرفتیم، از کجا می توانیم متوجه بشویم که آیا یک بار اعاده شده یا دو بار یا سه بار یا بیشتر؟ وقتی گفتیم مُعاد عینا مَبْتَدَأ است، یعنی جایز است که اینجا ۵۰۰ بار تکرار شده باشد و ما باز در همان نقطه ایستاده باشیم. یعنی اینکه مُعاد چندم هستیم معلوم و آشکار نیست.

^{۲۳۴} بعضی گفته اند که خب چه اشکال دارد ما نمی فهمیم که تا چه مقدار هست؟ ما می گوییم اصلاً بحث این نیست، باید دقت کرد که این ابهام وجودی وهستی شناختی است، نه ابهام معرفت شناختی. یعنی خود آن تعیین ندارد و تعیین نداشتن سازگاری با وجودی عینی ندارد.

حال در این استدلال چهارم می‌گوییم: اگر اعاده معدوم بعینه جائز باشد آنوقت چرا ما این را اعاده اول و مُعاد اول بدانیم. ممکن است که اعاده دوم و مُعاد دوم باشد. امکان دارد که اعاده سوم و مُعاد سوم باشد. امکان دارد اعاده چهارم و مُعاد چهارم باشد. چون اعاده معدوم بعینه را که جائز دانستیم. در قسمت قبلی از استدلال قبلی می‌گفتیم که مُعاد، عین مبتدأ می‌شود و در این استدلال می‌گوییم: چون اعاده‌ها عین همدیگر هستند و مُعادها عین همدیگر هستند، عدد عود در یک نقطه مشخصی متوقف نمی‌شود.

[نکته:] تا اینجا بیان علامه و دیگران مشترک است. اما از اینجا به بعد، تقریرها متفاوت می‌شود.

[اما بیان علامه که با دیگران متفاوت است:] اگر شما اعاده‌ها را جائز بدانید و بگویید که این مُعاد دوم است و اعاده دوم است و همین‌جور تا آخر، عدد این عود، مشخص نیست در حالی که مشخص بودن و تعیین عدد از خواص شیء مشخص و متعین است. بالآخره این شیئی که الآن اعاده بعینه کرده، ما از جهت عدد او یک ابهام عجیبی داریم. نمی‌دانیم که عدد اول است، دوم است، سوم است، دهم است، هزارم است، چندم است. در حالی که باید عدد شیء مشخص، مشخص باشد. معنا ندارد که شیء موجود مشخص، معلوم نباشد و به حسب حقیقتش، عددش مبهم باشد و معلوم نباشد برای ما.

چیزی که اینجا می‌شود برداشت کرد، نه ابهام در معرفت است، بلکه ابهام در وجود است که با تشخیص سازگار نیست. اگر ما متوجه شدیم که مثلاً اعاده چندم هست، این نشان از این است که این اعاده با قبلی‌ها فرق دارد. اتفاقاً عدد اعاده و تکرار جز ویژگی‌های همان وجود است. ما که قائل به اعاده معدوم بعینه نیستیم می‌توانیم بگوییم که در واقع معلوم است اما برای ما مبهم است و اگر به یک سری دقت‌ها برسیم می‌توانیم بگوییم این تکرار پنجاهمین است ولی وقتی آنها می‌گویند اعاده معدوم بعینه می‌شود، این ابهام در نفس وجود این شیء خواهد رفت، یعنی در عین اینکه می‌خواهند بگویند پنجاه بار تکرار شده، باید بگویند اصلاً اعاده نشده که این سر از تناقض در می‌آورد.

این بیانی است که علامه طباطبایی در ادامه تقریر در فضای استدلال به کار برده‌اند. تقریباً و ظاهراً این بیان، بیان اختصاصی علامه باشد. ملاحظه و امثال این بزرگواران که این مطلب را بیان کرده‌اند، تقریرشان متفاوت است. هم متفاوت با علامه و هم متفاوت با مرحوم آملی. بیان دیگری هم علامه دارند. مثلاً در اعاده معدوم بعینه می‌فرمایند: معدوم اصلاً چیزی نیست که بخواهیم حکم به اعاده و امثالش برای معدوم بدهیم.

تقریر مرحوم آملی در در:

یک تقریر خوب را مرحوم آملی در دُرُّ الفوائد که حواشی بر شرح منظومه است دارند. بیان ایشان این است: اگر عددِ عود در یک حدِّ خاصی توقّف نکند یعنی هر چه که ما جلوتر برویم می شود گفت که مثلاً این اعاده هزارم است و مُعادِ هزارم. اعاده ۱۰ هزارم است و مُعاد ۱۰ هزارم و همینطور می شود جلو رفت. مرحوم آملی در ادامه تقریر استدلال اینگونه پیش رفته اند و فرموده اند: ۳ حالت، پیشِ رو داریم:

۱. یا همه این اعاده ها و مُعاد ها محقق می شود.

۲. یا بعضی ها محقق می شود و بعضی ها هم محقق نمی شود.

۳. هیچکدام محقق نمی شود.

فرض اوّل ناشدنی و مُحال است چون به تسلسل می انجامد. یعنی اگر ما بخواهیم بگوییم که اعاده های بی نهایت و در کنارش مُعادهای بی نهایت داشته باشیم این به تسلسل خواهد انجامید. پس فرض اوّل باطل است.

فرض دوم نادرست است چون ترجیح بلامرّجّ پیش می آید. چطور فاعل اعاده اوّل را انجام داده ولی اعاده دوم را انجام نداد با اینکه اعاده دوم هم هیچ تفاوتی با اعاده اوّل ندارد. اعاده سوم، چهارم، پنجم. چطور بعضی از این اعاده ها محقق بشود و برخی دیگر محقق نشوند؟ این ترجیح بلامرّجّ است.

پس می ماند یک فرض که مطلوب حکماست. یعنی هیچکدام از این اعاده ها صورت نگیرد. این همان امتناع اعاده معدوم بعینه است. این تقریری است که مرحوم آملی در درر الفوائد داشته است. در همان قسمت که برای شرح منظومه است اگر حاشیه اش را نگاه بکنید همین بحث هست.

۶-۵-۱ استدلال متکلمین بر مدعا خود و رد آن

بعضی از متکلمین مانند فخر رازی (که دو شان دارد: یکی شان کلامی و یکی شان تشکیک در شدید در دیدگاه فلاسفه دارد)، این بحث را پذیرفتند اما بعضی از متکلمین (که در بدایه گفت اکثر متکلمین که این ادبیات بهتری است) بگونه ای دیگر مشی کرده اند و گفته اند اعاده معدوم بعینه اشکالی ندارد. در واقع در خاتمه این بحث، علامه متذکّر دیدگاه متکلمین در اینجا می شوند و دلایل آنها را می خواهند مطرح کنند. به بیان دیگر علامه در اینجا وارد انگیزه پشت صحنه

طرح این بحث، در کتاب های حکمی شده اند. این دسته اعاده معدوم بعینه را به دو دلیل (یکی عقلی و دیگری نقلی) جایز دانسته اند:

[دلیل نقلی:]

و ذهب جمع من المتکلمین [۴] - نظرا إلى أنّ المَعَاد الَّذِي نَطَقَتْ بِهِ الشَّرَائِعُ الْحَقَّةُ إِعَادَةُ لِلْمَعْدُومِ - إلى جواز الإعادة.

ما در بحث مَعَاد، اتّفاقا می بینیم که شارع مقدّس و بلکه همه شرایع حقّه، چنین موضوعی را تأکید کرده است که مَعَاد اعاده معدوم بعینه است چون گفته اند که همین شمایی که در دنیا گناه کرده اید می آید و در آخرت مجازات می شوید. در واقع اشیاء معدوم می شوند و بعد از اینکه مدّتی معدوم بوده اند، عین همین انسان ها مجدّداً عود پیدا می کنند. پس اعاده معدوم بعینه، مدّعی شریعت هست و آیات و روایات باعث اثباتش می شود. این استدلالی درون دینی است و بدرد فضاهای متدینین می خورد.

[دلیل عقلی^{۲۳۵}:]

و استدلّوا علیه بأنّه لو امتنعت إعادَةُ المَعْدُومِ بعینه لکان ذلک:

۱. إمّا لماهیّته

۲. أو لأمر لازم لماهیّته،

و لو کان کذلک لم یوجد ابتداء،

۳. أو لأمر مفارق فیزول الامتناع بزواله [۱].

۲۳۵ در واقع نباید گفت استدلال عقلی بلکه باید گفت جدل چون اینها این فضاهای عقلی فلسفی را قبول ندارند.

شما که می گوئید اعاده معدوم بعینه مُحال است برای چه می گوئید که مُحال است؟ بیایید شی مُعاد را تحلیل کنیم که در این صورت، این استحاله به سه علت می تواند باشد:

۱. **حالت اول:** یا بگوئید علّت امتناع اعاده معدوم بعینه، ماهیّت خود شیء است. یعنی مشکل از ماهیّت خود شیء است.

یعنی ماهیّت شیء، به گونه ای است در درون خود شیء که نمی تواند اعاده آن برای بار دوم یا بار بعدی محقق بشود. مانع اعاده معدوم، خود ماهیّت شیء است.

۲. **حالت دوم:** درون ماهیّت شیء، مانع نداشته باشد بلکه لازمه ماهیّت یک شیء، مانع عود آن باشد. یعنی از حیث یک عرض لازم مشکل باشد.

۳. **حالت سوم:** یک عارضِ مُفارقِ مانع بشود و ماهیّت از درون خودش مانعی ندارد و لازمه ای هم ندارد که مانع اعاده معدوم بعینه باشد. یعنی مشکل از حیث یک عرض مفارق باشد.

بررسی حالت ها: اگر شما حالت اول و دوم را بگوئید، سوال می کنیم که پس چرا این شیء برای بار اول محقق شده است و اصلاً چرا موجود شد از اول؟ اگر این مانع یا در خود ماهیّت و یا لازم ماهیّت است و نمی گذارد که شیء برای بار دوم به بعد، محقق شود پس چرا بار اول محقق می شود و حال آنکه این مانع وجود دارد لذا برای بار اول هم نباید موجود می شد پس معلوم می شود به لحاظ خود ماهیّت و عرض لازم آن مشکلی وجود ندارد.

اما اگر حالت سوم را بگوئید، یعنی اگر مانع، یک مانع بیرونی باشد و عارضِ مفارق باشد، در این صورت خودتان می گوئید که عارضِ مفارق می تواند برطرف شود و از بین برود چون لازم نیست. خب خداوند متعال این عرض مفارق را که مانع اعاده معدوم بود بر می دارد و لذا اعاده معدوم مشکلی پیدا نخواهد کرد. در واقع مانع که برطرف بشود، اعاده معدوم بعینه ممکن است که مطرح بشود و هیچ استحاله ای نخواهد داشت. پس حرف شما حکما اشتباه است. این استدلال عقلی است که میگوئید می شود اعاده معدوم بعینه صورت بگیرد.

[رد استدلال متکلمین:]

۱. [رد استدلال عقلی:]

و ردّ بأنّ الامتناع لأمر لازم لوجوده لا لماهیّته [۲].

اولا مشکلاتی نسبت به درون فضای استدلال آنها وجود دارد مانند اینکه عرض مفارق در فضاهای فلسفی به نسبت نوع می باشد لذا چه بسا اعراض مفارق نوع، اعراض مفارق شخص باشند.

ثانیا علاوه بر آن اشکالات درون استدلالی آنها، یک نکته بسیار مهم در نگاه اینها مغفول مانده و آن هم این است که شی را باید از حیثیت وجودی مورد بررسی قرار داد. مراد از این که می گوییم باید توجه به حیثیت وجودی بشود، همان حیث وجود بودنش می باشد. از منظر مبانی اصالت وجودی ها، خصوصا در فضای صدرا، این بحث بسیار واضح است اما حتی بر اساس دیگر مکاتب فلسفی که اصالت ماهوی هستند نیز این اشکال مطرح است. یعنی ضرورت ندارد که حتما اصالت وجودی باشیم تا این حرف را بزنیم، حتی اگر اصالت ماهوی هم بشویم باز این مطرح است. لذا در هر دو صورت باز ماهیت ارسالی و ماهیت موجود فرق می کند. بحث ما الان سر ماهیت موجوده است یعنی سر حیثیت وجودی اش.

اشکال ما این است که شما به حیث وجودی آن توجه نکرده اید. مشکل در عرض لازم حیث وجود است. اصلا حیث وجودی تکرار پذیر نیست. حیث وجودی عین عینیت و تشخیصی است که همراه خودش عوارض مشخصه را می آورد. ما اینگونه می گوییم که با دیگر مکاتب هم اشکال درست بشود اما طبق مکتب صدرا که مساله روشن است. پس شما وقتی حیث وجودی را مطرح می کنید یعنی تمام عوارض مشخصه را دارد (حتی بنابر نظر کسانی که وجود را اعتباری می دانند) یعنی ماهیت موجوده، متشخص است. اصلا این از ابتکارات شیخ اشراق است که بعدا از آن استفاده می کند. شیخ اشراق می گوید اگر ماهیت در ذهن برود می شود کلی و اگر در خارج باشد می شود شخصی. در اصل درگیری که امکان اعاده معدوم بعینه دارد با تشخص می باشد. بله در فلسفه صدرا ما تشخص را با وجود گره زده ایم لذا مباحث را بگونه ای دیگر طرح کردیم و گفتیم در وجود تکرار نیست. اما اصل محتوا و درگیری با تشخص است.

پس اشکال ما این شد که مساله اصلی تشخص می باشد و این تشخص است که مانع اعاده معدوم بعینه می شود. تشخص یعنی همان مرحله موجودیتی که عوارض مشخصه مانند زمان و مکان همراه آن بود. در واقع مانعی که در اینجا وجود دارد و جلوی اعاده معدوم بعینه را می گیرد اصلاً ربطی به ماهیت شیء ندارد. این وجود شیء است که مانع از اعاده معدوم بعینه می شود. مانع اصلی در ارتباط با خود وجود است.

۲. [رد استدلال نقلی:]

و أمّا ما نطقت به الشرائع الحقّة فالحشر و المعاد انتقال من نشأه إلى نشأه أخرى و ليس إيجادا بعد الإعدام.

متکلمین پشت صحنه ای در ذهن دارند که چه بسا اگر این پشت صحنه حل بشود آنها از قول خود برگردند. آن پشت صحنه همان هویت کلامی است که دفاع از دین است. آنها چون دین را اینگونه برداشت کرده اند لذا دارند اینگونه مشی می کنند. فلاسفه نیز اینجا دوباره برگشتند به همان آیات و روایات در این زمینه و گفتند اصلا این آیات و روایات مصداق بحث اعاده معدوم بعینه نیست. علامه اینجا فقط یک اشاره به این مساله کرده است و اینگونه می گوید که:

اعاده معدوم بعینه که ما می گوئیم، مُحال است، شما اول اثبات بکنید که بحث مَعَاد و مُعَادِ نَقْلِ که در قرآن و روایات آمده، همین اعاده معدوم بعینه است و سپس بیایید با هم بحث بکنیم که اعاده معدوم بعینه مُحال است یا نه! بحث مَعَاد و مُعَادِ نَقْلِ اصلاً بحث اعاده معدوم بعینه نیست بلکه بحث از انتقال از یک نَشَأه به نَشَأه دیگر است و این را به راحتی می شود از قرآن و روایات فهمید. در اینجا ما داریم فقط مراتبی را طی می کنیم. در چنین تصویری اصلا این بحث متکلمین مطرح نیست. در بستر تکاملی باید مباحث برزخ و معاد را دید، خصوصا اگر حقیقت انسان را یک حقیقت واحد بگیریم. اصلا مساله برزخ و قیامت مساله به ثمر رسیدن انسان است. انسان در یک مسیر تکاملی دارد به ثمرات وجودی خودش می رسد. یک حقیقت واحد از فرش تا عرش است.

مثلا سوره قاف آیه «فقال الکافرون هذا شی عجیب...» اگر دقت بشود دقیقا این تلقی ای که کافران دارند، همان تلقی بسیاری از افراد از موضوع معاد است. خیلی از متدینین اینگونه می اندیشند. در این آیه، کفار انتظار داشتند که مساله معاد اینگونه باشد که وقتی این بدن مفارقت پیدا کرد و تبدیل به خاک شد و ... ، دقیقا همین برگردد. بعد می گفتند اینکه امکان پذیر نیست. آیه شریفه قبول می کند که در مسیر مرگ چیز هایی از انسان کاسته می شود. ولی می فرماید عندنا کتاب حفیظ، ما حفظ می کنیم حقیقت شما را. همان معنای توفی یعنی همه حقیقت شما را بالا می کشیم.

آدرس ها: اسفار ج ۱ ص ۳۶۱ کل مباحث معاد را آورده است. المیزان ج ۱ ص ۲۸۵ یا ۳۸۵ نیز علامه از منظر آیات و روایات مباحث را راجب بحث معاد دارند.

۲. المرحلة الثانية فی الوجود المستقلّ و الرابط

و فیها ثلاثه فصول

[بهتر بودن عنوان اینجا از بدایه:]

عنوانی که برای این مرحله آمده بهتر از عنوان مرحله دوم در بدایه می باشد چون اینجا عنوان مرحله خود تقسیم اصلی در این مرحله یعنی وجود مستقل و رابط نهاده شده اما در بدایه اینگونه نبود.

[فرق بدایه و نهایه در جایگاه این بحث:]

در بدایه این بحث در مرحله سوم آمده اما اینجا در مرحله دوم آمده است. گویا علامه در نهایه رعایت منظری کرده که مواد ثلاث کیفیات وجود رابط هستند لذا صدرا و حاجی بحث رابط را قبل از مواد ثلاث آوردند. در بدایه می خواهد این نگاه را رعایت کند اما مواد ثلاث فقط کیفیات وجود رابط نیست که اگر این نکته را توجه کنیم و تاثیر این تقسیم در تقسیمات بعدی فلسفه را دقت کنیم و معیار قرار دهیم به نظر می رسد کار علامه در نهایه بهتر است. که اول تقسیم وجود به مستقل و رابط باشد.

۲-۱ الفصل الأول فی انقسام الوجود إلى المستقلّ و الرابط

در مرحله اول به مباحث کلی وجود پرداختیم و از اینجا به بعد مباحث تقسیمی وجود طرح می شود. اولین تقسیم، تقسیم وجود به مستقل و رابط است که اصلی ترین تقسیم در این مرحله می باشد.

۲-۱-۱ سیر تاریخی

تا پیش از میرداماد ما مباحث متفرقی در خصوص وجود فی غیره و فی نفسه داشتیم. این مباحث عمده در دو موضع از حکما طرح میشد. ۱. یکی در مباحث منطقی ذیل بحث وجود رابط (گزاره و قضایا) ۲. و یکی هم در مباحث فلسفی ذیل مباحث مواد ثلاث

بعد از میرداماد و صدرا باز هم در این دو موضع این مباحث قابل پیگیری است اما بعد این دو شخص یک موضع دیگر نیز اضافه شد لذا در مجموع در سه جا این مباحث طرح شده است. در واقع تا قبل از صدرا در دو موضع مطرح بوده اما بعد از صدرا یک موضع دیگر نیز اضاف شد. اولین انسجام به این بخش توسط میرداماد شکل گرفته است. صدرا با مباحثی که کرده، یک موضع به دو موضع قبلی اضافه کرده و آن هم طرح این بحث در حوزه معالیل بوده است یعنی ذیل بحث هویت

معلول به این بحث پرداخته است. لذا در آثار صدرا به بعد این مباحث در سه جا آمده است. حاجی سبزواری بحث مستقلی درباره این بحث ندارد و در للبلای مباحث آورده است.

تقریباً اولین کسی که این بحث را به مثابه یک فصل مشبع و بزرگ به عنوان یک مرحله معرفی کرده جناب علامه می باشد در بدایه و نهایه. ایشان نقش ویژه ای را از این جهت دارند و این خیلی مهم است و تاثیر مهمی در فضا سازی فلسفی داشته است.

۲-۱-۲ آدرس ها

۱. اسفار ج ۱ ص ۷۸-۸۲^{۲۳۶} و ج ۱ ص ۱۴۰-۱۴۶ و ۳۲۷ و ۳۶۵ و ۳۶۹ و جلد ۲ و ...
۲. شرح مبسوط ج ۳ ص ۳-۳۳
۳. حاجی سبزواری ج ۲ ص ۲۲۱ و ۲۲۲ ذیل بحث جعل - ۲۳۸ تا ۲۴۲ ذیل بحث مواد ثلاث
۴. آثار آقای عبودیت
۵. شروح اسفار

۲-۱-۳ تاثیرات این بحث در دیگر مباحث فلسفی

تاثیر این بحث در مباحث معرفت شناختی خصوصاً با کاری که علامه انجام داده، جدی است. اگر صرفاً به امتداد های این بحث در دیگر مسائل فلسفه در همین نهاییه نگاه کنیم به اهمیت کار می رسیم تا چه برسد که بخواهیم دیگر آثار را هم بررسی کنیم. از باب نمونه چند مورد را می گوییم. امتداد هایی که علامه گفته تقریباً همه اش را صدرا مطرح کرده است. از جهتی این بحث، نظام تشکیک را عمیق تر می کند و از جهتی نظام تشکیک، این بحث را عمیق تر می کند و این دو در اثر داشتن در هم، یک رفت و برگشتی با هم دارند و در نظام تشکیکی وجود رابط فهمیده می شود.

نکته: باید دقت کرد تفسیر وجود فقری که صدرا مطرح می کند، با دقت در ادبیات وجود فی غیره فهم می شود یعنی با دقت در وجود فی غیره است که وجود فقری جا می افتد و فهمیده می شود. اگر به وجود فی غیره توجه نکنیم نمی توانیم به عمق فهم وجود فقری برسیم. این ادبیات را باید تا آخر در ذهن داشته باشیم.

نکته: یک نکته دیگر این است که اصل تقسیم در این چیزی که گفته شده یعنی تقسیم وجود به مستقل و رابط، وجود رابط و حرفی می باشد وگرنه وجود مستقل که بحثی ندارد. تمام آثار نیز به همین وجود حرفی مرتبط می شود.

مواردی که متاثر شده عبارتند از:

۱. **امکان وجودی:** با توجه به این مباحث صدرا کم کم به یک معنایی جدید از امکان رسیده است و آن بحث امکان وجودی می باشد که اثرات جدی گذاشته است. مثلاً در نهاییه مرحله ۴ در فصل اول گزارشی از این امتداد آمده است.
۲. **تحلیل نظام علی و معلولی:** نهاییه مرحله ۸ فصل اول علامه نشان می دهد که نظام علی و معلولی بر اساس امکان ماهوی و امکان وجودی چگونه تحلیل می شود. همه این ها در بستر نظام تشکیک می باشد.
۳. **سر نیازمندی معلول به علت:** از جمله مباحث دیگری که اثر گزار شده، سر نیازمندی معلول به علت می باشد، هم در لحظه حدوث و هم لحظه بقا. مرحله ۴ فصل ۷ از نهاییه آمده است.
۴. **راه حل جدید در ابطال تسلسل:** شکل گیری راه حل جدید در ابطال تسلسل مورد دیگر است. یکی از روشن ترین راه ها همین نگاهی است که صدرا و علامه در خصوص وجود رابط و مستقل دارند. نهاییه مرحله ۸ فصل ۵ این بحث آمده است.
۵. **نحوه علم به علت:** نحوه علم به علت مورد دیگر می باشد. مشا علم خداوند به اشیا را تقریباً حصولی دانسته اند. شیخ اشراق نیز حضوری دانسته اما تحلیل جالبی ندارد اما با بیان صدرا خیلی آسان و راحت این بحث حل شده است. یعنی علم علت به معلول و معالیل به یکدیگر و معالیل به علت را روشن کرده است. نهاییه مرحله ۸ فصل ۱۱ این بحث آمده است.

۶. [فاعلیت قریب:] بحث فاعلیت قریب حق تعالی مورد دیگر است. فاعلیت قریب یکی از مواضع روشن از تاثر

فلاسفه از متون دینی است البته تاثر محققانه. فاعلیت قریب در متون دینی یک چیز واضح بود و همه سعی می کردند آن را تحلیل کنند اما با بیان صدرا این بحث خیلی راحت حل شده است. نهایه مرحله ۸ فصل ۸

۷. [ارتقا فهم نظام توحیدی:]

۸. [طرح جدید در بحث برهان صدیقین:] نهایه مرحله ۱۲ فصل اول این را آورده است.

۹. [تاثر در دیگر علوم مانند علوم تربیتی و سلوکی:] افزون بر همه این ها نظام مستقل رابط تاثری در علوم

تربیتی و سلوکی دارد را باید جدی کرد. صدرا اغلب مباحث هستی شناسانه و الهیاتی را در امتداد مباحث پیگیری کرده مگر این بحث که علاوه بر این تاثرات، تاثر آن را در اخلاق و مباحث سلوکی نیز مطرح کرده است. در این زمینه مقاله ها و پایان نامه هایی نوشته شده است. مثلاً در بحث دعا یا ... در مکتب نجف اساتید سلوک خیلی وقت می گذاشته اند تا این بحث را از قالب نظری به حالت عمل در متربیان خود بکشند و این بحث را جدی می دانسته اند.

در حوزه سیاست و اقتصاد و ... نیز اگر فکر کنیم می توانیم اثرات این بحث را بیابیم. باید تمرین کنیم که امتداد این مباحث را در دیگر علوم پیگیری کنیم. باید یاد گرفت که چگونه می شود این مباحث نظری را بسط داد در دیگر علوم.

۴-۱-۲ ذهنی یا خارجی بودن این تقسیم

بحث بعد این است که اساساً تقسیم وجود به مستقل و رابط آیا یک تقسیم فلسفی و هستی شناختی است یا یک تقسیمی است به لحاظ فضای ذهن و بیشتر در رابطه با مباحث منطقی شکل گرفته است؟ اصل این سوال متوجه وجود فی غیره می شود. آیا وجود فی غیره یا رابط واقعیتی در خارج از فضای ذهن و گزاره ها هست یا اینکه واقعیتی صرفاً در فضای ذهن دارد. اگر دومی باشد مثلاً منطق دانها راجب آن گفتگو می کنند^{۲۳۷} اما اگر اولی باشد فلاسفه راجب آن باید بحث کنند.

^{۲۳۷} حتی اگر در فضای ذهن باشد نیز در مباحث مفصل گفته ایم که فیلسوف باید راجب آن بحث کند اما اینجا مطرح نکردیم تا ذهن شلوع نشود.

در مقام پاسخ به این بحث شهید مطهری در ج ۳ ص ۲۹ شرح مبسوط معتقد است که این تقسیم در حوزه ذهن است به دلیل این که وجود رابط اساسا همان رابط در قضایا مطرح است و لذا این تقسیم با در نظر گرفتن این فضای ذهنی و منطقی و گزاره ای شکل گرفته است، نه اینکه دو طرف این قضیه در واقعیت خارجی محقق باشد. بعد از شهید مطهری افرادی مانند آقای مصباح در تعلیه ص ۵۷ این مسیر را ادامه داده اند. از جمله قرائنی که این ها دارند که علامه در این مسیر است این است که علامه در اول این فصل از مباحث گزاره های شروع کرده لذا معتقدند که علامه نیز قائل به همین نظر است. پس این ها می گویند این تقسیم راجب وجود اصیل نیست و همه این بزرگواران رابطی که در حوزه معالیل صدرا مطرح کرده آن را جوهر را رابطی که در این تقسیم وجود دارد دو تا انگاشته اند. این رابط با رابطی که در حوزه معلول ها مطرح است دو تا است. آقای عبودیت را ببینید خیلی جاها همین کار را کرده اند.

منتها به حسب تحمل در آثار فلاسفه و در عبارات متعدد از صدرا و حاجی و علامه و اصلا خود عنوان این مرحله، همه این ها حاکی از آن است که فلاسفه اسلامی وجود فی غیره یک بحثی فلسفی می دانند یعنی تقسیم وجود به وجود فی غیره و فی نفسه راجب همان وجودی است که اصالت آن را اثبات کردیم. یعنی اگر ذهنی هم نبود ما در عالم واقع این تقسیم را داشتیم. الان ما در مباحث این مرحله باید چنین چیزی را اثبات بکنیم. چون اگر بگوییم این تقسیم یک طرفش در ذهن و یک طرفش در خارج است که اصلا بحثی نیست و همه منطق دان ها و ادبا این را قبول دارند. اگر بحث راجب خارجی بودن اصل آن است باید این را اثبات کرد.

بزرگترین قرینه ای که می شود از آن برای اثبات این بحث یاد کرد این است که همه حکما مانند صدرا وقتی این بحث را طرح کرده اند، وقتی مساله قضایا را مطرح می کنند می گویند در یک قسم از آن چهار قسم رابط است. از جهت حاکیت در همه این گزاره ها رابط هست اما اگر از جهت محکیت نگاه کنیم فقط در یک مورد آن رابط داریم و فقط در یک مورد گفته اند هست. در همین فضا است که اگر جمله صدرا ج ۱ ص ۷۹ اسفار را ببینید : «هو ما یقع ما رابطہ وراء...» یعنی درخصوص این گزاره ها ما دو نوع رابط داریم. عبارات صدرا واضح است هر چند مسائلی است که ذهن بقیه را به سمت دیگری برده است.

علامه نیز در همین فضا حرکت کرده و اساسا وجودی که اصالتش اثبات شده تقسیم به وجود رابط و مستقل می شود و چیزی که بعدا وجود فی غیره میدانیم تمام لطفش این است که صدرا می گوید قبل از من این هویت را در جوهر و عرض پیدا می کردند اما همان هویت را من در هویت معالیل نسبت به حق تعالی دارم اثبات می کنم. اگر این نباشد زیبایی های

کار صدرا همه اش فرو میریزد. چون در آنجا اثبات کرده لذا تمام بارها اینجا می آید. اساسا دو تا کردن این بحث بی معناست. تا قبل از صدرا رابط را بین جوهر و عرض می دیده اند اما صدرا علاوه بر این می گوید در نسبت معالیل به حق تعالی نیز وجود دارد.

در حاشیه علامه بر کفایه ج ۱ ص ۲۲-۲۴ این بحث را مطرح کرده و می شود امتداد این بحث را در مباحث اصولی پیگیری کرد. علامه در این جا به چیزی که گفتیم تصریح کرده است که وجود خارجی تقسیم می شود به موجود مستقل و رابط. ما منکر این که رابط در گزاره ها هست نداریم اما می گوییم بحث فلاسفه راجب وجود خارجی است. یکی از ملاک ها این است که اگر ذهن حذف بشود آیا خبری از وجود رابط هست یا نیست؟ اگر نیست که همان حرف شهید مطهری می شود اما اگر هست که همین چیزی می شود که ما گفتیم.

۵-۱-۲ واژه شناسی و مفهوم شناسی مستقل و رابط

ینقسم الموجود^{۲۳۸} إلى ما وجوده فی نفسه و نسَمّیه «الوجود المستقلّ و المحمولی» [۱] أو «النفسی» [۲]، و ما وجوده فی غیره و نسَمّیه «الوجود الرابط» [۳].

واژه مستقل خیلی به کار بردنش در عبارات احتیاط می خواهد. ما دست کم سه معنا برای مستقل داریم. این نکته خیلی فہمیش برای فہم وجود رابط اثر گذار است. مقایسه این سه معنا، ما را بهتر به مراد فلاسفه در این بحث می رساند. این سه معنا از مستقل عبارتند از:

۱. [معنای اول:] یعنی بی نیاز از علت بودن که این معنا فقط درباره خداوند پیاده می باشد یعنی فقط خداوند مستقل است و بقیه غیر مستقل اند.

۲۳۸ اینکه اینجا علامه تعبیر به موجود می کند به خاطر رعایت حال فلاسفه قبل از خودش می باشد که آنها اصالت وجودی نبودند.

۲. [معنای دوم]: معنای دوم عبارت از موجودی که برای تحقق خارجی، نیاز به موضوع ندارد. در این معنا افزون بر

خداوند که وجود مستقل است، تمام جواهر نیز وجودهای مستقل دارند. چه جوهر های تجردی، عقول، جسم و بدن و... که موضوع ندارند. در مقابل این ها وجود های اعراض قرار دارند که غیر مستقل اند و برای تحقق خارجی نیاز به موضوع دارند.

۳. [معنای سوم]: چیزی که ما اینجا مستقل می نامیم هیچ کدام از این دو معنای بالا نیست بلکه معنای سوم و

چیزی که اینجا مراد ماست، استقلال در هویت نفس وجودی است. بر اساس این معنای از استقلال، هم خداوند و هم جواهر و هم اعراض وجود مستقل دارند. اینها نفسیت در وجود دارند. این در مقایسه با شق دیگرش واضح می شود. چیزی که در اصل حقیقت وجودیش نیاز به چیزی ندارد مستقل می نامیم. در مقابل ما وجود هایی داریم که اینها در عین اینکه از جنس و طبیعت وجود هستند اما برای اینکه اصل هویت ذاتی خودشان را بتوانند بروز بدهند باید در پناه دیگران باشند. فیلسوفان در این بحث می خواهند ادعا کنند که وجود در خارج هم به نحو اسمی داریم و هم به نحو حرفی. به دلیل آشنایی با مباحث ادبیات و اصول در بحث معنای اسمی و حرفی، اینجا بهتر می توانیم این بحث را درک کنیم.

معانی حرفی در دل معانی اسمی معنا پیدا می کنند. آیا به لحاظ هویت خارجی می توانیم وجود را به اسمی و حرفی تقسیم کنیم؟ وجود مستقل یعنی استقلال در جنس ذاتی خودش داشتن و رابط یعنی معنای خودش را در دل مستقل پیدا کردن. تعبیر وجود حرفی که تعبیر خوبی است یک دقت های ویژه ای دارد. گاهی در فلسفه خصوصا در کارهای شهید مطهری هست که می گوید معقول ثانی در خارج وجود حرفی اند که آن بحث را نباید با اینجا قاطی کرد. معقول های ثانی در خارج معانی حرفی در وجودها هستند. وجود حرفی آنها ما را به خلط نیندازد. نباید آن بحث را با اینجا یکی گرفت. ربطی به آن ندارد. آنجا فیلسوف می خواهد بگوید علاوه بر وجود اسمی، عالم پر از معانی حرفی است. مانند وحدت، اصالت، شدت، ضعف و... اینها همه معانی حرفی اند. اما اینجا فیلسوف می خواهد بگوید آیا وجود هم داریم که معنای حرفی باشد؟

وجود حرفی در وجود اسمی است. این دریت مهم است. یعنی در دیگری بودن.

واژه رابط تا قبل از میرداماد، به همین معنای مورد بحث بکار می بردند چون فلاسفه این وجود را فقط در بین وجود و عرض و ماده و صورت پیدا کرده بودند. در آن فضا این عنوان شایسته بود. چون این معنا را بین جوهر و عرض دیدند یعنی ربط دهند. در عین حال تا پیش از میرداماد به همین وجود رابطی نیز می گفتند. و در عین همین اصطلاحات به وجودهای عرض و صورت نیز رابطی می گفتند. پس سه اصطلاح شد: یک رابط. رابطی به معنای رابط. رابطی به معنای عرض و صورت

میرداماد گفت این باعث مغالطه و اشتراک لفظی می شود. و آمد گفت به رابط دیگر رابطی نگوییم. این بیان تعریضی به قبلی ها هم بود. لذا خوب است به وجود اولی رابط بگوییم و به عرض هم رابطی بگوییم. در خود آثار میرداماد و صدرا این اصطلاح گزاری رعایت نشده چون دوران گذر بوده لذا به قرائن باید توجه کرد. بعدها یک تحولی در فضای صدرا در اصطلاح رابط پیش آمد و آن این وید که صدرا وقتی به این ارتقا دست پیدا کرد با تحلیل عمیق معولل ما می فهمیمی حقیقت معلول همان حقیقتی است که فلاسفه بین جوهر و عرض پیدا می کردند و تمام معالیل چیزی غیر از آن نیتسند. این تبعات فراوانی دارد. همان چیزی که ربط دهنده بین جوهر و عرض بود، تمام معالیل هویتشان را همین تشکیل میدهد. صدرا می گوید بگوییم عین نسبت و تعلق. بعدی ها به این گفتند ربط. اینجا گفتند دیگر اصطلاح رابط جالب نیست مگر این که رابط به معنای ربط دارنده باشد یعنی لازمی. لذا بهتر است واژه ربط اینجا بکار برود.

به وجود مستقل گاهی وجود نفسی نیز گفته می شود چون نفسیت در وجود دارد. گاهی نیز به وجود محمولی گفته می شود. وجود محمولی در مقابل وجود های رابط در هلیه مرکبه می باشد. در کان ناقصه اشاره دارد به حرف وجودی ربط بین جوهر و عرض. یک بار هم وجود در کان تامه است به عنوان مسند و محکوم به و در جملات اسمیه به عنوان محمول در می آید. چون اینگونه است وجود محمولی نیز می گویند نه اینکه نمی تواند موضوع واقع بشود. ولی چون در مقابل وجود رابطی که در کان ناقصه قرار می گیرد اینگونه می گویند.

۶-۱-۲ مراحل اثبات وجود حرفی

علامه کار را از قضایا شروع کرده است. علت این است که علامه از اینجا شروع میکند تا ما را بکشاند به محل اصلی بحث. حتی اگر فیلسوف نتواند در خارج اثبات این تقسیم بکند و بگوید فقط در دل قضایا وجود رابط، وجود دارد بحث منطقی نمی شود چون بحث وجود رابط در قضایا گاهی از منظر منطقی بحث میشود و گاهی از منظر فلسفی، اما اینکه جنس آن وجود رابط از چیست یک کار فیلسوفانه است.

علامه برای تثبیت این بحث در ۶ گام جلو آمده و آن را استدلال کرده است:

گام اول: متوجه ساختن ذهن به دو گونه ی خاص از قضایا

و ذلک أنّ هناك قضایا خارجیه

اولین گام علامه این است که ما را متوجه قضایای خارجیه می کند. چون وجود رابط در خارج را می خواهیم اثبات بکنیم. البته یک دسته دیگر از قضایا را نیز در ادامه مطرح میکنند به اسم قضایای مرکبه تقییدیه. خلاصه اینکه در مرحله اول علامه ذهن را متوجه این دو دسته قضایا می کنند:

(۱) قضایای هلیه مرکبه خارجیه ی صادق: مانند زید قائم

(۲) قضایای مرکبه ی تقییدیه: مانند قیام زید^{۲۳۹}

گام دوم: صادق و منطبق بر واقع خارجی بودن

تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها علی الخارج، کقولنا: «زید قائم» و «الإنسان ضاحک» مثلا، و أيضا مرکبات تقییدیه مأخوذه من هذه القضايا، کقیام زید و ضحک الإنسان،

گام دوم این است که این قضایای خارجیه باید صادق باشند و منطبق بر واقع خارجی باشند. به قرائت دیگر ما منفعلانه این قضیه را بدست آورده باشیم. این برگردان همان بحث صدق می باشد. باید دقت کرد که این مقدمه نقطه ثقل کار علامه نیست که بعضی اینگونه فکر کرده اند. در واقع چنین قضیه ای مطابقی در خارج دارد که این مطابق با تمام اجزایش با آن مطابق برابری و تطبیق می کند. هم موضوع و هم محمول و هم هرچه در این قضیه است مطابق خارجی دارد.

گام سوم: تحلیل عقلی شهودی این گزاره و مطابقش

نجد فیها بین أطرافها- من الأمر الذی نسّمیه نسبة و ربطا- ما لا نجده فی الموضوع وحده، و لا فی المحمول وحده، و لا بین الموضوع و غیر المحمول، و لا بین المحمول و غیر الموضوع، فهناک أمر موجود وراء الموضوع و المحمول [۴].

^{۲۳۹} البته در صورتی که این قیام زید، برگرفته شده از همان گزاره اصلی یعنی «زید قائم» باشد.

گام سوم این است که وقتی ذهن متوجه قضایای خارجه صادق شد، ما بعدش سراغ مطابق و محکی می رویم. در آنجا تحلیل عقلی شهودی را اعمال میکنیم. اینجا خیلی به علامه اعتراض کرده اند. به علامه گفته اند شما از صدق قضایای خارجه خواسته اید این تقسیم در خارج را اثبات کنید در حالی که همه جا اینگونه نیست. در حالی که علامه صدق قضایا را نقطه ثقل کار خود قرار نداده و این مرحله را نقطه ثقل خود قرار داده است. علامه در این گام می گوید وقتی ما تحلیل عقلی شهودی میکنیم، میبینیم اینجا سه چیز داریم در حالی که در گزاره های دیگر، ما دو چیز یا یک چیز بیشتر نداریم یا گاهی اصلا هیچ چیز اصلا وجود ندارد مانند قضایای کاذبه که هیچ نیست. علامه ادعایش این است که وقتی ما آنجا را تحلیل میکنیم فقط محکی موضوع و محمول را نمی یابیم بلکه یک چیز دیگری نیز میابیم که آن شی سوم همین رابط می باشد.

در واقع هر گزاره سه بخش دارد و وقتی این گزاره حداقل صادق باشد، آنگاه باید همه این گزاره در واقع و خارج، حضور داشته باشد یعنی باید چیزی در واقع باشد که این گزاره اینگونه شده است. لذا وقتی گزاره صادق باشد آن وقت من منفعل از واقع این را تشکیل داده ام یعنی واقع باید من را مجبور کرده باشد که گفته باشم الف ب است. لذا علاوه بر موضوع و محمول که در واقع اند، رابط نیز باید مابه ازای خارجی داشته باشد در واقع.

به عبارت دیگر:

[در مقایسه ی قضیه با مطابق و محکی خارجی آن می بینیم که موضوع یک محکی دارد به نام زید، و بعد قائم هم یک محکی دارد که همان قیام باشد. با دقت و تامل، نسبت و ارتباط بین زید و قیام را نیز در می یابیم. اگر شما این موضوع را با هر محمول دیگری در نظر بگیرید، می بینید این نسبت وجود ندارد. و قیام را هم با هر موضوع دیگری که در نظر بگیرید باز می بینید که این نسبت نیست. و همچنین اگر هر کدام از زید و قیام را به تنهایی در نظر بگیرید خبری از چنین نسبتی نیست. ولی وقتی در این گزاره دقت می کنید می بینید که علاوه بر زید و قیام، نسبتی هم بین قیام و زید بر قرار است. این را به نحو شهودی و وجدانی می یابیم.]

گام چهارم: «فی نفسه» نبودن رابط

و لیس [شی سوم] منفصل الذات عن الطرفين [۱] بحيث یكون ثالثهما و مفارقا لهما کمفارقة أحدهما الآخر، و إلّا احتاج إلى رابط یربطه بالموضوع و رابط آخر یربطه بالمحمول، فکان المفروض ثلاثه خمسۀ، و احتاج الخمسۀ

إلى أربعة روابط آخر و صارت تسعة، و هلمّ جرّاً، فتسلسل^{٢٤٠} أجزاء القضية أو المركّب إلى غير النهایة، و هی محصورة بین حاصرین [موضوع و محمول]، هذا محال.

این شی سوم که در گام قبل گفتیم در واقع است، یک چیزی مثل طرفین نیست که خودش شاخه سوم بشود، یک تفاوت آشکار بین محکی رابط و محکی دو طرف می بینیم. محکی دو طرف را وجود مستقل می بینیم اما محکی رابط را آنگونه نمی بینیم. در واقع این شی سوم اگر بخواهد ارتباط بین آن دو بدهد باید در آن ها باشد یعنی فی غیره باید باشد، وگرنه این همانی را نمی تواند ایجاد بکند. پس در این گام می گوید این شی سوم نمی تواند فی نفسه باشد و در گام پنجم می گوید باید فی غیره باشد.

به عبارت دیگر:

[وقتی شما مرحله ی سوم را پیاده کردید متوجه دو سنخ از وجود ها می شوید. یک سنخ از وجود ها مانند زید و قیام است که خودشان یک چیزی هستند و یک سنخ دیگر از وجود ها می باشد که وقتی شما آنها را تحلیل می کنید عین دو طرف نیست، جزء دو طرف هم نیست مستقل الذات هم نیست. خودش یک وجودی است که در این دو طرف معنا دارد و به این دو طرف متقوم است.

این وجود، سومی خارج نیست. اگر ما بگوییم رابط خودش یک چیز مستقل است، برای ارتباط این سه چیز به هم ما محتاج دو رابط دیگر هستیم. اگر آن روابط نیز در خارج مستقلاً باشند نیاز به چهار رابط دیگر و یعنی بین دو تا چیز ما بی نهایت جزء به لحاظ تکوین خواهیم داشت و این بی معنا و محال است. نه اینکه ما چیز سومی، نداریم، داریم ولی مثل آن طرفین نیست.]

گام پنجم: «فی غیره» بودن رابط

٢٤٠ اصل ماجرا این است که دیگر این همانی برقرار نمی شد و این خلاف فرض پیش آورد چون ما پیوند بود. در واقع باید تحلیلی کرد که مبرر آن این همان موضوع و محمول باشد اما علامه به گونه دیگری گفته اند و از تسلسل استفاده کرده اند که خوب است اما نیازی به گفتن این بیان نبود. ما در گزاره ها به معرفت می رسیم و برای ما حاصل می شود در حالی که اگر پیوندی نبود دیگر نباید معرفتی برای ما حاصل می شد.

فهو [شی سوم] إذن موجود فی الطرفين قائم بهما، بمعنى ما ليس بخارج منهما من غير أن يكون عينهما أو جزءهما أو عين أحدهما أو جزءه، و لا أن ينفصل منهما؛

باید دقت کرد بی آنکه معنای حرفی ذات یا ذاتی معنای اسمی بشود، در او معنا پیدا می کند. اینجا نیز رابط بی آنکه ذات یا ذاتی موضوع و محمول بشود، در طرفین معنا پیدا می کند.

گام ششم: تفاوت جنس طرفین با جنس رابط

و الطرفان اللذان وجوده [۲] فیهما هما [۳] بخلافه.

گام ششم این است که خب طرفین به خلاف شی سوم است یعنی طرفین مستقل و فی نفسه هستند اما شی سوم، رابط و فی غیره است.

نتیجه

فثبت أن من الموجود ما وجوده فی نفسه و هو «المستقل»، و منه ما وجوده فی غیره و هو «الرابط».

[نکته ۲۴۱: معنای وسط بودن وجود رابط]

و قد ظهر ممّا تقدّم أنّ معنی توسط النسبة بین الطرفين کون وجودها قائما بالطرفین رابطا بینهما.

خب بود این عبارت ادغام در فروعات می شد. اینجا علامه بعد از اتمام مراحل اثبات وجود فی غیره می گویند اینکه گفته شد وجود رابط، وسط دو طرف واقع می شود، مراد از این توسط همان قیام به طرفین است. این قیام به طرفین موجب این می شود که نقش رابطیت پیدا بکند. در فرع دوم به نحو بهتری این محتوا می آید.

۲۴۱ این نکته بهتر بود ذیل فرع دوم می آمد هر چند آنجا محتوا بهتر آمده است.

و یتفرّع علیه امور:

فرع اول: ظرف تحقق وجود رابط

این وجود رابط، این نسبت در کجا تحقق دارد؟ علامه می گوید اگر دنبال موطن و وعاء وجودی این وجود رابط یا نسبت هستید باید ببینید که طرفین این نسبت، ظرف تحقق شان کجاست؟ اگر در ذهن تحقق دارند طبیعتاً وجود رابط اینها نیز در ظرف ذهن تحقق پیدا می کند و جز موجودات ذهنی است. چنانچه اگر طرفین این وجود رابط، واقعیت خارجی داشته باشند چون اساساً نسبت قوامش به طرفین هست معلوم می شود که این وجود رابط نیز در خارج تحقق دارد.

اولاً این عبارات علامه صریح در این است که اینها معتقدند که رابط واقعیت خارجی است. یعنی در ذهن را که همه قبول دارند اما مساله در خارج است که علامه می گوید وجود رابط در خارج نیز می تواند باشد ثانیاً نکته دیگری که می شود از متن فهمید این است که وجودی رابطی که از جنبه مطابقت در خود گزاره ها وجود دارد، از جهتی آن می تواند همین فی غیره فیلسوف هم باشد. یعنی با نگاه فیلسوفانه آنی که از جهت منطقی رابط به حساب می آید، اگر به نگاه فلسفی نگاه کنیم می شود به وجود رابط در خود گزاره ها از جهت گزاره ها اشاره کرد اما این نحوه مطالعه با مطالعه منطق دان ها فرق می کند. مثلاً کسی که می آید این تقسیم را بحث می کند که وجود حقیقی است یا اعتباری، این فیلسوف است لذا خود آنها نمی توانند از جنس آن حرف بزنند و این کار فیلسوف است که جنس آن را مشخص بکند و بگوید فی غیره است.

اگر علامه مقداری بیشتر روی این بحث کار می کرد بحث خوبی می شد.

الأول: أنّ الوعاء الذی یتحقّق فیہ الوجود الرابط هو الوعاء الذی یتحقّق فیہ وجود طرفیه، سواء کان الوعاء المذكور هو الخارج^{۲۴۲} أو الذهن^{۲۴۳}؛ و ذلک لما فی طباع^[طبیعت] الوجود الرابط من کونه غیر خارج من وجود طرفیه؛

^{۲۴۲} در مطابق گزاره ها (یعنی به لحاظ محکی بودن آن)

^{۲۴۳} در مطابق گزاره ها (یعنی به لحاظ خود گزاره)

فوعاء وجود کلّ منهما هو بعینه وعاء وجوده، فالنسبة الخارجیة إنّما تتحقّق بین طرفین خارجیین، و النسبة الذهنیة إنّما تتحقّق بین طرفین ذهنیین. و الضابط أنّ وجود الطرفين مساخ لوجود النسبة الدائرة بينهما و بالعکس.

فرع دوم: تبیین رابط بودن وجود فی غیره

فرع دوم نیاز به تاملات بیشتر داشت و خوب بود علامه اینجا را مناور بیشتر می داد. آن نکته ای که علامه قبل از شروع فروع داشتند به همین فرع بر می گردد. اینجا علامه می گویند اگر در وجود رابط دقت بشود، می بینیم که یک حقیقت وجودی موجود در دو چیز است، یعنی در عین حفظ وحدتش، در دو چیز وجود دارد. لذا می فهمیم رابط موجب اتحاد دو چیز می شود. علامه از آن ور نیز می توانستند بگویند یا از همین ور نیز اینگونه می توانستند بگویند که این رابطیت چیزی جز اتحاد بین دو وجود فی نفسه نیست. در خوانش تکوینی ماجرا، معنای وجود رابط حقیقت تنزل یافته از یک شی دیگر است. به جنبه یگانگی وجود رابط که مرتبط با دو وجود است ما به آن وجود رابط می گوئیم.

به عبارت دیگر:

[چرا وجود رابط به گونه ای است که می تواند چیزهای مختلف را به هم مرتبط کند؟ با تذکر چند نکته و کنار هم گذاشتن آنها، جواب این سوال واضح می شود.

نکته ی اول: تحقق فی غیره در دو طرف است و فانی در آنهاست.

نکته دوم: هر وجودی مساوق است با شخصیت و وحدت. انسان و کتابت به طور طبیعی باهم رابطه ندارند اما اینجا یک نسبتی است که قوام آن به دو طرف است و فانی در دو طرف است.

نکته سوم: وجود رابط متشخص است و یک وجودی است که شخصیت و وحدت دارد.

با توجه به این نکات نتیجه گرفته می شود که یک نوع ارتباط و اتحاد و هماهنگی و یگانگی در طرفین خواهد بود چرا که وجود فی غیره به خاطر اینکه در طرفین است و بخاطر اینکه یک وجود است موجب ارتباط و هماهنگی طرف «الف» با «ب» می شود.

الثانی: أن تحقّق الوجود الرابط بین الطرفين یوجب نحواً من الاتحاد الوجودیّ بینهما؛ و ذلك لما أنّه [\[وجود رابط\]](#) متحقّق فیهما غیر متمیّز الذات منهما، و لا خارج منهما. فوحدته الشخصیّة^{۲۴۴} تقضی بنحو من الاتحاد بینهما، سواء كان هناك حمل كما فی القضايا، أو لم یکن کغیرها من المركّبات^{۲۴۵}، فجميع هذه الموارد لا یخلو من ضرب من الاتحاد.

فرع سوم و چهارم: بررسی وجود رابط به لحاظ مطابق و مطابق

الثالث:

(۱) أن القضايا المشتملة علی الحمل الأولیّ، کقولنا: «الإنسان إنسان» لا رابط فیها إلّا بحسب الاعتبار الذهنیّ فقط.

(۲) و کذا الهلیّات البسیطة کقولنا: «الإنسان موجود» إذ لا معنی لتحقّق النسبة الرابطة بین الشیء و نفسه.

الرابع: أنّ العدم لا یتحقّق منه رابط^{۲۴۶}، إذ لا شیئیة له و لا تمیّز فیة.

(۳) و لازمه أنّ القضايا الموجبة الّتی أحد طرفیها أو کلاهما العدم- کقولنا: «زید معدوم»^{۲۴۷} و «شریک الباری معدوم»- لا عدم رابطا فیها، إذ لا معنی لقیام عدم «بعدمین أو بوجود و عدم»، و لا شیئیة له و لا تمیّز فیة، اللهمّ إلّا بحسب الاعتبار الذهنیّ.

۲۴۴ یعنی یک وجود است

۲۴۵ ترکیب تقيیدی

۲۴۶ از عدم رابط تولید نمی شود و عدم نمی تواند دو چیز را با هم ربط بدهد.

۲۴۷ ظاهراً علامه مثال برای آنجایی خواسته بزنه که یک طرف معدوم باشد اما این مثال برای این حالت صحیح نیست چون خود زید نیز وجود ندارد لذا باید مثال بزنیم به «زید معدوم علمه». مثال دوم نیز برای جایی است که دو طرف معدوم هستند یعنی «شریک الباری معدوم»

(۴) و نظیرتها القضايا السالبة- کقولنا: «لیس الإنسان بحجر»- فلا عدم رابطا فيها إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ.

[مقدمه:]

برای توضیح فرع سوم و چهارم لازم است عرض شود که فلاسفه وقتی مساله قضایا را در اینجا مطرح کردند، همه قضایا را مد نظرشان نیست که رابط در آن وجود دارد بلکه به لحاظ استقرا در یک مورد می گویند رابط وجود دارد لذا علامه در اینجا به انواع گزاره ها می پردازد و به لحاظ مطابقت آنها را بررسی می کند. در واقع در فضای ذهن، در همه گزاره ها رابط داریم اما مساله فیلسوف این نیست بلکه ناظر به محکی گزاره ها حرف می زند و بحث می کند. نسبت به محکی نیز مسلم است که طبق اصل انفعال باید دو چیز منطبق بر هم داشته باشیم. در تمام گزاره ها این نکته هست اما ما در بسیاری از گزاره ها وقتی که واقعیت خارجی را بررسی می کنیم، میبینیم در بسیاری از آنها اصلا یک طرف یا دو طرف در خارج وجود ندارد لذا می فهمیم که تحقق رابط در محکی آنها بی معناست و فقط در یک مورد است که این حالت وجود دارد.

بله در بسیاری از گزاره ها نیز دو طرف در خارج داریم، این دو طرف هم متحد هستند اما وقتی موطن آنها را بررسی می کنیم می بینیم امر سومی نیست که بخواهد رابط بشود و این به علت ویژگی خاص موضوع و محمول می باشد. یعنی خود طرفین موضوع سامان دهنده هستند مثلا در حمل اولی اساسا اثنیت حقیقی در خارج وجود ندارد بلکه اعتباری است لذا شدت وحدت در خارج سامان دهنده رابط در گزاره حمل اولی است.

در هلیه بسیطه نیز چون می خواهیم بگوییم وجود و ماهیت با هم مرتبط هستند لذا وقتی متن خارج را بررسی میکنیم، طرفین: یکی وجود و یکی ماهیت است. نحوه اتحاد وجود و ماهیت به نحوی است که خودشان وجود رابط را سامان می دهند. در واقع علت سامان دادن وجود رابط، اتحاد آن دو می باشد لذا دیگر نیاز به رابط نخواهیم داشت. صدرا می گوید در هلیه مرکبه صادق کذا و کذا، دو رابط داریم: یکی از جهت مطابقت و یکی از جهت مطابقت. این معنا در گزاره های دیگر نفی شده است و در همه آنها یک رابط وجود دارد و آن هم از جهت گزاره بودنش در فضای ذهن یعنی مطابقت می باشد.

[بررسی اقسام گزاره ها:]

نکته مهم: البته باید دقت کرد که اگر به لحاظ مباحث نفس الامر، نظریه سوم (بیان حاجی و استاد) را قبول کنیم، تغییراتی در این موارد و بیانات ایجاد می شود.

علامه چهار گزاره را احصا کرده اما اگر دقت بشود کل گزاره ها هفت مورد می باشد:

۱. قضایای سالبه:

اولین دسته از گزاره هایی که می شود داشت قضایای سالبه است. در این قضایا وقتی دقت فلسفی می کنیم متوجه می شویم که این قضایا به عنوان واقعیتش چیزی به چیز دیگری ربط داده نمی شود. نمی خواهیم الفی را با ب متحد کنیم لذا عینیت و وحدت میان یک مغایرت نمی خواهد شکل بگیرد و می خواهد این را سلب کند لذا اینجا ربط سلب نداریم بلکه سلب ربط است. بله در گزاره های سالبه به لحاظ خود گزاره و مطابق ما ربط داریم اما به لحاظ مطابق ربط نداریم که این موجب اختلاف فلاسفه و متکلمین شده است. لذا در فضای ذهن بین سکوت و عدم زید فرق وجود دارد اما در فضای واقعیت هیچ فرقی نیست. لذا مراد فلاسفه این است. فیلسوف ادعا در ربط بین اینها ندارد.

یک دعوایی از قدیم بوده که فلاسفه می گویند در قضایای سالبه، ربط وجود ندارد بلکه اینها سلب حمل هستند. بعضی از متاخرین که متکلمین بوده اند گفته اند که ربط سلبی در این ها وجود دارد. اگر دقت بشود این جا خلط بین مقام اثبات و ثبوت شده است. فلاسفه ناظر به مقام ثبوت این حرف را می زنند اما متکلمین در مقام اثبات این را می گویند. محتوای قضایای سالبه همین است.

۲. قضایای موجهه ای که یک طرف یا دو طرف آن سلبی یا عدمی باشد:

دسته دوم موجهه ای است که یک طرف آن یا هر دو طرفش، سلبی یا عدمی باشد مثلاً وقتی می گوییم «شریک الباری معدوم» یا «زید معدوم علمه» یا «زید معدوم». مثال اول و سوم برای جایی است که دو طرفش در خارج نیست اما مثال دوم برای جایی است که یک طرفش در خارج نیست. بهتر بود علامه به جای مثال سوم، مثال دوم را می زد. به لحاظ نگاه فیلسوفانه و مد نظر قرار دادن واقعیت محکی و خارجی نمی شود گفته هویت عدمی می آید و ربط ایجاد می کند چون هیچ و باطله الذات است. بعضی گفته اند چه اشکالی دارد در عدم بگوییم جنس رابطه، عدمی است و در وجود بگوییم جنس

رابط، وجودی است؟ باید دقت کرد که در عدم ما چیزی نداریم که بخواهیم ربط داشته باشیم. این ها در مقام اثبات صحیح است اما در مقام ثبوت چنین توهمی غلط است.

۳. قضایای هلیه بسیطه:

دسته سوم از گزاره ها در هلیه های بسیطه است مثلاً وقتی می گوییم «الانسان موجود» یا «زید موجود». وقتی اینگونه می گوییم، قضیه خارجی و صادق است. در اینجا شما دو طرف و یک ربط دارید. صدق این گزاره ها یعنی واقعیت خارجی نیز همینگونه است. لذا صادق بودن این گزاره را می رساند که در خارج دو چیز متحد شده اند. در اینجا مساله این است که زید واقعا واقعیت خارجی دارد و وجودش نیز واقعیت خارجی دارد. اتحاد این وجود و ماهیت نیز اتحاد خارجی دارد اما نیازی به ربط بین زید و وجود آن نداریم یعنی نیاز به امر سومی نداریم که بین آنها ربط ایجاد بکند. چون یک طرفش ماهیت و یک طرفش وجود است. یعنی نفس خود این، در خارج ربط را ایجاد می کند. ما در خارج دو وجود مستقل نداریم یعنی ماهیت در خارج بالوجود موجود است لذا در آن نیاز به رابط نداریم. پس در هلیه های بسیطه رابط نداریم. یعنی وجود فی غیره نداریم. فقط در فضای گزاره ما رابط داریم.

۴. قضایای حمل اولی:

نوع چهارم حمل اولی است مانند «الانسان انسان». در اینجا اولاً موضوع و محمول داریم و به لحاظ ذهن رابط داریم. حمل اولی یعنی وحدت شی با خودش لذا اینجا شدیدترین اتحاد وجود دارد در واقعیت خارجی اش. حمل اولی نه یعنی حمل در فضای ذهن بلکه یعنی هر چیزی خودش، خودش است. هم ناظر به خارج و هم ناظر به فضای ذهن است. در اینجا نیز نیاز به وجود رابط نداریم.

۵. قضایایی که محمولش من صمیمه باشد:

دسته دیگر قضایایی است که محمولش من صمیمه موضوع باشد (در واقع یعنی محمولشان معقول ثانی فلسفی است)، نه اینکه بالضمیمه موضوع باشد. حاجی سبزواری در شرح منظومه ص ۲۲۳ در ارتباط بین اربعه و زوجیت این نوع را مطرح کرده است. ای کاش این بحث را تعمیم می داد و این تعمیمش مهم است یعنی در تمام ذاتی های باب برهان؛ که محمول من صمیمه جدا بشود از ذاتی ایساغوجی، در تمام اینها وقتی گزاره ای تشکیل می دهید به لحاظ فضای ذهن قطعاً رابط

هست. یعنی در تمام معقولات ثانی فلسفی. در معقولات ثانی منطقی نیز مطرح است اما چون ناظر به خارج هستیم نگفتیم. حاجی گفته در «الاربعة زوجة» ما اینجا رابط نیاز نداریم.

با توجه به بیان حاجی و منطقی که در اینجا باید داشت، متوجه می شویم که در این دست گزاره ها یعنی ما باید در خارج حتما یک اثینیت داشته باشیم و الا معنا ندارد دو امر جدا، در ذهن بازتاب پیدا بکند لذا بر اساس اصل انفعال دو چیز در خارج است و از طرفی این دو با هم ارتباط دارند. حالا ارتباط این ها ایا نیاز به رابط دارد؟ خیر ارتباط نیاز ندارند و مانند هلیه بسیطه می مانند. یعنی خود ویژگی ماهیت این گره خوردگی را به وجود دارد لذا نیاز به رابط نداشتیم اینجا نیز همینگونه است. یعنی نحوه تحقق معقولات ثانی فلسفی اینگونه است که پیوند با وجود را ایجاد می کند. صدرا دارد که معقولات ثانی فلسفی در خارج به نحو وجود حرفی متحقق هستند. محکی و واقعیت معقولات ثانی فلسفی، ویژگی و احوال خود وجود است لذا فاصله ندارد با خود متن که بخواهد یک رابط رابطه ایجاد بکند پس ما نیازی به رابط نداریم در این دست گزاره ها.

۶. قضایای کاذبه:

یکی دیگر از گزاره ها قضایای کاذبه است. این قضایا چون صدق در آن نیست، ادعای اتحاد موضوع و محمول در آن وجود دارد. در هر صورت در کاذبه، ادعای اتحاد موضوع و محمول وجود دارد. مراد ما گزاره کاذبه سالبه نیست.

۷. قضایای موجهه صادقه مرکبه:

دسته هفتم از گزاره ها، قضیه موجهه صادقه مرکبه است که به نحو شایع، ما میان جوهر و عرض برقرار می کنیم. بین ماده و صورت هم هست اما فعلا بین جوهر و عرض مطرح شده است. در چنین گزاره هایی افزون بر این که ذهن نیاز به رابط دارد، در خارج نیز به همین شکل است که نیاز به رابط داریم. یعنی دو وجود مستقل فی نفسه داریم که دو ماهیت داده است. ما براساس این که در محکی این گزاره دو وجود و دو ماهیت داریم که وجود ها فی نفسه هستند لذا این دو نمیتوانند رابطه برقرار کنند مگر با یک رابط. مانند «الجسم ابیض». باید توجه کرد به لحاظ محکی واقعی دو وجود فی نفسه و دو ماهیت داریم. بعضی فکر می کنند تحقیقات نهایی صدرا این را برداشته است و اعراض محمول من صمیمه موضوع شده اند.

خیر بلکه اعراض جز شئون جواهر هستند، نه اینکه محمول من صمیمه باشند. شأن از دامنه های ذی شأن استفاده می شود یعنی حتی طبق دیدگاه نهایی صدرا، ما دو وجود و دو ماهیت داریم. همچنان که اگر در خود جسم بما هو جسم هزار سال فکر کنیم کاری به سیاه و سفیدی ندارد، اگر در سفیدی بما هو سفیدی هزار سال توجه کنید ارتباط با غیر در آن نهفته نیست. لذا در چنین بستری ما نیاز به رابط داریم. این رابط دقیقا چیست، چون علامه این را در فصل سوم از همین مرحله آورده دقیقا همان جا این بحث را مطرح می کنیم. فقط در چنین جایی است که ما رابط داریم. اینکه صدرا در اسفار در آدرسی که دادیم می گوید در این نوع از گزاره ها دو رابط داریم: یکی از جهت فضای ذهن است و یکی از جهت فضای خارج اما بعضی گرفتار شده اند که مراد او چیست.

نکته: درباره قضایای حقیقه نیز می شود بحث کرد یا قضایای ذهنیه. ممکن است قضیه دسته بندی های دیگری نیز در منطق داشته باشد که باید آنها را نیز بررسی کرد به لحاظ نفس الامر خارجی.

فرع پنجم: ماهیت نداشتن وجود رابط

الخامس: أن الوجودات الرابطة لا ماهیة لها^{۲۴۸}، لأنّ الماهیات هی المقولة [گفته می شود] فی جواب ما هو، فهی مستقلة بالمفهومیة، و الوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلا بالمفهومیة.

این فرع جز ابتکارات علامه است و تاثیرات مهم فلسفی بعد او گذاشته است. علامه در این فرع معتقد است که وجودات ربطی دارای ماهیت نیستند یعنی اگر بین جوهر و عرض، ارتباط می خواهیم بدهیم، این وجود رابط میان اینها ماهیت ندارند یعنی وجودی که مرتبط می کند جوهر و عرض را به ما، ماهیت تحویل نمی دهد.

[مجموع دیدگاههای علامه در این مساله:] علامه در خصوص این بحث در جاهای مختلف سه نظر را مطرح کرده

اند:

۲۴۸ قواعد می گوید وجود های رابط باید ماهیت داشته باشد. صدرا نیز همین را در شواهد الربوبیه دارد. اما یک گیر علامه دارد و آن هم این است که ماهیت باید مستقل باشد در حالی که وجود رابط مستقل مفهومی نیست. از اینجا می شود جرقه های مهمی در ذهن بخورد که باید فکر کنید. اما شایع شده است که وجود رابط ماهیت ندارد که این غلط است.

۱. یکی بیان ایشان در همین فرع پنجم می باشد.

۲. دیگری بیان ایشان در فرع اول از فصل دوم می باشد که در ادامه می آید.

۳. دیگری نیز بیان ایشان در حاشیه بر اسفار ج ۱ ص ۳۱۵ [ظاهرا] در حاشیه می باشد.

[توضیح بیان علامه در فرع پنجم:] علامه در اینجا می گویند اولاً ماهیت طرف قضیه واقع می شود یعنی موضوع و محمول قرار می گیرد. وقتی طرف واقع می شود یعنی هویت استقلالی دارد. اساساً ماهیت در جایی است که هویت استقلالی و فی نفسه در آن ملحوظ باشد. لذا در وجود رابط چون هیچ نحوه استقلالی در مفهومیت ندارد لذا نمی تواند طرف گزاره واقع بشود پس نمی تواند دارای ماهیت باشد.

ایشان اینجا اینگونه می گویند اما در فصل بحث با ارتقای صدرا در بحث معالیل واقع شده که صدرا غیر از خدا، همه چیز را رابط می داند لذا آنجا با مشکل روبرو شده است. با توجه به این بحث، معلوم می شود که ماسوی الله کلاً ماهیت ندارند. چه بسا کسی بگوید اونهایی که می گفتند ماهیت ذهنی محض است به خاطر همین بوده است. چون خدا که ماهیت ندارد و بقیه ماسوی الله هم که ماهیت ندارند لذا همه چیز در ذهن است. علامه وقتی آنجا رسید ظاهراً احساس یک دست انداز کرده لذا آمده و یک راه حل جدید داده در فرع اول آن و تلاش کرده بیان اینجا را با بیان آنجا هماهنگ کند. اما هر چه که می خواهد هماهنگ سازی بکند اما این اتفاق نمی افتد و در هر صورت مشکل همچنان باقی است لذا اینجا به طرح سوم خود در حاشیه اسفار می رسند که حرف نهایی ایشان چیزی است که در حاشیه اسفار آمده است.

[اشکال به این بیان علامه:] بیانی که علامه در اینجا یعنی فرع پنجم دارد، چالش هایی در فلسفه ایجاد کرده و به لحاظ محتوایی با دیگر مبانی فلسفی درگیری ایجاد می کند. یکی از آن چالش ها این است که فقط خداوند که نامحدود است ماهیت ندارد و بقیه ماسوی الله که محدود اند ماهیت باید داشته باشند. هر چیز محدودی باید ماهیت داشته باشد. علاوه بر این که اگر این حرف را ادامه بدهیم ممکن است منجر به ذهنی شدن صرف ماهیت بشود.

[توضیح بیان علامه در فرع اول فصل دوم:] علامه در فصل بعد، دیدگاه نهایی صدرا در خصوص نسبت معالیل با حق تعالی را می گویند و مطابق دیدگاه نهایی صدرا کل ماسوی الله همه شان وجود های فی غیره هستند نسبت به خداوند. یعنی یک وجود اسمی داریم و بقیه وجود های حرفی می شوند. علامه آنجا با مشکلی روبرو میشود که آن متأثر از تحقیق

محقق سبزواری است. آن مشکل این است که چگونه می شود ماسوی الله را ما گفتیم همه از جوهر و عرض تشکیل شده اند و در واقع ما در ماسوی الله مقولاتی داریم و... . اساسا همه مباحثی که در ادامه می آید همه بر اساس واقعی بودن ماهیات معنا پیدا می کند. خب وقتی شما گفتید همه ماسوی الله وجود ربطی هستند و ماهیت ندارند لذا همه این بیانات را می خواهید زیر آبش را بزنید؟ قطعاً خیر.

این مشکل باعث شده که حاجی و علامه بگویند ماسوی الله دارای دو جنبه هستند:

۱. جنبه ای که نسبت ماسوی الله با حق تعالی مد نظر است: از جهت ارتباط با حق تعالی و علت اگر در نظر

بگیریم، همه وجود های ربطی هستند و از این حیث ماهیت ندارند

۲. جنبه ای که هویت نفسی ماسوی الله مد نظر است: اگر آنها را به لحاظ هویت نفسی شان در نظر بگیریم، نه

از جهت ارتباط با علت، در این صورت همه مباحثی که در حوزه ماهیات گفته ایم جاری می شود و اینها دارای ماهیات هستند. خود این بیان چالش هایی خواهد داشت که در فصل بعد خواهیم گفت.

این معنا علامه را کشانده به فرع اول از فصل بعد. فرع اول فصل بعد این است که علامه ارام ارام بحث را به این سمت کشانده که مساله جواهر و اعراض مفاهیم اند، اما در این اینکه این مفاهیم ماهیات باشند یا ماهیت نباشند، علی السویه هستند یعنی علامه دیده نمی تواند در ارتباط با ماسوی الله برداشت جوهری و عرضی را نفی کند. در واقع اینکه جوهر و عرض هستند را نمی شود نفی کرد چون واقعا این را درک می کنیم.

علامه می گوید نباید گفت اینها ماهیت هستند بلکه مفاهیم اند. اما در واقع اینکه این مفاهیم ماهیت باشند یا نباشند، وضعیت خود جواهر و اعراض علی السویه است یعنی اگر مقایسه بشود با علتش، چنانچه اینها وجودهای غیر مستقل می شوند، این مفاهیم نیز غیر مستقل می شود لذا دیگر مفاهیم نداریم. یعنی جواهر و اعراض را قبول کردیم اما در این صورت ماهیت نیستند چون غیر استقلالی میشوند چون ما می دانیم که ماهیات مفاهیم استقلالی اند. اما اگر به جهت خودشان نگاه کنیم اینها استقلال پیدا می کنند. وجود هاشان استقلالی می شود لذا مفاهیمش نیز استقلالی می شود لذا اینها رنگ و بوی استقلالی پیدا میکند و ماهیت می شوند.

اگر دقت بشود این فرع پنجم با فرع اول فصل بعد دارند با هم هماهنگ سازی می کنند اما یک پله عقب نشینی هم در فرع اول فصل بعد رخ داده است.

[توضیح بیان علامه در حاشیه اسفار ج ۱ ص ۳۲۷]: اونجا علامه می گوید تمام جواهر و اعراض که منفعلانه درک می شود همه شان ماهیات اند اما این ماهیات در استهلاکی و غیر استهلاکی بودن علی السویه است. فرق این بحث با فرع اول فصل دوم این است که اینجا می گویند اینها ماهیت اند اما در استقلالی و غیر استقلالی بودن علی السویه است اما در فرع اول به گونه ای دیگر می گوید. اگر استهلاکی باشند در این صورت ماهیت نیز استهلاکی می شوند، نه اینکه ماهیت ندارند. اینجا بیان دقیق تر است و عقب نشینی دوم از فرع پنجم است. نتیجه این حرف این است که هر گاه شما در این فضا باشید که به سطح ارتقا صدرا برسید که تمام ماسوی الله وجود های حرفی اند نسبت به حق تعالی، چنانچه در واقع وقتی وجودات را هم حرفی کردید، امتداد هایی دارد، اینجا نیز همینگونه است. یعنی اگر نور الهی نباشد هیچ چیزی فهم نمی شود. پس با توجه به بیان علامه در فرع پنجم حتما این دو طرح دیگر علامه باید مد نظر باشد. چیزی که به نظر می رسد با مبانی موافق تر است، آن چیزی است که در حاشیه بر اسفار آمده است.

نکته: مگر ما نمی توانیم نسبت به معانی حرفی سوال کنیم؟ یعنی ذهن ما وقتی متوجه یک چیز می شود حتما باید طرف قضیه واقع بشود؟

۲-۲ الفصل الثانی فی کیفیة اختلاف الوجود الرابط و المستقلّ

۲-۲-۱ محل دقیق بحث

هل الاختلاف بین الوجود المستقلّ و الرابط اختلاف نوعیّ أو لا؟

[توضیح جایی که اختلاف نوعی بینشان نباشد^{۲۴۹}]: بمعنی أنّ الوجود الرابط [۱]- و هو ذو معنی تعلّقیّ- هل يجوز أن ينسلخ عن هذا الشأن فيعود معنی مستقلاً بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنی حرفیّ [۲] أو لا يجوز^{۲۵۰} [۳]؟

عنوان این فصل نسبت سنجی بین وجود رابط و مستقل است که آیا این وجود رابط و مستقل اختلاف نوعی با هم دارند یا نه؟ عین این سوال را صدرا در اسفار ج ۱ ص ۸۰، ۷۹ مطرح کرده است. محل سوال این است که آیا اختلاف نوعی (نوع به معنای لغوی، نه اصطلاحی) بین وجود رابط و مستقل هست یا نه؟

صدرا در این ادرس می گوید بین وجود این دو، اختلاف نوعی هست اما علامه اینجا می گوید بین این دو اختلاف نوعی نیست ولی باید دقت کرد که بین این دو کلام هیچ تهافتی نیست. اختلاف نوعی که صدرا مد نظرش می باشد با چیزی که علامه مرادش است متفاوت است. مراد صدرا از اختلاف نوعی این است که وجود یک سنخ است و شاخه شاخه می شود و انواع مختلف پیدا میکند. اما در نگاه علامه اختلاف نوعی داشتن یعنی نشود یکی از اینها را متبدل به قسم دیگر کرد یعنی اگر نشود وجود رابط را به اسمی تبدیل کرد. علامه معتقد است که بین این دو اختلاف نوعی وجود ندارد یعنی می شود این دو به هم تبدیل پیدا بکنند.

۲۴۹ اگر اختلاف نوعی بینشان نباشد به این معناست که وجود رابط که معنای حرفی است، آیا جایز است از شأن حرفی منسلخ و تبدیل به معنای اسمی بشود؟ اگر این گونه باشد، اختلاف نوعی بینشان نیست.

۲۵۰ لا يجوز یعنی اگر اختلاف نوعی بینشان باشد

۲-۲-۲ نظر علامه و تحلیل آن

الحقّ هو الثاني^{۲۵۱} [۴]، لما سیأتی^{۲۵۲} فی أبحاث العلّة و المعلول [۵] أنّ حاجة المعلول إلى العلّة مستقرّة فی ذاته^{۲۵۳}، و لازم ذلك أن يكون عين الحاجة^{۲۵۴}، و قائم الذات بوجود العلّة، لا استقلال له دونها بوجه؛ و مقتضى ذلك أن يكون وجود كلّ معلول - سواء كان جوهرًا أو عرضًا - رابطًا بالنظر إلى علّته [۶]، و إن كان بالنظر إلى نفسه و بمقاييسه بعضه إلى بعض جوهرًا أو عرضًا موجودا فی نفسه.

[نتیجه:] فتقرّر أنّ اختلاف الوجود الرابط و المستقلّ ليس اختلافًا نوعيًا [بیان منفی^{۲۵۵}]: بأن لا یقبل المفهوم غیر المستقلّ الذی ینتزع من الرابط التبدّل إلى المفهوم المستقلّ المنتزع من المستقلّ.

بعدا اول بحث علت و معلول و مرحله ۱۱ فصل دوم همین حرفها را آنجا نیز آورده و امتدادهایش را گفته است. لذا یک بحثی است که آن را دامنه دار کرده است. علامه می گوید واقعیت این است که اینها اختلاف نوعی با هم ندارند یعنی قابل تبدیل است. صدرا در اثرش دو حرف دارد. در برخی می گوید این تبدیل جایز نیست و محال است. مثلاً ج ۱ ص ۸۲ می گوید این تبدیل محال است. در جایی مثلاً ص ۱۴۰ می گوید این تبدل جایز است. این دو تهافت ندارند. علامه نیز می گوید جایز است تبدل بشود. علامه برای استدلال آن متوجه دیدگاه نهایی صدرا در بحث نسبت معالیل و علت شده است که بعدا اصلش می آید.

۲۵۱ مرادش همان یجوز است یعنی ثانی در سطر اول مراد اوست.

۲۵۲ فصل اول علت و معلول.

۲۵۳ صدرا می گوید من از مطالعه در حوزه معلولیت به این نتیجه رسیدم. این استدلال صدرا در جای خودش می آید و باز می کنیم.

۲۵۴ عین فقر است، نه فقیر. عین حاجت است، نه محتاج. یعنی حتی در مرحله ذات نیز فقیر است. فقر محض یعنی همان هویت فی غیره بودن.

۲۵۵ یعنی دارد اختلاف نوعی را توضیح می دهد، نه لیس اختلاف نوعی.

یعنی وقتی نسبت به حق تعالی می بینیم، همه اینها وجود ربطی هستند اما وقتی که توجه و التفات به خود آنها داشته باشیم یعنی به خود حوزه معالیل نگاه کنیم، در اینجا همه شان تبدیل به معنای اسمی می شوند. یعنی دو جهت دارد:

۱. در نگاه و نسبت به علت، روابط هستند لذا غیر مستقل می شوند.

۲. در نگاه به خودشان و میان خودشان، تبدیل به مستقلات می شوند.

پس می شود وجود های حرفی رابط با توجیح التفات، تبدیل به وجود اسمی استقلالی بشوند لذا اختلاف بین اینها نوعی نیست. استفاده از متن این است که چیزی که صدرا بعدا در حوزه معالیل می گوید، چیزی غیر از وجود رابط در اینجا نیست یعنی ماهیت کار یکی است. مگر یک فرق که آنجا یک طرفه است و اینجا دو طرفه (در حوزه جوهر و عرض) یعنی همان رابطی که می گفتیم در تمام گزاره ها هست و در برخی در محکی نیز هست، صدرا همین هویت را برای تمام معالیل نسبت به حق تثبیت می کند. این استفاده از این بحث را باید داشت.

سوالی که اینجا ذهن انسان را درگیر می کند این است که آیا داستان واقع با توجیح التفات حل می شود؟ واقع اگر وجود های ربطی است که دیگر کار تمام است و همه اش وجود های ربطی است و تبدل بی معناست. اینکه صدرا گفتیم دو حرف دارد، یکی اش تبدل محال است و دیگری می گوید تبدل میسر است، قرائن را وقتی می بینیم مراد از تبدل ممکن نیست، به لحاظ فضای واقع است و انجایی که می گوید ممکن است، به لحاظ فضای ذهن است. اگر بخواهیم بیان علامه را توجیح کنیم باید گفت مرادش همین است یعنی تبدل در فضای ذهن می تواند رخ بدهد، نه در واقع. این مشکلی که در بیان علامه است، یا با بیان صدرا باید حلش کرد یا اینکه بگوییم: قبل از صدرا آخرین تحقیق ها در نسبت معالیل نسبت به حق توسط میرداماد انجام شده بود که علامه نیز همین را دارد. میرداماد می گوید کل ماسوی الله در مقایسه با حق تعالی، وجود های «رابطی» دارند. وجود رابط نیستند بلکه «رابطی» هستند که به خود هویت عرض می گفتند. یعنی مثلا خداوند متعال جوهری است که تمام ماسوی الله عرض اویند. بر اساس این تحلیل اگر علامه این تحلیل را قبول می کردند می توانستند اینجا بگویند که وجود های رابطی که فی نفسه لغیره اند، دو جهت دارند:

۱. از جهت فی نفسه بودن، ماهیت دارند

۲. و از جهت لغیره بودن، ماهیت ندارند.

کاری به بحث ذهن هم ندارد و براساس واقع است اما علامه نظر میرداماد را نمیخواهد بگوید بلکه نظر صدرا را می خواهد بگوید لذا نمی شود بیان علامه را توجیح و حل کرد مگر به همان بیان صدرا که گفتیم.

به بیان دیگر: اصل مساله در اینجا این است که آیا می شود وجود حرفی به اسمی تبدیل بشود؟ معادل همین فصل در صدرا به خلاف علامه است که گفته بین وجود مستقل و رابط اختلاف نوعی وجود دارد. مراد صدرا این تعریفی که علامه از اختلاف نوعی داشت نیست. صدرا می خواهد بگوید وجود مشترک معنوی است و انواعی دارد که یک نوعش فی نفسه است و یک نوعش فی غیره است. علامه یک تفسیر خاصی ارائه کرده و متفاوت با صدراست. علامه می گوید چون قابلیت تبدیل وجود دارد پس اختلاف نوعی نداریم. علامه می گوید از کجا می گوییم تبدیل می شوند؟ ذهن را به سمت دیدگاه نهایی صدرا در بحث معالیل و نسبت آن با علت برده است.

علامه با طرح این بحث وقتی به فروعات می پردازد، در اولین فرع می گوید پس جواهر و اعراض، مفاهیم انتزاعی از وجودات ماسوی الله هستند. یعنی شما تحت تاثیر واقع مفاهیم جوهری و عرضی استفاده می کنید اما در این که آیا اینها ماهیات هستند یا نیستند شما نمی توانید حرف بزنید یعنی نسبت این ها با ماهیت بودن یا نبودن علی السویه است. اگر منظر اولیه بحث را ببینید که همه ربط به خدا هستند این ها ماهیات نیستند و صرفا مفاهیم می باشند اما اگر شما تمام اشیا که ماسوی الله هستند، به حسب خودشان ببینید، اینجا همان جواهر و اعراضی که از این وجود ها استفاده می کردید، ماهیات خواهند بود.

اسفار ص ۳۲۷ علامه حاشیه ای مفصل دارد و این بحث را پخته تر مطرح کرده اند. به نظر می رسد که بهترین راه حلی که علامه پیاده کرده همانی است که در حاشیه اسفار آمده است که انجا ماهیات را مرسل کرده اند از استقلال و عدم استقلال. انجا می گویند ماهیات ممکن است معنای استقلالی داشته باشند و ممکن است معنای حرفی باشند که این وابسته به وجودشان می باشد. اما در نهایی می گویند ماهیات قطعا استقلالی هستند. آن چیزی که علامه در حاشیه اسفار دارند می گویند وجود های رابط ماهیت دارند و این صحیح است چون با مبانی دیگر می سازد.

۲-۲-۳ فروع مساله

و یتفرع علی ما تقدّم امور:

فرع اول: جمع بندی چگونگی ماهیت داشتن وجودات رابط

الأول: أن المفهوم^{۲۵۶} في استقلاله بالمفهومية و عدم استقلاله تابع لوجوده الذي ينتزع^{۲۵۷} منه، و ليس له من نفسه إلّا الإبهام^{۲۵۸} [۱]. فحدود الجواهر و الأعراض:

۱. [در این صورت ماهیت هستند:] ماهیات جوهریه و عرضیه بقیاس بعضها إلى بعض و بالنظر إلى أنفسها،
۲. [در این صورت ماهیت نیستند بلکه مفاهیم غیر ماهوی هستند:] و روابط وجودیه بقیاسها إلى المبدأ الأول تبارک و تعالی، و هي في أنفسها- مع قطع النظر عن وجودها- لا مستقلة و لا رابطة^{۲۵۹}.

توضیحات این فرع، بالا و نیز ذیل فرع پنجم از فصل اول آمد.

فرع دوم: انواع وجودات رابط از حیث طرف

الثاني: أن من الوجودات الرابطة:

۱. [وجود های رابط یک طرفه:] ما يقوم بطرف واحد، كوجود المعلول بالقياس إلى علته؛
 ۲. [وجود های رابط دو طرفه:] كما أن منها ما يقوم بطرفين، كوجودات سائر النسب و الإضافات.
- با توجه به توضیحاتی که از اول فصل دادیم، خصوصاً توضیح فصل دوم، ما دو طیف وجود رابط داریم:

۲۵۶ علامه دیده مساله جوهر و عرض را دیده نمی شود کنار گذاشت چون اگر این ماسوی الله ربط به خداوند باشند باز ما جوهر و عرض از آن ها می فهمیم اما اینکه ماهیت هستند بستگی دارد وجودشان مستقلى باشد یا نباشد که اگر وجود مستقلى داشته باشند ماهیت دارند و گرنه ماهیت ندارند و فقط مفاهیم هستند. مرادش از مفهوم در اینجا یعنی آن چیزی که ما از اشیا می فهمیم.

۲۵۷ اصل مساله انتزاع کردن از بیرون است هر چند با دقت و زحمت همراه است و اگر همراه با دقت و زحمت باشد و از بیرون کنده بشود آن را انتزاع می گویند. معمولاً در انتزاع این دقتی که گفتیم وجود دارد هر چند گاهی هم اینگونه نیست.

۲۵۸ ابهام یعنی استوا نسبت در آن. یعنی مفاهیم جوهر و عرض که دریافت کردیم نسبت به استقلال و عدم استقلال علی السویه هستند.

۲۵۹ یعنی در ماهیت بودن و نبودن علی السویه هستند و استوا نسبت دارند.

۱. یک طیف همانی است که در فصل اول گفتیم که در محکی قضیه موجبیه مرکبه است و بین جواهر و اعراض مثلا هستند که وجود های رابط دو طرفه هستند. به اینها اضافه های مقولی می گویند که دو طرف دارند.
۲. یک طیف دیگر نیز بگونه ای است که رابط یک طرف بیشتر ندارد که به اینها اضافه های اشراقی یک طرفه می گویند، نسبت های اشراقی می گویند.

در هر صورت علامه میگوید وجود رابط گاهی فانی در دو طرف است و گاهی فانی در یک طرف است. این فرع تاکید می کند که چیزی که صدرا در تحقیقات نهایی اش در این بحث داشته، چیزی متفاوت نیست از وجود های رابطی که بین جوهر و عرض یا بین گزاره ها و قضایا وجود دارد. هویت فی غیره بودن در همه مشترک است و تفاوت به بیرون از این هاست. علامه میگوید این بیان صدرا در نسبت معلول با علت، نافی واقعیت داشتن وجود های رابط دو طرفه نیست.

اصل تقسیم ما نیز دو استدلال پیدا کرده است: یکی استدلال هایی که صدرا آورده، در واقع همان توضیحی است که در تامل هویت معلول می فهمیم که ماسوی الله نسبت به خداوند عین ربط می باشد. این هم در اصل تقسیم اثبات کننده است. استدلال دوم هم، همان چیزی است که علامه در فصل قبل آورد.

فرع سوم: هستی متشکل از یک وجود مستقل و پُر از نسب و روابط می باشد

الثالث: أنَّ نشأَ الوجود [هستی] لا تتضمَّن إلّا وجودا واحدا مستقلاًّ، هو الواجب عزّ إسمه، و الباقي روابط ٢٦٠ و نسب و إضافات.

اگر بخواهیم دیدگاه نهایی صدرا را توجه کنیم، باید به این برسیم که در کل نظام هستی این تقسیم که (وجود: یا فی نفسه است یا فی غیره)، این تقسیم کل عالم را شکل می دهد. این فی نفسه، فقط خداوند است. یعنی با این تقسیم شما کل هستی را اشاره کرده اید. ما یک وجود اسمی داریم که فقط خداوند است و بقیه همه در شق دوم هستند یعنی فی غیره اند.

٢٦٠ همه اینها روابط و نسبت یک طرفه هستند.

با توجه به این بحث حاشیه های جدی به نظام تشکیکی خواهد خورد. در نظام تشکیک، اغلب ذهن به سمت تشکیک در وجود اسمی می رود، با این توضیح تشکیک بین اسمی و حرفی برقرار می شود. یعنی خدا که وجود اسمی است مرحله بعدش یک شکن بزرگ دارد که می شود معنای حرفی. یعنی معنای اسمی ضعیف و ضعیف تر نمی شود بلکه ضعفش شکل گیری معنای حرفی در کنار آن است. دقت های زیادی اینجا هست. یکی اش این است که ما یک بحثی داریم که علامه گفته اشیا عالم را چگونه نگاه می کنیم. اگر با علت ببینیم می شود معنای حرفی و اگر بین خودشان نگاه کنیم می شود اسمی. ما باید همان حرف علامه در حاشیه اسفار را مطرح کنیم. که همانگونه که وجود ها، فی غیره اند، ماهیت ها هم فی غیره اند.

حالا آیا رابط بین جوهر و عرض در فصل قبل که گفتیم، با این نگاه نهایی صدرا از بین می رود؟ که همه روابط می شوند؟ طبق فرع دوم علامه قبول دارد که وجود های رابطه دو طرفه داریم اما با برگردان نگاه حاصل می شود. این خیلی قابل قبول نیست بلکه باید واقعی تر باشد. خود علامه در بحث قوه و فعل که در نهایی آمده است در بحث حرکت قائل به وجود رابط است که بین مستعد و مستعدله، وجود رابط هست. بین خیلی از چیز ها قائل به وجود رابط و نسبت می شود شد. نکته ما این است که با توجه به اینکه همه اشیا ربط هستند، حالا اینها چه معنایی دارند؟ چیزی که می شود گفت این است که شما اگر بخواهید این موضوع را پی بگیرید باید بگویید که ما یک معنای اسمی داریم و یک معنای حرفی داریم.

در واقع کل ماسوی الله به لحاظ اصل بستر، یک معنای حرفی نسبت به خداوند هستند اما درون این معنای حرفی انواع تنوعات و گونه گونه شدن های وجود، وجود دارد. یعنی یک معنای اسمی و یک معنای حرفی داریم اما این معنای حرفی یک پرده اویخته دارد که انواع نقش ها روی آن است. این نگاه هم مبرر نفس الامری دارد که همه شان در نسبت به خداوند معنای حرفی اند اما وقتی بر می گردد در دل این معنای حرفی و جستجوی از اشیا اگر داشته باشید، اینجا تنوعات شکل می گیرد که آیا این تنوعات بر اساس تشکیک در دل معنای حرفی شکل می گیرد؟ کثرت طولی و عرضی داریم؟ همه این ها جای تامل و مطالعه دارد.

اینجاست که جواهر و عرش شکل می گیرد اما همه اینها حرف الی الله هستند. تمام آنچه در عوالم داریم، در دل این معنای حرفی هستند و در دل این حرف همه این ها مطرح است. در دل آن حرف است که ما نظام تشکیک را به نحو کثرت طولی و عرضی می توانیم پیدا بکنیم. اینجاست که جوهرها و اعراض از هم جدا می شوند و چه بسا نظر علامه که ما دو نگاه می توانیم داشته باشیم به همین می تواند باشد که این نگاه مبرر خارجی دارد. اون تنوعات منجر به شکل گیری جوهر و

عرض می شود. در اینجا است که مباحث فی نفسه تغییر می کند. اگر در همین بحث دقت کنیم، می دانیم که چرا همه غفلت از خدا دارند. این تنوعات در دل معنای حرفی برای انسان غفلت ایجاد می کند. نکات فراوانی است که در همین جا در مباحث سلوکی نیز استفاده می شود کرد.

۲-۳ الفصل الثالث فی انقسام الوجود فی نفسه إلی ما لنفسه و ما لغيره

۲-۳-۱ مقدمات

در دو فصل قبل تقسیم وجود به رابط و مستقل مطرح شد. در این فصل تقسیم دیگری طرح می شود و آن نیز تقسیم وجود فی نفسه به لغیره و لنفسه می باشد.

[نکته: نسبت این فصل با عنوان بحث] یک نکته قابل تامل این است که در بدایه به دلیل اینکه عنوان مرحله تقسیمات وجود بود لذا آمدن این فصل در آنجا وجه روشنی داشت اما با توجه به تحولی که عنوان بحث در اینجا یعنی نهاییه داشته و تبدیل به مستقل و رابط شده لذا در خصوص بخش اول تقسیم طبیعی است که بحث بشود اما با گزاشتن این عنوان چرا باید از فصل سوم بحث کنیم؟ به نظر می رسد توجیحی که بشود این را توضیح بدهد با توجه به عنوان ریزی ویژه نهاییه، بر می گردد به تبیین جایگاه وجود رابط میان وجودهای نفسی. یعنی در این فصل سوم همچنان داریم شناسایی وجود رابط را ادامه می دهیم. اگر با این ذهنیت فصل را شروع کنیم به نتایج خوبی در تحلیل وجود رابط خواهیم رسید. لذا باز انگیزه ما از توجه به تقسیم لنفسه و لغیره، فهم بهتر وجود فی غیره است یعنی با این تقسیم نکات خوبی نسبت به وجود فی غیره نصیب ما می شود. اگر این توجیح را نداشته باشیم مباحث فصل سوم می شود استطرادی.

[نکته: شروع کردن بحث از وجود لنفسه به جهت تعلیمی] خود این تقسیمی که محل بحث است این است که وجود های فی نفسه تقسیم به وجود لغیره و لنفسه می شود. اگر علامه اول به معرفی وجود لنفسه می پرداختند و بعد لغیره را مطرح می کردند، شاید به جهت تعلیمی بهتر بود.

۲-۳-۲ تقسیم وجود فی نفسه، به وجود لنفسه و لغیره

ینقسم الموجود فی نفسه إلی:

۱. ما وجوده لنفسه

۲. و ما وجوده لغيره.

[توضیح لغيره:] و المراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون وجوده في نفسه - و هو الوجود الذي يطرد عن ماهيته العدم^{۲۶۱} - هو بعينه^{۲۶۲} طاردا للعدم عن شيء آخر، لا لعدم ماهيته ذلك الشيء الآخر و ذاته، و إلا كانت لموجود واحد ماهيتان، و هو محال، بل لعدم زائد على ماهيته و ذاته، له [عدم] نوع من المقارنة له [شيء دیگر مثلا جوهر]، كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته نفسه، و هو بعينه يطرد الجهل الذي هو عدم ما عن موضوعه.

[استدلال بر این قسم:] و الحجّة على تحقّق هذا القسم^{۲۶۳} - أعنى الوجود لغيره -:

۱. [مثال اول برای استدلال:] وجودات الأعراض، فإنّ كلّاً منها كما يطرد عن ماهيته نفسه العدم يطرد عن موضوعه عدما ما زائدا على ذاته.

۲۶۱ در خداوند متعال که وجود لنفسه است ماهیت نمی دهد به خاطر دلیل ویژه دیگری اما در بقیه جاها همه جا اگر وجود فی نفسه باشد ماهیت باید بدهد.

۲۶۲ نمی شود گفت که خود ذات فی نفسه است دارد این کار را می کند لذا باید دو جهت کرد وگرنه تقسیم خراب می شود یعنی یک وجود دو سویه است یعنی اتحاد وجود فی نفسه با وجودی غیره است. البته ما درست است که می گوئیم وجود رابط طرفینی است اما از یک منظر این نیاز انگار از عرض شروع می شود یعنی درست است که فی غیره فانی در طرفین است اما انگار نیاز اول از عرض می باشد اما از یک منظر دیگر مساله برعکس است و از همین فی غیره شروع می شود. این بعینه خیلی نیاز به توضیح دارد. اگر مراد خیلی شدید باشد منجر به تناقض در ذات می شود یعنی نمی شود هم فی نفسه و هم فی غیره باشد اما مرادشان جنبه در طرفینی است.

۲۶۳ دلیل تحقّق وجود لغيره بررسی اشیا خارجی است. شاید بشود گفت هم علامه دارد از ابزار شهودی حضوری یعنی تجربه دارد استفاده می کند و هم می تواند به استدلال های دیگر استفاده کند. اینها را علامه مفروغ عنه گرفته لذا وجود اعراض را دیگر اثبات نمی کند. اگر اعراض را قبول کنیم و تحلیل کنیم یک جنبه فی نفسه دارد و یک ارتباطی هم با غیر دارد که خلل و فرجی را از دیگران دارد برطرف می کند، نه اینکه اصل ذات دیگران را طرد عدم بکند البته.

۲. [مثال دوم برای استدلال^{۲۶۴}] و كذلك^{۲۶۵} الصور^{۲۶۶} النوعیة المنطبعة، فإن لها نوع حصول لموادها تطرد به العدم عن موادها، لا عدم ذاتها، بل نقصا جوهریّا تکمل بطرده، و هو المراد بكون وجود الشيء لغيره و ناعتا^{۲۶۷}.

[توضیح لنفسه:] و يقابله ما كان وجوده طاردا للعدم عن ماهیة نفسه فحسب، و هو الوجود لنفسه، كالأنواع التامة الجوهریة كالإنسان و الفرس و غیرهما.

[نتیجه:] فتقرر أنّ الوجود فی نفسه ينقسم إلى ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره^{۲۶۸} [۱]، و ذلك هو المطلوب.

وقتی شما در وجودهای فی نفسه دقت می کنید، آنها را دو نوع می بینید. یعنی آنها را به دو سبک می بینید:

۱. وجودهای لنفسه:

یک نوع از آن فقط طرد عدم از خودشان می کنند. این دست را فی نفسه لنفسه تعبیر می کنند یعنی طرد عدم می کند از ماهیت خودش و با اشیا دیگر کاری ندارد. اینها وجودهای غیر رابطی و غیر ربطی و غیر نعتی و غیر مرتبط با اشیا دیگر هستند مانند سنگ یا درخت یا انسان یعنی جواهر.

۲. وجودهای لغيره:

۲۶۴ این به مرحله ۵ بر می گردد. ما یک ماده اولی و یک صورت جسمیه داریم. این صورت جسمیه در کنار خودش یک صورت های نوعیه هم می پذیرد. این چهارتا به عنوان صورت های نوعیه جسم شناخته می شود. جسم در واقع چهار نوع است: نوع آبی، خاکی و... . صور نوعیه از آب و خاک شروع می شود تا جسم انسان و... . خلاصه اینجا ماده وجود فی نفسه لنفسه است اما صور نوعیه وجودهای فی نفسه لغيره هستند.

۲۶۵ یعنی مانند اعراض است.

۲۶۶ یعنی حقیقت جوهری.

۲۶۷ نعت دیگران بودن اسم دیگر لغيره است.

۲۶۸ باتوضیح ما گفتیم بهتر است بگوییم «ما وجوده لا لنفسه»

اما نوع دیگر از آن، افزون بر این که طرد عدم از ماهیت خود می کنند و یک موجودیتی برای خود دست پا می کنند، یک کار دیگر هم انجام می دهند. در ظاهر انگار کارشان بیشتر است اما در خوانش تکوینی قضیه عکس می شود. اینها علاوه بر خود، طرد عدم از دیگری نیز می کنند. البته نه اینکه ذات ماهوی دیگری را از عدم خارج بکنند (که در این صورت یک وجود دارای دو ماهیت شده است و این محال است)، بلکه طرد عدم مّا از موضوع آنها می کنند. یعنی نواقصی در اطراف آن ماهیت قابل بررسی است که این نوع از وجودها، این نواقص را پر می کنند. به بیان دیگر یک عدم مّایی و یک خلائی را در شی دیگر نیز پر می کنند یعنی در حواشی آن یک خلاء هایی هست که دارد آن را پر می کند. این دسته از وجودها را، تعبیر به وجودهای فی نفسه لغیره می کنند.

[مثال این دو قسم:] مثال این دو قسم مانند جوهر و عرض است. مثلا یک جسم سفید داریم. در اینجا ما سه نقش

داریم:

۱. یک نقش وجود فی نفسه لنفسه است که طرد عدم از ماهیت جسم می کند. این وجود کار دیگری غیر از آن انجام نمی دهد.
۲. نقش دیگر، وجود سفیدی است. این سفیدی به لحاظ این که فی نفسه است، یک ماهیت بیاض به ما می دهد.
۳. نقش دیگر این است که این سفیدی علاوه بر این که به لحاظ فی نفسه بودنش که دارد یک ماهیت بیاض به ما می دهد، در عین این کار دارد کار دیگری نیز انجام می دهد و آن این است که یک حالت فقدان را از آن جسم دارد برطرف می کند یعنی طرد عدم مّا از موضوعش می کند. مثلا انسانی که علم نداشته باشد، این عرض عالم دارد یک خلاء وجودی از آن را برطرف می کند، البته نه اینکه بخواهد طرد عدم از ذات جسم بماهوجسم بکند بلکه از حواشی آن دارد خلا را رفع می کند. در چنین شرایطی ما با وجود فی نفسه لغیره روبرو هستیم.

[دقت و تامل در نقش سوم و شأن دوم از وجودهای لغیره:]

اگر دقت کنیم شأن دوم وجودهای لغیره که ما از آن ماهیت انتزاع نمی کردیم، یک شأن وجودی است که این شأن نه طرد عدم از ماهیت این وجودی که داریم مطالعه اش می کنیم میکند (چون خود آن جنبه فی نفسه دارد که خودش طرد عدم می کند)، نه طرد عدم از ماهیت جسم دارد انجام می دهد، به تعبیر علامه اساسا ماهیت ندارد. چیزی که در فصل

های قبل توضیح دادند که ماهیت ندارد وجود رابط فی غیره است. منظور حکما و فلاسفه این است که مثلا اگر شما یک جوهر داشته باشید و یک عرض، شما دو وجود فی نفسه دارید که دارد طرد عدم از ماهیت خودشان می کند، اما آن جنبه لغیره ای که در این وجود فی نفسه ای مانند بیاض و علم مشاهده می کنید، این جنبه همراه یک وجود فی غیره است. این وجود فی غیره همانی است که ما در گزارش از اعراض می گوئیم اینها وجودهای فی نفسه لغیره اند.

برخی از بزرگان وقتی این مباحث فلاسفه را دیده اند که بین جوهر و عرض وجود رابط هست، اشکالی کرده اند. گفته اند مگر شما نگفتید که در بسیاری از گزاره ها طرفین گزاره به سبکی هستند که خودشان رابط را برقرار می کنند مانند حمل اولی یا معقولات ثانی فلسفی یا هلیه بسیطه که در این ها نیاز به رابط نداریم. خب همین داستان در جوهر و اعراض هم برقرار است. چون اعراض فی نفسه لغیره هستند. در این صورت پس یکی از شئونش لغیره بودن است لذا خودش ارتباط را برقرار می کند. سفیدی و دیگر اعراض چون لغیره اند، این ارتباط را خودش برقرار می کند لذا نیازی به وجود رابط ندارند.

هم اقای جوادی و هم خود صدرا گفته اند که برگردید به همان اول که گفتیم فی نفسه در عمق ذاتش نمی تواند در دیگری باشد. اینها اصلا مقابل فی غیره هستند به لحاظ هویت ذاتی لذا جنبه لغیره از باب اضافه حد بر محدود است. این جنبه لغیره که شما می بینید که در تعریف اعراض است از باب اضافه حد بر محدود است. یعنی اینگونه نیست که چیزی که در حد است جز گزاره های اصلی محدود باشد. وجود فی غیره همان جنبه کششی است که شما در اعراض می بینید. همان جنبه تکیه بر غیر است که در اعراض است. همان تعلق به غیر و وابستگی ای که در اعراض است لذا این جز هویت بنیادین اعراض نیست چون به ما یک ماهیت می دهد و هویت فی نفسه است که به ما ماهیت می دهد. نمی شود هویت فی نفسه عمق ذات او را لغیره تلقی کرد. این جنبه لغیره در کنار اعراض خبر از حضور وجود فی غیره در کنار وجود اعراض می دهد. به بیان دیگر شما اگر بخواهید این تقسیم را کامل تر بگوئید باید بگوئید: فی نفسه تقسیم می شود به لنفسه و وجودهایی که لنفسه نیستند.

در بدایه در مقولات داشتیم که جوهر جنس جواهر مادون است اما عرض اینگونه نیست. انجا می گویند عرض جنس برای اعراض نیست بلکه معقول ثانی است که ویژگی وجودیشان را نشان میدهد یعنی هویت عرضی و عارضی و تکیه بر غیر در هویت اعراض نهفته نیست. این، همان بحث اینجاست. لذا همه گفته اند عرض، معقول ثانی است اما جوهر ماهیت است و مقوله است. یعنی عرض یک مقوله کنار جوهر نیست بلکه یک معقول ثانی از ۹ مورد غیر از جوهر است. پس معقول ثانی

جوهر نیز اما معقول ثانی کم و کیف و ... می یباشد. یعنی لفسه بودن در ذات و هویت جواهر اخذ شده اما در عرض این جنبه لغیره بودن اخذ نشده است. هر چند ممکن است کسی این نظر را قبول نکند.

پس گام به گام به اینجا می رسیم که جنبه لغیره بودن اعراض را فلاسفه گفته اند که فی غیره است یعنی فی لفسه خودش ذاتا نمی تواند برای دیگران باشد. یعنی سوال می کنیم که چه امری باعث می شود این فی لفسه مرتبط با دیگران می شود؟ در واقع همان جنبه کشش و تکیه بر امر دیگری، بگونه ای در این وجود حضور ندارد که بازتابش در ماهیت معلوم باشد. اینها می گویند در ماهیت های جوهری جنبه لفسیت بازتاب ماهوی پیدا می کند ولی چیزی که در لغیره بودن اعراض است، در حیثی از وجود که به ما ماهیت می دهد، نقش ندارد. در واقع لفسه بودن بدیل فی لفسه بودن نیست بلکه با آن می سازد اما لغیره بودن با فی لفسه بودن سازگاری ندارد لذا شان دیگری اش می انگارند پس یک وجود دو سویه است.

ظاهر عبارات در اینجا، ما را به سمتی می برد که این تقسیم وجود فی لفسه به لفسه و لغیره، انگار ربطی به وجود فی غیره ندارد اما محتوا اگر تامل بشود ما را دقیقا به آنجا می برد. البته نه اینکه تقسیمی که تا اینجا گفتیم را خراب کنیم بلکه می گوییم این تقسیمی که الان گفتیم جایگاه و موطن اصلی اش همان کنار لغیره است. در واقع در اینجا وقتی گفتیم وجود فی لفسه و فی غیره است خود فی لفسه می شود لفسه و لغیره، در اصل باید فی غیره را پاک کرد یعنی خود فی لفسه می شود لفسه و چیزی که لفسه نیست. لفسه که نیاز به فی غیره ندارد اما مقابل آن که چیزی که لفسه نیست برای تحققش علاوه بر علت، نیاز به وجود فی غیره دارد لذا جایگاه اصلی وجود فی غیره قسیم وجود فی لفسه نیست بلکه در کنار وجود لغیره است.

این نکته فقط در بحث اعراض نیست بلکه در صور نوعیه منطبعه نیز جاری می باشد. پس اینها برای تحقق محتاج به موضوع^{۲۶۹} یا محل^{۲۷۰} هستند و اینجا است که چیزی که ارتباط ایجاد می کند یک وجود فی غیره می باشد.

۲۶۹ ناظر به اعراض این را می گویند

۲۷۰ ناظر به صور نوعیه منطبعه این را می گویند

فرع اول: اتحاد وجودی بین وجود لنفسه و لغیره

و یتبین بما مرّ أنّ وجود الأعراض من شؤون^{۲۷۱} وجود الجواهر الّتی هی موضوعاتها، و کذلک^{۲۷۲} وجود الصور المنطبعة غیر مباین لوجود موادّها.

در این فرع می گویند: معلوم می شود وجودهای فی نفسه لغیره و لنفسه در مقایسه با هم، یک حقیقت واحد را تشکیل می دهند و دو شی جدا نیستند بلکه ارتباط آنقدر جدی است که انگار با یک موجود واحد روبرو هستید. مباحث قبل به ما نشان می دهد که بین لغیره و لنفسه یک نوع اتحادی برقرار است یعنی کانه یک چیز هستند. منتها این اتحادی که بین لغیره و لنفسه احساس می کنیم در شاخه بین اعراض با جوهر یک جور بروز دارد و در بین صور حاله منطبعة با ماده و محلی که محل انطباع آن است، یک جور این اتحاد بروز پیدا می کند.

ایشان نسبت به جوهر و عرض ادبیاتی برای اتحادشان بکار می برد که در دیگری ادبیات را تغییر می دهد لذا این حکایت از این می کند که نحوه ارتباطشان با هم متفاوت است در این دو مورد و چه بسا وجود های رابط اینها با هم تفاوت داشته باشند. می شد علامه اینجا مقداری بحث را مفصل تر مطرح بکند. چه بسا برای فهم وجود رابط هم بهتر بود.

در اعراض و جواهر اتحادشان به شکلی است که اعراض از شئون جواهر می شوند. واژه شئون به لحاظ تاریخی تحولات زیادی داشته است. اگر بگوییم چیزی که صدرا از این واژه اراده کرده و چیزی که علامه گفته متفاوت است، حرف دوری نزده ایم. در آغاز فلسفه کأنّ دو وجود با دو موجود که ارتباط ثنائی با هم داشته اند در نظر گرفته می شده که محمول بالضمیمه در دستگاه چنین نگاهی، این ضمیمه بودنش خیلی جدی نشان می دهد. انگار یک جوهر و عرض با هم الحاق شده اند و این احساس الحاق اگر جدی بشود با دو وجود فی نفسه لنفسه باشند. لذا همین ذهنها را عمیق کرده که وجودهای

۲۷۱ علامه ص ۷۸ و ج ۳ اسفار ص ۳۱۳ به شکل حقیقت و رقیقت علی و معلولی این شئون را توضیح داده اند. یعنی معالیل از شئون علت خود هستند.

۲۷۲ یعنی اینها اتحاد وجودی با هم دارند

فی نفسه لغیره و لنفسه، نحوه ارتباطشان باید جدی تر باشد و این وجود رابط باید برگرداند به نحوه ارتباط جوهر با عرض. این می آید تا وقتی که در فضای صدرا (نه اینکه قبل از صدرا هم نبوده) روشن می شود که اعراض معالیل جوهر هستند و می گویند وقتی میبینیم اعراض متحول می شوند لذا می دانیم که جوهرش نیز تغییر و تحول پیدا میکند، چون علتش است. این بحث در فضای صدرا روشن تر بحث شده است.

در جریان علیتی که صدرا گفت یواش یواش صدرا حوزه علیت را هم ارتقا داده، بگونه ای که معلول تمام هویتش عین ربط به علت است. اگر جوهر و عرض را یک فرایند علیّ در آن قائل هستید، با توجه به ارتقا صدرا در جلد ۲ اسفار که اشاراتی داشتیم، اینجا که معلول عین ربط علت است، صدرا در چنان فضایی این را مطرح کرده که اعراض جزء شئون جوهر به حساب می آید. شأن از ارتباط بسیار شدید دو طرف خبر می دهد. البته مراد از شئون در دستگاه صدرا حتی با نگاه های عمیق تر صدرا، اعراض را به معقول های ثانی جوهر تبدیل نمی کند. یعنی اینگونه نیست که از همان متنی که جوهر را انتزاع می کنیم، این اعراض را هم از آنجا انتزاع می کنیم. همان تعبیر شأن خوب است هر چند باید مفصل بحث کرد اما علامه فقط از این کلمه استفاده کرده است. علامه که از کلمه شأن در اینجا استفاده کرده، در فصل ۴ مرحله ۵ آنجا همین مبحث را از ناحیه دیگری مطرح کرده و می گوید اعراض از مراتب وجود جوهر است. در ج ۳ اسفار ص ۳۱۳ نیز علامه تعلیقه ای دارد که آنجا نسبت میان جوهر و عرض را گفته مراتب وجود جوهر به حساب می آید یعنی در یک بستر تشکیکی معنا کرده است. یعنی یک حالت رقیقت و حقیقت در آن جاری است. پس این را در یک نظام تشکیکی معنا کرده است.

تاثیر این بحث در محمول بالضمیمه بودن یا نبودن یا من صمیمه بودن یا نبودن را باید بعدها پیگیری کرد. اینجا علامه از این تعبیر که گفته «از شئون جوهر است» خواسته بگوید که ارتباط جواهر و اعراض و وجود رابط میان آنها باید در دستگاه علیت و نظام تشکیک فهم بشود. در جمع با دیگر عبارات ایشان، اصل بحثی که علامه می گوید می خواهد بگوید وجود رابط بین آنها خبر از یک اتحادی میدهد که بعدا از سنخ علت و معلول این ارتباط را تبیین می کند. شئون وجود جوهر در دستگاه علت و معلول و به نحو حقیقت و رقیقت است. در این صورت طرفینی دیگر نیست رابط. حالا آیا موارد دیگری داریم که حالت طرفینی بماند؟ علامه در متن هایش فراز و نشیب دارد. بر اساس مبانی مختلف بالا و پایین می رود. در حالی که در فرع دوم فصل قبل گفتند گاهی طرفین هستند رابط.

البته در نگاه صدرا، صدرا از این معنایی که علامه از شئون اراده کردند فراتر رفته و متفاوت از چیزی که علامه گفتند،

گفته اند.

اما در مساله صور منطبعه آنجا برعکس جوهر و عرض است تا حدودی چون ماده در تحقق وابسته به صور است. لذا در صور منطبعه گفته یک نحوه ارتباطی دارند و از لفظ شأن استفاده نکرده است.

فرع دوم: طرد عدم نکردن وجود رابط

و یتبین به ایضا أنّ المفاهیم المنتزعة عن الوجودات الناعثة^{۲۷۳} الّتی هی أوصاف لموضوعاتها لیست بماهیّات لها و لا لموضوعاتها؛ و ذلك لأنّ المفهوم المنتزع عن وجود إنّما یكون ماهیّة له إذا كان الوجود المنتزع [هو: مفهوم] عنه [آن وجود] یطرد عن نفسه العدم، و الوجود الناعت یطرد العدم لا عن نفس المفهوم المنتزع عنه^{۲۷۴}، مثلا وجود السّواد فی نفسه یطرد العدم عن نفس السّواد، فالسّواد ماهیّته، و أمّا هذا الوجود^{۲۷۵} من حیث جعله الجسم أسود فلیس یطرد عدما [۱]، لا عن السّواد فی نفسه [۲]، و لا عن ماهیّة الجسم المنعوت به، بل عن صفّة یتّصف بها الجسم خارجة عن ذاته.

شما وقتی با یک وجود فی نفسه لغیره روبرو می شوید این وجود از جنبه لغیره بودنش نه طرد عدم از ماهیت همین امر عرض می کند و نه طرد عدم از ماهیت موضوع می کند و چون علامه برای وجود رابط ماهیت قائل نیست لذا اینجا می گوید جنبه لغیره اصلا طرد عدم از هیچ ماهیتی نمی کند چون نه طرد عدم از ماهیت موضوع می کند و نه از ماهیت خود لذا اگر بگوییم «الجسم ابیض» شما شاید بگویید سه چیز داریم. جسم، بیاض و ابیض یعنی جسم، سفیدی و سفید. در واقع این رابط نه طرد عدم از ماهیت بیاض می کند و نه طرد عدم از ماهیت جسم می کند. خود هیات ابیض فقط ربط بین دو وجود است.

۲۷۳ وجودات ناعته بماهو ناعته، بروید در جنبه لغیره اش.

۲۷۴ بلکه طرد عدم ما از موضوعش می کند

۲۷۵ همین وجودی که به ما ماهیت سواد داده اما نه از حیث سواد بلکه از حیث اسودیت، لذا این، از هیچ کدام از این دو ماهیت، طرد عدم نمی کند

۱-۲-۳-۴ باز بودن درب تحقیقات در این مساله

نسبت به بحث های وجود رابط، تحقیقاتی که علامه آورده عمیق است اما همچنان تحقیقات بابش در این بحث باز است. حتی از نگاه علامه باز این بحث باز است و می شود تحقیق کرد مثلاً علامه معتقد است که در دل حرکت نیز وجود رابط، وجود دارد یعنی هر جا انگار نسبیتی است، وجود رابط مطرح است، چنانچه جدای از مباحث علامه در اینجا و دیگر جاها، همچنان تحقیقات می تواند ادامه پیدا کند در عمق وجود رابط. همچنین خیلی از پیشرفت ها در کار صدرا وجود دارد که در کار علامه نیامده است.

۲-۲-۳-۴ اشکال به تقسیم مشهور

مشاهده کرده اید که در نگاه مشهور میان فلاسفه وجود تقسیماتی دارد. در واقع وجود یا فی نفسه است یا فی غیره و فی نفسه نیز یا لنفسه است یا لغيره. فلاسفه یک تقسیم دیگری نیز اینجا مطرح کرده اند و آن هم تقسیم لنفسه به: بنفسه و بغيره می باشد. در بدایه گفته شد که معمولاً اینگونه وجود را تقسیم می کنند. نکته این است که وقتی شما در این تقسیم وجودات لنفسه را به: بنفسه یا بغيره (ماسوا...) تقسیم می کنید، این اشکال پیش می آید که خب بغيره ها که فقط لنفسه نیستند بلکه «فی نفسه ی لغيره» و «فی غیره» هم بغيره هستند در حالیکه در این نمودار تقسیمی این مطلب نشان داده نمی شود.

بعضی خواسته اند مشکل را حل کنند لذا تقسیم را اینگونه تقریر کرده اند: وجود تقسیم می شود به بنفسه و بغيره و بغيره تقسیم می شود به فی نفسه و فی غیره و فی نفسه تقسیم می شود به لنفسه و لغيره. این بیان اشکال قبل را مرتفع می کند ولی یک اشکال دیگری پدید می آورد و آن اینکه فی نفسه و لنفسه بودن وجود حق تعالی بیان نمی شود.

بهترین راه حل این است که این تقسیم اساساً دو تقسیم مختلف بوده است که کنار هم قرار گرفته و یک تقسیم شده است لذا اگر جدا مطرح کنیم مشکلی پیش نمی آید.

تقسیم اول: وجود: یا بنفسه است یا بغيره

تقسیم دوم: وجود: یا فی نفسه است یا فی غیره و فی نفسه یا لنفسه است یا لغیره

وقتی ما این دو تقسیم را یک پارچه می کنیم با مشکلات بالا مواجه می شویم. علامه در این فصل تنها به تقسیم شق دوم می پردازد. اما تقسیم اول را در جاهای مختلف فلسفه به آن پرداخته می شود که وجودات یا واجب الوجود بالذات هستند یا ممکن الوجود هستند و ...

۳-۴-۲ پیاده شدن این تقسیم در خود وجود

این مباحث در خصوص خود وجود پیاده شده است. اگر جایی به عنوان مثال گفته شد وجود لنفسه، جوهر است، این تقسیم ناظر به وجود جوهر است نه خود ماهیت آن. یعنی کسی اشکال نکند که جوهر که ماهیت است و ما اینجا راجب وجود تقسیم کرده ایم چرا که اینجا که می گوییم وجود لنفسه جوهر است، مرادمان وجود جوهر است، نه ماهیت آن. البته این تقسیم در دیگران، به نحوه ی موجودیت ماهیت بر می گردد اما در صدرا به خود وجودشان می خورد. جوهر، خوانش ماهوی آن وجود است. یعنی بازتاب ماهویش می شود جوهر اما مراد ما از آن، وجودش می باشد. وقتی گفته می شود لغیره اغلب به اعراض مثال می زنند در حالی که خیلی از جواهر نیز از همین دسته لغیره اند یعنی همه جواهر از جنس لنفسه نیستند.

۴-۴-۲ تحولات صدرا در نگاه به نظام هستی شناسی

این تقسیمی که گفتیم در فلسفه صدرا چه اتفاقی برای آن افتاده است؟ در فضای صدرا سه تحول رخ داده است. این سه تحول را نمی خواهیم بگوییم حق است بلکه می خواهیم گزارش کنیم. این تحولات عبارتند از:

۱. تحول اول: پذیرش نظام هستی شناسی استادش میرداماد

اولین تحولی که برای صدرا ایجاد شد در تقسیم مشهور، در اسفار اواخر جلد اول ص ۷۹ ۸۰ ۸۱ می باشد که گفته دیدگاه استادش میرداماد در خصوص حق تعالی را پذیرفته است و می گوید نظر ما نیز همین نظر استادمان است. پس اول ایشان نگاه استادش در تبیین نظام هستی را پذیرفته و گفته ما یک وجود لنفسه داریم و بقیه ماسوی الله همه فی نفسه لغیره اند یعنی وجود رابطی اند. مثلاً مانند این می ماند که در نظام هستی یک جوهر داریم و بقیه همه اعراض اند. با این

تحول ما بخشی از تقسیم را از دست می دهیم. در واقع صدرا با این تحول می گوید وجود لنفسه همان وجود بنفسه است. یعنی شق سوم تقسیم (بنفسه و بغیره) کنار می رود بلکه خود لنفسه، بنفسه است.

۲. تحول دوم:

بعد از تحول اول، او در اسفار ج ۱ حوالی صفحه ۳۰۰ و خورده ای، دیدگاه استادش را می آورد و می گوید نگاه ما فرق دارد و کل ماسوی الله وجود رابط اند نسبت به خداوند. این بخش دوم تقسیم را خراب می کند یعنی در خارج ما یک فی نفسه داریم و بقیه ما سوی الله همگی فی بغیره اند. یعنی ما در ماسوی الله، فی نفسه کلا دیگر نداریم و همه ماسوی الله فی بغیره می شود.

۳. تحول سوم: پذیرش نظام هستی شناسی عرفا

گام سوم این است که صدرا بیان عرفا را می پذیرد. ایشان در اسفار ج ۲ ص ۲۹۹ و ۳۰۰ ۳۰۱ بیان عرفا را قبول کرده و گفته وجود تقسیم پذیر نیست و ما اصلا چیزی به اسم وجود رابط اصلا نداریم. لذا وجود اصلا تقسیم پذیر نیست و همان حرف عرفا را قبول می کند و همه چیز در ظهور وجود است. خیلی از بزرگان امروز مرحله سوم ایشان را قبول ندارند. مثلا آقای جوادی معتقد است در اسفار اصلا این مرحله سوم بیان نشده و حاصل نشده است.

۵-۴-۳-۲ واقع شدن وجود رابط در طرف و محکوم علیه

نکته دیگر که جا دارد تامل کنید، این است که علامه در همین دو سه فصلی که گفتیم، گفتند وجود رابط، ماهیت ندارند. یکی از چیزی هایی که علامه گفت این بود که وجود رابط طرف واقع نمی شود. هم در فصل اول و هم در فرع ۵ به نحوی به این نکته اشاره کردند. در واقع چون وجود رابط هویت استقلالی ندارد لذا همیشه فانی در بقیه است پس می گویند نمی تواند طرف قضیه واقع بشود اما سوالی که به ذهن می رسد این است که خب تا الان که ما داشتیم راجب وجود رابط در این فصول حرف می زدیم، اصلا و واقعا راجب کی داشتیم حرف می زدیم و صحبت می کردیم؟ حق این است که اکثر بحث ها متوجه خود وجود رابط بود. سوال این است که در تمام این گزاره هایی که تا الان گفتیم، مگر غیر از این است که محکوم علیه خود وجود رابط بوده است؟

خب این جا یک مشکلی ممکن است ایجاد بشود. اگر بگوییم بحث همه راجب وجودهای رابط بوده، خب شما که گفتید وجود رابط طرف واقع نمیشود. یک پاسخی که اینجا معمولا داده می شود این است که می گویند در فضای ذهن تمام معانی حرفی و فی غیره را تبدیل به معنای اسمی می کنیم. این تبدیل در ذهن هم اشکالی ایجاد نمی کند یعنی اشکالی پیش نمی آید که این معنای اسمی، اسم آن معنای حرفی باشد و در این گزاره ها ما به جای معنای حرفی ای که مراد ما است، از معنای اسمی ای که ایجاد کرده ایم استفاده می کنیم برای اشاره به آن معنای حرفی.

این داستان دقیقا شبیه داستان معدوم مطلق می شود. ما سوال می کنیم در ذهن شما آمدید و آن معنای حرفی را، اسمی کردید، خب بعد از این که اسمی شد، بوسیله این معنای اسمی، این حمل را نسبت به چه چیزی می خواهید بار کنید؟ اگر راجب خود همین معنای حرفی نباشد که باز خراب تر می شود چون اصلا ناظر به وجود، اسمی در ذهن نیست، اگر هم راجب خوب همین معنای حرفی باشد که این در واقع یک بازی می شود چون قبلا این را رد کردیم و قبول نکردیم اما اینجا داریم قبول می کنیم. خب اگر قرار بود قبول کنیم که همان اول قبول می کردیم.

آن چیزی که در ذهن ما اسمی می شود، چگونه ارتباط با خود ربط در خارج برقرار می کند؟ چگونه بین این دو حکایت رخ می دهد؟ اگر ارتباط برقرار شد، مشکل دوباره بر می گردد، این است که می گوییم وجود رابط خودش طرف واقع شده و بعد ما گزاره ها را صادر کرده ایم.

۳. المرحلة الثالثة فی انقسام الوجود إلی ذهنیّ و خارجيّ

و فیها فصل واحد

علامه می توانست این مرحله را چند فصل بکند مثلا یک فصل اقوال، یک فصل استدلال ها، یک فصل هم اشکالات؛ که توازن مراحل شکل بگیرد اما علامه همه را در یک فصل آورده است.

فصل فی انقسام الوجود إلى ذهنی^{۲۷۶} و خارجی^{۲۷۷} [۱]

۳-۱ آدرس ها

۱. الاهیات شفا ص ۴۵ و ۱۴۵
۲. ج ۱ مجموعه مصنفات شیخ اشراق مطارحات ص ۲۰۳ و ۲۲۴ و ۲۲۹
۳. مباحث مشرقیه فخر رازی ج ۱ ص ۴۱
۴. شرح تجرید علامه حلی ص ۲۸ مساله چهارم از مقصد اول فصل اول
۵. صدرا در شواهد الربوبیه، شاهد دوم از مشهد اول ص ۱۵۰؛ و همچنین در رساله مسائل قدسیه (در سه رساله فلسفی آمده) ص ۲۱۷؛ و همچنین در اسفار^{۲۷۸} ج ۱ ص ۲۶۳-۳۲۶
۶. شرح منظومه ج ۲ ص ۱۲۲-۱۶۲
۷. شهید مطهری شرح مختصر ص ۴۸-۶۳
۸. شهید مطهری شرح مبسوط ص ۲۴۵ تا آخر
۹. علامه در بدایه و نهایه
- a. البته در بدایه مفصل تر آمده و بهتر این است محتویات بدایه و نهایه در این بحث جابجا بشوند.
۱۰. نور المتجلی... از علامه حسن زاده

۲۷۶ فی النفس و فی العقل و فی الذهن و علمی و... نیز از دیگر اصطلاحات این می باشد.

۲۷۷ خارجی، عینی، فی الاعیان و... نیز از دیگر اصطلاحات این می باشد.

۲۷۸ صدرا در اسفار مباحثش پخش است لذا باید جمع کرد و دید که در مجموع چه می خواهد بگوید.

۲-۳ سیر تاریخی بحث ۲۷۹

در ظاهر کلامات شهید مطهری هست که این مساله جز مسائل مستحدثه فلسفه اسلامی است. این بیان قطعا از یک جهت درست است و از یک جهت غلط. از این جهت درست است که این مساله با این پر و بال و اشکالات و جوابها و ساختار، قطعا پیش از فلاسفه اسلامی نبوده لذا بحث نو و جدید می باشد اما از این جهت غلط است که اصل مساله قبلا مه بوده است. مباحثی که سوفسطایی ها با حکما داشته اند یا مساله معدوم مطلق که یک بحث ریشه دار تاریخی است با همین بحث گره خورده یا مساله علم که می گفتند: علم حصول صورت شی عند ذهن یا عقل یا همه اینها نشان می دهد این بحث قدیمی و ریشه دار است.

در آثار ابن سینا و شیخ اشراق این بحث، تحت قالب همین مواردی که گفتیم آمده و در قالب یک عنوان خاص با تبویب و ساختار مستقل نیامده است.

اولین کسی که به فکر افتاد که این مباحث را جمع کند فخر رازی در مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۴۱ می باشد که تحت عنوان جالبی به این بحث پرداخته است. ایشان این بحث را به «فی اثبات وجود ذهنی» عنوان داده است که این عنوان خیلی جالب است. لذا این نشان می دهد از جهاتی ایشان اندیشمند بوده است.

بعدها در کارهای خواجه نصیر این بحث ارتقاهاى بیشتری پیدا کرد. عنوانی که خواجه مطرح کرده، عنوان نهایی شده که علامه نیز همین را آورده است یعنی «فی انقسام وجود الی الذهنی و خارجی» که این به لحاظ عنوان خیلی پیشرفت کرده است. بعد از خواجه مانند صدرا و حاجی علی القاعده باید از عنوانی که خواجه مطرح کرد استقبال می کردند اما اینگونه مشی نکرده اند و به سبک دیگری عنوان داده اند هر چند مباحث به نحو عمده در کارهای اینها آمده است. نباید در این که در صدرا و حاجی عنوان اینگونه مطرح نشده، برگشت و گفت که اینها معتقد به این بحث نبوده اند چرا که دقیقا محتوا را همان ها آورده اند و همانگونه مشی کرده اند که وجود تقسیم می شود به ذهنی و خارجی. پس علامه یک بازگشت به عنوان

۲۷۹ شهید مطهری در شرح مختصر ص ۴۹ و در شرح مبسوط ج ۱ ص ۲۵۸ و ۲۷۰ و ۲۷۲ و نیز آقای مصباح در تعلیقه ص ۶۵ به سیر تاریخی بحث پرداخته اند.

خواجه داشته هم در بدایه و هم در نهایه. افزون بر این، علامه یک نحوه نو اوری هایی با توجه به علوم تجربی داشته اند که در قبلی ها نبوده است. چنانچه همچنان این بحث جای دقت ها و تاملات بیشتر دارد .

۳-۳ مبانی و مباحث موثر در این بحث

نکته دیگر این است که مباحث موثر در این بحث چه چیز هایی می باشند. فی الجمله می توان موارد زیر را به عنوان مبانی بحث وجود ذهنی مطرح کرد :

۱. [اصالت وجود:] بحث اصالت وجود که قبلا گفتیم یکی از پر اثر ترین بحث ها در بحث وجود ذهنی می باشد. یعنی هر تصمیمی که آنجا گرفتیم، براساس آن اینجا می توانیم حرکت کنیم. اصلا یکی از استدلال های اصالت وجود را ارتباط آن را با وجود ذهنی قرار داده اند. از جمله نتایج مباحث اصالت وجود این است که تنها آنی که اعتباری است می تواند ذهنی بشود. اصیل نمی تواند خودش بازتاب ذهنی پیدا بکند.
۲. [تشکیک البته در نگاه صدرا:] از جمله دیگر مباحث که صدرا معتقد است نقش دارد، بحث تشکیک است. صدرا در اسفار می گوید تشکیک از مبانی وجود ذهنی است چون وجود ذهنی را از یک جهت اضعف مراتب شی و وجود می داند. حالا ما به حسب مباحثی که داشته ایم گفته ایم که به نظر می رسد وجود ذهنی اساسا از طبیعت و جنس وجود نباشد. بله می شود وجود ذهنی و خارجی را تبدیل به موجود ذهنی و خارجی کرد و گفت اینها موجود هستند، نه وجود اما اینکه خود وجود ذهنی از جنس وجود باشد می تواند مورد تامل واقع بشود. اگر این دقت رخ بدهد عنوان دچار چالش هایی می شود لذا اگر اینجا موجود را تقسیم به ذهنی و خارجی می کردند بهتر بود. خواجه هم که گفته وجود قطعا مرادش موجود است چون وجود را که قبول ندارد.
۳. [مباحث اعدام:] در اثبات وجود ذهنی از مباحث اعدام استفاده شده لذا موثر در این بحث هستند.
۴. [معرفت النفس:]
۵. [علم:] بحث وجود ذهنی خب علم حصولی به شدت با ان گره خورده است. در علم به خدا و بی نهایت و... که می شود علم حصولی به انها داشت، اینها ربط پیدا می کند که جا دارد تعقیب بشود.
۶. [کیف نفسانی:]

اینها موارد آخری نیز داد و ست هایی با مباحث این مرحله دارند.

۴-۳ اقوال در مساله

۴-۳-۱ قول حکما

المعروف من مذهب الحكماء^{۲۸۰} أن لهذه الماهیّات^{۲۸۱} الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجودا آخر^{۲۸۲} لا ترتّب عليها فيه آثارها الخارجيّة بعينها، وإن ترتّبت آثار أخر غير آثارها الخارجيّة [۲]. وهذا النحو من الوجود^{۲۸۳} هو الذي نسّميه: «الوجود الذهني» [۱] و هو علمنا بماهیّات الأشياء^{۲۸۴}.

ما چند نکته را باید در خصوص قول حکما در نظر بگیریم:

[معنای دقیق وجود ذهنی:]

نکته اول که مهمترین نکته است و شما تعقیب کنید خصوصا در اسفار، این را مواظب باشید که منظور از وجود ذهنی، همه چیز هایی که در ذهن بگونه ی حکایی تحقق دارند نیست. یعنی همه مفاهیم را وجود ذهنی نمی گوییم . اینکه قدما چگونه بوده اند یک داستان جداگانه ای دارد اما الان وجود ذهنی به بخشی از محتویات در ذهن و مفاهیم ذهنی گفته می شود. یک خورده هم حق با فلاسفه متاخرین است. وجود ذهنی و خارجی یعنی وجود ذهنی یک شی و وجود خارجی هم یک شی. یعنی یک شی داریم که می خواهیم وجود ذهنی آن و وجود خارجی آن را مورد مطالعه قرار دهیم. این معنا فقط

۲۸۰ در مقابل شبهیون و کسانی که قائل به اضافه هستند می باشد.

۲۸۱ بحث را بروی ماهیات می برد چون ماهیات می توانند دو وضعیت موجودیت خارجی و ذهنی داشته باشند.

۲۸۲ ما یک بحث دیگری به نام دو مرحله یک شی به نام بالقوه و بالفعل داریم که در بالقوه اثار متوقع از آن نیست اما در بالفعل هست. این وجود اخر نباید با بالقوه خلط بشود. اینجا که می گوییم اثار متوقع از آن را ندارد، حتی اثار متوقع بالقوه ای را نیز ندارد. پس این وجود اخر نباید با مرحله بالقوه ای اشیا قاطی بشود.

۲۸۳ این نحوه وجود ذهنی ماهیات

۲۸۴ البته نه اینکه ما علم حضوری به ماهیات اشیا نداریم. این فصل اصلا راجب علم حضوری بحث نمی کند و مرحله ۱۱ بحث می شود.

در خصوص ماهیات معنا پیدا می کند چون ماهیت است که می تواند یک بار در ذهن و یک بار در خارج محقق بشود. این بحث خیلی با مباحث اصالت وجود گره خورده است. لذا علامه هم در بدایه و هم در نهایه بلافاصله گفتند هم می تواند در خارج باشد و هم در ذهن باشد ماهیت. این را هم صدرا و هم علامه دارند.

لذا اینجا بعضی اشکال کرده اند که چه معنا دارد که ماهیت هم در ذهن و هم در خارج باشد، این با بحث اصالت وجود سازگار نیست چون ماهیت در نگاه مستشکلین صرفا ذهنی بود. پس ماهیت فقط ذهنی است. در حالی که ما گفتیم این تقریر از ماهیت صحیح نیست، بلکه ماهیت هم در ذهن و هم در خارج موجود است. مستشکلین وقتی نتوانستند این تهافت را حل کنند لذا گفتند این بیان از رسوبات بحث اصالت ماهیت است.

در همین دستگاه صدرا مکرر می گوید وجود، وجود ذهنی ندارد و آن چیزی که ما به عنوان مفهوم وجود می شناسیم، وجود ذهنی وجود نیست. در واقع در وجود ذهنی، خود شی مرسل از ذهنیت و خارجیت است اما نسبت به خود وجود، این حالت وجود ندارد. حالا اینکه مفهوم وجود چیست در ادامه یک جا توضیح می دهیم. پس چیزی می تواند ذهنی بشود که مرسل از ذهنیت و خارجیت باشد یعنی گاهی بتواند نفی سفسطه بکند و گاهی نکند.

پس بنابراین وقتی که حکما می خواهند راجب وجود ذهنی مساله را طرح کنند اگرچه اصطلاح مستقری نیست اما باید بین وجود ذهنی و موجود ذهنی تفکیک کرد. موجود ذهنی همان مفاهیم هستند. موجود ذهنی با خود وجود در ذهن فرق می کند. موجود ذهنی یعنی موجود مفهومی که کارش حکایت گری است و حالت مفهومی دارد. وجود ذهنی با این فرق دارد. وجود ذهنی به آن جنبه حکایتی انسان در ذهن را می گویند.

اعینیت وجود ذهنی با وجود خارجی:]

یکی از چیزهایی که حکما ادعا کرده اند این است که همان چیزی که در ذهن داریم، عین همان چیزی است که در خارج است. مراد از این عینیت چیست؟ این بیان باعث چالشی شده است. یکی از مشکلاتی که بوجود آورده این است که پس مباحث معرفت شناسی روی هواست؟ خیر. در واقع اگر مباحث وجود ذهنی حکما را قبول نکنیم در دایره علم حصولی اصلا زمینه ای برای مباحث معرفت شناسانه محیا نمی شود. بعد از قبول مباحث وجود ذهنی، تازه خطا و ثواب معنا دارد. حکما نمی خواهند بگویند فلان چیز در خارج صادق است بلکه می خواهند بگویند می شود چیزی که در خارج است عینا در ذهن بیاید. بیان حکما مشکل هستی شناختی ندارد. پس بیان حکما در لایه هستی شناختی می باشد و تازه بعد از آن وارد

لایه معرفت شناختی می شویم لذا باید به سراغ این رفت که فلان چیز صادق هم هست یا نه. بعضی گفته اند که حکما مباحثی دارند که بدرد این لایه یعنی صادق بودن یا نبودن هم می خورد اما این بحثی جداست که ما کاری به آن نداریم.

ما وقتی می گوییم خود آن شی در ذهن بیاید، نه اینکه در خارج کنده بشود و در ذهن بیاید. مراد همان حقیقت کلی طبیعی و مرسل مراد است. یعنی ماهیت انسان می تواند یک نمونه مصداقی و یک نمونه مفهومی داشته باشد و نقطه وحدتشان کلی طبیعی است یعنی چنان ارسالی دارد که می تواند ذهنی یا خارجی بشود، میتواند مجرد یا مادی باشد و.... در واقع مطلق از همه این قیود است، لابلشروط از همه اینهاست. اینجا دنبال ماهیت لابلشروط هستیم. یعنی یک حقیقت واحدی دارد که دو نمونه می تواند داشته باشد: یکی در ذهن و یکی در خارج.

[آیا ما نسبت به همه ماهیات شناخت و علم داریم:]

یک بحث دیگر که می گویند این است که اگر یک شی را شناختیم یعنی ما تا عمق هستی اش را شناخته ایم؟ خیر ما می گوییم می شود به لحاظ ماهوی و علم حصولی و ذهنی، تا عمق ماهیت را شناخت و هیچ مانع هستی شناختی وجود ندارد. یعنی هیچ مانعی از جهت معلوم برای معلوم شدن نیست اما نسبت به وجود این حالت وجود ندارد که حتی خود خداوند هم اگر ذهن می داشت و می خواست به نحو علم حصولی وجود را بشناسد نمی توانست. حقیقت وجود اصلا نمی تواند مفهومی بشود. اما ماهیت می تواند مفهومی بشود. اینگونه نیست که هر چه در ذهن من آمد تا نهایت آن را شناخته ام و صحیح هم است. این گونه نیست بلکه می گویند می توان شناخت.

از جانب ماهیت مشکل و مانعی نیست که ما همه ماهیات را در ذهن داشته باشیم بلکه از جانب ما این مانع وجود دارد که نمیتوانیم نسبت به همه ماهیات علم و شناخت پیدا کنیم.

۲-۴-۳ قول اشعری و فخر رازی (قول به اضافه)^{۲۸۵}

^{۲۸۵} علامه از اینجا به سمت اقوال دیگر در مساله می روند. چیزی که بالا گفتیم قول حکما بود. اینجا کلا چهار قول مطرح کرده اند. در بدایه اول سه قول گفتند که در انتها چهارمی اش را اشاره کردند. ممکن است اقوال دیگری نیز باشد.

و أنکر الوجود الذهنیّ قوم فذهب بعضهم [۲] إلى أنّ العلم إنّما هو نوع إضافة^{۲۸۶} من النفس إلى المعلوم الخارجی^{۲۸۷}.

قول دوم اینجا این است که حقیقت علم چیزی غیر از اضافه عالم به معلوم نیست. اولاً کسی که این را میگوید منظورش تبیین دیدگاه شیخ اشراق نیست چون ایشان در بحث علم به اشیا خارجی مادی، معتقد به علم حضوری است. می گوید نسبت و اضافه ای که بین عالم و معلوم هست، همین علم است. بیان او در حوزه اضافه اشراقیه است اما قائلین قول دوم در فضاهای کلامی هستند که در تبیین حقیقت علم حصولی این حرف را می خواهند بگویند، هر چند خودشان ممکن است نگفته باشند. اینها می گویند در ما چیزی حاصل نمی شود بلکه نسبت عالم با اشیا را علم می گوییم. اینها اضافه را مقولی می دانند و خارج از ذات انسانی می گیرد. این می شود حقیقت علم.

اینکه چه کسی این نظر را دارد معروف این است که فخر رازی این دیدگاه را طرح کرده است. منتها شهید مطهری در شرح مبسوط ج ۱ ص ۲۷۳ می گوید در اصل این حرف برخی متکلمین معروف مانند ابوالحسن اشعری می باشد اما بعداً فخر رازی این را قبول کرده است. شرح فصوص قیصری ص ۱۰۴ اتفاقاً همین دیدگاه را به اشعری استناد داده است. استاد حسن زاده در شرح منظومه ج ۲ ص ۱۶۰ در پاورقی می گوید فخر رازی در فصل ۷ نمط سوم اشارات و نیز در ج ۱ مباحث مشرقیه ص ۳۳۱ همین دیدگاه را مطرح کرده است. اما بعد می گویند فخر رازی ج ۲ مباحث مشرقیه ص ۳۵۱: حقیقت علم را مجرد اضافه نمی داند بلکه تأکید می کند علم یک صفت حقیقی در نفس انسانی است. لذا برای قائل این عقیده یک قش و قوسی وجود دارد.

اگر در این قول دقت کنیم، اینها اساساً ذهن را قبول نمی کنند و ریشه اصلی را می زنند و اساساً قبول ندارند که در نفس ساحتی داریم که در آنجا حقایق مفهومی تحقق پیدا می کند. متأسفانه بسیاری از بزرگان فلسفی وقتی وارد این بحث شده اند دو مساله را از هم تفکیک نکرده اند و این منشا مشکلاتی شده است. در واقع در این مساله ما یک مساله اثبات اصل ذهن و یک بحث اثبات وجود ذهنی را داریم. افرادی مانند آقای مصباح و مطهری و علامه حسن زاده به این بحث تذکر داده

۲۸۶ نسبت و اضافه مقولی فهمیده می شود

۲۸۷ یعنی اضافه و نسبت خارج از حقیقت معلوم و انسان است.

اند که ما دو بحث مختلف داریم. کسی که ذهن را قبول نکند دیگر به وجود ذهنی نمی رسد اما ممکن است کسی ذهن را قبول بکند اما وجود ذهنی را قبول نکند.

این عدم تفکیک باعث شده که در بحث استدلال ها، اغلب استدلال ها غفلت کنند که بخشی از این دلیل ها ذهن و برخی هایش با برخی ترمیم ها می تواند وجود ذهنی را اثبات بکند. مگر اینکه بگوییم برخی ذهن و برخی نیز بخش دوم مدعا فلاسفه را می خواهد اثبات بکند. اثبات ذهن یعنی اثبات اینکه ما مفاهیم ذهنی داریم و اثبات وجود ذهنی یعنی اثبات اینکه ما چیز هایی داریم که عینیتی به نحو مرسل در ذهن و خارج دارند.

پس دیدگاه حکما متشکل از دو مرحله است یعنی اولاً باید ذهن را اثبات کرد و ثانیاً وجود ذهنی را. اتفاقاً اقوال مطرح شده همه در یک سطح نیستند. بخشی بخش اول را مخالفت دارند و بخشی بخش دوم را. این قول دوم اساساً ذهن را اصلاً قبول ندارد یعنی اصلاً موجود حکایی را قبول ندارند.

انسان خیلی دوست دارد این قول را ببرد به سمت قول شیخ اشراق که در این صورت توجیح می شود. این قول به نحو مطلق گفت علم اضافه است اما شیخ اشراق اینگونه نگفته است یعنی مطلق علم را نگفته بلکه گفته علم انسان به حقایق خارج از انسان در محسوسات است که آن هم در اضافه اشراقیه است یعنی به نحو علم حضوری می فهمد، نه به نحو مفهومی. یکی از مشکلات غربی ها نیز همین است که مطلق گویی می کنند و بعد خود شاگردان آنها مصادیقی از آن کلی را خارج می کنند و یک مکتب دیگری تشکیل می دهند. اگر بخواهیم توجیح کنیم این بیان را، آنگاه آن را می بریم به سمت نگاه شیخ اشراق که آنگاه اشکالات صدرا بر قول اشراق مطرح می شود.

۳-۴-۳ قول قدما (اشباه محاکیه و مشابه)

و ذهب بعضهم [۳]- و نسب إلى القدماء [۴]- إلى أنّ الحاصل فيّ الذهن عند العلم بالأشياء أشباهها المحاكیة لها، كما يحاکي التمثال ذا التمثال [۵]، مع مباینتهما ماهیة.

دو دیدگاه آخر در یک جا با حکما شریک اند و آن نیز در پذیرش اصل ذهن و وجود مفهومی می باشد. یعنی ساحت ذهن و موجودات مفهومی در آن را قبول دارند اما با وجود ذهنی مخالف اند یعنی اینکه ماهیات چنانچه در خارج موجود اند همان ها در ذهن هم می توانند موجود باشند.

هر دو قول را علامه در نهایه ذیل قول به شبه آورده است که قائل به شبه اند^{۲۸۸}. اما یک دسته قائل به اشباه محاکیه اند که فعلا اینجا به اینها می پردازیم. یعنی اولاً ذهن را قبول می کنند و ثانیاً می گویند این موجودات در ذهن، شباهت زیادی با موجودات خارجی دارند لذا حکایت گری می کنند مانند حکایت نقاشی یا تصویر با خود شی. مانند فیلم برداری از صاحب ان. در واقع اگر ما به تصویر نگاه کنیم خیلی شبیه به صاحب آن است اما عین آن نیست. علت حکایت گری در این بیان، عینیت نیست که حکما می گویند بلکه شباهت است. مثلاً در یک تصویر خود اسب نیست بلکه مشابه اسب است لذا حکایت از صاحب آن می کند.

این قول می خواهد بگوید اساساً این ایده ما راجب همه موجودات ذهنی صدق می کند، نه فقط راجب وجود ذهنی ای که حکما می گویند یعنی در همه موجودات ذهنی می گوییم اینها شبیه به صاحب خود هستند و حکایت گری می کنند. در واقع اشباه در نگاه اینها دایره اش خیلی وسیع است که هم ماهیات و هم وجودها و معقولات ثانی فلسفی و... را شامل می شود. هر چیزی را که شما در نظر بگیرید اینها تحلیل شبیهی از آن می کنند که از آن تعبیر به شبه مشابه محاکی می کنند. حکما بین ماهیات و مفاهیم غیر ماهوی فرق می گذارند. در ماهیات می گویند عینیت برقرار است اما مفاهیم غیر ماهوی نمی گویم شبه است. چون اوایل فکر می کردم قول حکما در خصوص غیر مفاهیم ماهوی مثل قول شبهیون است. اما بعداً وقتی که دقت کردم دیدم اینگونه نیست. به تعبیر حکما در غیر مفاهیم ماهوی، بیان شبهیون بالکل باطل است، از ریشه باطل است. لذا نمی شود گفت که بیان حکما در مفاهیم ماهوی عینیت است، اما در مفاهیم غیر ماهوی شبیه شبهیون حرف می زنند. پس در کار حکما یک تفکیکی بین مفاهیم هست اما در کار شبهیون تفکیکی نیست و تمام آنچه ما در ذهن به عنوان مفهوم داریم، این بازتاب شبه گونه ی شبیه و محاکی از حقایق خارجی است. راجب قدما که این بحث مطرح شده بعضی مانند ملاهادی سبزواری در همان صفحاتی که از شرح منظومه ادرس دادیم و آقای حسن زاده و مرحوم هیدجی در حواشیشان بر همین بحث ها، می خواهند بیان قدما را توجیح کنند بگونه ای که با حرف حکما جور دربیاید. می گویند اگر اینها بحث اشباه را مطرح کرده اند می خواهند بگویند مصادیق اش نمی آید، چون اگر مصادیقش بیاید باید با همان ویژگی ها باشد مثلاً آتش اگر می آید باید با گرمایش بیاید و...، بلکه اشباه آنها می آید. اشباه یعنی مفاهیم آنها می آید یعنی همانی

۲۸۸ دسته ای می گویند وقتی انسان عالم به اشیا می شود عینیت برقرار نیست. بلکه اشباح و اظلال و عکوسی از آن چیزی که در خارج می باشد است. ماهیة با هم متباین اند. فقط محاکی ماهیات بیرون اند. قول دیگر آن است این اشباح مشابهت با بیرون هم ندارد. بلکه نفس انسان یک خطای استمراری دارد. و الا هیچ حکایت گری ای از خارج ندارد.

که حکما میگویند. این که حکما می گویند عین همان در ذهن می آید هم اینگونه نیست که مصادیقش بیاید بلکه مراد همان مفهوم بدون ویژگی های مصداق است. اینها می خواهند بگویند مراد از اشباه نیز همین است. اگر توجیح این باشد، خب دیدگاه قدما نیز می شود همان بیان حکما. اما اگر این بیان مد نظر نباشد و بحث شبهه شبیه مد نظر باشد، نه این توجیح آن گونه باید این را چگونه حل و فصل کرد.

برخی قدما قائل به این قول بوده اند لذا قول قابل توجهی است. خود این که قدما قائل به این بوده اند، نشان می دهد بحث خیلی قدیمی و ریشه دار بوده است. حتی گفته شده که ریشه در یونان دارد این قول که بعدا توسط مسلمانان احیا شده است. پس قول به شبهه شبیه می گوید از باب شباهتی که دارند می توانند حکایت از حقایق بیرونی بکنند.

۴-۴-۳ قول طبیعیون (اشباه غیر محاکیه و غیر مشابه)

و قال آخرون^{۲۸۹} [۶] بالأشباح^{۲۹۰} مع المباینه و عدم المحاکاه. ففیه خطأ من النفس غیر أنه خطأ منظم لا یختلّ به حیاه الإنسان، كما لو فرض إنسان یری الحمرة خضرة دائما، فیرتب علی ما یراه خضرة آثار الحمرة دائما.

قول سوم علامه اشبا غیر مشابه و غیر محاکا است. این دیدگاه به نظر می رسد علامه ناظر به محققین جدیدی که در علوم تجربی به مباحث شناختی پرداخته اند می باشد که خود علامه در اواخر این مرحله می آورد و اواخر وجود ذهنی بدایه هم آورده است. اینها میگویند اساسا ما ذهن داریم و مفاهیم ذهنی داریم و حقایق مفهومی داریم و این را قبول می کنیم اما آن چیزی که اینجا شکل گرفته هیچ سنخیتی با حقایق بیرونی ندارد. اینجا خود قول طبیعیون چند قول درون خود می شود که علامه همه را یک قول کرده است:

۱. یک قولش این است که هیچ سنخیتی با بیرون ندارد.

۲۸۹ خود این قول قابل تفکیک به اقوالی است هر چند ممکن است بیان علامه شامل بعضی از آنها بشود و شامل بعضی نشود.

۲۹۰ بحث اشباه اولاً و بالذات با صورت ها گره خورده است. اشباه یعنی اجساد که این می تواند محسوس به حس ظاهری یا باطنی باشد. این نشان می دهد که دست کم به لحاظ اولی در فرایند مباحث ذهنی رفت به سمت صور و رنگ ها و اندازه ها و هویت های تجسمی در حالی که ما اینجا مساله معانی هم داریم. آیا معانی هم می خواهیم بگوییم مشابه اوست یا معنا مثل اوست؟ این واژه اشباه به لحاظ لغوی و تاریخی با اجساد گره خورده است.

۲. قول دیگرش این است که تاثیری از خارج دارد اما حکایت گری ندارد و مثل آن نیست.

۳. قول دیگرش این است که بگوییم ما نمی دانیم حکایت گری دارد یا ندارد.

مثالی که علامه برای این قول می آورد این است که در بیرون رنگ قرمزی است اما سیستم های درونی شخص قرمزی را همیشه سبزی می بیند و چون این دوامی دارد لذا سیستم او بهم نمیریزد که این بیان علامه برخی از ان اقوالی که ما گفتیم را شامل می شود.

به بیان دیگر:

این دسته از اشباحیون قائلند به اینکه نه تنها ما ماهیت های بیرونی در صحنه ی ذهنمان نداریم بلکه اشباح و اظلال آن ها را هم نداریم. این اظلال و اشباح مشابهت با بیرون ندارند لذا حکایت گر ماهیات بیرونی نیستند فقط تنها چیزی که هست آن است که نفس انسان دائما در حال یک خطای مستمر است. مثلا دائما وقتی با فلان چیز روبرو می شوید آن را به این شکل می بینید. این سازندگی و خلاقیت ذهن انسان است.

۵-۳ استدلال بر اثبات مساله

این استدلال ها با عدم تفکیکی که ذیل قول دوم گفتیم روبروست لذا باید به این نکته توجه کرد. علامه ظاهرا دو استدلال می آورد که استدلال اول خودش دو استدلال می باشد که در بدایه نیز این دو از هم تفکیک شده بودند لذا در مجموع سه استدلال می شود.

ابرای براهین دیگر ر.ک: بدایه، شرح منظومه که سه برهان آورده اند، اسفار شش برهان اقامه کرده اند، استاد حسن زاده آملی در شرح منظومه ملاهادی سبزواری ج ۲ ص ۱۵۸ و ۱۵۹ در پاورقی ۶ دلیل صدرا به اضافه ی یک دلیل از خودشان را مختصرا نقل کرده اند.

در اینکه کدام یک از این ادله ذهن و کدام وجود ذهنی را اثبات می کند، ر.ک تعلیقه ی آقای مصباح ص ۱۰۶، شرح مختصر شهید مطهری ص ۵۱، شرح مبسوط شهید مطهری ج ۱ ص ۲۸۳، شرح منظومه ملاهادی سبزواری ج ۲ ص ۱۳۱ و پاورقی شرح منظومه ملاهادی سبزواری ج ۲ ص ۱۵۹]

۱-۵-۳ استدلال اول

و البرهان علی ثبوت الوجود الذهنیّ أنا نتصوّر هذه الامور الموجودة فی الخارج - کالإنسان و الفرس مثلا - علی نعت الكلّیة و الصرافة [۱]، و نحکم علیها بذلك [۲]، و لا نرتاب أنّ لمتصوّرنا هذا ثبوتا ما فی ظرف وجداننا، و حکمنا علیه بذلك، فهو موجود بوجود ما؛ و إذ لیس بهذه النعوت موجودا فی الخارج، لأنّه فیهِ علی نعت الشخصیّة و الاختلاط، فهو موجود فی ظرف آخر لا تترتّب علیه فیهِ آثاره الخارجیّة، و نسّمیه: «الذهن»^{۲۹۱}.

[دو برهان بودن استدلال اول:] این دو صفت صرافت و کلیت، در بدایه از هم تفکیک شدند که حق هم همین است چون از دو لم و حد وسط داریم استفاده می کنیم لذا دو برهان می شود پس این جا حقیقتا دو برهان است.

[مراد از کلیت:] مراد از کلیت همین کلی منطقی ای است که جمعی با معروض، کلی عقلی می سازد. پس مراد ما از کلیت در اینجا کلی عقلی می باشد. مثلا انسان کلی است. اینجا همان وصف کلی با معروض مراد است مانند انسان کلی. پس کلی عقلی یعنی ماهیتی است که موصوف به وصف کلیت می شود. مانند الانسان الکلی. عقل می گوید چنین چیزی، یعنی انسانی که متصف به کلی شود، در خارج نیست.

[مراد از صرافت:] صرافت سه جور می باشد که این را اکثرا از ان غفلت می کنند:

۱. یک صرافت به نحو به شرط لایی است

۲. یکی به نحو لا بشرط قسمی

۳. یکی هم به نحو لا بشرط مقسمی

اینجا مراد از صرافت، صرافت به نحو بشرط لایی است. دو مورد دیگر ما را به هدف نمی رساند.

۲۹۱ ایشان هم گفت ذهن اثبات می شود و اثبات وجود ذهنی معونه دارد.

[پیشنهادی برای اثبات تام این استدلال:] اگر در این دو استدلال از کلیت عقلی و منطقی به طرف کلیت طبیعی

می رفتیم و اگر در صرافت، از صرافت لا بشرط مقسمی استفاده میکردیم، به نظر می رسد یک استدلال تامی بر تمام مدعای حکما می شد که هم اثبات ذهن و هم اثبات وجود ذهنی می کرد.

[تبیین استدلال:] علامه میگوید خیلی از اشیا را با دو نعت کلیت و صرافت می فهمیم. مراد از کلیت، کلیت عقلی

است. صرافت هم یعنی به همراه چیزی نباشیم لذا اشیایی که در خارج اند اینها را به نحو وصف کلیت و صرافت وقتی فهمیدیم، از طرفی هم قطعا انسان با وصف صرافت و انسان به شرط کلیت در خارج نیستند چون در خارج یا شخصیه در مقابل کلیه است یا مختلف در مقابل صرف است. اگر در خارج ما انسان بشرط لا یا کلی نداریم پس باید قبول کنیم که یک جایی اینها وجود دارند چون راجب اینها داریم حکم می دهیم و مطالعه می کنیم و موضوع و محمول قرار میدهیم لذا این بیان نشان می دهد یک جایی برای آن باید باشد و چون در خارج نیستند پس حتما در ذهن باید باشند.

نکته: این استدلال تا اینجا، فقط ذهن را اثبات می کند، نه وجود ذهنی ای که حکما می گویند.

[خلاصه استدلال اول:]

۱. مقدمه اول: نفس ما از اشیاء خارجی دو صفت تشخص و اختلاف با غیر را می گیرد.

۲. مقدمه دوم: ما می توانیم تصور کنیم ماهیات را با دو وصف متضاد با تشخص و اختلاف با غیر یعنی با دو وصف

کلیت و صرافت. انسان کلی یعنی تشخص ندارد و انسان صرف یعنی مخلوط با غیر نیست.

نتیجه: با توجه به مقدمه اول و دوم قطعا چنین چیزی که ما تصور کردیم نمی تواند در خارج باشد، پس کجا موجود

است که متعلق علم ما قرار گرفته است؟ پس طبیعتا باید یک صقعی برای نفس قائل شویم که در این صقع نفسانی، انسان کلی و صرف متحقق است. نام آن صقع نفسانی را ذهن گذاشته اند.

نکته: اگر به جای تمرکز بروی کلی عقلی، تمرکز بروی کلی طبیعی می شد، و در مساله صرافت(حتما در سه نوع

صرافت که گفتیم تامل کنید که لازم است که اینجا صرافت بشرط لایی مراد بود) به جای صرافت بشرط لایی به سمت صرافت لا بشرط مقسمی می رفتیم، ما می توانستیم یک استدلال قوی و محکم بر وجود ذهنی بر اساس مدعای حکما داشته باشیم چون حکما دو چیز را مطرح می کردند: یکی ذهن و دیگری وجود ذهنی لذا با این استدلال هر دو اثبات می شد.

عبارات علامه در اینجا بگونه ای است که انسان می گوید نکند از کنار هم قرار دادن یکی دو تعبیر ایشان می خواهد ما را به همین نکته ای که گفتیم سمت سوق دهد یا اینکه اگر مراد علامه نبوده می شود اینگونه استفاده کرد. آن عبارت علامه عبارتست از:

یکی اینکه ایشان می گوید «موجوده فی الخارج» یعنی ما این امور موجود در خارج، اینها را تصور می کنیم با وصف کلیت و یا صرافت. علامه همین هایی که بیرون است را می گوید، گویا از دل این روند دارد ما را به سمت امری واحدی که می تواند در دو وضعیت باشد سوق می دهد یعنی همان کلی طبیعی. شاید هم اینکه صرافت و کلیت را کنار هم آورده خواسته بگوید یک چیز است؛ لذا از همین توجه به چیز هایی که خارج است و از همان به کلیت و صرافت رسیدن می خواهد متوجه این نکته بکند. این بیان علامه نشان می دهد یک چیز است در دو وضعیت مختلف لذا وجود ذهنی که مدعای حکماست را با این بیان می شود اثبات کرد.

۲-۵-۳ استدلال دوم

و أيضا نتصور امورا عدمیة غیر موجودة فی الخارج، کالعدم المطلق و المعدوم المطلق^{۲۹۲} و اجتماع النقيضين و سائر المحالات^{۲۹۳}، فلها ثبوت ما عندنا^{۲۹۴} لاتصافها بأحكام ثبوتیة^{۲۹۵} کتمیزها من غيرها و حضورها لنا بعد غیبتها عنا و غیر ذلك؛ و إذ لیس هو الثبوت الخارجی^{۲۹۶}، لأنها معدومة فیة ففی الذهن.

استدلال دوم اگر اشتباه نکنم پیشرفته تر از چیزی است که در بدایه آمده است. اینجا ما تمرکز می کنیم بر داشته های مفهومی ای که هیچ موجودیت خارجی ندارد مانند تصور معدوم مطلق یا اجتماع نقیضین یا دریایی از جیوه، در این

۲۹۲ علامه بین این دو فرق گذاشته: معدوم مطلق یعنی شی ای که در هیچ کجا موجودیت ندارد اما عدم مطلق به خود وصف گفته می شود. معدوم مطلق یعنی هیچ کجا وجود ندارد.

۲۹۳ ممکن های معدوم نیز مراد هست

۲۹۴ چون ما بر آن حکم می کنیم و موضوع و محمول قرار میدهیم.

۲۹۵ مثلا معدوم مطلق، معدوم مطلق است یک حکم ثبوتی است.

۲۹۶ چون در خارج معدوم هستند لذا در ذهن ثبات هستند.

مثال ها قطع داریم که در خارج هیچ واقعیتهای ندارند. ما اینها را دریافت داریم و با ما ارتباط دارد چون آن را موضوع و محمول قرار میدهیم و نسبت به آنها حکم صادر می کنیم لذا بالاخره باید یک جا موجود باشد تا ما بتوانیم راجب آنها حکم صادر کنیم و موضوع و محمول قرار دهیم. پس در یک ساحتی باید موجود باشد و آن ساحت نیز چیزی جز ذهن نیست. تا اینجا اثبات ذهن و مفاهیم ذهنی شده است اما وجود ذهنی هنوز اثبات نشده است.

علامه در ادامه یک تکمله می زند که سنخ این معلوماتی که ما درک کردیم با چیزهایی که در خارج هستند و ما درک می کنیم، یک دست هستند. علامه با این نکته می خواهد بحث وجود ذهنی را تثبیت کند هر چند در آثار علامه این تفکیک بین ذهن و وجود ذهنی التفات داده نشده است اما اگر در ذهن علامه این بوده، به نظر می آید می خواهد اثبات وجود ذهنی بکند.

[تتمه علامه بر استدلال^{۲۹۷}:]

و لا نرتاب أن جميع ما نعقله من سنخ واحد [۳]، فالأشياء كما أن لها وجودا في الخارج ذا آثار خارجيَّة، لها وجود في الذهن لا تترتب عليها فيه تلك الآثار الخارجيَّة، و إن ترتبت عليها آثار اخر غير آثارها الخارجيَّة الخاصَّة [۱].

این بیان از دو جهت دور از بیان حکماست لذا علامه یک تتمه برای آن می آورد:

۱. یکی اینکه شما دارید در اینجا دارید راجب معدومات خارجی صحبت می کنیم در حالی که حکما می گویند

ارسال در ذهن و خارج داشته است

۲. و یکی هم اینکه تقریبا هیچ کدام از اینها ماهیت نیستند لذا این تتمه را آورده است.

۳-۶ اشکال به دیگر اقوال

نکته: قول حکما با دو استدلال اثبات شد. از اینجا علامه شروع به نقد اقوال دیگر می کنند. اینجا هم توجه کنید که

استدلال های حکما تمام شد و هم اینکه چه بسا ترکیبی از استدلال حکما و نقد دیگر اقوال ما را به تمام مدعای حکما

۲۹۷ از حد وسط طبیعت واحد دارد استفاده می کند

برساند. یعنی چه بسا همه این بسته ترکیبی (از استدلالات و اشکالات) می تواند به عنوان استدلال حکما بر تمام مدعیان بیانید. یعنی این نقد ها را نیز با داخل در استدلال دید.

۱-۶-۳ اشکال به قول به اضافه

قول به اضافه اینجا مورد نقد واقع شده و علامه در اینجا دو اشکال را مطرح کرده است اما ما چند اشکال دیگر را نیز مطرح می کنیم:

۱-۶-۳-۱ اشکال اول

و لو كان هذا الذي نعقله من الأشياء هو عين ما في الخارج^{۲۹۸} - كما يذهب إليه القائل بالإضافة [۲] - لم يمكن تعقل^{۲۹۹} ما ليس في الخارج كالعدم و المعدوم [۳].

اولین نقدی که اینجا مطرح شده، از استدلال دوم قول حکما استفاده کرده و می گوید ما آنجا گفتیم که گاهی ما مفاهیمی را تصور می کنیم که اینها معدوم هستند مانند معدوم مطلق. خب بنابر قول به اضافه این بیان تحلیل نمی شود یعنی قول به اضافه در تبیین علم به معدوم تحلیلی ندارد یعنی اگر به علم به معدوم توجه بکنیم، آنگاه حداقل ذهن اثبات می شود.

۲-۶-۳-۲ اشکال دوم

و لم يتحقق خطأ في علم [۴].

۲۹۸ مراد از این جمله قول حکما نیست بلکه مراد قول به اضافه است چون عبارت تاب هر دو قول را دارد.

۲۹۹ مراد فهمیدن و عالم شدن است

اشکال دوم می گوید حتی اگر حقیقت علم، اضافه به شی خارجی باشد، این بیان خیلی شبیه به علم حضوری می شود و از آنجا که در علم حضوری خطا نداریم لذا وقتی علم، چیزی جز نسبت ما با شی خارجی نباشد، آنگاه نباید خطا در آن رخ بدهد در حالی که اینگونه نیست و در آن خطا رخ می دهد.

۳-۱-۶-۳ اشکال سوم

حاجی در شرح منظومه ج ۲ ص ۱۲۸ اشکال دیگری را در متن مطرح کرده و آن این است که اگر ما علم را به نحو اضافه معنا کنیم، دیگر علم ذات به ذات، بی معنا می شود چون ما که نمی توانیم به خودمان اضافه بشویم، یعنی دیگر تحلیل اضافه معنا ندارد در علم ذات به ذات. این هم اشکال خوبی است.

۳-۱-۶-۴ اشکال چهارم

اشکال دیگری نیز حاجی در پاورقی همان صفحه آورده که عبارت است از این که قوله به اضافه، تقسیم علم به تصور و تصدیق را بی معنا می کند. این نکته مهم است. آیا ما در علم حضوری تصور و تصدیق داریم؟ این یک بحث است و قابل پیگیری است. ریشه تصور و تصدیق در علم حضوری وجود دارد. اما خود تصور و تصدیق تقسیمی در مفاهیم است هر چند اصلش و ریشه اش در علم حضوری حاضر است. خب با توجه به این نکته ایشان می گوید اگر بگوییم قول به اضافه در علم حصولی است، ریشه این تقسیم از بین می رود.

۳-۱-۶-۵ اشکال پنجم

اشکال دیگر این است که اگر قول به اضافه را بپذیریم آنگاه تقسیم علم به علم حضوری و حصولی خراب می شود و این تقسیم از بین خواهد رفت.

۳-۶-۱-۶ اشکال ششم

اشکال اساسی دیگر این است که اگر علم، اضافه به شی خارجی بشود پس حالت شخص قبل از اضافه و بعد از زوال اضافه باید یکسان باشد^{۳۰۰}، در حالی که ما می دانیم قطعا در بعضی موارد تفاوت وجود دارد مانند اینکه ما به غذایی اضافه ای پیدا نکرده ایم، خب اطلاعاتی هم نداریم اما وقتی که به غذا اضافه می شویم و مثلا آن را می خوریم، زمانی که این اضافه قطع شد، دیگر یکسان نیست چون ممکن است خاطره آن در ذهن بیايد و توجه کنیم و برای دیگران تعریف کنیم لذا علی القاعده نباید مراد قائلین به این قول، قول به اضافه باشد اما اگر کسی اینگونه بگوید اینگونه نقد می کنیم.

۳-۶-۲ اشکال به قول قدما (شبه محاکي)

و لو كان الموجود في الذهن شبها للأمر الخارجیّ نسبتہ إلیه نسبة التمثال إلى ذی التمثال:

قول به شبه دو تقریر داشت: یکی قول به شبه شبیه و یکی هم قول به شبه غیر شبیه. اینجا ما قول به شبه شبیه را مورد نقد قرار می دهیم. مجموعا چهار اشکال می شود به این قول مطرح کرد.

۳-۶-۲-۱ اشکال اول

اولین جواب، بیانی است که صدرا در جلد اول اسفار مطرح کرده و آن این است که ایشان با استفاده از استدلال های قول حکما جلو آمده و می گوید اگر این استدلال ها تثبیت بشود آنگاه قول به شبه رد می شود چون حکما قائل به عینیت هستند و مقابل آن قول به شبه است. یعنی اگر استدلال حکما قوی باشد خودش نقد کلام دیگر اقوال است. البته در صورتی می شود اینگونه استدلال کرد که استدلالات حکما تام و تمام باشد و هر دو مدعای آنها یعنی ذهن و وجود ذهنی را اثبات کند لذا تکمله هایی که گفتیم باید وسط بیاید تا اینکه دور اتفاق نیفتد.

^{۳۰۰} البته در حین اضافه اینگونه نیست که یکسان باشد چون در حین اضافه تفاوت هست اما بعد از زوال اضافه باید حال یکسان باشد، اگر حقیقت علم به صرف اضافه باشد.

پس با توجه به ادله ای که عینیت وجود ذهنی اشیا را با حقیقت خارجی اثبات می کند، اگر این ادله را قبول کنیم، خود این بهترین دلیل برای رد قول به شبهه است. چون قول به شبهه می گوید حتی در مفاهیم ماهوی عینیت وجود ندارد.

۲-۲-۶-۳ اشکال دوم

ارتفعت العینیة من حیث الماهیة، و لزمت السفسطة، لعود علومنا^{۳۰۱} جهالات.

اشکال دوم و اولین نقدی که علامه در اینجا می آورد ظاهراً متأثر از حاجی سبزواری است و اول بار حاجی مطرح کرده است. علامه می گویند اگر ما عینیت (مطابقت) مفاهیم ماهوی که در ذهن است را با خارج نپذیریم، آنگاه به سفسطه کشیده خواهیم شد و دست کم باید گفت دایره علم حصولی از خارج، منسد و بسته می شود چون بین ذهن و خارج، غیریت و مابینت ایجاد شده و در چنین حالتی حکایتگری رخ نمی دهد.

به بیان دیگر:

اگر ما قائل به شبهه شدیم و عینیت در ذهن و خارج را قطع کردیم، روند علمی ما منجر به سفسطه مطلق خواهد شد، چون در مفاهیم ماهوی که عینیت نبود و در اینجا که مفاهیم ماهوی هست نیز اگر عینیت نباشد به سفسطه می رسیم. اینجا تبصره های زیادی است. یک نکته این است که تمام علوم که منحصر به علم حصولی نیست، ما علم حضوری هم داریم. لذا دست کم باید بگوییم در دایره علم حصولی به انسداد می رسیم و فقط علم حضوری برای ما می ماند.

۳-۲-۶-۳ اشکال سوم

على أنّ فعلیة الانتقال من الحاکی إلى المحکی^{۳۰۲} تتوقف على سبق علم بالمحکی، و المفروض توقف العلم بالمحکی على الحکایة [۵].

۳۰۱ مراد علم حصولی است.

۳۰۲ به خاطر شباهت

در ادامه اشکال قبل، ممکن است قائلین به شبه از خود دفاع کنند و بگویند بین عینیت و غیریت، یک چیز دیگری واسطه است و آن شباهت است. لذا ما یک عینیت و یک شباهت و یک مغایرت داریم. ما از نفی عینیت به مغایرت نمی رسم بلکه ما می گوئیم شباهتی که در ذهن هستند اینها مشابه آن چه در خارج هستند می باشند لذا پس حکایت بالکل منسد نمی شود بلکه فقط ضعیف می شود. در عینیت، حکایت شفاف و عالی است اما در شباهت، حکایت ضعیف می شود، به لحاظ درجه بندی ای که می شود کرد. از انگیزه هایی که این قول را تقویت کرد، این بود که اشکالاتی که به وجود ذهنی وارد شد و قرن ها فلاسفه را درگیر خود کرده بود، بر طرف بشود. چون به قول به عینیت اشکالاتی وارد بود لذا دست از عینیت بر می داشتند و اینجا بود که به سراغ مشابهت رفتند یعنی برای اینکه از یک جهت قائل به عینیت نشوند، که به تبع آن، آن اشکالات بیاید، و از جهت دیگر حکایت هم خراب نشود لذا به سمت قول به شبه رفتند.

اگر چنین دفاعی بشود آنگاه اشکال بعدی در اینجا مطرح می شود و به نظر می رسد این بیان اختصاصی علامه باشد که علامه می گوید اگر شما می خواهید از طریق شباهت مساله حکایت را تامین بکنید، شما وقتی می گوئید چیزی که در اذهان است، مشابه بیرونی است، خب شما از کجا مساله مشابهت را دریافت کردید؟ اینجا چندین نکته باید حل بشود: اولاً هر دو طرف باید دست شما باشد و ثانياً وجهی از مغایرت داشتن این دو، باید فهمیده بشود و در دل همه اینها مشابهت فهمیده میشود. خب اصلاً بحث ما این بود که از فهمیدن این طرف ماجرا می خواهیم به آن طرف برسیم یعنی از یک طرف به طرف دیگر می خواهیم برسیم، در حالی که این شباهتی که شما می گوئید اینگونه نیست یعنی شما از باب و مسیر و راه حکایت جلو نرفته اید و حال آن که ما می خواستیم از طریق حکایت جلو برویم. اگر می خواهید این مسیر را بروید دست کم باید قول دوم به شبه را را مطرح کنید که تردید در شباهت هم دارند. اگر این حرف را بزنید دور معرفتی پیش می آید.

۴-۲-۶-۳ اشکال چهارم

خب ممکن است در ادامه اشکال قبلی، باز قائلین به شبه از خود دفاع کنند و بگویند اگر می خواهید اینگونه اشکال بکنید، خب همین اشکال شما اولاً به خود شما مطرح است چون شما عینیت را مطرح می کنید و وقتی عینیت مطرح شد آنگاه به طریق اولی همین اشکال به خودتان وارد است. از کجا این را می گوئید که یک طرف عین طرف دیگر است؟ لذا هر پاسخی شما به این اشکال دادید، ما هم همان جواب را به شما می دهیم.

خب اگر این اشکال مطرح بشود، آنگاه ما اشکال چهارم به قول شبه را مطرح میکنیم و آنها را ضربه فنی می کنیم و از ریشه آنها را می زنیم. در پاسخ به آنها می گوییم: یک چیز را همه ما متفق هستیم، هم حکما و هم شبهیون مشابه و آن این است که این مفاهیم ذهنی، حکایت گر فی الواقع اند و این یک امر حضوری است. حتی شبهیون غیر حکایی نیز همین را قبول دارند. خب تحلیل کنیم این حکایت گری زیر سر چیست؟ تشابه را تحلیل کنیم، مثلا چرا از تمثال عکس اسب به خود اسب واقعی انتقال پیدا می کنیم؟ ما سوال می کنیم چی باعث این حکایت گری می شود که وقتی این تصویر را می بینیم متوجه آن اسب خارجی می شویم؟ سر این مشابَهت و حکایت گری چیست؟

این تصویر با اصل آن حتما باید یک جنبه مغایرت داشته باشد چون اگر نداشته باشد که می شود همان عینیت لذا حتما یک وجه مغایرتی دارد. خب چه باعث شده این شباهت تامین بشود؟ به خاطر نقاط اشتراکی که بین آنها هست ما می گوییم این تشابه رخ داده است. یعنی این نقاط مشترک باعث شده که ما از الف منتقل به ب بشویم. خب امر مشابه نسبت به مشابه خودش متشکل از دو بخش است: ۱. امور مغایر ۲. امور مشترک. حالا سوال می کنیم که آیا در امور اشتراکی، مشارکت در حد عینیت هست یا نه؟ اگر بگویند در حد عینیت هست که می شود همان حرف حکما.

تذکر: همینجا باز تذکر بدهیم که حکما وقتی می گویند عینیت برقرار است یعنی مانع هستی شناختی برای عینیت وجود ندارد و می شود عینیت تامین بشود. فیلسوف می گوید اگر حرف من را قبول نکنی، جای طرح بحث معرفت شناختی نیست. این مدعای فیلسوف است. چیزی که در خارج است امکان این هست که من خود آن را بفهمم هر چند خودش الان نزد من مفهومی شده است. این نکته خیلی مهم است. فیلسوف نمی خواهد بگوید همانی که در ذهن من هست، همان مصداق خارجی است.

بحث ما در این اشکال این است که اگر این قائل به شبه بگوید دقیقا نقاط مشترک عین هم هستند، اینجا همان حرف حکما پیش می آید چون گاهی این نقاط اشتراک کم است و گاهی زیاد یعنی درصد عینیت گاهی کم است که می شود تشابه و گاهی زیاد است که می شود همان عینیت بسیار شدید.

اگر قائل به شبه بگوید نقاط مشترک، شباهتش بیشتر است. خب در همین نقاط مشترک نیز یک نقاط مباینی است و یک نقاط مشترکی و باز حالت قبل رخ می دهد و این تقسیم همینگونه ادامه پیدا می کند تا بی نهایت که در نهایت مغایرت کلی می شود چون بالاخره باید یکی اش را قبول کنیم. بله هر چه عینیت کمتر، شباهت هم کمتر. و هر چه عینیت

بیشتر، شباهت هم بیشتر. یعنی شما برای حکایت گری چاره ای جز قبول عینیت را ندارید مگر این که زیر آب حکایت را بزیند مانند قول شبه غیر محاکی. لذا دیگر شبهی هیچ راه چاره ای ندارد مگر چیزی که گفتیم.

۳-۶-۳ اشکال به قول طبیعیون (شبه غیر محاکی)

و لو کان^{۳۰۳} کلّ علم مخطئا فی الكشف عمّا وراءه:

قول چهارم بیشتر از سوفسطایی های مطلق صورت می گیرد و به نظر ما تحلیل های تجربی امروزی که تحلیل مادی از حوزه ادراک می کنند نیز به همین جا می کشند و در واقع اینها نیز بیان شان منجر به سفسطه مطلق می شود. علامه طباطبایی و شهید مطهری در اصول فلسفه خوب به اینها پرداخته اند. اینها قائل به شبه غیر محاکی هستند و خود اقسامی دارند و دست کم می گویند ما نمی دانیم که چگونه است. علامه همه اینها را ذیل یک عنوان آورده است.

به این قول دو اشکال وارد است:

۳-۶-۳-۱ اشکال اول

۱. لزمت السفسطة^{۳۰۴}

چنین دیدگاهی به سفسطه منجر می شود. تقریبا باید گفت مراد از این سفسطه در حوزه علم حصولی است، نه مطلق سفسطه. چون این بحث نهایت در فضاهای مفهومی است و در فضای علم حضوری این مطلب جاری نیست. این اشکال ممکن است با چنین چالشی روبرو بشود که سفسطه در بخشی از علم یعنی علم حصولی وارد است اما در مطلق علم وارد

^{۳۰۳} این متن ناظر به اشکال شبه محاکی نیست و نباید اشتباه کرد.

^{۳۰۴} ما سفسطه را اول کتاب باطل کردیم. آن جا مراد از سفسطه، سفسطه مطلق بود. در مرحله ۱۱ نیز یک باب سفسطه هست که آنجا هم سفسطه مطلق را رد می کنیم. ظاهر عبارت این است که می خواهد سفسطه مطلق را بگوید اما ممکن است خود صاحبان این نظر اشکال کنند که اشکال شما نهایت در حوزه علم حصولی است، نه علم حضوری لذا علامه ناظر به همین دفاع آنها اشکال دوم را مطرح می کنند. البته خیلی هم معلوم نیست چنین دفاعی بکنند چون عمده علامه این قول را ناظر به طبیعیون مطرح کرده است.

نیست. اگر این دفاع از این اشکال اول صورت بگیرد باید اشکالی دیگر کرد. علامه اشکال دومی که دارد به این قول وارد می کند با توجه به این دفاعی است که ممکن است از طرف آنها صورت بگیرد که این مسیر در بدایه منتقل نشده است.

پس در اشکال اول گفتیم به سفسطه می انجامیم با توجه به این دیدگاه. اما مقابل این اشکال ممکن است که قائلین به آن بگویند حرف شما صحیح نیست و حرف ما به سفسطه مطلق نمی انجامد چون ما بخشی از حوزه علم را نفی کرده ایم و به سفسطه می رسیم و آن هم در علم حصولی است، نه اینکه بخواهیم نسبت به علم حضوری هم بگوییم سفسطه در آن است. اینجا علامه ناظر به همین بخش علم حضوری اشکال بعدی را مطرح می کنند.

۲-۳-۶-۳ اشکال دوم

۲. و أدّى إلى المناقضة، فإنّ كون كلّ علم [حصولی] مخطئاً يستوجب أيضاً كون هذا العلم بالکلیّة مخطئاً فیکذب، فیصدق نقیضه و هو كون بعض العلم مصیبا^{۳۰۵}.

علامه می گویند شما حتی نمی توانید مساله سفسطه را در دایره علم حصولی مطرح کنید چون اگر در علم حصولی مطرح کنید آنگاه همه چیزی که در فضای ذهن صورت می گیرد همه شان غیر مطابق با واقع است خب اگر این را بگویید خود این جمله یکی از گزاره های علم حصولی است. مثلاً اگر کسی بگوید هیچ علمی درست نیست آنگاه به صورت مطلق بخواهد زیر آب علم را بزند می گوئیم این گزاره شما خودش چه وضعیتی دارد؟ اما ما اینجا این را نمی خواهیم بگوییم چون طرف ممکن است علم حضوری را قبول بکند و دیدگاه اش به این جا نرسد که علم حضوری را هم بخواهد بزند. علامه در همین بخش را در اینجا مورد اشکال واقع قرار داده و می گوید خود این حرف که می گوئید عینیت وجود ندارد و خطا وجود دارد، خود این یک گزاره علم حصولی است یا حضوری؟ قطعاً حصولی است لذا راجب همین گزاره می گوئیم محتوای این گزاره که هیچ کدام از این ها مطابق با واقع نیست آیا شامل خودش هم می شود یا نه؟ در هر دو صورت باعث بطلان حرفش می شود.

^{۳۰۵} که این همان نظر حکماست که می گویند: می تواند در بخشی عینیت وجود داشته باشد. باید دقت کرد که اینجا ما ناظر به مباحث هستی شناسی هستیم، نه معرفت شناسی.

علامه می گوید همین که می شود مطابق با واقع باشد و می شود نباشد این همان دیدگاه حکماست.

۴-۶-۳ جمع بندی مباحث طی شده

فقد تحصل أنّ للماهیّات وجوداً ذهنیّاً لا تترتّب علیها فیہ الآثار، کما أنّ لها وجوداً خارجيّاً تترتّب علیها فیہ الآثار. و تبین بذلک انقسام الموجود إلى خارجيّ و ذهنیّ.

اینجا به نظر می آید علامه می خواهد جمع بندی کل مباحث وجود ذهنی بکند. این جمع بندی، مفاهیم متعددی می تواند داشته باشد. این نکته صریح نیست اما از مجموع این روند، ما دیدگاه حکما را تثبیت شده می دانیم. چه بسا علامه می خواهد بگوید صرف استدلالی که بر قول حکما آوردیم وجود ذهنی تثبیت نمی شود بلکه همه این ها در کنار هم باید دیده بشود و اشکالات نیز باید دیده بشود در کنار استدلالات.

نکته: خب اگر عینیت را قبول کنیم، از کجا بگوییم عینیت وجود دارد : چند جواب می شود داد:

یکی از راه هایی که علامه در اصول فلسفه رفته و یک جمله مجملی گفته اما خیلی دقیق است این است که اساساً خاصیت کشف از واقع ذاتی مفاهیم است. یعنی در همان زمانی که دارید مفاهیم را می بینید ذاتاً دارید واقع را می بینید. ذاتی خود او انکشاف واقع است. اگر حالا بگوییم کشف از واقع نمی کند، اینجا یک تناقضی ریز در دل آن رخ می دهد. به بیان دیگر قول به اشباه غیر محاکیه یک درگیری با این علم حضوری ما هم دارد که ما علم حضوری داریم به واقع نمایی علم حصولی. یعنی ما به تمام وجود، خود علم حصولی را کاشف از واقع می دانیم. این دیدگاه سوم دارد با این علم حضوری ما مبارزه می کند. بله خطا وجود دارد اما باید خطاها را حل کرد.

علامه گویا این مسیر را می خواهند بروند که افزون بر استدلالات حکما این اشکالات نیز باید دید تا بتوان دیدگاه حکما را پذیرفت.

۵-۶-۳ فروع بحث

الان زمان بررسی اشکالات به بحث وجود ذهنی است لذا حکما باید به این اشکالات جواب بدهند. در بدایه این شبهات یک سره کنار هم آمد اما اینجا به سبک آمدن در فروع آمده است. مجموعا سه بحث در فروع مطرح شده است اما بگونه ای این فروع را طرح کرده اند که مجموع اشکالات در دو دسته قرار می گیرد:

۱. دسته اول از اشکالات با توجه با امر اول حل می شود.

۲. دسته دوم از اشکالات با توجه به امر دوم حل می شود.

ابتکار علامه این است که می خواهد نشان بدهد ۵ اشکال اول روح واحد دارد لذا یک مقدمه مشترک برای همه می آورد.

فرع اول: دسته اول از اشکالات

و قد تبین بما مرّ امور:

الأمر الأول:

در امر اول ۵ اشکال را مورد توجه قرار می دهند و چون تمام این اشکالات نقطه ثقلشان در یک جاست لذا ابتدا یک مقدمه می گوید و بعد با توجه به این مقدمه همه اشکالات را رد می کند و در همه این ها متأثر از بیان صدرا و کار اوست.

۱. مقدمه: آثار داشتن، شرط اندراج

أنّ الماهیة الذهنیة غیر داخله^{۳۰۶} لا مندرجه^{۳۰۷} تحت المقولة الّتی کانت داخله تحتها و هی [ماهیت] فی الخارج تترتب علیها آثارها، و إنّما لها من المقولة مفهومها فقط، فالإنسان الذهنیّ و إنّ کان هو الجوهر الجسم النامیّ

۳۰۶ واو تفسیر یعنی مصداق و داخل نیست

۳۰۷ مندرج شدن یعنی مصداق شدن و فرد شدن و جزئی شدن.

الحساس^{۳۰۸} المتحرک بالإرادة الناطق، لکنه ليس ماهیة موجودة، لا فی موضوع بما أنه جوهر، و لا ذا أبعاد ثلاثة بما أنه جسم، و هكذا فی سائر أجزاء حدّ الإنسان^{۳۰۹}؛ فليس له إلّا مفاهيم ما فی حدّه من الأجناس و الفصول من غیر ترتب الآثار الخارجیة، و نعنی بها الكمالات الأولیة و الثانویة [۱]، و لا معنی للدخول و الاندراج تحت مقولة إلّا ترتب آثارها الخارجیة، و إلّا^{۳۱۰} فلو كان مجرد انطباق مفهوم المقولة على شيء كافيا فی اندراجها تحتها كانت المقولة نفسها مندرجة تحت نفسها، لحملها على نفسها، فكانت فردا لنفسها،

در بحث مقولات انجا وقتی دسته بندی می کنیم اشیا را که مثلا به حسب استقرا فهمیدیم ۱۰ طیف کلی وجود دارد و همه اشیا عالم را زیر مجموعه ی این ده گروه رده بندی می کنیم، انجا متوجه یک نکته باید باشیم و ان این است که وقتی اشیا ذیل اینها می رود، باید خاصیت به نحو کمال اول [ذاتی] و کمال ثانی [عرضی] در آنها بروز بکند. به بیان فنی اندراج یعنی یک چیز را جزئی کلی قرار دادن، در صورتی امکان پذیر است که ان مفهوم های کلی و حقایق کلی کمال اول و کمال ثانی اش، در ان بروز بکند مثلا راجب انسان می گوئیم انسان جوهر و جسم و نامی و حیوان و است و نیز عالم و جاهل یا خوب و بد می تواند باشد. امثال جوهر و جسم و ... کمال اول اند و مانند عالم و جاهل و... کمال ثانی هستند. این جا انسان را زیر مجموعه جوهر و جسم و عالم و .. دانسته ایم.

در صورتی انسان مد نظر ما مندرج ذیل این کلیات است که آثارش در آن باشد یعنی اگر جوهر است یعنی تعریف جوهر باید بر آن صادق باشد و لذا در خارج موضوع نخواهد. اگر جسم است یا حیوان است و... همه این ویژگی ها باید عملا در آن باشد.

در این صورت اندراج و فردیت ساخته می شود. به صرف این که اینهایی که فهرست کردیم مفاهیمش در جایی لحاظ بشود این اندراج اور نیست. مصداق ساز نیست. مصداق انسان جایی است که خاصیت جوهر در ان بروز بکند. خاصیت

۳۰۸ دارای احساس و ادراک

۳۰۹ این مواردی که گفتیم ناظر به کمال اول بود اما راجب کمال ثانی نیز همینگونه است.

۳۱۰ یعنی اگر مفهوم ذیل مقوله بیاید و فردیت درست بکند در این صورت مفهوم خود جوهر و مقوله نیز باید فردیت درست بکند و ذیل خودش بیاید در حالی که این غلط است و واضح است.

جسمیت و ... بروز بکند. در چنین حالتی واقعا می‌گوییم آن انسان است. اگر در جایی تمام این‌ها باشد بی‌آنکه آثارشان بروز بکند آنگاه آن مصداق آن نیست. مثلا واقعیتی را در نظر گرفته ایم و می‌گویید جسم یا جوهر و ... اما آثارش نیست اینجا ما با مصداقی از آن زیر مجموعه روبرو نیستیم. اینجا صرفا مفاهیم اینها حاضر است نه مصادیق اینها. اگر کسی بگوید خود انسان اینجا هست می‌گوییم بله خود انسان هست اما مصداق آن نیست چون انسان مرسل است و ممکن است در یک حالت مفهومی و در یک حالت مصداقی باشد. اینجا یعنی زید مفهوم شده یعنی خود زید فهمیده شده، نه اینکه مفهوم زید را فهمیده ایم. بلکه خود آن زید فهمیده شده است.

پس ما نسبت به ماهیات و اشیا یک بحث مصداقیت و یک بحث مفهومیت می‌شناسیم. مصادقیت همانی است که اندارج می‌آورد و حقیقتا آثار آن در آنجا شکل می‌گیرد چه آثار کمال اول و چه کمال دوم لذا ذیل یکی از مقولات عشر می‌شود آورد و فردی از آنها دانست. اما ما یک فضای مفهومیت نیز داریم یعنی در چه وقتی ما مساله مصادقیت و اندارج هست؟ جایی که آثارش باشد و هر جا آثار نباشد فرد نیست. اینجا است که صرفا فضای مفهومی است. یعنی اون حقایق خودشان مفهوم می‌شوند. یک نوع عینیت اینجا است که مراد حکیم و فیلسوف از عینیت همین است. لذا این عینیت ما را کم کم به سمت کلی طبیعی می‌برد.

به نظر می‌آید ابتدا منطق دان‌ها و فلاسفه برای شناسایی اشیا اطراف خود طیف بندی‌هایی انجام دادند. این بحث جز مباحث فلسفی طبیعی است، نه منطقی اما منطقی در بحث تعریف آنجا از جهتی مجبور شد این بحث را بیاورد. اما اساسا عمده کار فیلسوف است. اینها آمده‌اند کل اشیا را در ده طیف دسته بندی کرده‌اند. مثلا یک طیف را جوهر گفته‌اند. بعد خود همین را چند طیف کرده‌اند. این یک رده. بعد رنگ‌ها و ... را دیده‌اند و همین‌ها را تقسیم بندی کرده‌اند مثلا کیف را اینگونه آورده‌اند و خود اینها را یک رده کرده‌اند و ...

بعد از این دسته بندی یک دفعه با بحث وجود ذهنی برخورد کرده‌اند. البته برای رسیدن به کلی طبیعی چند چیز اثر گزار بوده که یکی اش همین بحث بوده است. مثلا اینکه این وجود ذهنی می‌تواند شخصی باشد یا کلی باشد، می‌تواند ذهنی باشد یا خارجی باشد و... در این فضاها اینها متوجه شده‌اند که واقعیت مساله در آن رده بندی کردن‌ها ما را به طرف کلی طبیعی پیش می‌برد. شکل‌گیری مساله مقولات با هویت حقایق خارجی مصداقی که آثار دارد گره خورده است. وقتی متوجه فضای ذهن شده‌اند کم کم به سمت کلی طبیعی رفته‌اند. لا بشرط مقسمی کم کم و به تدریج بدست آمده است.

ما امروزه می گوئیم چیزی ذیل مقولات می رود که مصداقی باشد و آثار داشته باشد لذا ذهن ذیل مقولات نمی رود اما اگر به ما بود می گفتیم مقولات را باید با کلی طبیعی بست اما چون در بستر تاریخی اینگونه بسته شده که مقولات را با مصداق خارجی بسته اند لذا مقولات اینگونه مطرح شده است.

به بیان دیگر:

اگر یک ماهیتی بخواهد تحت یک مقوله ای یا یک نوعی بگنجد و جزء افراد و مصادیق آنها تلقی شود، لازمه ی آن این است که این ماهیت آثار ویژه ای را که آن مقوله یا آن نوع داراست را، عملاً داشته باشد. هر گاه شما ماهیتی را مشاهده کردید که آثار آن مقوله را که می خواهد ذیل آن بگنجد را داراست، در این صورت شما می توانید این ماهیت را از مصادیق او حساب کنید. در صورتی که ماهیت آثار مترتب بر مقوله ای که می خواهد تحت آن قرار گیرد را نداشته باشد، جزء افراد آن مقوله و مندرج تحت آن مقوله قرار نمی گیرد.

به عنوان مثال انسانی که در خارج است را نگاه می کنیم. این انسان در صورتی می تواند از مصادیق جوهر به حساب آید که خاصیات مقوله جوهر را عملاً داشته باشد. (مانند عدم احتیاج به موضوع). و یا حتی این انسان در صورتی می توان تحت نوع انسان باشد و از مصادیق او به حساب آید که خاصیات مخصوص نوع انسان را داشته باشد. یعنی جوهر باشد، ذو ابعاد باشد، حساس باشد و... در این حالت می توان گفت که این انسان تحت مقوله جوهر یا نوع انسان مندرج است.

اما ما ماهیاتی را مشاهده می کنیم که از یک جهت هماهنگ است با آن مقوله یا مقولاتی است که در بالای او قرار دارد ولی آثار آنها را عملاً ندارد. مثلاً انسانی که در ذهن ما متحقق است با اینکه انسان است و انسان تحت مقوله جوهر است ولی آثار انسان از او صادر نمی شود. یعنی جسم نیست، جوهر نیست، نامی، حیوان و ... نیست. این انسان جزء افراد مندرج تحت مقوله جوهر و یا از افراد انسان به حساب نمی آید.

سرّ آن این است که این چیزی که در ذهن ما متحقق شده است که ما به آن انسان می گوئیم چیزی جزء مفهوم انسان نیست. مفهوم انسان مصداق و فردی از مقوله جوهر و جسم و ... نیست. مصداق و فرد تنها وقتی درست می شود که آثار جوهر و جسم و نمو و ... در شی جریان پیدا کند. این انسان که در ذهن ماست، انسان است اما به حمل اولی، جسم است اما به حمل اولی، نامی است به حمل اولی و... نه به حمل شایع. آنچه که فرد و مصداق می سازد حمل شایع است.

یعنی اگر به حمل شایع توانستید به چیزی بگویید انسان، آن از افراد و مصادیق انسان به شمار می رود و یا اگر به حمل شایع توانستید به چیزی بگویید جسم، در آن صورت آثار جسم را دارا است.

اگر قرار بود صرف انطباق مفهومی، کفایت کند برای اینکه چیزی فرد انسان یا هر مقوله ی دیگر شود، لازم می آمد که خود مقوله فرد، خود، مقوله باشد. یعنی الجوهر خود جزء جوهر به حساب آید که قطعاً نمی توان این را گفت.

نکته اول: کمال اول اشاره به ذاتیات شی دارد. یعنی آنچه که شی را شی می کند. کمال ثانی اشاره به کمالاتی دارد که پس از ذاتیات به شی ملحق می شوند. مثلاً در مورد انسان، کمال اول همان حیوانیت و ناطقیت است و کمال ثانی همان علم و قدرت و ثروت و ... است.

نکته دوم: آن موجود ذهنی از جنبه وجود ذهنی بودنش، تحت هیچ مقوله ای نیست، فقط نشان دهنده ی مفهوم جوهر، انسان و ... است. بلکه از جهت اینکه یک موجودی هست تحت مقوله کیف نفسانی قرار می گیرد.

نکته: تطبیق ادبیات علامه بر ادبیات صدرا^{۳۱۱} و «إِنَّ الجوهرَ الذهنيَّ جوهر بالحمل الأوَّلِيَّ لا بالحمل الشائع» [۲].

اینجا علامه همان حرف صدرا را می زند که انسان در ذهن، انسان است اما به حمل اولی. چیزی که آثار به دنبالش می آید همان حمل شایع است. این ادبیات را صدرا بکار برده و اعمال کرده. اینجا خیلی حرف وجود دارد. صدرا ادبیات حمل اولی و حمل شایع صناعی را بکار برده است اما روح اصلی ای که صدرا از این اصطلاح مد نظر دارد، بحث مفهومی و مصداقی است. و این مساله را اینگونه حل می کند. صدرا به جای استفاده از ادبیات مفهومی و مصداقی، از ادبیات حمل اولی و حمل شایع صناعی استفاده کرده است. اما نکته ای که وجود دارد حمل اولی و حمل شایع صناعی دست کم طبق بیان صدرا و حاجی تعریفش بگونه ای نیست که صدرا دارد اینجا استفاده می کند. این ادبیات را صدرا بکار برده اما بیان دقیق و صحیح و فنی اش، همین است که علامه استفاده کرده یعنی تفکیک مفهوم و مصداق اما صدرا با ادبیات دیگری گفته است. پس

^{۳۱۱} صدرا در همین بحث به جای مفهوم و مصداق از ادبیات حمل اولی و شایع استفاده کرده است. اینجا علامه از ادبیات صحیح آن یعنی مفهوم و مصداق استفاده می کند و در ادامه می گویند مراد صدرا از حمل اولی و شایع همین مفهومی و مصداقی است که من می گویم.

بعدا خواهیم گفت تفسیر خود صدرا و حاجی از حمل شایع و صناعی، با استفاده از این ادبیات در اینجا مقداری در تعارض است. البته باز در همان بحث حمل شایع صناعی و حمل اولی خود علامه آنجا ارتقایی بکار برده که با این ارتقا می شود این جا کار را درست کرد.

[دفع دخل مقدر: تسامحی در کلام منطقیین] و أمّا تقسیم المنطقیّین الأفراد إلى ذهنيّة و خارجيّة [۳] فمبنیّ

على المسامحة تسهیلا للتعلیم.

شاید کسی اشکال بکند که ما هم افراد ذهنی و هم افراد خارجی داریم. مثلا زید و بکر و.. که در ذهن هستند پس چه هستند؟ لذا منطق دان ها افراد را دو دسته کرده اند: یکی در ذهن و یکی در خارج. علامه می گوید فردیت فقط در جایی است که اثار باشد. لذا این ادبیات منطقی ها همراه با تسامح است. این بیان علامه است اما جلوتر که رفتیم به حسب اشکالی که مطرح می شود راجب این افراد ذهنی که منطقی ها گفته اند صحبت می کنیم و چه بسا بگوییم که این حرف علامه باید مورد تامل و دقت واقع بشود.

۲. کالبد شکافی فرایند ذهن

ما اینجا می خواهیم کالبد شکافی چیزی که در ذهن شکل می گیرد بکنیم. ما ماهیاتی داریم که در خارج تحقق دارند. کسانی که ماهیت را صرفا ذهنی می دانند بحث وجود ذهنی را چگونه می خواهند حل کنند؟ یک جواب این است که وجود ذهنی را از رسوبات اصالت ماهیت می دانند. در حالی که این یک بحث قدمت دار است. لذا یکی از مبانی فهم وجود ذهنی بحث فهم صحیح اعتباریت ماهیت است. عمق مدعای حکما امکان عینیت و مطابقت تام است. این بیان با همان مباحث اعتباریت ماهیت تمام می شود. ما وقتی که مساله وجود ذهنی را مطرح می کنیم، وجود ذهنی با وجود خارجی مقابل هم هستند.

یک خارج داریم و یک ذهن. هر چیزی که غیر از خداوند در خارج باشد، یک ماهیتی دارد. شی خارجی نیز که میبینیم، یک وجود و یک ماهیتی دارد. این ماهیت را ما می توانیم مندرج ذیل مقوله کنیم چون اثار را دارد. مثلا می شود گفت جوهر و جسم و... است. پس ما در خارج یک وجود خارجی و یک ماهیت خارجی داریم. حالا در فضای ذهن می آییم. در فضای فاعل شناسا وقتی که یک هویت علمی ادراکی با یک حقیقت خارجی بر اساس اصل انفعال روبرو می شود، یک اتفاقی اینجا می افتد و این اتفاق وقتی آن شی از بین رفت همچنان هست لذا با همین بیان، قول به اضافه را رد کردیم. پس

چیزی اینجا شکل گرفته لذا یک وجود است و بر اساس آن قاعده ای که گفتیم هر وجودی یک ماهیتی دارد لذا این وجود، یک ماهیتی باید داشته باشد اما ماهیت هر وجودی متناسب با همان وجود است. وجودی که در اینجا هست، باید متناسب با همان، ماهیت داشته باشد.

حالا این وجود را بررسی می کنیم. مثلا منطقه ای را ندیده بودیم و الان دیده ایم. این وجودی که شکل گرفته وقتی بررسی می کنیم می بینیم جوهر که نیست لذا بررسی می کنیم که آیا عرض هست یا نه؟ می بینیم که ماهیتی که اینجا هست ماهیتش، کیف است و از نوع کیف نفسانی است. البته کیف نفسانی یک اجمال گویی دارد اما راجب حقیقتش فکر کردن شاید خیلی وقت بخواهد و مطالعه بخواهد اما ماهیتش را می گوییم کیف نفسانی است فی الجمله. در همین لحظه می بینیم این وجودی که اینجا شکل گرفته، این «وجود ذهنی» نیست بلکه «وجود در ذهن» است. اتفاقا این وجود، یک وجود خارجی است و ماهیتش نیز خارجی است و یک ماهیت خارجی است. آن بحثی که داریم راجب خارجیت مطلقه که فضای ذهن را هم می گیرد، مراد همین است. خارجیت مطلقه از این باب درست نمی شود.

اینجا در اصطلاح علمی، حکما به وجودی که ماهیتش کیف نفسانی است، به آن «کیف بالعرض» می گویند، که در این قسمت بدایه بیشتر از نهاییه دارد. از باب اتحاد هر وجود با هر ماهیتی، حکم آنها را به هم می دهند. مثلا به ماهیت می گوییم موجود است، به عرض وجود. اینجا کیف حقیقی، ماهیت است اما به خود وجودش هم کیف گفته می شود. یک اصطلاح دیگر نیز این است که به آن «علم» می گویند. البته اگر حقیقت این معنا را بشکافیم این علم نیست و چیز دیگری علم است.

در همین وجود در ذهن که ماهیت کیف نفسانی دارد، وقتی توی آن را نگاه می کنیم، یک خاصیت در آن است که آن خاصیت «دیگر نمائی» است و ماهیت خارجی را نشان می دهد. اینقدر شدید نشان می دهد که ما از خود وجودش و ماهیتش غافل می شویم و کأنه داریم ماهیت خارجی را نگاه می کنیم. اینجا یک مساله دیگر شکل می گیرد به نام «وجود ذهنی» انسان. وجود ذهنی انسان در وجه مراتبی این وجودی که در نفس ما شکل گرفته سامان پیدا می کند. این چیزی که در ما شکل می گیرد دو حیث دارد: یکی حیث حکایی و یک حیث غیر حکایی. مانند این که گاهی به خود اینه نگاه می کنیم و گاهی به وجه مراتبش نگاه می کنیم. اگر به وجه حکایی نگاه کنیم مثلا انسان را می بینیم که اینجا اثر انسان نیست لذا به آن وجود ذهنی انسان می گوییم. اینجا چه ماهیتی می بینیم؟ اینجا ماهیت انسان می بینیم و اساسا ماهیت واقعی

خارجی نیست. در واقع اینجا انسان نما و جوهر نماست اما واقعا انسان را نمایش می دهد، نه شبه انسان بلکه خود انسان را نشان می دهد. این ماهیت، حد و حدود هیچ وجودی نیست.

پس در این حیث حکایی یک «وجود ذهنی» داریم و یک ماهیت که اصلا این ماهیت، حد و حدود هیچ وجودی نیست. در واقع اینجا اصلا نه وجود واقعی وجود دارد و نه ماهیت مصادقی بلکه اینجا فقط انسان نمایی و جوهر نمایی و ... است. اونی که در خارج است «معلوم بالعرض» است چون ما از طریق وجه حکایی درون مان، متوجه ان می شویم. به این وجه حکایی «معلوم بالذات» می گویند. لذا معلوم می شود که چرا به وجود پایه در ذهن «علم» می گویند. همان وجه حکایی، علم است اما چون یک حیثیت و خاصیت برآمده وجودی است که ماهیتش کیف نفسانی است و بین حیثی و صاحب حیثیت، یک اتحاد هست و وجود پایه موجب ارتباط وجه حکایی با نفس ما می شود لذا من ارتباط برقرار می کنم. در واقع وجه حکایی «علم» و «معلوم بالذات» است اما چون اون ارتباط با من برقرار می کند ما به دیگری «علم» می گوئیم.

اینجاست که برداشتی که می خواهیم داشته باشیم این است که تقسیم وجود به وجود ذهنی و خارجی جای تامل دارد. با توجه به این نکته تقسیم وجود اصیل متن ساز، به وجود خارجی و ذهنی، چالش پیدا می کند چون حیثیت و خاصیت برآمده از یک وجود خارجی و یک ماهیت را گفتیم. وجود ذهنی، موجود ذهنی که نیست هیچ، بلکه وجود در ذهن هم نیست. مفهوم وجود نیز، وجود ذهنی نیست. وجود ذهنی فقط مرتبط با لایه حکایی است.

صدرا بین وجود ذهنی و خارجی، یک حالت تشکیک ایجاد می کند و به نظر غلط می آید مگر اینکه به تسامح باشد.

خلاصه:

وقتی ما با شی در خارج روبرو میشویم، هم منفعل از «وجود» آن شی و هم منفعل از «ماهیت» آن شی میشویم. مفهوم این وجود، وجود ذهنی نیست اما ما یک انفعالی از ماهیتش پیدا می کنیم. لذا یک چیزی در ذهن ما شکل می گیرد که قبلا نبوده است، به این، «وجود در ذهن» گفته اند. این «وجود» هم، وجود ذهنی هیچ چیزی نیست. این وجود، ماهیتش کیف نفسانی است. در همین فرایند نکته ی دیگری نیز داریم و آن هم «انسان نمایی» آن وجود در ذهن است. اینقدر این انسان نمایی قوی است که از بقیه چیز ها غافل میشویم. فاضل قوشجی تعبیری داشت که در بدایه هم بود اما اینجا نیامده

که ناظر به همین نکته است. ما به این حیث حکایی ای که این زائده برآمده در نفس ما (که خود این یک وجود و یک ماهیت دارد) دارد، «وجود ذهنی انسان خارجی» می گوییم.

و یندفع بما مرّ إشکال آوردوه علی القول بالوجود الذهنی^{۳۱۳} [۴]:

اشکال اول: اجتماع جوهریت و عرضیت

[بیان اشکال:]

و هو أنّ الذاتیات منحفظة علی القول بالوجود الذهنیّ، فإذا تعقلنا الجوهر کان جوهرًا، نظرًا إلى انحفاظ الذاتیات، و هو بعینه عرض، لقیامه بالنفس قیام العرض بموضوعه، فکان جوهرًا و عرضًا بعینه، و استحالته ظاهرة.

با این تحلیلی که گذشت، تمام ۵ اشکال مطرح شده اینجا رفع می شود. اشکال اول این است که در اینجا اجماع جوهریت و عرضیت رخ داده است. چیزی که در ذهن ما بوجود می آید از یک طرف عین شی خارجی است لذا باید جوهر باشد و از جهت دیگر می گوییم این کیف عارض بر نفس است لذا این باید عرض باشد. خب این تعارض رخ می دهد.

[پاسخ به اشکال:]

وجه اللاندفاع: أنّ المستحیل کون شیء واحد جوهرًا و عرضًا معًا بالحمل الشائع^{۳۱۳} [۱]، و الجوهر المعقول جوهر بالحمل الأوّلی^{۳۱۴} و عرض بالحمل الشائع، فلا استحالة.

[اقوال مختلف در پاسخ به اشکال:]

۳۱۲ مراد همان قول حکماست.

۳۱۳ اگر هر دو حمل اولی باشند نیز اشکال پیش می آید اما مستشکلین به سمت این اشکال نرفته اند.

۳۱۴ یعنی جوهر فهم شده است یعنی خودش فهم شده است یعنی خودش به نحو مفهومی دریافت شده است.

برای حل این مشکل در طول تاریخ چند قرنه، جواب هایی داده اند اما ادبیات کافی نبوده و از جواب های آنها به نظر می آید همان بیان صدرا را می خواسته اند بگویند. این پاسخ ها در بدایه امد.

۱. [قول به اضافه:] یکی از آن پاسخ ها، نظریه اضافه است که اساسا برای حل مشکلات وجود ذهنی مطرح شد. یعنی این اقوال دیگری که در مقابل قول حکماست، به جهت جواب به این شبهات مطرح شده است. قائلین به اضافه گفتند اصلا وجود ذهنی چیست؟ اینجا اصلا وجود ذهنی نداریم و همان مقوله خارجی فقط داریم و دیگر کیف نفسانی نداریم که بخواهد تعارض رخ بدهد.
۲. [قول به شبه:] بعضی دیگر گفتند: قدما بحثی داشته اند به اسم شبه لذا اینها آمدند و گفتند این فقط کیف نفسانی است و جوهر نیست.
۳. [قول دوانی:] محقق دوانی نیز اینجا گفت: آن چیزی که در ذهن حاصل می شود، واقعا جوهر است و تمرکز بر کلی طبیعی کرده است. و اگر کیف نفسانی گفته شده، این به تسامح است.
۴. [قول سید سند:] سید سند نیز اینگونه پاسخ داد که چه اشکالی دارد، هم جوهر و هم عرض باشد. یعنی وجود خارجی که جوهر است وقتی در ذهن می آید انقلاب در آن رخ می دهد و عرض می شود یعنی همان وجود خارجی وقتی در ذهن می آید منقلب می شود و می شود وجود ذهنی. لذا مشکلی پیش نمی آید.
۵. [قول فاضل قوشجی:] بعد از سید سند، قوشجی بیانی دارد و بین حاصل فی الذهن و حاصل فی الخارج فرق می گذارد و حاصل فی الخارج را جوهر می داند و حاصل فی الذهن را کیف نفسانی می داند.
۶. [قول صدرا:] ملاصدرا می گوید این اشکال، به اختلاف حمل حل می شود اما در اصل باید گفت به خلاف مفهومی و مصداقی حل می شود. یعنی چیزی که در ذهن می گوئیم انسان است، به لحاظ حمل اولی است و عرض بودنش از حیث حمل شایع است. مشکل جایی است که هر دو از یک حیث باشند. روح این بیان صدرا به اختلاف مفهومی و مصداقی بر می گردد.

تفاوت اشکال اول و دوم: اشکال اول کاری ندارد که چه سنخی از عرض است و تعارض عرض و جوهریت را تمرکز کرده اما اشکال دوم دست روی سنخ عرض می گذارد.

اشکال دوم: اجتماع مقولات خارجی و کیف نفسانی

[بیان اشکال:]

و إشکال ثان: و هو أنّ لازم القول بالوجود الذهنيّ:

۱. [مرحله اول:] أنّ يكون الجوهر المعقول جوهرًا نظرًا إلى انحفاظ الذاتيّات، و العلم عندهم من کیفیّات

النفسانیّة، فالمعقول من الجوهر مندرج تحت مقولة الجوهر و تحت مقولة کیف، و هو محال، لأدائه

إلى تناقض الذات، لكون المقولات متباينة بتمام الذات.

۲. [مرحله دوم:] و کذا إذا تعقلنا الكمّ - مثلاً - كانت الصورة المعقولة مندرجة تحت مقولتي الكمّ و کیف

معاً، و هو محال.

۳. [مرحله سوم:] و کذا إذا تعقلنا کیف المبصر - مثلاً - کان مندرجاً تحت نوعین من مقولة کیف، و

هما کیف المحسوس و کیف النفسانیّ.

اشکال دوم به سمت جوهریت و عرضیت نمی رود. حکما می گویند اگر چیزی تصور بشود به لحاظ فضای ذهن کیف

نفسانی است. خب اینجا اشکال دوم را بسط داده اند و در سه مرحله اشکال را مطرح کرده اند:

۱. از یک جهت می گوید چیزی که در ذهن آمده، ممکن است جوهر باشد، خب تعارض بین جوهریت و عرضیت

رخ می دهد. یعنی اجتماع دو مقوله می شود.

۲. همچنین ممکن است اینجا ما یک کم را تصور کنیم. ممکن است اضافه را تصور کنیم یا این یا متی یا جده یا

ان یفعل یا ان ینفعل. اینجا اجتماع مقوله کیف با مقولات دیگر می شود. لذا این جا باز اشکال می شود.

۳. در مرحله سوم می گوییم چیزی که در ذهن ماست کیف نفسانی است اما ممکن است کیفیات مخصوص

کمیات را تصور بکنیم. یا کیفیات محسوس تصور بشود. در این صورت اجتماع یک چیز ذیل دو چیز عرضی می

شود. یعنی دو نوع هم عرض شکل گرفته است و این نمی شود مگر در انسان که هم می تواند انسان باشد و هم

گرگ باشد و هم... .

به بیان دیگر:

وقتی ما یک جوهر خارجی یا عرضی را در خارج تصور می کنیم مانند درخت، سفیدی، اندازه، شکل و... از یک طرف می گوئیم که آن چیزی که در خارج است و تحت مقوله ی خاص خود است عینا با حفظ ذات و ذاتیاتش به ذهن می آید پس لازمه اش این است که تحت همان مقوله ای که بوده است، بماند و از طرف دیگر شما می گوئید آنچه که در ذهن است همگی تحت مقوله کیف نفسانی هستند. چگونه می شود یک شی هم تحت مقوله کم باشد هم کیف، هم کیف مبصر باشد هم کیف نفسانی و ...

نکته: به اجناس عالیہ مقولات می گویند یعنی رده های بالای مفاهیم ماهوی.

[پاسخ به اشکال:]

وجه الاندفاع: آنه کیف نفسانیّ بالحمل الشائع، فهو مندرج تحته، و أمّا غیره من المقولات أو أنواعها فمحمول علیه بالحمل الأوّلیّ، و لیس ذلک من الاندراج فی شیء.

جواب این است که باید تفکیک مفهوم و مصداقی داشت. یعنی به حمل اولی جوهر و... است و به حمل شایع کیف نفسانی است.

در واقع آنچه در ذهن است زیر مجموعه ی هر دو هست اما با اختلاف حمل. به حمل اولی زیر مجموعه ی همان مقوله ی خارجی است و به حمل شایع زیر مجموعه ی کیف نفسانی است.

نکته: همانگونه که قبلا هم گفته شد، اگر مقوله ای به حمل شایع بر چیزی حمل شد، نشانه اندراج موضوع تحت آن مقوله است و الا اگر آن به حمل اولی بر چیزی حمل شد، اندراج به دنبال ندارد.

اشکال سوم: عدم عینیت آثار خارجی و ذهنی

[بیان اشکال:]

اشکال ثالث: و هو أنّ لازم القول بالوجود الذهنيّ كون النفس حارّة و باردة معا، و مربّعا و مثلثا معا، إلى غير ذلك من المتقابلات عند تصوّرها هذه الأشياء، إذ لا نعنّى بالحارّ و البارد و المربّع و المثلث إلّا ما حصلت له هذه المعاني التي توجد للغير و تنعته.

اشکال اول و دوم در ذاتیات بود اما اشکال سوم در عوارض اشیا و کمال ثانی است. ما اگر حرارت و برودت را تصور کردیم. گاهی شی حار و بارد تصور می شود. خود این باعث می شود اشکال چند نوع بشود. خلاصه در این صورت ذهن باید گرم بشود چون تعریف حرارت اینجا هم هست و عین آن اینجاست. اگر برودت تصور شد ذهن باید سرد بشود. اشکال دیگر این است که حرارت و برودت تقابلی هستند لذا وقتی در نفس ما حالت عرضی پیدا می کنند لذا در ذهن ما اجتماع تقابلین رخ می دهد یعنی نمی شود ذهن ما هم سرد و هم گرم بشود.

به بیان دیگر:

این اشکال در دو فضا پیاده می شود:

۱. فضای اول: اگر ماهیت با عینیت کامل به ذهن بیاید همانگونه که انحفاظ ذات و ذاتیانش می شود، باید انحفاظ کمالات ثانیه اش هم بشود. چنانچه آتش بیرونی آن لوازم را دارد باید آتش ذهنی هم همان لوازم را داشته باشد.
۲. فضای دوم: اجتماع برودت و حرارت و یا مربع و مستطیل در خارج محال است چرا که اینها متقابلان هستند ولی ما در حال واحد هم ماهیتی را که منشاء حرارت است و هم ماهیتی را که منشاء برودت است را تصویر می کنیم و یا مربع و مستطیل را با هم تصور می کنیم. چگونه امکان دارد که ما متقابلین را باهم تصویر کنیم؟ پس اساسا نباید آن چیزی که در ذهن ماست عینا همان چیزی باشد که در خارج بوده است.

[پاسخ به اشکال:]

وجه الاندفاع: أنّ الملاك في كون وجود الشيء لغيره و كونه ناعتا له هو الحمل الشائع، و الذي يوجد في الذهن - من برودة و حرارة و نحوهما - هو كذلك بالحمل الأوّليّ دون الشائع.

پاسخ این نیز تفکیک بین مفهوم و مصداق است که من حرارت را فهم کرده اند یعنی از حیث حمل اولی است نه مصداقی.

اشکال چهارم: اجتماع کلیت و جزئیت

[بیان اشکال:]

و إشکال رابع: و هو أنّ اللازم منه [وجود ذهنی] کون شیء واحد کلیّاً و جزئياً معاً، و بطلانه ظاهر. بیان الملازمة: أنّ الإنسان المعقول - مثلاً - من حیث تجویز العقل صدقه علی کثیرین کلاًّ، و هو بعینه من حیث کونه موجوداً قائماً بنفس واحدۀ شخصیّة یتمیّز بها عن غیره جزئاًّ، فهو کلاًّ و جزئاًّ معاً.

اشکال چهارم، اجتماع کلیت و جزئیت در امر واحد بر اساس نظریه حکما که عینیت است می باشد. یعنی بین دو عنوان کلیت و جزئیت اجتماع حاصل می شود در حالی که هر امری که ملحوظ ماست یا کلی است یا جزئی و نمی تواند هر دو باشد. اگر مفهوم انسان را تعقل کنیم، چیزی که وجود ذهنی پیدا کرده، از یک جهت کلی است چون مفهوم انسان قابل صدق بر کثیر است و از یک جهت جزئی است چون این چیزی که در ذهن ماست، چیزی متشخص است با ماهیت کیف نفسانی. لذا بر یک حقیقت هم کلیت صدق کرده و هم جزئیت.

این جزئیت در اینجا نشان می دهد که در تحولات تاریخی مسائلی پیش آمده. از تقریر های نادرست این اشکال شروع شده تا به تقریر درست رسیده. این تحولات باعث شده از جهت عبارت پردازی مشکلاتی پیش بیاید. این جزئی در اینجا به معنای جزئی فلسفی است. با جزئی منطقی فرق دارد. جزئی منطقی مقابل کلی است. جزئی منطقی یعنی مفهومی که غیر قابل صدق بر کثیر است. مقسم در کلیت و جزئی منطقی، مفهوم است، اما در هر دو صدق پذیری، معنا دارد و وجود دارد. اما در جزئی فلسفی مقسم، موجود است، نه مفهوم و این جزئی یعنی تشخص که اصلاً صدق در آن راه ندارد و در آن معنا ندارد. این اشکال یک جهت را کلی منطقی دانسته و یک جهت را جزئی فلسفی دانسته لذا در اینجا نیاز نیست انسان را تصور کنیم و اگر حتی زید را نیز تصور کنیم مشکل حل می شود. مقسم از نگاه فیلسوف، موجود است که موجود یا مفهوم است یا مصداق. مفهوم اگر باشد آنگاه خود این مفهوم می شود کلی و جزئی منطقی و اگر مصداق باشد می شود جزئی فلسفی.

به نظر می رسد به لحاظ تاریخی خلط بین جزئی منطقی و فلسفی،^{۳۱۵} نحوه تقریر اشکال رابع را به این سبک در آورده. کلیت فلسفی یعنی مفهومیت که هم با کلیت منطقی سازگار است و هم با جزئیت منطقی. پس مراد از کلیت و جزئیت در اینجا معنای فلسفی است نه منطقی.

[پاسخ به اشکال:]

وجه الاندفاع: أنَّ الجَّهَّةَ^{۳۱۶} مختلفة^{۳۱۷}، فالإنسان المعقول - مثلاً - من حيث إنَّه مقيس إلى الخارج كلّی، و من حيث إنَّه کیف نفسانی قائم بالنفس غیر مقيس إلى الخارج جزئی.

برای پاسخ به این اشکال علامه به سراغ مقدمه ای که گفتیم می رود. اینجا ما متوجه یک تغییر در پاسخ می شویم. اگر در سه اشکال قبلی با اختلاف حمل حل کردیم، در اینجا وجه اندفاع را با اختلاف حمل حل نمی کنند چون اینکه انسان کلی است یا جزئی است، هر دو حمل شایع است و هیچ کدام حمل اولی نیست. این نشان می دهد چیزی که صدرا در این بحث مطرح کرد به اختلاف حمل بر می گردد. همچنین علامه نیز در مقدمه امر اول وقتی توضیحات را شروع کرد فضا را به سمت مفهومی و مصداقی برد و ما گفتیم اصل پاسخ تفکیک بین مفهوم و مصداق است، نه اختلاف حمل اینجا روشن می شود که همین بیان درست بوده است. لذا این مساله را با اختلاف جهت حل می کنیم یعنی از جهت غیر حکایی یک شخص است لذا جزئی است اما از جهت دیگر مفهومی است لذا کلی است. پس پاسخ اصلی در تفکیک بین مفهوم و مصداق شکل گرفته است. این مساله بر می گردد به شبهه معدوم مطلق که گفتیم دو شاخه دارد که یکی اش به اختلاف حمل و یکی به اختلاف جهت حل می شود.

۳۱۵ که شیخ اشراق نیز همین خلط را دچار شده است.

۳۱۶ در اشکالات قبلی از این روش جلو نرفتیم.

۳۱۷ مراد اختلاف بین وجه حکایی و غیر حکایی است یعنی اگر به وجه حکایی نگاه کنیم آن گاه انسان معقول (اگر مثال به زید می زد بهتر بود چون بحث کلیت فلسفی است اما با مثال به انسان ذهن به سمت کلیت منطقی می رود). کلی است چون مفهومی است. اما از جهت غیر حکایی چون متشخص است لذا جزئی است.

اشکال پنجم: عینیت و محالات ذاتی

[بیان اشکال:]

و إشکال خامس: و هو أنّا نتصوّر المحالات الذاتيّة، کشریک الباری و سلب الشیء عن نفسه، و اجتماع النقیضین و ارتفاعهما، فلو كانت الأشياء حاصلّة بذواتها فی الذهن استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتيّة.

اگر اشیاء به عینها در ذهن بیایند، در مورد محالات ذاتی همچون اجتماع نقیضین یا شریک الباری و ... باید بگوییم که اینها در ذهن ما محقق شده اند.

در واقع گاهی اوقات محالات ذاتیه را ما تصور می کنیم مانند شریک الباری یا سلب شی از خود. همه اینها به اجتماع نقیضین منتهی می شود. همه اینها ممتنع بالذات هستند، نه بالغیر. ما محالات ذاتیه را تصور می کنیم. خب شما می گوئید چیزی که در ذهن تصور شده عین خودش است. خب یعنی محالات ذاتیه، محالات ذاتیه نباشند چون محقق شده اند در ذهن. یعنی واقعا باید اجتماع نقیضین رخ دهد در واقع. این اشکال پنجم است.

[پاسخ به اشکال:]

وجه الاندفاع: أنّ الثابت فی الذهن إنّما هو مفاهیمها بالحمل الأوّل لا مصادیقها بالحمل الشائع. فالمتصوّر من شریک الباری هو شریک الباری بالحمل الأوّل. و أمّا بالحمل الشائع فهو ممکن و کیف نفسانی معلول للباری مخلوق له.

علامه دوباره بحث را بروی اختلاف حمل می برد و می گوید اجتماع نقیضین، اجتماع نقیضین است به حمل اولی یعنی از حیث حکایه اجتماع نقیضین، اجتماع نقیضین است. اما از جهت دیگر اجتماع نقیضین ممکن و کیف نفسانی است و معلول ما است و لذا اینجا دیگر خودش نیست.

[دو تقریر از این اشکال:]

این اشکال را به دو سبک می شود تقریر کرد:

۱. سبک اول: همین چیزی است بالا گفتیم یعنی اگر بیان حکما را قبول کنیم جمع بین دو گزاره می شود که محال است و آن دو گزاره این است که یک بار بگوییم: «اجتماع نقیضین، اجتماع نقیضین است» و «اجتماع نقیضین، اجتماع نقیضین نیست».

a. پاسخ به این اشکال، به اختلاف حمل است.

۲. سبک دوم: دو گزاره ای که با هم جمع می شود در حالی که محال هستند این دو هستند که یک بار بگوییم «اجتماع نقیضین محال است» و «اجتماع نقیضین ممکن است».

a. در این صورت پاسخ به اختلاف حمل نیست چون هر دو حمل شایع هستند. اینجا به اختلاف جهت و اختلاف مفهوم و مصداق حل می شود. اگر اجتماع نقیضین ممکن است از جهت غیر حکایی است و اگر اجتماع نقیضین محال است از جهت حکایی است.

چند نکته:

اگر با اختلاف مفهوم و مصداق جلو می آمدیم، کل ۵ اشکال به همین بیان حل می شد اما با اختلاف حمل همه اش پاسخ داده نمی شود.

نکته دیگر این است که ما اجتماع نقیضین را نهایت می توانیم فهم کنیم، نه اینکه بگوییم اجتماع نقیضین در ذهن شکل می گیرد. بلکه محال در ذهن فهم می شود، نه این که خودش مصداقی از محال باشد. واقع این را بر نمی تابد که حتی در دنیای تخیل اجتماع نقیضین رخ بدهد لذا ما فهم محال می کنیم. آیا در اعتباریات می شود ایجاد متناقضین کرد؟ امکان ندارد. نمی شود در هیچ ساحتی از ساحات واقع، یک محال ذاتی را محقق کرد بلکه می شود تصور کرد.

اشکالی اینجا مطرح می شود که: حکما وجود ذهنی را با مفاهیم ماهوی گره زده اند. یعنی در حوزه مفاهیم ماهوی حکما وجود ذهنی را مطرح کرده اند در حالی که گزاره هایی که شما گفتید از محالات ذاتیه اصلا در حوزه مفاهیم ماهوی نیست. این اشکال می تواند بستر کار ما را برای مفاهیم غیر ماهوی به تدریج آماده کند. این نشان می دهد در مفاهیم غیر ماهوی گرچه نظریه وجود ذهنی پیاده نمی شود اما چیزی مشابه او در مفاهیم غیر ماهوی نیز جریان دارد. این بحث نشان می دهد که ارام ارام این بحث را مطرح کنیم که کأنه اصل حکایت گری و اصل عینیت در مفاهیم غیر ماهوی اگرچه خیلی

متفاوت است با حکایت گری و عینیت در مفاهیم ماهوی چون مفاهیم ماهوی، دارای ذات مرسل هستند اما اینجا طلیعه ما برای ورود به بحث مفاهیم غیر ماهوی است.

حکما می گویند وقتی شما اجتماع نقیضین و... را تصور کردید واقعا خودش را تصور کرده اید اما آیا حکما معتقد به مساله عینیت در مفاهیم غیر ماهوی هم هستند؟ اگر هستند پس چه تفاوتی با مفاهیم غیرماهوی دارد؟ در امر دوم مساله ای هست که این مساله را برای ما جدی تر می کند.

فرع دوم: دسته دوم از اشکالات

در این فرع نیز علامه اول یک مقدمه می آورد که مهم است و بعد به دو اشکال درباره وجود ذهنی که در طول تاریخ مطرح شده، توجه می کند و بر اساس مقدمه ای که گفته آن دو اشکال را دفع می کند. لذا علامه اشکالات به وجود ذهنی را دسته بندی کرده و ۵ نوع را ذیل یک دسته در فرع اول آورد و دو نوع دیگر را ذیل دسته دیگر در فرع دوم می آورد.

مقدمه

الأمر الثاني: أنّ الوجود الذهنيّ لمّا كان لذاته مقيسا إلى الخارج كان بذاته حاكيا لما وراءه^{۳۱۸}، فامتنع أن يكون للشيء وجود ذهنيّ من دون أن يكون له وجود خارجيّ:

۱. محقق، کالماهیّات الحقیقیّة المنتزعة من الوجود الخارجیّ،

۳۱۸ به نظر می آید این بیان تفسیر همان بیان علامه در اصول فلسفه است که علم خاصیت ذاتی اش این است که کاشف از واقع است.

۲. أو مقدّر، كالمفاهيم غير الماهويّة^{۳۱۹} التي^{۳۲۰} يتعمّلها الذهن بنوع من الاستمداد من معقولاته، فيتصوّر مفهوم العدم - مثلاً - و يقدر له ثبوتاً ما يحكيه بما تصوّره من المفهوم^{۳۲۱}.

و بالجملة: شأن الوجود الذهنيّ الحكائيّ لما وراءه^{۳۲۲} من دون أن تترتب آثار المحكيّ على الحاكي. و لا ينافي ذلك ترتب آثار نفسه الخاصّة به من حيث إنّ له ماهيّة الكيف^{۳۲۳}. و كذا لا ينافيه ما سيأتي [۱] أنّ الصور العلميّة مطلقاً مجردة عن المادّة، فإنّ ترتب آثار الكيف النفسانيّ و كذا التجرد حكم الصور العلميّة في نفسها، و الحكائيّة و عدم ترتب الآثار حكمها [صور علميه] قياساً إلى الخارج و من حيث كونها وجوداً ذهنيّاً لماهيّة كذا خارجيّة.

مساله وجود ذهني را وقتی بررسی کنیم متوجه دو حيث در آن می شویم:

۱. حيث حکايی و قیاسی: که منشا شکل گیری حکایت می شود و قیاسیت ذاتی وجود ذهني است. لذا آثار خارجی برای این مطرح نیست.
۲. حيث غير حکايی: از این حيث هیچ کدام از آثار خارجی نیست بلکه یک آثار ویژه خودش اینجا هست مثلاً كيف نفسانی است که آثار خودش را دارد مثلاً یک هویت تجردی است.

۳۱۹ در جلسات قبل خواستیم استفاده کنیم نکند علامه شیب ملایمی گرفته به سمت مفاهیم غير ماهوی لذا در این حیطه باید تاملاتی داشت. اگر این نکات نباشد حق است که کسی اشکال کند که شما گفتید وجود ذهني در حیطه مفاهیم ماهوی است اما چرا شما اینجا دارید از مفاهیم غير ماهوی بحث می کنید؟ لذا اینجا می شود به علامه اشکال کرد اما به نظر می رسد علامه بحث را دارد از وجود ذهني به سمت موجود ذهني می برد یعنی به سمت علم حصولی مطلق می برد و القائاتی در مسیر موجود ذهني و مفهومی می برد هر چند این سوالاتی را ایجاد می کند.

۳۲۰ این التي احترازی است.

۳۲۱ یعنی ما اولاً برای آن یک واقعیّتی فرض می کنیم و بعد آن حاکی از مفهوم عدم می شود یعنی محکی اش را خود می سازیم و بعد آن را حاکی از عدم که واقعیّتی فرضی است قرار می دهیم. صدرا نیز همین تحلیل را دارد و در بحث معدوم مطلق نیز همینگونه تحلیل می کند. مساله این است که مثلاً اجتماع نقیضین کجا قرار دارد؟ ما این حقیقت را می فهمیم لذا این چیزی که فهمیده ایم کجاست؟ می گوییم اول فرض می کنیم در ذهن اما اینگونه نیست که واقعیّتش در ذهن باشد. این مساله مانند قضایای غير بطی می ماند.

۳۲۲ چه واقعیّتش تحقیقی باشد چه تقدیری

۳۲۳ حيث غير حکايی مراد است.

با توجه به این بحث چون چیزی که در نفس ما آمد دو جنبه دارد، همین که می گوئید حکایی است یعنی یک مابه ازای خارجی دارد که الان این دارد از آن حکایت می کند یعنی باید یک واقعیتی در خارج باشد تا حکایت معنا داشته باشد. لازمه این حرف این است که یا باید افراد محقق الوجودی برای این واقعیت ذهنی باشد یا اگر مصداقی برای آن نیست باید مقدره الوجود و مفروض الوجود باشد. اگر علامه برای این مفروض الوجود بودن مثال می زد به ۱۸ ساعت درس خواندن یا دریایی از جیوه و ...، خیلی روند عالی و روان پیش می رفت اما مثال به عدم و ممتنع زد. این بحث همان شیب دومی است که دارد بحث را به سمت مفاهیم غیر ماهوی می برد. یعنی با فرض و تقدیر باید در نظر گرفت.

نکاتی اینجا هست که باید ملحوظ باشد. اما جنبه حکایی آثار متوقع از محکی در آن دیده نمی شود. اما از جنبه غیر حکایی یک آثار ویژه جنبه غیر حکایی بر آن مترتب می شود. مثلاً ویژگی های کیف نفسانی آنجا مطرح است مثلاً علم ماست و موجب یک روشنایی در نفس ما می شود. افزون بر این یک اثر دیگر نیز اینجا هست که این به عنوان مقدمه مطرح شده و آن این است که این صورت علمیه هر چه باشد حالت تجردی دارد. این ویژگی مصداقی همین چیزی که در ذهن ما حاصل شده به لحاظ غیر حکایی است. هر چند به حیث حکایی جنبه مادی را نشان می دهد اما از حیث غیر حکایی جنبه تجردی دارد. این مقدمه را علامه می گویند و بر پایه آن به دو اشکال مطرح شده جواب می دهند.

به بیان دیگر:

آنچه در ذهن ماست از این مفاهیم ماهوی دارای دو وجه است. از یک جهت وجود ذهنی است، از یک جهت وجود خارجی است (نه خارجیت مطلقه بلکه خارجیت در مقابل ذهنی).

از آن جهت که وجود ذهنی است دو تا خاصیت دارد:

۱- جنبه حکایت گری دارد و اساساً بخاطر همین نکته پدیده ی علم در اینجا روی داده است. تمام وجود ذهنی که مرتبط با باب علم است به همین نکته وابسته است.

۲- عدم ترتب آثار ما فی الخارج است.

اما آن جهت دیگر آنچه که در ذهن ماست موجودی است از موجودات نظام هستی که ویژگی های خاص خود را دارد مانند اینکه:

- ماهیت آن نوع کیف نفسانی است.

- مجرد به مجرد مثالی یا عقلی است.

- مترتب آثار خاص می شود. (که داشتن آثار خاص منافاتی به جنبه دیگرش ندارد)

وقتی به وجود ذهنی از حیث حکایت گری نگاه می کنیم که دارد از یک هیئتی در خارج حکایت می کند، معنایش این است که حتما باید محاذی او یک مصداق باشد. حال یا مصداق او در خارج است و ما آن را تصور می کنیم یا اینکه در خارج مصداق ندارد ولی ما برایش مصداق فرض کرده ایم. مانند انسان ده سر. وجود ذهنی انسان ده سر (نه موجود ذهنی انسان ده سر) خاصیت آن حکایت گری از خارج است. اما خارج که چیزی نیست؟! بله خارج چیزی نیست ولی فرض کرده ایم که او در خارج مصداق دارد و این مفهوم از او حکایت می کند.

نکته: علامه راجع به فرض و در تقدیر گرفتن مصداق برای وجود ذهنی بحث را برده اند روی معقولات ثانی فلسفی و از این جهت کار مشکل شده است. چرا که حکما بحث وجود ذهنی را اختصاص داده اند به ماهیت و مفاهیم ماهوی.

اشکال اول: انتباع صغیر در کبیر

[بیان اشکال:]

و یندفع بذلک إشکال أوردوه علی القائلین بالوجود الذهنی [۱]؛ و هو أننا نتصور الأرض علی سعتها بسهولها و براریها و جبالها و ما یحیط بها من السماء بأرجائها البعیدة، و النجوم و الکواكب بأبعادها الشاسعة، و حصول هذه المقادیر العظيمة فی الذهن - أی انطباعها فی جزء عصبی أو جزء دماغی [مغزی] - من انطباع الکبیر فی الصغیر، و هو محال.

علامه می گوید با دقتی که کردیم پاره ای از اشکالات دیگر دفع می شود. اولین اشکالی که طرح می شود از قدیم بوده و در خصوص صور جزئی اشیا بسیار بزرگ است. این اشکالی که الان می گوییم مبتنی بر دو اصل است:

۱. یکی اینکه صور ذهنی اختصاص به کلیات ندارد و در صور جزئی نیز جاری است. صور جزئی یعنی زید و بکر و ... صور کلی یعنی انسان و درخت و صور جزئی یعنی صوری که در ذهن هست و دقیقا بازتاب یک جزئی خارجی است. در منطق ما به اینها مفاهیم جزئی می گوییم. پس وقتی بحث وجود ذهنی مطرح می شود، حکما هم آن را در مفاهیم کلی مطرح می کنند و هم در مفاهیم جزئی.

۲. دیگری اینکه از نظر قوای ادراکی، مبنای حکمای مشا این بوده که آنها فقط قوه درونی انسانی ای که می تواند مفاهیم کلی را بفهمد را مجرد می دانسته اند اما قوای دراکه صور جزئی و حتی معانی جزئی را مادی می دانسته اند و جای آن را در مغز می دانسته اند و حتی مناطقی از مغز را که راجب این بوده مشخص کرده بودند که مثلا این صور اول کجا نقش می بندد و بعد کجا و

با توجه به این مبانی اشکال شده که ما الان تصاویر چند برابر خود را داریم درک می کنیم. مثلا وقتی کنار کوهی بزرگ یا هستیم، ما واقعا از یک حیث داریم اینها را درک می کنیم و میفهمیم این ها را. مستشکل می گوید اگر بحث وجود ذهنی در این بخش ها را هم بپذیریم که عینیت اینجاها هم وجود دارد، اینجا مشکل اتباع کبیر در صغیر پیش می آید. کل بدن ما نسبت به آن ابعاد بزرگ هیچ است لذا چطور این چیز های بزرگ در ما آمده است. اگر عینیتی که حکما می گویند را قبول کنیم این اشکال پیش می آید.

در فضای مشا قوای درک کننده صور جزئی مادی است لذا اگر بخواهد یک چیز مادی را درک بکند اینجا بحث اندازه مهم خواهد شد لذا چگونه یک چیز مادی کوچک این اشکال بزرگ را درک می کند. اینجا باید علی القاعده تطبیق از حیث اندازه داشته باشند. لذا از این جهت اشکال پیش می آید.

[پاسخ به اشکال طبق مبانی مشا^{۳۲۴}:]

و لا یُجدی^{۳۲۵} الجواب عنه بما قیل [۲]: «إنَّ المحلَّ الَّذی یُنطبع فیهِ الصور منقسمٌ إلى غیر النهایة»

۳۲۴ فصل ۵ نمط ۷ اشارات؛ حکمت اشراق ص ۱۰۰

۳۲۵ شایسته نیست

در مقام پاسخ دو جواب داده شده است. صدرا گفته این اشکال با توجه مبانی مشا دفع شدنی نیست چون صور جزئی را مادی می دانند لذا با این مبنا نمی شود این اشکال را دفع کرد.

بعضی خواسته اند بگویند بر اساس مبانی مشا ما جواب می دهیم. اینها می گویند نمط اول و دوم اشارات را ندیده اید مگر. آنجا گفته شده که حکما قائل اند که جسم قابل انقسام تا بی نهایت دارد. اگر جسم این قابلیت را داشته باشد ما دو طرف قضیه را بررسی می کنیم. یک طرف ابعاد بزرگ کوه است. طرف دیگر نیز ابعاد مغز است. اما هر دو که جسم است قابل انقسام تا بی نهایت دارند لذا هر دو بر هم منطبق می شوند چون هر دو بی نهایت اجزاء دارند.

نکته: این پاسخ رفته است به سمت اینکه صور جزئی ی منطبق در اجزای مغز می شوند و اجزای مغز را ذهن به شمار آورده است. سر این مطلب آن است که حکمای مشاء فقط تصورات عقلی را در نفس ناطقه در مرحله ی مجرد عقلانی قائل بودند ولی پایین تر از آن را مادی می دانستند. یعنی تخیل و توهم را مادی می پنداشتند و حتی مکان های از مغز که تخیل یا توهم آنجاست را ذکر کرده اند.

[اشکال علامه به پاسخ مشاء:]

فإنَّ الكفَّ لا تسع الجبل و إن كانت منقسمةً إلى غیر النهایة [۳].

فلاسفه گفته اند این پاسخ درستی نیست لذا دو جواب داده اند:

۱. **جواب نغضی:** بالاخره کف دست کف دست است و قله قله. چگونه می توانید در کف دست، قله کوه را جای

دهید؟ ولو اینکه کف دست قابل انقسام تا بینهایت باشد، باز گنجایش کوه را ندارد. کوه کوه است و کف دست کف دست.

۲. **جواب حلی:** بحث انقسام که مطرح می کنید اصلا به نحو بالقوه است و مغز ما اجزاء بالفعل تا بی نهایت ندارد

بلکه تا بی نهایت اجزاء بالقوه دارد. یعنی قابلیت تقسیم شدن تا بی نهایت را دارد ولی الان به نحو بالفعل ده

سانتی متر مربع بیشتر نیست در حالیکه در خارج به نحو بالفعل ده کیلومتر مربع دارید. دو بالفعل با هم

همانگی ندارند لذا اشکال انطباع کبیر در صغیر بدیهی و غیر قابل انکار است.

[پاسخ حکما به اشکال بر مبنای حکمت متعالیه:]

وجه الاندفاع: أن الحقّ - كما سیأتی بیانہ^{۳۲۶} [۴] - أنّ الصور العلمیّة الجزئیّة غیر مادیّة، بل مجردة تجرّدا مثالیّا فيه آثار المادّة من الأبعاد و الألوان و الأشکال، دون نفس المادّة، و الانطباع من أحكام المادّة، و لا انطباع فی المجرّد.

دفع این اشکال به این است که باید به مقدمه توجه کرد. این که شما می گوئید چیزی که صور در آن متصور میشود مغز است، غلط است و اینگونه نیست. خود این مساله یکی از بهترین استدلالهایی است که دلالت بر تجردی از ساحت نفس می کند. اگر ما چندین دلیل بر تجرد نفس داشته باشیم که انسان منحصرأ مادی نیست بلکه تجردی نیز هست و حقیقت های موثر تجردی دارد اما با این حال امتداد در آن مطرح نیست. از کجا این را می فهمیم؟ از استدلالات در بحث معرفت نفس. از بهترین دلیل ها همین چیزی است که گفتیم یعنی در ادراکات جزئی. اگر بگوییم این ابعاد عظیم در سلول های مغز درک می شود این چندین اشکال دارد.

اینجا گاهی اشکال می شود که بابا امروزه این همه اطلاعات وسیع در یک فلش کوچک جا می شود. خب مغز انسان نیز مانند همین است. در حالی که این بیان غلط است. فضای این دو بخش با هم خیلی متفاوت است. ما در انسان بحث درک و فهم را داریم در حالی که درک اصلا در ماده معنا ندارد پس این دو فضا قابل مقایسه با هم نیستند.

لذا نظریه حکما همچنان پابرجا است حتی در صور جزئی، چون ساحتی در نفس ما که دارای تجرد است، این حقایق خارجی را درک می کند که ماده نیست اما آثار ماده آنجا هست مانند ابعاد و ... پس ما گفتیم در پاسخ به آن اشکال، صور جزئی را یک شی مادی درک نمی کند بلکه یک چیزی بی اندازه آن را درک میکند یعنی چیزی درک می کند که اصلا اندازه در آن مطرح نباشد آنگاه دیگر آن مشکل پیش نمی آید. حکما این گونه جواب داده اند.

در واقع در حکمت متعالیه صور علمیه خواه جزئی (متعلق به اشیاء جزئی باشند) یا کلی، مجرد به حساب می آیند (حال یا به تجرد مثالی یا عقلی) و اساسا مجرد منطبع در ماده نمی شود تا اشکال انطباع صغیر در کبیر پیش آید. اینگونه

نیست که اصل حقیقت ادراک در این مغز اتفاق بیافتد. اصل حقیقت ادراک در فضای تجردی مثالی و برزخی نفس مجرد ما اتفاق می افتد فلذا اصل بحث انطباع صغیر در کبیر منتفی می شود.

[علت عدم پاسخ بر مبنای بعد مفهومی و مصداقی:]

سوال: چرا علامه و صدرا در نقد این اشکال توسل به تفکیک بعد مفهومی و مصداقی نکرده اند؟ چرا بحث حمل اولی و شایع را مطرح نکرده اند و یک سبک دیگری پاسخ داده اند؟ این دقت هایی را برای ما روشن می کند.

وقتی این اشکالات وجود ذهنی در کنار هم بیاید مانند بدایه این سوال جدی تر خود را نشان می دهد اما در اینجا علامه اشکالات را دسته بندی کردند و در دو طیف قرار دادند. اما سوال این است که چرا حکما برای پاسخ به این اشکال نگفتند چیزی که در ذهن ماست به حمل اولی است یعنی در فضای مفهومی است یعنی فهم یک شی بزرگ است و چیزی که در خارج است به حمل شایع است. چرا این جواب را نداده اند؟ چرا مسیر جواب را تغییر داده اند، هم صدرا و هم پیروان صدرا.

انگار این جا می خواهند بگویند در صور جزئیة کأنه مصادیقی از خود آنها در نفس ما حاصل می شود. کی مشکل اتباع پیش می آید؟ وقتی مصداقی از آن بخواهد در نفس ما شکل بگیرد و اگر بحث مصداق نبود که با همان مفهوم و مصداق جواب می دادیم. یعنی چون اینجا در دو طرف بحث مصداقی است اینگونه گفته اند. گویا می خواهند بگویند در تصور صورت های جزئی ما با مصداق خود این اندازه ها روبرو هستیم در فضای فهم. خب این یک بحث جدی است و ای کاش خود حکما این بحث را جدی می گرفتند چون بحث پر اهمیتی است. خود صدرا در اسفار ج ۸ ص ۲۳۳ یک تعبیری دارد که صور جزئی خیالی، به حمل شایع آن صور است. شیخ اشراق می گوید ما به علم حضوری اشیا مادی اطراف را می بینیم اما صدرا علم حصولی می داند و یک تحلیلی دارد. یعنی همین که من دارم مشاهده می کنم در صقع من شکل می گیرد.

یعنی صدرا صور جزئی یا چیزی که در عالم رویا دیده می شود را به حمل شایع خودشان می داند یعنی مصداقی از آن می داند. بلافاصله که در متن صدرا این را گفته، علامه در حاشیه مطلبی دارد که با صدرا مخالفت کرده است. علامه می گوید اینها به حمل اولی خود آنها هستند نه به حمل شایع. اگر این است ما سوال می پرسیم از علامه که اینجا پس چرا با

همان بحث مفهوم و مصداق جواب ندادید؟ طرح صدرا و تغییر جواب می توانست باب جدیدی ایجاد کند راجب بحث وجود ذهنی. این صور جزئی واقعا وضعیتشان چگونه است؟ ما در مباحث وجود ذهنی اسفار مفصل تر این را گفته ایم.

به نظر می آید صور جزئی باید طیف بندی بشود. اگر حرف صدرا را بپذیریم گویا مصادیقی از اینها انگار در صقع ما دارد شکل می گیرد. مثلاً وقتی که داریم خاطرات خود را یادآوری می کنیم این خیلی فرق می کند با زمانی که در خود مسیر بوده ایم. باز در خود خاطرات چند مدل می شود. گاهی خود شخص انقدر در خاطرات غرق می شود که خیلی شبیه به رویا می شود. همه اینها فرق می کند با زمانی که دارید خواب می بینید. این خود واقع است. انگار با خود مصداق آن سروکار دارید. وقتی آتشی را میبینیم خیلی از ویژگی های آن نمی آید اما رنگش و اندازه اش و بعضی ویژگی هایش می آید. اینجا دنیای جدیدی است که باید بحث بشود. البته فکر نباید کرد که اگر گفتیم مصادیق می آیند مشکل حل می شود. سوال بعدی این است که اگر مصادیق است پس چرا حکایت گری رخ می دهد. همه اینها غیر شیخ اشراق می گویند حکایت گری است. خب چگونه یک حمل شایع که به حالت مصداقی است دارد بحث حکایت گری را سامان می دهد. لذا این بحث یک باب جدیدی می تواند باشد در بحث وجود ذهنی.

خلاصه اینکه ما با مجرد دانستن بخشی از نفس بحث اتباع کبیر در صغیر را حل کردیم. همه این ها جز مباحث نفس شناسی می باشد که خیلی بحث مهمی است.

اشکال دوم: قول دیگری از طبیعیون (انتقال، تبدیل و نسبت سنجی ذهن)

[مقدمه:]

اشکال دوم نظریه جدید است که در باب ادراک داده شده است. اول بحث گفتیم چهار نظریه داده شده: حکما، قول به اضافه و اشباه محاکی و اشباه غیر محاکی. واژه هایی اینجا هست که به نظر می رسد این یک قول جدیدی است. البته خود طبیعیون دو دسته اند: یکی اش را بالا خواندیم اما اینجا قائلین به قول طبیعی ای اند که قائل به خطا مستمر نیستند بلکه معتقد به نوعی انتقال هستند. به نظر می رسد این دیدگاه را اگر بخواهیم بپذیریم به همان دیدگاه اشباه متباینه می رسد.

بعضی اشکال کرده اند در صور جزئی که اساسا این نظریه نمی تواند ذاتا ادراک معانی کلی را ترسیم کند. مشکل دانشمند طبیعی در تحلیل شناخت های کلی بسیار بیشتر است. بسیاری از مباحثی که مطرح کرده اند در صور جزئی است اما نسبت به صور کلی یا قبول ندارند یا دست انداز های جدی دارند. وقتی تحلیل آنها در صور جزئی را می بینیم، می بینیم این تحلیل یک نظریه جدید است و نه صرف یک طرح اشکال لذا به نحو مبنایی یک اشکال است بر حرف حکما.

[بیان اشکال:]

و بذلک^{۳۲۷} یندفع ایضا إشکال آخر: هو أنَّ الإحساس و التخیل^{۳۲۸} علی ما بینہ علماء الطبیعة بحصول صور الأجسام بما لها من النسب و الخصویات الخارجیة فی الأعضاء الحساسة، و انتقالها إلى الدماغ [مغز] مع ما لها من

۳۲۷ توضیحی که در مقدمه آمد

۳۲۸ توضیحاتی که علما طبیعی دارند در حل و فصل حس و... می باشد. قبلا گفتیم ادراک در انسان چهار مرحله ای است. در ادراک حسی بین اشراق و صدرا اختلاف است. ادراک خیالی وقتی است که شما مبصرات و مسموعات و... را درک می کنید بی آنکه ارتباط مستقیم با اشیا خارجی اش داشته باشید. مثلا خاطرات آن را مرور می کنید. یا اینکه در عالم رویا آن ها را مشاهده می کنید. ادراک وهمی و عقلی ادراک معانی است چون همه چیز هایی که ما درک می کنیم صورت نیستند. این ها محسوس نیستند بلکه معنا هستند. اعم از معانی که مخلوق ما هستند و اعم از معانی که تکوینی هستند. اگر این معانی را جزئی درک کنیم می شود وهمی و اگر به نحو کلی درک کنیم می شود عقلی. بعدا ها به تدریج این ادراک تربیعی تبدیل به تثلیثی شد و ادراک وهمی و عقلی دو چیز نیستند بلکه یک جوهره دارند و تفاوت در کلی و جزئی بودن است لذا ادراک سه مرحله ای شده است. توضیحات اشراق راجب ادراک حسی این است که این را از ادراک خیالی جدا می کند چون حسی را حضوری می داند. ولی اما صدرا توضیحی راجب حسی دارد که به تعبیر علامه نشان می دهد جوهر ادراک حسی و خیالی نزد صدرا یکی است. چون ادراک خیالی در عالم مثال ما رخ می دهد. صدرا به ادله ای حرف اشراق را قبول نمی کند لذا چیز هایی که ما احساس می کنیم علل معده ای است که نفس ما قدرت می یابد آن را درک کند در عالم بالا تر. علامه اینجا یک فاصله ای از صدرا گرفته و نکته ای را دارند. احساس و تخیل از یک جهت دارای جوهره واحده اند. چیز هایی که طبیعیون می گویند یا انکار ادراک عقلی است و یا ... آنها بیشتر به سمت ادراک حسی و خیالی رفتند. لذا تحلیل هایی که اینجا داریم تحلیل علما طبیعی و تجربی است که در حوزه شناخت کار می کنند. این احساس و تخیل را که اینجا آورده اند از این جهت می باشد.

التصرّف فی الصور بحسب طبائعها الخاصة^{۳۲۹}، و الإنسان ينتقل إلى خصوصیات مقادیرها و أبعادها و أشكالها بنوع من المقایسة^{۳۳۰} بین أجزاء الصورة الحاصلة عنده - على ما فصلوه فی محله -.

[ادامه اشکال دوم بر قول حکما^{۳۳۱}] و من الواضح أنّ هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصیّاتها فی محلّ مادّیّ مباينة للماهیّات الخارجیّة، فلا مسوّغ للقول بالوجود الذهنیّ و حضور الماهیّات الخارجیّة بأنفسها فی الأذهان.

این ها می گویند ما با ارتباطی که با خارج داریم توسط ۵ حس اینجا انواع تبدیل ها رخ می دهد. عینیت رخ نمی دهد و دو طرف با هم فرق دارند. چون تبدیل رخ می دهد. می گویند به وسیله این حس گر ها که ارتباط رخ داد، انواع تبدیل ها رخ می دهد و در نهایت یک تصاویر بسیار کوچک در ما رخ می دهد به نحوی که بشود در ما جا بشود در بخشی از مغز. اگر شما می بینید که از تصاویر بسیار ریز تصاویر بزرگ را درک می کنیم به لحاظ قیاسهایی است که انجام می دهیم چون نسبت در این تصاویر حفظ می شود. ما با توجه به قیاسهایی که در دل نسبتی که اجزا تصویر با هم دارند به اندازه های واقعی اشیا پی می بریم. پس اساسا ما نباید بگوییم اشیا خارجی به ما می هی در ذهن منتبع می شود.

به بیان دیگر:

چشم و گوش و ... وقتی برخورد می کند با اشیا خارجی متأثر شده و این تأثر ها با سلسله اعصاب به اعضای دماغی و مغزی منتقل می شود. در مرحله ی مغز باز فعل و انفعالاتی صورت می گیرد و در نهایت، صوری در اعضای دماغی ایجاد می شود و با مقایسه و نسبت سنجی بین اجزاء این صور پی به مقادیر و اشکال خارجی و... می بریم. به عنوان مثال انسانی در سفر، به کوهی می رسد. برای اینکه بزرگی کوه را نشان دهد، می رود کنار آن می ایستد و عکس می گیرد تا دیگران با

۳۲۹ در معرفت شناسی خیلی روی این بحث کرده اند. مثلا می گویند این دستگاه چشم است که این تصاویر را به این گونه برای ما حاصل کرده است. خب این به نحو احتمال اشکالی ندارد اما اگر بخواهیم به نحو یقین بگوییم آنگاه می پرسیم این یقین خودش چگونه حاصل شده است. نمی شود قطعا گفت همه موارد متفاوت با خارج است.

۳۳۰ شیخ اشراق در مجموعه مصنفات ص ۱۰۰-۱۰۲ اینجا اشکالی دارد. او می گوید من با محاسبه ابعاد را نمی فهمم بلکه خود آن ابعاد را می فهمم. یک بحث هم بعد از مقایسه است که آیا بعدش همین ابعاد را می فهمیم؟ اصلا بحث ما در همین سر آخر است که اگر ما مادی باشیم این ابعاد را نمی فهمیم و انتباع کبیر در صغیر رخ می دهد.

۳۳۱ قرائت جدید از قول علما طبیعی که علامه می گوید این هم نهایت می شود مانند قول اشباه مباینه.

مقایسه او و آن کوه پی به مقادیر و اندازه ها و بزرگی این کوه ببرند. تصاویر مغز کوچک شده ی بیرون است که با مقایسه و نسبت سنجی پی به مقادی و اندازه ها می بریم.

نکته اول: ادراکی که از طریق ارتباط مستقیم باشیاء مادی حاصل میشود را احساس وبه ادراکی که بدون ارتباط باشیاء مادی، صورت آن اشیاء نزد ذهن توسط قوه خیال حاضر میشود را تخیل می نامند.

نکته دوم: این بیان عینیت را به هم می زند چراکه آنچه که در خارج است عینا به ذهن نمی آید بلکه تصاویر کوچک شده ای از آن به ذهن می آید که با نسبت سنجی پی به مقادیر خارجی برده میشود.

[نکاتی در پاسخ به اشکال توسط استاد امینی:]

علامه بیاناتی دارد اما قبل از آن ما چند نکته عرض می کنیم:

اولا اصلا تصویری در اجزا مغز ما شکل نمی گیرد. بعید است که خود انها هم قائل باشند که در مغز تصویر شکل بگیرد بلکه ارایش خاصی است که در مغز شکل می گیرد مانند کامپیوتر و... اما تصویر در آن جا شکل نمی گیرد. اگر مغز را کالبد شکافی کنیم هیچ وقت به تصویر نمی رسیم، بلکه شبیه به کد ماندی است که بعد از آن چندین بار تبدیل می شود تا تبدیل به تصویر می شود.

ثانیا اگر ما به واقعیت اشیا دسترسی نداشتیم چگونه از مقایسه اجزا تصویر به اندازه های واقعی آن دست میابیم؟

ثالثا شیخ اشراق می گوید ما در ادراک های حسی استدلال نمی کنیم که این خیلی بیان جالبی است لذا ما خود اندازه ها را می فهمیم.

رابعا بعد از این مقایسه و بررسی ها به چه می رسید؟ به اندازه های واقعی می رسید؟ خب چه ساحتی از نفس این اندازه های واقعی را می فهمد؟ دقیقا اشکال همینجا بود که باید به این سوال پاسخ دهند که در نهایت چه ساحتی از نفس این اندازه های واقعی را می فهمد؟

[پاسخ علامه به اشکال:]

وجه الاندفاع:

علامه در پاسخ به این اشکال، دو جواب می دهند:

پاسخ اول: معدات بودن اینها برای ادراک

أنّ ما ذكره - من الفعل و الانفعال الماديّين عند حصول العلم بالجزئيات - في محلّه^{۳۳۲}، لكنّ هذه الصور المنطبعة ليست هي المعلومه بالذات^{۳۳۳}، و إنّما هي امور ماديّه معدّه للنفس تهيؤها لحضور الماهيات الخارجيه عندها بصور مثاليّه مجردة غير ماديّه بناء على ما سيتبيّن من تجرّد العلم مطلقا [۱]،

علامه می گوید همه اینها را کنار بگذارید. مگر ما منکر تحولات در بدن هستیم. حکما که مجرد می دانند قائل به همین فعل و انفعالات می دانند اما این ها را ادراک نمی دانند. حکیم می گوید این تبدیل ها باید صورت بگیرد تا تناسب با حقیقت نفس رخ بدهد. شما اگر می خواهید مقابله با حکما کنید باید با ادله تجرد مقابله کنید. ما دلیل داریم که فهم و ادراک مادی نیست. شما اگر می خواهید این نظریه را بزنیید باید همین ادله تجرد را بزنیید. فیلسوف می گوید این فعل و انفعالات هست و ما منکر آن نیستیم. اینها میگویند اگر یک عصب را قطع کنیم آنگاه دیگر نمی شنود. خب این نشان می دهد که ادراک توسط گوش رخ می دهد؟ علامه می گویند ما دلیل داریم که با اصول مادی نمی شود علم را معنا و توجیه کرد.

اشکال اول علامه این است که هر چه این علما طبیعی نسبت به ادراک حسی و خیالی گفته اند در جای خودش باید بحث کرد. اما حرف فیلسوف چیز دیگری است. اگر بیان شما را هم قبول بکنیم چیز هایی است که نفس انسان را آماده می کند.

^{۳۳۲} این فی محلّه یعنی در جای خودش باید بحث کرد و با فی محلّه بالا متفاوت است.

^{۳۳۳} یعنی اصلا معلوم ما نیست، نه اینکه معلوم بالعرض است.

اگر ما نظریه شما را بپذیریم یک ایده آلیسم محض خواهیم شد در حالی که شما تهمت به ما می زنید که ما ایده آلیسم هستیم. سر آخر ادراک را یک سری رفت و برگشت های چیزی در مغز دانستید. لذا علامه و شهید مطهری با توجه به مباحث علم در اصول فلسفه این مباحث را رد کرده اند. خب کسی شاید اشکال کند که اینها که کلا ادراک را رد نکرده اند بلکه حسی و خیالی را اینگونه گفته اند اما جواب میدهیم اینها اصلا ادراک عقلی را قبول نکرده اند لذا ادراک را منحصر در حس و خیال دانسته اند لذا به سفسطه می رسند.

به بیان دیگر:

اگر تمام آنچه را که علمای طبیعی گفته اند صحیح باشد، تمام این فرایندها معداتی هستند برای نفس که بتواند ماهیات و صور اشیاء را در مرحله ی مجرد مثالی یا عقلانی حاضر کند تا ادراک حسی یا تخیلی یا عقلی در مراحل تجردی انسان صورت پذیرد. تمام آنچه را که در اینجا روی می دهد برای آن است که ارتباط نفس مجرد انسان با عالم ماده برقرار شود. اگر نفس مجرد بخواهد که با عالم ماده ارتباط برقرار نماید، لازم است همه این گیرنده ها کارشان را انجام دهند.

پاسخ دوم: منجر به سفسطه شدن این قول

و قد عرفت أيضا [۲] أنّ القول بمغايرة الصور عند الحسّ و التخیل لذوات الصور الّتی فی الخارج لا ینفک عن السفسطة.

بیان دوم علامه که خیلی عالی است می گوید سلمنا، اگر حرف شما را قبول کنیم به سفسطه مطلق می رسیم چون راه ارتباط با خارج قطع می شود. در واقع اگر نظریه ی آقایون را بپذیریم به سفسطه کشیده می شود آنهم از نوع مطلق. در واقع کسی که قائل به این حرف باشد ارتباط خود را با خارج بریده است. چرا که این چیز هایی که در نفس حاصل می شود وقتی شما بگویید عین خارج نیست و ما با یک سری فعل و انفعالات شیمیایی درون خودمان سروکار داریم، خوب می پرسیم، شما چگونه به خارج علم پیدا می کنید و نظرتان حتی راجع به همین حرفهایی که می زنید چگونه است و

علاوه بر اینها اگر ما توجهات فطری و حضوری داشته باشیم، آیا این تصاویر را (که در ذهن خود می یابیم) با مقادیر واقعی اش درک می کنیم یا کوچک شده اش را درک می کنیم؟ واقعا این کوه را به همان عظمت می یابیم و این آسمان را با همه ی ابعادش درک می کنیم یا به نحو کوچک شده؟ علاوه بر اینها صرف مقایسه ما را به مقادیر نمی رساند و همچنین اگر همه چیز کوچک شده به ذهن بیاید چگونه می توانیم این نسبت ها را متوجه شویم.

فرع سوم: بررسی مفاهیم غیر ماهوی

۱. انواع مفاهیمی که وجود ذهنی ندارند

الأمر الثالث: أنه لما كانت الماهيات الحقيقية^{۳۳۴} التي تترتب عليها آثارها في الخارج هي التي تحل^{۳۳۵} الأذهان بدون ترتب آثارها الخارجية، فلو فرض هناك أمر حيثية ذاته عين أنه في الخارج و نفس ترتب الآثار - كنفس الوجود العيني و صفاته القائمة به [نفس وجود] كالقوة و الفعل و الوحدة و الكثرة و نحوها - كان ممتنع الحصول بنفسها في الذهن،

و كذا لو فرض أمر حيثية ذاته المفروضة حيثية البطلان و فقدان الآثار، كالعدم المطلق و ما يؤول إليه، امتنع حوله الذهن.

فحقيقة الوجود و كل ما حيثية ذاته حيثية الوجود و كذا عدم المطلق^{۳۳۶} و كل ما حيثية ذاته المفروضة حيثية عدم^{۳۳۷} يمتنع أن يحل الذهن حلول الماهيات الحقيقية.

۳۳۴ یعنی ماهیت هایی که در خارج تحقق پیدا کرده است.

۳۳۵ یعنی به لحاظ اشتراک در کلی طبیعی یک نمونه اش در ذهن آمده است.

۳۳۶ این نشان می دهد عدمی که بالا آمده عدمی است که به هیچ وجه نمی شود برای آن چیزی تصور کرد مانند عدم مطلق.

۳۳۷ مانند شریک الباری و سلب شی از نفس یا اجتماع نقیضین و...، این ها از یک جهت در ذهن آمده اما از جهت دیگر انگار خودش نیامده است.

[شاهد از کلام فلاسفه برای این مطلب:] و إلى هذا يرجع معنى قولهم: «إنّ المحالات الذاتيّة لا صورةً صحيحةً لها في الأذهان».

و سیأتی إن شاء الله بیان کیفیّة انتزاع مفهوم الوجود و ما يتّصف به و العدم و ما يؤول إليه في مباحث العقل و العاقل و المعقول [۳].

امر سوم علامه می خواهد ذهن ما را به تدریج متوجه سائر مفاهیم غیر از چیزی که وجود ذهنی می دانیم سوق بدهد. یعنی در علم حصولی غیر از وجود ذهنی نیز مفاهیم دیگری هستند یعنی موجود ذهنی اعم از وجود ذهنی است. در امر سوم ذهن را می خواهد به مفاهیم غیر ماهوی سوق بدهد. کل مفاهیم غیر ماهوی را ایشان دو قسمت کرده است:

۱. یکی وجود و مرتبطات با وجود مثل معقولات ثانی بر آمده از وجود

۲. و دیگری عدم و معقولات ثانی بر آمده از دل عدم.

نکته: البته می شد بحث عام تر باشد چون معقولات ثانی همیشه از دل این دو در نمی آید مانند: معقولات ثانی منطقی یا مفاهیم اعتباری به معنای اعتباری بحث های اجتماعی و قانونی یا معقولات ثانی برآمده از دل ماهیت و... اما اینها فعلاً مطرح نشده است.

علامه می گوید نگاه کنید ماهیات به دلیل هویت اعتباری که در مرحله اول اثبات شد، نه عینیت و خارجیت و نه بطلان و عدم جز حقیقت آنهاست. ذاتشان ارسال دارد هم از عینیت و خارجیت و وجود خارجی و هم از عدم و بطلان و هیچ بودن. همین وضعیت در ماهیت موجب می شود که هم بتواند وجود باشد و هم نباشد. ماهیت چون این ویژگی را دارد می تواند هم در ذهن باشد و هم در خارج لذا ما به بازتاب های ماهیت در ذهن، وجود ذهنی می گوییم. این سرّ شکل گیری وجود ذهنی است. حالا وجود را بررسی کنیم.

در این بحث علامه ملحقات وجود را نیز مانند وجود می داند. وجود عینیت، متن سازی و تشخیص عین ذاتش است. اگر اینها عین ذاتش است ما نمی توانیم بازتابی حقیقی از خود او داشته باشیم، برخلاف ماهیت که عینیت و ... عین ذات او نیست و بالوجود این نقش را بازی می کند لذا نمی تواند خودش مفهومی بشود، به خلاف ماهیت. یعنی عین تشخیص نمی

شود مفهومی بشود چون مقابل ذهنیت است. این است که صدرا می گوید مفهوم وجود، وجود ذهنی وجود نیست. حالا ارتباطش را جلوتر خواهیم گفت.

علامه افزون بر وجود، مفاهیم برآمده از وجود مانند اصالت، وجود، وحدت، بالفعل، بالقوه و ... را نیز که از دل وجود انتزاع شده است و فهمیده شده و معقول ثانی فلسفی هستند یعنی معانی در دل صور هستند را نیز مانند وجود دانسته است. اینها در خارج هستند اما به وجود غیر منحاز. وقتی این مفاهیم و حقیقت آن را در نظر می گیریم، وقتی خود وجود مفهوم نمیشود لذا ویژگی های آن نیز مفهوم نمیشود یعنی همه معقولات ثانی وجود، وجود ذهنی نیستند چون خودشان نمی آید بلکه یک وجهی از آن ها می آید. این بخش را علامه راجب وجود و مفاهیم برآمده از وجود می داند.

مورد بعدی عدم است یعنی همه اموری که در خارج نمی تواند محقق بشود مثلا معدوم مطلق و ... و نیز صفاتی که برای اینها هست مثلا امتناع برای ممتنعات.

پس:

گفتیم دو دسته هستند که نمی توانند وجود ذهنی پیدا کنند:

۱. مورد اول: وجود و مفاهیم برآمده از دل آن

یکی وجود و ویژگی های آن است که این بگونه ای است که آنچه که از مفهوم وجود می فهمیم عینا خود وجود نیست. علامه این طیف را گسترش دادند و مفاهیم برآمده از ذات وجود را نیز همینگونه دانستند مانند وحدت، بالقوه و اینها نیز خودشان بانفسها در ذهن نمی آیند. لذا اینها مفاهیم اعتباری هستند در مقابل مفهوم حقیقی. یک تقسیم بندی داریم در مفاهیم ذهنی که یک مفهوم یا حقیقی است یا اعتباری. این غیر از تقسیم وجود به حقیقی یا اعتباری است.

مراد از مفاهیم حقیقی آن جایی است که مفاهیم حقیقی فهمیده می شود که ماهیات اینگونه اند. بعضی خلط کرده اند بین این دو تقسیم. یک بار موجود اصیل و حقیقی است یا اعتباری و یک بار مفاهیمی که در جنبه حکایی چیزی که در ذهن حاصل می شود بعضی اش حقیقی است و بعضی اش اعتباری است. مفاهیم ماهوی، مفاهیم حقیقی اند. همین ها نیز وجود ذهنی هستند اما یک سری از مفاهیم اعتباری اند مانند وجود و به لحاظ تاریخی واژه اعتباری بار ذهن را زیاد می

کند. مفاهیم اعتباری مفاهیمی اند که در آن حقیقت اشیا درک نمی شوند و چیزی که درک شده از حقیقت آنها حکایت نمی کند لذا فعالیت ذهن اینجا بیشتر است. یک دسته وجود و ویژگی های وجود این گونه اند.

۲. مورد دوم: عدم و مفاهیم برآمده از دل آن

دسته دوم عدم و اوصاف قائم به عدم است چون عدم عین بطلان است. اینها حقیقتی در خارج ندارند که بازتابی حقیقی در ذهن داشته باشند. این ها مفاهیم اعتباری اند.

علامه فقط این دو دسته را گفته اما می شد ایشان مفاهیم معقول ثانی قائم بر غیر وجود یعنی ماهیت را وسط بحث بکشاند. می شد مفاهیم ثانی منطقی را نیز بیاورد. مفاهیم اعتباری به معنای اعتباری بحث های اجتماعی و قانونی را نیز می توانست بیاورد.

اینجا پرسش های مهم دارد که اگر در ذهن حلول نمی کند پس چه می شود؟ علامه می گوید این را بعدا خواهیم گفت در فصل ۱۰ مرحله ۱۱. خواهیم گفت که چگونه مفهوم عدم و وجود را انتزاع می کنیم. آنجا مفاهیم منطقی را نیز در کنار مفهوم وجود و عدم آورده اند. در ادامه اینکه چگونه به مفهوم عدم و وجود می رسیم را توضیح می دهند.

بیان علامه در فصل ۱۰ مرحله ۱۱:

«و الحقیقیّ هو المفهوم الذی یوجد تارة فی الخارج فتترتبّ علیه آثاره، و تارة فی الذهن فلا تترتبّ علیه آثاره الخارجیّة، کمفهوم الإنسان. و لازم ذلک أن تتساوی نسبته إلى الوجود و العدم. و هذا هو الماهیة المقولة علی الشیء فی جواب ما هو.

و الاعتباریّ خلاف الحقیقیّ [۲]، و هو إمّا من المفاهیم الّتی حیثیّة مصداقها حیثیّة أنّه فی الخارج مترتبّا علیه آثاره، فلا یدخل الذهن الذی حیثیّته حیثیّة عدم ترتّب الآثار الخارجیّة، لاستلزام ذلک إنقلابه عمّا هو علیه، کالوجود و صفاته الحقیقیّة- کالوحدة و الوجوب و نحوها- أو حیثیّة أنّه لیس فی الخارج، کالعدم [۱] فلا یدخل الذهن و إلّا لانقلب إلى ما یقبل الوجود الخارجیّ، فلا [۲] وجود ذهنیّا لما لا وجود خارجیا له؛ و إمّا من المفاهیم الّتی حیثیّة مصداقها حیثیّة أنّه فی الذهن، کمفهوم الكلّیّ و الجنس و الفصل، فلا یوجد فی الخارج و إلّا لانقلب.

فهمه مفاهیم ذهنیه معلومه، لکنها مصداقا إما خارجیه محضه لا تدخل الذهن كالوجود و ما يلحق به، أو بطلان محض كالعدم؛ و إما ذهنيه محضه لا سبيل لها إلى الخارج، فليست بمنزعه من الخارج؛ فليست بماهيات موجودة تارة بوجود خارجي و اخرى ذهني، لکنها منتزعه من مصاديق، بشهادة كونها علوما حصوليه لا تترتب عليها الآثار، فتنتزع من مصاديق في الذهن.

أما المعاني التي حيثية مصاديقها حيثية أنها في الذهن فإنه كان لأذهاننا أن تأخذ بعض ما تنتزعه من الخارج- و هو مفهوم- مصداقا تنظر إليه، فيضطر العقل إلى أن يعتبر له خواص تناسبه، كما أن تنتزع مفهوم الإنسان من عدة من أفراد- كزيد و عمرو و بكر و غيرهم-، فتأخذه و تنصبه مصداقا و هو مفهوم، تنظر فيما تحفه من الخواص، فتجده تمام ماهية المصاديق و هو النوع، أو جزء ماهيتها و هو الجنس أو الفصل، أو خارجا مساويا أو أعم و هو الخاصة أو العرض العام، و تجده تقبل الصدق على كثيرين- و هو الكلّية-. و على هذا المنهج.

و أما المفاهيم التي حيثية مصاديقها حيثية أنها في الخارج أو ليست فيه [٣] فيشبه أن تكون منتزعه من الحكم الذي في القضايا الموجبة و عدمه في السالبة.»

٢. سیر تاریخی قلمرو وجود ذهنی

اگرچه علامه در این فصل بیاناتی دارند اما در هر صورت ما در خصوص وجود و مشابه های وجود بحث را باید ادامه بدهیم و از یک جهت با این بحث هم مرتبط است. این مساله ای که می خواهیم مقداری مطرح کنیم این است که قلمرو وجود ذهنی تا کجاست؟ ما تا اینجا یاد گرفتیم که قلمرو آن تا مفاهیم ماهوی است. الان مقداری می خواهیم راجع این کار کنیم. به لحاظ تاریخی قبل از شیخ اشراق مسائلی است اما ما از اشراق شروع می کنیم.

١. [شیخ اشراق:]

شیخ اشراق این تقسیم حقیقی و اعتباری را مطرح کرده و بر اساس مبانی اش می گوید مفاهیم ماهوی فقط حقیقی هستند. می گوید چون ماهیات افزون بر اینکه در ذهن است، در خارج هم می آید که این اصیل است. تاثیر این بحث در این تقسیم مفهوم چیست؟ تاثیرش این است که مفاهیم ماهوی حقیقی اند. خب مفاهیم اعتباری چیست؟ تمام معقولات ثانی چه منطقی چه فلسفی (که او این جدا کردن را ندارد) و حتی وجود. پس وجود ذهنی را فقط در مفاهیم ماهوی می برد اشراق. این ریشه تاریخی کار است. البته این در مشا هم هست ریشه هایی.

۲. [مکتب شیراز:]

قرن ۱۰ تا ظهور اندیشه های صدرای مکتب شیراز است مرحله بعد است. یعنی از قوشجی تا سید سند و دوانی و اصفهان و میرداماد و... تا به صدرای اینها که راجب مفهوم حقیقی و اعتباری خواستند تحولات بدهند اما کماکان در همان بستر هستند. مفاهیم حقیقی همان ماهوی است. اعتباری نیز همان چیزی است که اشراق شمرده اما با تلقی دیگر. اشراق می گوید اعتباری کاملاً ذهن ساخته است اما اینها می گویند فقط اینگونه نیست بلکه چیزی که از مفاهیم اعتباری می شناسیم (ذهنشان به سمت معقولات ثانی فلسفی رفته) که اینها اعتباری است اما نه به معنای اشراق بلکه یک پایگاه در خارج دارند اما همچنان اصرار داشتند که مثل ماهیات نیستند که هم در خارج باشند و هم در ذهن. یک نحوه خاص داشته اند. یک تعبیری دارند که لغزنده است. این یک دوره است.

۳. [علامه طباطبایی:]

تا می رسد به ... که یک رگه در کار صدرای است و شفاف تر در کار علامه است. اینها گفته اند مفهوم حقیقی یا اعتباری است. حقیقی همچنان ماهیات هستند. اما مفهوم اعتباری که در واقع مفاهیم فلسفی و منطقی و وجود و عدم و مرتبطاتشان هست را اعتباری می دانسته اند. اما اعتباری اینها نه تنها با اشراق فرق می کند با مکتب شیراز هم فرق می کند. در اندیشه صدرای و حتی علامه که تصریح می کند محکی مفاهیم فلسفی منحاز از خارج اش وجود دارد، بیشتر باز خواهد شد. ولی یک تحول اینجا خورده که رگه اش در کارهای صدرای است اما شفافش در کارهای علامه در همینجا که خواندیم هست.

۴. [صدرای:]

تا می رسد به تحولات چهارم. اینجا علامه از ملاصدرا جدا می شود. ملا صدرا به حسب پاره ای از متون دارد قلمرو مفاهیم حقیقی را گسترش می دهد و از دایره مفاهیم اعتباری کم می کند. گفته اگر چیزی مانع ذاتی داشته باشد برای اینکه منعکس در ذهن بشود، اینها اعتباری است. که این اعتباری با اعتباری اشراق و مکتب شیراز فرق می کند. هر چه که مانع ذاتی نداشته باشد کاملاً می تواند حقیقتاً در ذهن بیاید مانند ماهیات. افزون بر آن تمام اوصاف و ویژگی های وجود و معقولات ثانی بر آمده از ماهیت مانند امکان و چه بسا بسیاری از اوصافاتی که بطلان محض اند، نه نفس وجود و نفس عدم و نفس محالات ذاتی اند نیز همینگونه اند. پایه اصلی بحث را صدرای در بحث اعتباریت ماهیت دانست که اعتباری در نگاه

صدرا واقعی بود اما متن واقع نیست. از اینجا نشات گرفته و ریشه بحث شده است. اینها حقیقتا در ذهن می آید. این فلسفه صدرا و علامه است به حسب متنی که داشتیم اما علامه در حاشیه بر اسفار ج ۶ پاورقی ص ۲۸۳ مقداری با علامه همراه شده است. ج ۱ ص ۴۱۳ اسفار صدرا تصریح کرده است. صدرا بحثی آورده که وقتی به آن توجه می کنیم نتیجه اش می شود همین نکته.

دایره مفاهیم حقیقی گسترش پیدا کرده است. پس اعتباری چیست؟ خود وجود. لذا تصریح می کند که وجود کلی طبیعی ندارد و وجود عین عینیت و خارجیت است. عدم چی؟ این هم همینگونه است چون ذات مرسل ندارد. مانند اجتماع نقیضین، سلب شی از نفس، مثلث مربع و... اینها ذاتشان پیوند حقیقی خورده با بطلان و نیستی. وجود اصلا با عین متن سازی گره خورده و تهی کردن او بی معناست. پس اینها می شود مفاهیم اعتباری. دایره وجود ذهنی وسیع تر شد از حوزه ماهیات.

یکی از نتایج آن این است که پس ما چگونه وجود را می فهمیم؟ عدم را چگونه می فهمیم؟ یکی از نتایج نزدیک ان این است که ما اساسا به علم حضوری شهودی می توانیم آن را درک کنیم. ما به علم حصولی نمی توانیم وجود را درک کنیم. مثلا شواهد الربوبیه ص ۱۳۴ و ۱۳۵ همین را دارد. ایشان دقیقا همین بحث را آورده است که «الوجود لا یمكن تصوّره بالحد...»

این معنا را بعد می گوید در غیر وجود جاری است، نه فقط در ماهیات. و حقیقت وجود به علم حضوری و شهودی درک می شود.

همچنین در اسفار ج ۶ ص ۸۵ و ۸۶ می گوید: «ان مفهوم الوجود و الموجود (موجود بالذات) ... والجزئی الحقیقی، والهویت و ... لیست لها افراد ذاتیه... و عنوانات ذهنی و حکایات ذهنی». صدرا می گوید اینها عنوان ها و حکایاتی از آن وجود در ذهن است.

مشاعر ص ۷ و شرح مشاعر ص ۲۷ نیز آمده است.

۳. چگونگی فهم و انتزاع مفهوم وجود و امثال آن

اما هنوز توضیح داده نشده که چگونه وجود و امثالهم را در علم حصولی خود داریم؟ آیا ارتباط کامل قطع است؟ در کلمات فلاسفه و صدرا خصوصا این واژه ها راجب توضیح نحوه ارتباط مفهوم وجود و عدم و مشابه هایش با واقعیت های نفس الامری اش، واژه هایی بکار رفته است. چیزی که الان می گوئیم بعدا خیلی بدرد می خورد راجب معرفت الله که آیا ما خداوند را می شناسیم یا نه؟ این یک مصیبتی در مباحث معرفت و کلام و فلسفه و عرفان است. خود خدا را فهمیدی؟ اگر خودش را فهمیدی، مگر این اصلا می شود؟ چون ماهیت ندارد. عین چیزی که فهمیدیم عین آن است یا نه. طبق روایات که این فهم های ما همه اش غلط است از خداوند. از جهت دیگر آیا ما او را شناخته ایم؟ پس کی را عبادت می کنیم؟ اینجا یک محذور دو طرفه شکل می گیرد. این فقط راجب وجود نیست. این مباحث به همین سختی در الاهیات هست. لذا مباحث اینجا آن مباحث را حل می کند. مثلا بی نهایت نیز همینگونه است که آیا فهمیمش یا نمی فهمیمش؟

اینها را باید چکار کرد؟ حکما این عناوین را خصوصا در فهم نحوه علم حصولی و مفهومی بکار برده اند. گفته اند این مفاهیم، وجه حقیقت اش است. عنوان حقیقتش است. حیثیت حقیقت اش است. ظل حقیقت اش است. اجمال حقیقتش است. از آن ور این حقایق را، به وجهی ای او را می شناسیم، به عنوانی و به ظلی و به اجمالی آن ها را می شناسیم. همه این ها در مقابل به کنهی و به تفصیلی و... قرار دارد. واقعیت های خارجی را به عنوانی می شناسیم. یک نکته اینجا هست و آن اینکه ممکن است در ذهن بیاید که این شد همان نظریه شبیهون. آنها هم می گفتند شبه اش هست. معرفت بوجهه همین است دیگر. یعنی شما در یک بخش شبهی گرفته اید اما آنها کلا می گیرند. اما با توجه به مباحث نقد شبه شبیه که گفتیم اساسا نظریه شبه از ریشه باطل است. شبه شبیه به شبه مباین بر می گردد. وسط ما نداریم. لذا دیدگاه حکما در معرفت الشی بوجهه، معرفت الشی به شبه نیست. حالا یک چیز برای ما می ماند:

تأمل کنید در اینها:

۱. فلاسفه در خصوص بحث حمل اولی، آن را اختصاص به مفاهیم ماهوی نداده اند. در تمام مفاهیم، حمل اولی را قبول کرده اند مثلا وجود، وجود است را نیز قبول کرده اند یا اجتماع نقضین اجتماع نقیضین است، اتحاد ذاتی در این حمل وجود دارد. این بحث ما تنافی با این بحث دارد.

۲. اینها در این دست از مفاهیم قائل به تعطیل نیستند و از آن ور قائل به حکایت اند و دقیقا همان چیزی که در مفاهیم داریم آنها را می شناسیم. یعنی وجود را به نحو بدیهی میشناسیم. اگر ارتباط با خارج قطع باشد که همه چیز خراب می شود. پس باید بدانیم حکما این را قائل نیستند. ارتباط مفهوم و واقعیت وجود را باید بدانیم چگونه می دانند.

پس:

در امر سوم علامه بحث را سر مفاهیم غیر ماهوی کشاندند و گفتند که وجود ذهنی همچنان منحصر به مفاهیم ماهوی است و مفاهیم غیر ماهوی مانند وجود و عدم را نمی توان وجود ذهنی محکی ها دانست. طبیعتا یک سوال شکل می گیرد که پس ما چگونه اینها را می فهمیم چون اینها مفاهیم هستند. از سوی دیگر چگونه حکایت از محکی هایشان می کنند. ناظر به این چیزی نگفتند و حواله دادند به فصل دهم مرحله ۱۱.

این بحث را ما گفتیم و سیر نوسانات را گفتیم تا رسیدیم به اینجا که از سویی قطعا حکما نظریه شبه را رد می کنند و آن را قبول نمی کنند، نه در مفاهیم ماهوی و نه در مفاهیم غیر ماهوی. قوله به شبه مساله علم را نمی تواند سامان دهد. با توجه به این نکته پس چگونه است که حکما ناظر به مفاهیم غیر ماهوی مساله علم از طریق وجه و عنوان و مشابه اینها دارند و مطرح کرده اند؟ چیزی که در کلمات فلاسفه هست غیر از این که گفته اند آنها نمی توانند خودشان به حقیقت در ذهن بیابند چیز دیگری نگفته اند، البته در کیفیت حکایت نیز تقریبا چیزی نگفته اند مگر اینکه به وجه و به عنوان و به ظل و اجمال فهم می شوند. یعنی به کنه و به حقیقت و به تفصیل ما آنها را نمی فهمیم. اینها فقط گزارش شده است.

ما کد هایی در این بحث سعی می کنیم بدهیم که براساس مبانی حکمت متعالیه و بهره گیری از مباحث عرفانی است. طبیعتا اگر بخش هایی از آن فهم نشد اشکالی ندارد چون مساله سختی است و نقاط ابهام ممکن است باز بماند و نیاز به تحلیل های بیشتر داشته باشد. چیزی که انسان از این عنوان که حکما گفته اند می فهمد مانند به وجه و به عنوان و...، این است که این بحث باید با مساله تنزل حل بشود. چند واژه دیگر کنار تنزل هست که باید در جای خودش دقت بشود مانند تطور و تجلی و... در اینها باید دقت کرد که در مساله تنزل چه اتفاقی می افتد. با توجه به مباحث قبل باید اصل مشکل را متوجه شده باشیم.

تمام مشکلات را در دو یا سه طیف می شود خلاصه کرد :

۱. یک طیف در بی نهایتی متعلق فهم ماست. این بی نهایتی می تواند هم در واجب الوجود و هم در حقایق اطلاقی مانند صفات و هم در معدوم مطلق پیاده بشود. ما چون محدودیم و آنها غیر محدود خب ان چگونه به چنگ ما می آید؟ ما بحثمان سر علم حصولی است اما این مشکل حتی در علم حضوری نیز وجود دارد. لذا پاسخ هایی که نیز به دنبال آن هستیم نه تنها مفید حال علم حصولی است بلکه با یک تقریر هایی بدرد علم حضوری نیز می خورد.
۲. مشکل دیگر ذات نداشتن و کلی طبیعی نداشتن برخی امور است. این سخت تر است. مثلا وجود به ما هو وجود ذات مرسل ندارد یا معدوم مطلق یا محالات بالذات اینها ذات مرسل ندارند. این هم یک شاخه دیگر از اشکال است.

[بیان استاد امینی نژاد در حل این مشکلات:]

آقایون این مشکلات را می خواهند حل کنند اما چیزی جز همین عناوین بوجه و چیزی نگفته اند. البته اینها ما را به مساله تنزل می کشاند. در تنزل چه اتفاقی می افتد؟ ما هم به قرائت حکمت متعالیه می گوییم و هم یک بهره گیری از فضای عرفان باید داشته باشیم تا مشکل کامل حل بشود.

۱. بهره گیری از حکمت متعالیه:

در تنزل عینیت در عین غیریت است. در ساحت تنزل یافته هم می شود گفت او هست و هم می شود گفت او نیست. طبیعت تجلی و تنزل همین است. در تنزل هم خود شی می آید و هم خود شی نمی آید. اگر این را در ادبیات صدرا پیاده کنیم می گوییم ارتباط حقیقت و رقیقت. در بدایه گفتیم، در تشکیک نیز روح این معنا را می شود پیاده کرد که ارتباط آنها ارتباط تنزلی است. اما تنزل در فلسفه در قالب حقیقت و رقیقت پیاده می شود یعنی وجود وقتی تنزل می کند رقیقت شده همان است. یک این همانی در دل یک نا این همانی است. یعنی حقیقت آن می آید و نمی آید. مساله تنزل بستر کار را برای فهم فراهم می کند. هم برای علم حضوری و هم بستر کار را برای علم حصولی فراهم می کند. چون وقتی تنزل رخ داد و حاصل می شود این تنزل تناسب با فرایند ادراکی ما را تامین می کند چون ما محدود هستیم، نامحدود را علی وجه خودش درک میکنیم اما این تنزل بستر را برای ارتباط فهمی و ادراکی فراهم می کند.

بخشی از افزوده های علم حضوری را رها می کنیم و وارد علم حصولی می شویم. تنزل در عالم وقتی رخ می دهد، ما وقتی با آن ارتباط پیدا می کنیم، دستگاه های مفهوم ساز ما که متاثر می شوند، می توانند آن حقیقت را در دل نیافتن ها بیابند. این برخلاف حقایق ماهوی است. این ها نیاز به تنزل برای دریافت ندارند. اما بسیاری از مفاهیم برای دریافت نیاز به تنزل دارند. البته مهم ارتباط ما با حقیقت تنزلی است. با توجه به این ادبیات فلسفی، ما حقایق غیر متناهی را در وجه های نازل شان می توانیم بیابیم. یک نکته دیگر این است که هر چه هم تنزل بکند، وجود باز وجود است. از هویت متن سازی اش دست بر نمی دارد لذا صرف این تنزل در فرایند مفهوم سازی همچنان نمی تواند به ما کمک کند، گر چه در فرایند اینکه امور غیر متناهی در قالب های متناهی نشان داده بشوند خیلی به ما کمک می کنند اما در ذات مرسل سازی هم چنان دارای مشکل است لذا اینجا ادبیات عرفانی مشکل را حل می کند و آن ادبیات مجاز و حقیقت است.

۲. بهره گیری از ادبیات عرفانی

اینجا ادبیات عرفانی مشکل را حل می کند و آن ادبیات مجاز و حقیقت است. یک غیریتی که بسیار شدید است اما یک مرز عینیت را باز نگه می دارد و گرنه نمی تواند مجاز آن باشد. یعنی تارة مجاز می باشد و تارة حقیقت می باشد لذا با این ادبیات آن را مرسل می کنیم. در مباحث عرفانی داریم که ماهیت به تحقق مجازی است اما می گویند تمام وجود هایی که از موجودات احساس می کنیم اینها بروز (در تکوین) مجازی وجودی حقیقی اند و وجود حقیقی منحصر در خداوند است. اما این وجود یک بازتاب مجازی دارد که این بازتاب مجازی همان چیزی است که در همه اشیا می بینیم. ارتباط آنها ارتباط حقیقت و مجاز است. این فضایی که برای ما می سازد تولید کلی طبیعی در بستر حقیقت و مجاز می کند. یعنی یک چیز دیگر را اینجا اضافه می کند و آن این است که شما می توانید به یک ارسال جدید دست پیدا بکنید.

الان ما می خواهیم یک ارسال جدید باشد که آن ارسال از حقیقت و مجاز است یعنی حقایقی که داریم اینها از نسبت بین بروز حقیقی و مجازی هم ارسال دارند. با توجه به این نکته بستر کار ما در حوزه وجود فراهم می شود یعنی ما به لحاظ فضاهای ادراکی و ذهنی با یک وجود هایی ارتباط داریم که مجازا وجوداند. وجود های مجازی آن جوهره و ذات کلی را در حد هویت مجازی می توانند به ما نشان بدهند. با توجه به این بحث قدرت پیدا میکنیم در فضاهای ذهنی یک حقیقت مرسلی از وجود بیابیم که نسبتش با حقیقت وجود، نسبت حقیقت و مجاز است که ما در بستر آن، هم فهمیدیم آن شی را و هم نفهمیدیم. از این طریق بستری فراهم می شود که ما در فضای ذهنی امر اصیل را درک کنیم و امور نامتناهی را درک کنیم.

۳. استفاده از قدرت تجرید

علاوه بر همه اینها نیز یک قدرت دیگری ذهن ما دارد که بخش های فعال ذهن به بخش های انفعالی ذهن می کند و آن قدرت تجرید است. وقتی ما حقیقت وجود را به نحو مجازی در خودمان فهمیدیم در عین حال وجود نامتناهی را نفهمیده ایم. وجود های تنزل یافته در لایه ذهن است اما همراه با محدودیت. این محدودیت را قدرت تجرید ذهن ما می تواند از متن دریافت شده حذف کند. همین عملیات را علامه در اینجا در قالب گزاره ها پیاده کرده است.

مثلا ما عدم محض را چگونه می یابیم؟ در قالب عدم های مضاف می یابیم و اینها تجلی های عدم مطلق اند از یک جهت. لذا عدم مطلق بی نهایت است اما در تجلی های آن، آن را می یابیم. یک نکته دیگر این است که ما تجرید می کنیم این عدم را. این قدرت در علم حصولی هست اما در علم حضوری نیست. لذا از این جهت خیلی مهم است. انواع فعالیت ها روی محصولی که به نحو انفعالی بدست آمده، یک ویژگی مهم است که فقط در علم حصولی است. حذف محدودها و زواید در ارتباط با یک شی، فایده مهم این نکته است. معرفت «بوجه» که حکما گفته اند همین چیزی است که گفتیم.

مثلا راجب خداوند چه در دستگاه صدرا و چه در دستگاه عرفان آیا اینگونه است که همه عوالم تجلی یافته اینها مراعی و یا خداوند هستند؟ اگر این معنا را بپذیریم در واقع حق تعالی خودش را از دریچه مخلوقاتش به ما نشان می دهد. یعنی وجه حق تعالی اسما و صفات و تجلیات او و مخلوقات او می باشد. یعنی از طریق اینها خداوند خودش را نشان داده است. به خود آن وجه و تجلی یافته علم کامل می توانیم بیابیم اما در دل ان به خود ذوالوجه علم پیدا می کنیم اما آن ذوالوجه را از طریق این دریچه می یابیم. یک مساله مهم در بحث عبودیت این است که ما چه را می پرستیم؟ ما اسم حق تعالی را نمی پرستیم بلکه حق را از طریق این اسما می پذیریم.

مثلا مشکل شیخیه این است که می گوید ما ذات حق را نمی شناسیم و نه می پرستیم و ما امام معصوم را در نهایت داریم و این یک انحراف بزرگ است. ائمه به ما گفته اند که ما حق را از طریق اسم هم می شناسیم و هم می پرستیم. گاهی ما وجه شی را می شناسیم اما غافل از خود شی میباشیم اما گاهی شی را از طریق وجه اش می شناسیم. این دو با هم فرق می کنند. وجوه شی گاهی حالت ما فیه ینظر دارند و گاهی حالت ما به ینظر دارند. گاهی خودش ادراک ما می شود و گاهی خودش نیست. خود حقیقت را از جهت غیر مرآتیت نمی شناسیم اما از جهت مرآتیت می توانیم به خودش برسیم و بشناسیم.

فهم ما به خداوند و عدم مطلق و ... بگونه ای است که هم می توانیم بگوییم خودش را فهمیدیم و هم می شود گفت خودش را نفهمیدیم. چون وقتی فهم دو مرحله ای شده است آنگاه خودش را فهمیده ایم اما تاثیراتی که وجهش گذاشته است ولی این وجه تاثیریش چنان نیست که بگوییم دیگر نمی شناسیم چون وجه آن است. با توجه به این بحث ما اینجا در مساله کلی طبیعی یا در بحث ذوات اشیا به یک نقطه جدید می رسیم و آن این است که باید مساله فهم خود اشیا را از فهم کنه اشیا جدا بکنیم. اشیا را به انفسها می فهمیم یا غیر آن؟ ما در این روند به یک عمقی از ذات دست می یابیم که مرسل است از حقیقت و مجاز و حقیقت و رقیقت. اما خودش را واقعا درک می کنیم. این نکته مهم است. علم اکتناهی یعنی علم به کنه که ما نمی توانیم به آن علم پیدا کنیم مگر به وجه وجود و گرنه به خود وجود نمی توانیم علم به ذات خود آن پیدا کنیم.

اوضعیّت مفاهیم منطقی و اعتباری و ...:

در حقیقت و مجاز، هم ذات آن نیامده است و هم باید گفت آمده است. راجب مفاهیم منطقی و مفاهیم اعتباری اجتماعی و قانونی نیز بحث نکردیم. علامه در فصل ۱۰ مرحله ۱۱ مفاهیم منطقی را مفاهیم غیر حقیقی دانسته است. آنجا شاید راجب اینها بحث کنیم. اما مفاهیم منطقی نیز مفاهیم حقیقی هستند و نیز مفاهیم اعتباری اجتماعی و ... اما توضیحاتی میخواهد. این نظر ماست. ما یک ذهن داریم و یک ذهن فوق ذهن. علامه خوب پیش رفته اما در بحث نتیجه گیری خراب کرده است. در مفاهیم اعتباری نیز ما اول یک دنیای اعتباری می سازیم و بر اساس آن مفاهیمی را درباره حکایت از آنها مطرح می کنیم لذا مفاهیم حقیقی هستند. یکی از تاثیراتش قلمرو وجود ذهنی است که عام عام خواهد شد اما چند گروه می شود:

۱. یک طیف به حقیقتها و انفسها می آید

۲. یک طیف ذوات وجهی اند اما حقیقتشان را می فهمیم.

در کلمات همه حکما حمل اولی را در همه حوزهها جاری کرده اند. مثلا اسفار ج ۱ ص ۳۱۲ و ۳۱۳. در همه مفاهیم حمل اولی داریم. علامه در فصل ۱۰ مرحله ۱۱ آنجا همین مشکل را داشت که وجود و عدم را چگونه باید به چنگ آورد؟ یعنی شکار ذهن به نسبت، به مفهوم وجود و عدم از طریق گزاره سامان داده و کار ابتکاری ایشان است و هیچ کس اینگونه جلو نرفته یعنی از طریق گزاره ها جلو رفته. ذهن ما با وجود کجا آشنا می شود؟ در عدم نیز همین را

جاری کرده است. در گزاره های سلبی ما با عدم ارتباط می گیریم. اما دو ملاحظه است. این بحث ایشان منافات با بحث ما ندارد:

اولا ما می گوییم چه فرایندی طی می شود که ارتباط با گزاره می گیرد؟

ثانیا چگونه می توان کلمه وجود و عدم را حمل بر همه اشیا بیرونی کرد؟

ایشان می گوید «هست» و «است» را از اشیا خارجی انتزاع نمی کنیم. با توجه به بحث عقل تحلیل شهودی و ... که گفتیم از مصادیق خارجی انتزاع می کنیم. لذا این هم ممکن است یک چالشی باشد.

علامه در این متنها برای اولین بار تلاش کرده که چگونه مفهوم وجود و عدم را می توان درک کرد.