

درس های حکمت متعالیه

الشواهد الربوبیه فی المناجیح السلوکیه؛ المشهد الاول فیما یستقر الیه فی جمیع العلوم

تقریر بیانات استاد معظم احمد فرہی

همراه با تعلیقات مرحوم ملاهای سبزواری وتوضیح عبارت

تهیه و تنظیم: هادی جهانگیری

سال تحصیلی: ۹۸-۱۳۹۷

[Pick the date]



نکاتی درباره روش تحصیل و تحقیق^۱

اولین و اساسی ترین مطلبی که اهل علم و تحقیق باید پژوهش و تعلیم و تعلم خود را بر آن بنیان کنند، عبارت است از در نظر گرفتن مولفه های علمی و منطقی در تبیین مطالب است یعنی قبل از پرداختن به حواشی و مطالب فراتر از محتوای بیان شده، حداقل باید سه کار علمی - منطقی صورت بگیرد:

▪ **مرحله اول: شفافیت تصویری؛** تلاش برای شفافیت هر چه بیشتر مطالب و دست یابی به یک فهم خوب چنانکه در روایت نیز آمده است که «فَضْلُ فِكْرٍ وَ تَفْهَمٍ أَنْجَعُ مِنْ فَضْلِ تَكَرُّرٍ وَ دِرَاسَةٍ»^۲ و لازمه این امر نیز حسن استماع است چنانکه در روایت نیز آمده است که «مَنْ أَحْسَنَ الاسْتِمَاعَ تَعَجَّلَ الْاِنْتِفَاعَ»^۳ البته در این میان نیز وظیفه استاد تبیین خوب مطالب است که در روایت می فرماید: «أَحْسَنُ الْكَلَامِ مَا لَا تَمَجُّهُ الْأَذَانُ وَ لَا يُتَعَبُ فَهْمُهُ الْأَفْهَامُ»^۴؛ این مرحله را می توان ناظر به مرحله تفهم تصویری دانست.

▪ **مرحله دوم: میزان اتقان تصدیقی؛** باید در هر بحثی روشن شود که آن رکن وثیق که می توان به آن اعتماد کرد، چیست؟ این رکن وثیق، اصطلاحی روایی است که در منطق تعبیر به «علت تصدیق» شده است؛ این مرحله نیز از مراحل تفهم تصدیقی بوده و تفهم انتقادی محسوب می شود که در پی ارزش گذاری کردن مطلب هستیم چنانکه در روایت می فرماید: «حُذُّوا الْحَقَّ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ وَ لَا تَأْخُذُوا الْبَاطِلَ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ كُوتُوا نَقَادَ الْكَلَامِ فَكَمْ مِنْ ضَلَالَةٍ زُحِرَتْ بِآيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ كَمَا زُحِرَ الدَّرْهَمُ مِنْ نُحَاسٍ بِالْفِضَّةِ الْمُموَهَّةِ النَّظْرُ إِلَيْ ذَلِكَ سَوَاءٌ وَ الْبُصْرَاءُ بِهِ خُبْرَاءُ»^۵؛ البته برای اینکه علت تصدیق به خوبی فهم شود لازم است به سخنان مختلف توجه شود چنانکه در این روایت نسبت به تامل در وجه و علت تصدیق هر سخنی ترغیب شده است: «مَنْ اسْتَقْبَلَ وَجوهَ الْآرَاءِ عَرَفَ مَوَاقِعَ الْخَطَاءِ»^۶ و روشن است که برای نقد یک سخن نیز به فکر صائب نیاز داریم چنانکه در روایت درباره شخصیت عاقل و صاحب خرد می فرماید: «أَلَا وَ إِنَّ اللَّيْبَبَ مَنْ اسْتَقْبَلَ وَجوهَ الْآرَاءِ بِفِكْرِ صَائِبٍ وَ نَظَرٍ فِي الْعَوَاقِبِ»^۷

۱. جلسه اول؛ ۱۳۹۷/۶/۱۴

۲. غرر الحکم؛ حدیث ۶۵۶۴

۳. غرر الحکم؛ حدیث ۹۲۴۳

۴. غرر الحکم؛ حدیث ۳۳۷۱

۵. المحاسن (للبرقی)، ج ۱، ص: ۲۳۰. عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَيْسَى الْقَاسَانِيِّ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ الْمِيسِرِيِّ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ الْمَسِيحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

۶. حکمت ۱۶۴ نهج البلاغه

۷. غرر الحکم حدیث ۲۷۷۸

▪ **مرحله سوم: ارتباط محتواها با یکدیگر؛** در این مرحله باید به مطالب نظام داده و آنها را در قالبی منسجم عرضه کنیم چنانکه در روایت آمده است «أحسنُ الكلامِ ما زانه حسنُ النظامِ و فهمه الخاصُّ و العامُّ»^۸

جلسه ۱ دقیقه ۱۴

چند نکته درباره مرحوم ملاصدرا و حکمت متعالیه^۹

۱. نقش مرحوم ملاصدرا در فلسفه اسلامی؛ آنچه مرحوم ملاصدرا کرده است

- برهانی کردن و به افق استدلال رساندن بسیاری از مباحث عرفانی و ادعاهای به دست آمده با کشف و شهود
- احیاء میراث گذشتگان؛ مثلاً در مباحث منطقی تا قبل از مرحوم ملاصدرا، بحث برهان در حال حذف از کتب منطقی بود.
- استفاده از سرمایه‌های فلسفی و کاربردی کردن آن‌ها: کارکردها و نقش‌های وسیع نتایج فلسفی را آشکار کرد.
 - مثلاً حمل اولی و شایع توسط پیشینیان تبیین شده بود و مرحوم ملاصدرا از این بحث به عنوان یک سرمایه در مواضع متعدد استفاده کرد.
 - همچنین این مرحوم ملاصدرا بود که کارایی‌های بحث اصالت وجود و بحث وجود ربطی و بحث تشکیک در وجود را نشان داد.
 - مرحوم ملاصدرا کارایی بحث حرکت جوهری را در مباحث تغییرات و تحولات و حدوث عالم نشان داد و توضیح داد که حدوث زمانی عالم از مسلمات دینی است البته حدوث زمانی‌ای که محصول تغییر جوهری اشیاء است.
- استفاده از جنبه تبیینی منابع و حیانی در راستای استنباط معارف فلسفی و بهره‌مندی از مباحث فلسفی در راستای تبیین منابع و حیانی: مرحوم ملاصدرا معتقد است که اگر فلسفه را از مشکلات نبوت اخذ نکنیم گرفتار تناقض و تعارض و امثال این‌ها می‌شویم و نمی‌توانیم به فلسفه‌ای منسجم دست پیدا کنیم و لذا حتماً باید در محضر مشکلات نبوت زانو زد چه اینکه اهل بیت (علیهم‌السلام) محیط بر علل بودند و از همین رو همه سخنانشان کاشف از علل هستی شناختی است.

۲. حکمت متعالیه، تلفیق یا تحلیل

- دیدگاه اول: تلفیق سارقانه
- دیدگاه دوم: تلفیق همراه با تحلیل
- دیدگاه سوم: تلفیق همراه با نظام پیشینی
- دیدگاه چهارم: تلفیق همراه با نظام پیشینی و زبان برتر^{۱۰}

۹. جلسه دوم؛ ۱۳۹۷/۷/۱ و چهل و دوم؛ ۱۳۹۷/۹/۲۶

۱۰. همه آنچه را که از حکمای پیشین گرفته است، با اصالت وجود بازخوانی کرده است و چنین است که همان حرف‌های پیشینیان را تکرار کرده باشد.

۳. رابطه حکمت متعالیه با کلام و شریعت؛ حکمت متعالیه، کلام یا فلسفه

- دیدگاه اول: مرحوم ملاصدرا متکلمی در قامت یک فیلسوف
- دیدگاه دوم: مرحوم ملاصدرا فیلسوفی متعلم از وحی
- دیدگاه سوم: مرحوم ملاصدرا فیلسوفی با قدرت جمع‌بندی بین فلسفه و شریعت

۴. رابطه حکمت متعالیه با عرفان

- دیدگاه اول: حکمت متعالیه یک فریب است زیرا القاء آرام آراء/ابن عربی است.
- دیدگاه دوم: حکمت متعالیه برهانی شده عرفان همراه با نقدها

۵. نکته ای درباره اخلاق علمی مرحوم ملاصدرا^{۱۱}

- جنبه مثبتی که می توان درباره اخلاق علمی ایشان مطرح نمود این است که ایشان همانند برخی از اعلام از جمله شیخ انصاری (رضوان علیهم اجمعین) تلاش می کنند تا آراء مطرح شده در طول تاریخ علم را تا حد ممکن تصحیح کنند؛ این نکته باعث می شود یک پژوهشگر هر آن بهره ای را که می شود از یک نظریه استفاده بکند، به دست آورد.
- جنبه منفی که می توان درباره اخلاق علمی ایشان مطرح نمود جنبه تاویل گرایی است؛ مثلاً در بحث نظریه صور مرتسمه اگر نظر مشاء درباره علم ذاتی واجب تعالی قبل از ایجاد هست چرا باید همانند مرحوم ملاصدرا آن را به علم فعلی واجب تعالی معنا نمود؟! البته باید توجه نمود که تاویل گرایی خلاف پژوهش علمی است همچنانکه مرحوم ملاصدرا در رساله متشابهات القرآن می فرمایند: ظاهرگراها بهتر از تاویل گراها هستند هر چند ظاهرگراها معارف قرآنی را فهم نکرده اند ولی نفهمیدن یک سخن بهتر از تغییر و تحریف کردن آن است و اساساً تاویل گرایی یعنی تحریف و ظاهرگرایی یعنی توقف مثلاً در آیه «یدالله فوق ایدیهم» می گویند: نمی دانیم منظور از «یدالله» چیست؟ ولی مراد از «یدالله» هر چه باشد، «فوق ایدیهم» هست.

جلسه ۲ دقیقه ۱۲.۲۲

جلسه ۳ دقیقه ۷.۳۳

دو تفسیر از اصطلاح «زبان برتر» ارائه شده است: تفسیر اول: زبان برتر یعنی اصول و مبانی که به وسیله آنها تمام فلسفه را باز بینی کرده است همانند اصالت وجود و وحدت تشکیکی. تفسیر دوم: سبک پژوهشی درجه دو که عملیات علمی شخصیت های پیشین را مورد مذاقه و تحلیل قرار می دهد.

۱۱. مربوط به جلسه نود و سوم؛ ۱۳۹۸/۱/۱۹

مقدمه^{۱۲}

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي تجلّى لقلوب العارفين بأسرار المبدئ والمعاد وجعل نور معرفته نتيجة إيجاد الأرواح والأجساد فأوحى في كل سماء أمرها لإدارة أنوار متجسدة بتحريكات نفوس مجردة يتنور بها هذه البقاع والبلاد وينشأ منها الكائنات و يتزين الأرض بالحيوان والنبات والجماد وكان الغرض الأصلي منها نشو الآخرة و تعميرها بنفوس طاهرة فخلق الإنسان و خلق من بقية طينته سائر الأكوان. فسبحان من خالق فاطر ما أقدمه و أعظمه أشكره علي نعمه المترادفة و آلائه المتوافرة و أصلى علي نبيه و آله المطهرين من ظلمات الخواطر المضلة المحفوظين في سماء قدسهم و عصمتهم عن طعن أوهام الجهلة و أستعذب به من مس جنود الشياطين في تحرير هذه العجالة و بث معانيها إلى غير ذويها من الذين لم يتطهروا بواطنهم عن غش الجهالات و خبائث الملكات. اللهم اجعل قبور هذه الأسرار صدور الأحرار و احرسها عن استراق أسماع الأشرار المطرودة عن عالم الأنوار رب اجعل هذه الكلمات في روضة من رياض الجنة و لا تجعلها في حفرة من حفر النيران.

و بعد فأقول و أنا الفقيرُ الحقيرُ محمدُ الشهيرُ بصدرِ الدينِ الشيرازي نُورَ الله بصيرته من معرفة الدين و شرح صدره بنور اليقين إني بفضل الله و تأييده لما كثرت مراجعتي إلى عالم المعاني و الأسرار و ملازمتي بابَ حكمة الله مفيض الأنوار و طالت المهاجرة عما أكب عليه طبائع الجمهور و الإعراض بالكلية إلى الحق القراح عما استحسونه ثقة بما هو المشهور و قلدوه خلفا عن سلف اعتمادا علي مشافهة المحس للمحسوس و إغماضا عن مشاهدة الواردات علي القلوب و النفوس. قد أطلعت علي مشاهد شريفة إلهية و شواهد لطيفة قرآنية و قواعد محكمة ربانية و مسائل نقيّة عرفانية قلما تيسر لأحد الوقوف عليها إلا أوحدي من أفاضل الحكماء أو صوفي صفي القلب من أجاد العرفاء بل تفرّدت بأمر شريفة عالية خلّت عن مثلها زبر الأولين و إن كانوا من الأساطين و كلت عن إدراكها أفهام الآخرين و إن كانوا من المتفطنين.

هي لعمري أنوار ملكوتية يتلألأ في سماء القدس و الولاية و أيدي باسطة يكاد تفرع باب النبوة قد أودعنا بعضا من هذه المسائل في مواضع متفرقة من الكتب و الرسائل و كثيرا منها مما لم يمكنني أن أنص عليها خوفا من الاشتهار و حيفا عليها من الانتشار في الأقطار لقصور الطبائع الغير المهذبة عن دركها من الكتابة أو المقال قبل تهذيبها بنور الأحوال و ذلك مما يوجب الضلال و الإضلال. لما ورد علي أمر آمر قلبي و وقعت إلى إشارة مشير غيب بإظهار طائفة منها

لحكمة خفية و بث جلة منها مع إشعار ببراهينها الجليلة من غير تطويل في دفع النقوض و الأسئلة فامتثلت سمعا و طاعة و المأمور معذور و شمرت عن ساق الجد و أوردتها كما رسم لي و عين علي الجد.

فهذه إشارات إلى جواهر زاهرة و تنبيهات علي نفائس ثمينة باهرة ترشحت بإمداد فضل الله من سحاب عالم العقل و الجود و الإحسان و ترسخت و انعقدت في أصداف قابلية النفس بالبرهان ثم استخراجها غواص القوة الفكرية من قعر بحر الحكمة إلى سواحل البيان بإذن الله العزيز المنان و ثقتب الناطقة كلا منها بمتقب التدبر و التحقيق و قوة التأمل و التدقيق حتى اتسمت بسمة الانتظام و اتصفت بصفة الالتيام و جاءت بحمد الله صالحة لأن يكون سبحات يسبح بها المسبحون في جوامع القدس أو قلائد تزين بها المحور العين في مجامع الأنس.

فها هي التي أذكرها من أصول أودعتها في أبواب و فصول و ترجمتها بالمشاهد و الشواهد يطلب منها المآرب و المقاصد و سميتها بالشواهد الربوبية في المناهج السلوكية فرج الله بها كروب السالكين و يسر لهم سلوك مناهج الحق و اليقين و نور بإشراقها قلوب أهل الجهد و التحصيل و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل.

المشهد الاول فيما يفتقر اليه في جميع العلوم في المعاني العامه

الشاهد الاول في الوجود

الاشراق الاول؛ في تحقُّقه

۱. عنوان و شیوه طرح بحث^{۱۳}

«وجود، حقیقت عینی است» این عنوانی که مرحوم ملاصدرا در کتاب اسفار خود برای محتوای این شاهد انتخاب کرده است؛ باید توجه نمود که درباره اصالت وجود مباحث فراوانی مطرح شده است که البته در این درس به نحوی مطرح می‌کنیم که برای دوستان تکراری نباشد لذا بحث را از زاویه‌ای مطرح می‌کنیم که هم مسیر بحث، کوتاه‌تر باشد و هم از تکرار مباحثی که دیگران مطرح کرده‌اند، خودداری کرده باشیم.

۲. سابقه بحث از مفهوم وجود

بحث از مفهوم وجود از ابتدایی‌ترین مباحث فلسفی بوده و گفته می‌شود /ارسطو بعد از تدوین طبیعیات، به مباحثی دست یافت که جای مشخصی در مباحث قبلی برای آن‌ها پیدا نکرد و لذا آن‌ها را بعد از بحث طبیعیات قرار داده و عنوان مابعدالطبیعه بر آن‌ها نهاد و از جمله این مباحث، بحث از مفهوم وجود بود پس بحث از مفهوم وجود در مابعدالطبیعه /ارسطو نیز مطرح بوده است؛ درباره مفهوم «هستی» شاید فیلسوفی نباشد که اختلاف داشته باشد و یا اینکه توجه به این بحث نداشته باشد و حتی «موجود» را ملاک ثبوت و تقرر و تحقق می‌دانند و البته برای نشان دادن موجود بودن یک شیء از عبارات دیگری نیز همانند «قابل اشاره بودن و دارای آثار بودن و مطرح شدن علیت و معلولیت درباره آن» استفاده می‌کردند.

۳. نفی مفهوم وجود توسط برخی از متکلمین

البته برخی از متکلمین سخنانی دارند که مستلزم با نفی مفهوم «وجود» هست همانند کسانی که معتقدند مفهوم وجود، بین همه ماهیات و به تعداد ماهیات، مشترک لفظی هست؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «این ماژیک موجود است» واژه «موجود» در این گزاره دارای بار معنایی خاصی نیست بلکه «موجود» در این گزاره، اسم دوم «ماژیک» و یا «کتاب» و یا «میز» و یا ... هست و به عبارت دیگر اشیاء خارجی یک نام و یک نام خانوادگی دارند مثلاً نام این شیء «ماژیک» و نام خانوادگی اش «موجود» هست.

خلاصه سخن این دسته این است که در ذیل واژه موجود، مفهوم دیگری وجود ندارد تا بر مصادیق مختلف صدق کند و اصلاً صدقی در کار نیست بلکه واژه «موجود» اسم خانوادگی اشیاء است پس این دسته، فقط به مفهوم ماهیات همانند مفهوم دیوار و سنگ و آهن و ستاره و سیاره و ... معتقد هستند و به مفهوم دیگری معتقد نیستند.

۴. شیخ اشراق و بحث اصالت وجود

۴.۱. شیخ اشراق و توجه به حیثیت وجودی و حیثیت ماهوی

شیخ اشراق اولین کسی بود که توجه تفصیلی به تفاوت حیثیت ماهوی و حیثیت وجودی پیدا کرد؛ ایشان در کتاب حکمت الاشراق خود بحثی را با عنوان «حکومة فی عدم زیاده الوجود علی الماهیه فی الخارج» مطرح نمود که در واقع متأثر از یک ذهنیت درباره مکتب مشاء بود و مرحوم ملاصدرا در کتاب اسفار، همین ذهنیت را فی الجمله پذیرفته یعنی فی الجمله این ذهنیت را بعضی از فلاسفه مشایی نسبت داده است.

۴.۲. مبنای برخی از فلاسفه مشاء درباره زیادت وجود بر ماهیت

از سخنان برخی از فلاسفه مشاء استفاده می‌شود که در خارج ماهیتی همانند کتاب وجود دارد که چیزی به نام «موجود» و «وجود» بر آن عارض شده است پس این «کتاب» ما فی الاعیان بوده و خارج را پرده کرده و در عین حال عوارض متعددی همانند سفید بودن، حجم داشتن و وزن داشتن، دارد و یکی از این عوارض، «وجود» هست.

در بعضی از تحلیل‌ها این چنین به نظر می‌رسد که گویا این ماهیت در کتم عدم بوده و بعد خداوند متعال به آن وجود داده است همان‌گونه که یک ماهیت، سفید نبود و بعد آن را سفید کردیم و همان‌گونه که بعضی از اوصاف را نداشت، این اوصاف را دادیم، به همان ترتیب، وجود هم نداشت و وجود به آن دادیم.

این تبیین و تحلیل‌ها این تلقی را به دنبال خود می‌آورد که یا واقعاً فلاسفه مشاء معتقد به این تلقی بودند و یا اینکه معتقد به این تلقی نبودند ولی تبیین‌های صورت گرفته، این ذهنیت را به دنبال خود پیش می‌آورد و آن تلقی و ذهنیت این بود که «وجود در خارج زائد بر ماهیت است».

۴.۳. نقد شیخ اشراق نسبت به مبنای «زیادت وجود بر ماهیت در خارج»

شیخ اشراق در رد این ذهنیت و این تلقی مشایی، فرمود: این چنین نیست که شما تصور کرده‌اید و خیال کرده‌اید غیر از ماهیتی که خارج را پر کرده است، چیز دیگری هم عارض بر آن شده است که همان وجود است! خیر، چنین نیست! لذا به اقامه ادله مختلف مبنی بر اینکه وجود زائد بر ماهیت، در خارج نیست پرداخت و اثبات نمود که وجود، ملاحظه عقلانی بوده و چیزی بیش از یک ملاحظه عقلانی نیست؛ مثلاً شما می‌بینید که کتاب شما در خارج هست و در بعض موارد مشاهده می‌کنید که کتاب شما در خارج

نیست، در اینجا عقل وارد شده و دو ملاحظه عقلانی برای این کتاب در نظر گرفته و دو مفهوم «موجود» و «معدوم» را انتزاع می‌کند و البته این دو مفهوم از اولین مفاهیمی است که حتی یک کودک نیز آن را از حالات مختلف اسباب‌بازی‌هایش اینکه در بعض مواقع در مقابل چشمانش هستند و در بعض مواقع در مقابل چشمانش حضور ندارند، متوجه می‌شود.

از دیدگاه شیخ اشراق، موجود، چیزی به متن نمی‌افزاید و اساساً از متن واقع، اخذ نشده و ماحصل مقایسه بوده و معقول ثانی فلسفی محسوب می‌شود پس وجود، عرض تحلیلی^{۱۴} است نه عرض خارجی^{۱۵}.

نتیجه بحث شیخ اشراق این شد که وجود اعتباری است و آنچه خارج را پر کرده، ماهیات است.

۴.۴. جمع‌بندی

- از سخنان برخی از فلاسفه مشاء استفاده می‌شود که وجود عرض خارجی برای ماهیت است.
- شیخ اشراق معتقد است که وجود معقول ثانی فلسفی بوده و عرض تحلیلی برای ماهیت است.
- شیخ اشراق معتقد است که وجود اعتباری است.

۵. مرحوم ملاصدرا و بحث اصالت وجود

مرحوم ملاصدرا، تحلیل شیخ اشراق را پسندیده و قبول می‌کند که «وجود»، معقول ثانی فلسفی است ولی معتقد است که شیخ اشراق از پاسخ این سؤال غفلت کرده است که مفهوم «وجود» به چه ملاکی از ماهیت بما هی ماهیت که «وجود» از آن انتزاع نمی‌شود، انتزاع شده است؟ چه اینکه مثلاً از کتاب بماهو کتاب، حیث تحلیلی انتزاعی «وجود» انتزاع نمی‌شود و به جهت غفلت از پاسخ همین سؤال مطرح شده، شیخ اشراق معتقد شده است که موجود به‌غیر از مفهوم انتزاعی فلسفی، چیز دیگری ندارد و آنچه خارج را پر کرده است، ماهیت هست و به عبارت دیگر، شیخ اشراق از مناط انتزاع این معقول ثانی فلسفی، غفلت کرده است؛ چه اینکه «وجود» چگونه می‌تواند صرف لحاظ عقلی باشد درحالی که منشأ ترتب آثار واقعی یک شیء است با توجه به اینکه طرفداران اصالت ماهیت، قبول داشتند که ماهیت بما هی ماهیت، اعتباری است ولی معتقد بودند که بعداً این ماهیت، جعل می‌شود، متنی می‌شود و بعد از متنی شدن ماهیت، مفهوم «وجود» از آن انتزاع می‌شود و در همین جا این سؤال مرحوم ملاصدرا مطرح می‌شود که منظور از متنی شدن یک «ماهیت» چیست؟ چه اتفاقی می‌افتد که یک «ماهیت» متنی و منشأ آثار می‌شود؟ و اشکال شیخ اشراق نیز دقیقاً غفلت از همین سؤال است.

۱۴. عرضی که زیادتیی بر معروض خود ندارد و در خارج به‌عین موضوع خودش، موجود است.

۱۵. عرضی که در خارج به وجود زائد موجود است نه به‌عین وجود موضوعش و به موضوع خودش، اضافه شده است همانند کیفیات نفسانیه.

مرحوم ملاصدرا به این مطلب توجه نمود که ماهیت بما هی ماهیت، موجودیت به آن نسبت داده نمی‌شود و بعد از تحقق در خارج، موجودیت به آن نسبت داده می‌شود پس باید در این ماهیت، مناطی باشد تا به جهت این مناط بتوان به آن ماهیت گفت که موجود است؛ پس غیر از «موجود» که معقول ثانی فلسفی است چیز دیگری هم هست که مناط «موجود» هست که «وجود اصیل» و «وجود متنی» نامیده می‌شود و باعث متنی شدن ماهیت می‌شود و حتماً یک وجود اصیل باید باشد تا مناط انتزاع معقول ثانی فلسفی فراهم شود و اساساً باید توجه نمود که ماهیات به جهت داشتن این وجود اصیل، دارای آثار بوده و «ما فی الایان» محسوب می‌شوند و صلاحیت پیدا می‌کنند تا «موجود» را به آن‌ها نسبت داد و این همان معنای «اصالت وجود» است.

اصالت وجود: اعیان و متن و خارج را حیثیتی پرکرده است که به اعتبار همین حیثیت است که یک طیف از اوصاف که معقول ثانی فلسفی نامیده می‌شوند، نسبت داده می‌شود.

این خلاصه‌ای بود از ماجرای که باعث تولد «اصالت وجود» در حکمت متعالیه شد.

۶. معانی موجود

پس می‌توان گفت، موجود دارای دو معنا است:

- وجود به معنای ثبوت، تقرر، تحقق؛ معقول ثانی فلسفی
- وجود به معنای «ما فی الایان»؛ که با عنوان مُشیر از آن یاد می‌کنیم و قابل مفهوم نیست چه اینکه متن الایان نمی‌تواند وارد ذهن شود.

۷. شیوه‌های اثبات اصالت وجود

۷.۱. دو طریق پیموده شده

برای اثبات اصالت وجود، دو طرق پیموده شده است:

- طریق مرحوم ملاهادی سبزواری و فلاسفه بعد ایشان: از واقعیت خارجی یک معقول ثانی و یک مفهوم ماهوی برداشت می‌شود و بعد این سؤال پیش می‌آید که کدام یک از این دو مفهوم، صدق بالذات دارد؟!
 - ۲. طریق مرحوم ملاصدرا

۷.۲. شیوه مرحوم ملاصدرا در اثبات اصالت وجود

ماهیت متصف به وجود می‌شود؛ سؤال این است که مناط این اتصاف چیست؟ خود ماهیت بما هی لیست الا هی و مناط اتصاف به موجودیت، نمی‌تواند باشد پس حیثیت دیگری باید در آن باشد که به جهت آن بتوان گفت «ماهیت موجود است» و آن همان حیثیت وجود است.

۷.۲.۱. برهان اول بر اصالت وجود؛ ملاک تحقق اشیاء^{۱۶}

- **مقدمه اول:** اشیاء بدون لحاظ وجود، متصف به تحقق و حقیقت داری نمی‌شوند.
- **مقدمه دوم:** اگر وجود که ملاک اتصاف اشیاء به تحقق است، اعتباری باشد لازم می‌آید چیزی که خودش حقیقت ندارد، ملاک حقیقت داری اشیاء باشد.
- **نتیجه:** لکن تالی بدیهی البطلان است پس وجود که ملاک حقیقت داری اشیاء است، خودش حقیقت خارجی است.

اثبات مقدمه اول در برهان اول

«الماهیه من حیث هی لیست الا هی» یعنی حیثیت چیستی اشیاء، صرفاً چیستی اشیاء است و اگر چیستی دارای هستی باشد، عقلاً قابل تحلیل به چیستی و هستی است و چیستی با لحاظ هستی، موجود شده و متصف به حقیقت می‌شود و الا بما هی هی، فقط خودش است.

۷.۲.۲. برهان دوم بر اصالت وجود؛ اصالت جعل

- **مقدمه اول:** ماهیت بما هی هی نمی‌تواند مجعول بالذات باشد چون اگر بخواید مجعول بالذات باشد تناقض و انقلاب در ذات پیش می‌آید.
- **مقدمه دوم:** وجود بما هو وجود، چون حیث ما فی الاعیان است، می‌تواند بذاته مجعول باشد.
- **نتیجه:** پس ماهیت بدون وجود متصف به مجعولیت نمی‌شود لذا ماهیت مجعول، حقیقتاً وجود دارد.

توضیح مقدمه اول در برهان دوم

مرحوم ملا هادی سبزواری در تعلیقه اسفار در توضیح این مقدمه می‌فرماید: وقتی گفته می‌شود «الماهیه من حیث هی لیست الا هی» یعنی ماهیت بذاته نمی‌تواند ما فی الاعیان باشد و اگر ماهیت بتواند بذاته، ما فی الاعیان باشد، تناقض در مرتبه ذات لازم می‌آید مثل اینکه بگویید «جسم بذاته سیاه نیست» و بعد بگویید «جسم بذاته سیاه شد» و این به معنای این است ذات جسم در عین

اینکه همان ذات قبلی است، ذات قبلی نیست، ذات قبلی است چون فرض کرده‌ایم همان ذات است و ذات قبلی نیست چون الآن بذاته سیاه است و در محل بحث نیز می‌گویید: «ماهیت من حیث هی» بذاته، ما فی الاعیان نیست پس چگونه می‌تواند بذاته، ما فی الاعیان بشود؟! خلاصه اینکه چیزی که بذاته، ما فی الاعیان نیست هیچ‌وقت نمی‌تواند بذاته، ما فی الاعیان باشد و الا انقلاب در ذات لازم می‌آید به این معنا که ذاتش در عین حالی که همان است، همان نباشد؛ همان است چون فرض ما این است که همان است و همان نیست چون شما می‌گویید الآن بذاته، ما فی الاعیان است.

۸. مراتب بحث در اصالت وجود

۱. اثبات اصل واقعیت و نفی سفسطه؛ مرحوم علامه طباطبایی در رسایل توحیدی، این مرحله را اصالت وجود می‌نامند.
۲. اثبات اینکه عینیت خارجی حیثیتی غیر از حیثیت ذات ماهیات است.
۳. مشخص کردن جایگاه ماهیات در خارج و تفکیک متن عینیت از حد عینیت و حدی دانستن ماهیت؛ چه اینکه از واقعیت خارجی محدود، عناوین ناظر به حد، انتزاع می‌شود^{۱۷} که آن واقعیت محدود را ذو حیثیتین [حیثیت ناظر به متن و حیثیت ناظر به حد] می‌کند و فلاسفه معاصر که معتقد به اعتباری بودن ماهیت به معنای اخص هستند، ماهیت به معنای اخص را حد و یا سراب حد می‌دانند و البته این مطلب از عبارات مرحوم ملاصدرا نیز استفاده می‌شود همانند این عبارت که می‌فرماید: «إِنَّ الماهیات نعوتٌ عقلیةً منتزعةً من مراتبِ قصوراتِ الوجودِ» چه اینکه این عبارت ظهور در این دارد که ایشان معتقدند وجود، مراتبی دارد و از هر مرتبه که قصور دارد غیر از اعلی المرتبه که قصور ندارد، حیثیت دیگری انتزاع می‌شود که به اعتبار مرتبه قصور آن واقعیت است و ماهیت اعتباری نامیده می‌شود پس ماهیت حد وجود است چون از مرتبه قصور وجود انتزاع می‌شود.

۹. بحثی درباره نفس الامر

سؤال: معنای وجود اصیل چیست؟

خصوصیت معنایی باید متنی داشته باشد که به جهت همین متن بتوان ثبوت را به آن اسناد داد و این متن را وجود اصیل می‌نامند؛ پس خصوصیت معنایی اگر متن داشته باشد، منشأ اثر هست و اگر متن نداشته باشد، منشأ اثر نیست.

در همین جا باید به این مطلب اشاره کنیم که مرحوم علامه طباطبایی بحث «نفس الامر» را یک قدم به پیش برد چه اینکه مرحوم ملاصدرا می‌فرمود: «ثبوت هر چیزی به حسب خودش است و ثبوت اعدام نیز به حسب خودش است و ثبوت عدم نیز به این است

۱۷. در بحث الاهیات، نظام توحیدی بر همین مبنا نهاده می‌شود چنانکه امام رضا (علیه السلام) درباره توحید الهی می‌فرماید: «وَ نَظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّحْدِيدِ عَنْهُ» [الأمالی (للشیخ الطوسی)؛ ص: ۲۲] و پایه نفی حد از خداوند متعال در مرتبه سوم بحث از اصالت وجود به اثبات می‌رسد.

که نباشد و اثر نداشته باشد» و مرحوم علامه طباطبایی این نکته را اضافه فرمودند که قبول داریم که ثبوت عدم به حسب خودش است ولی چنین نیست که ثبوت عدم به این نیست که نباشد بلکه ثبوت عدم به ثبوتی است به اعتبار عقلانی یعنی عقل نیز آن را ثبوتی نگاه می‌کند ولی یک ثبوت اعتباری که از آن تعبیر می‌کنیم به «علی نعت الاعدام»؛ مثلاً می‌گوییم «نگاه کنید ببینید که زید اینجا نیست» در اینجا ما به چه چیزی اشاره می‌کنیم؟ به نبود زید؟ مرحوم علامه طباطبایی می‌فرمایند: سخن مرحوم ملاصدرا درست است و «نبود زید» به این است که نباشد ولی در اینجا عقل چیزی بیش از این می‌گوید و برای همین «نبودن»، «بودی» متناسب با خودش لحاظ می‌کند و همان «بود» را موضوع قرار داده و درباره آن صحبت می‌کند مثلاً «نبود زید» باعث اختلال در امور کارخانه می‌شود و نظم کارخانه را به هم می‌ریزد ولی از آنجا که این احکام متناسب با همین «نبود» است لذا می‌گوییم پشتوانه نفس الامری دارند و لذا عقل آن‌ها را صادق و مطابق با واقع دانسته و براساس آن‌ها، احکام فلسفی را صادر می‌کند.^{۱۸}

مرحوم علامه طباطبایی با این نظریه خود درباره وجود نفس الامری، سخن مرحوم ملاصدرا درباره اصالت وجود را تا اعدام می‌کشاند و می‌فرماید در اعدام نیز همین سخن جاری است و اگر بخواهیم برای عدم، اثری قائل شویم باید برای آن «متنی عدمی» و «متن علی نعت الاعدام» و «متن اعدام مضاف» قائل شویم.

۱۰. بررسی مفاهیم و ماهیات

۱۰.۱. عام‌ترین مفاهیم درباره واقعیت خارجی^{۱۹}

- شیء بر وزن فعل، مصدر «شاء» به معنای قَصَدَ، به معنای اسم مفعول است یعنی مشارالیه و مقصودٌ بالاشاره العقلیه^{۲۰}؛ «عدم» بعد از اشاره نیز شیء محسوب می‌شود.
- ما به الشیء هو هو یا ماهیت به معنای اعم
- ثبوت یعنی متقرر که لازمه اشاره عقلیه است؛ چه اینکه اشاره از مفاهیم قیاسی بوده و نیازمند مقیاس الیه است.

۱۸. برای اینکه بحث وجود ذهنی و وجود خارجی را حل کنیم باید وجود را به معنای دیگری بگیریم تا اعم از این موارد شود؛ مرحوم ملاصدرا بعد از اثبات اصالت وجود می‌فرماید: به اعتبار متن عینیت، ثبوت‌های دیگری نیز می‌توان لحاظ نمود و از ثبوت عام تعبیر به «نفس الامر» می‌کنیم و اینکه گفتیم مرحوم علامه طباطبایی، در بحث «نفس الامر»، واقعاً به بحث فلسفی جهش داده است، همین جاست که ایشان می‌فرمایند: ثبوت‌هایی [ثبوت ماهیت، ثبوت اعدام، ثبوت شئون و ...] به تبع ثبوت عینی می‌آیند و آن ثبوت عامی که وجود عینی یکی از اقسام آن به شمار می‌رود، نفس الامر می‌نامیم و آن مفهوم عامی که بر تمام اقسام ثبوت‌های نفس الامری صدق می‌کند، مفهوم عام بدیهی نامیده می‌شود؛ در نتیجه در اینجا با یک مصداق عام و یک مفهوم عام مواجه هستیم که این مفهوم عام بر هر یک از مصداق این مصداق عام نفس الامری صدق می‌کند.

۱۹. جلسه ششم؛ ۱۳۹۷/۷/۸

۲۰. منظور از اشاره عقلیه، عام‌ترین و تحلیلی‌ترین نوع اشاره است چه اینکه اگر اشاره، حسی باشد، عقلی نیز هست.

۱۰.۲. ملازمات عامه

این سه مفهوم، ملازمات عامه نامیده می‌شوند به این معنا که هر چیزی، شیء است یعنی عقل می‌تواند به آن اشاره کند و یک ماهیت به معنای اعم دارد که به وسیله آن از ما عده متمایز می‌شود و دارای ثبوت هست که به جهت اشاره هست چون مورد اشاره قرار گرفته است پس باید ثبوتی برای مشارالیه لحاظ نماییم.

۱۰.۳. معانی ماهیت

- **به معنای اعم:** همان خصوصیت معنایی که به وسیله آن از بقیه متمایز می‌شود و متعلق مفهوم بودن یا واقعیت دار بودن می‌شود و «طبیعت» و «کلی طبیعی»^{۲۱} نامیده می‌شود و می‌تواند مفاهیم اعتباریه که ذات ندارند^{۲۲}، باشد و یا «بقر» و یا «انسان» و یا «واجب تعالی» و یا «معلول» و یا «عدم» و یا هر چیز دیگری باشد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «مفهوم واجب تعالی»، مفهوم به «واجب تعالی» تعلق گرفته است.
- **به معنای اخص:** ما يقال فی جواب ما هو؛ در اینجا ذاتیات یک شیء مطرح شده است.

۱۰.۴. تقسیم ماهیت به معنای اعم [خصوصیت معنایی]

- **قسم اول:** از حد عدمی واقعیت خارجی انتزاع می‌شود که ماهیت حدی یا عدمی (ماهیت به معنای اخص) نامیده می‌شود.
- **قسم دوم:** از متن واقعیت خارجی انتزاع می‌شود همانند علت که ماهیت متنی یا حیث وجودی نامیده می‌شود.

۲۱. در علم منطق

۲۲. **تفاوت معقول ثانی فلسفی و معقول اولی:** «ماژیک» علت برای نوشتن است در خارج ولیکن علت بودن ماژیک، مازاد بر خود ماژیک و در عرض ماژیک نیست بلکه به عین ماژیک در خارج موجود است برخلاف ماهیات که شیء ای در عرض بقیه اشیاء هستند همانند «ماژیک» که شیء ای است در عرض «میز».

۱۰.۵. ماهیت و واقعیت محدود و نامحدود

واقعیتی هست و این واقعیت غیر از حیثیت ماهیت است و این واقعیت، بر دو قسم است:

- یا نامحدود است؛ از این واقعیت نامحدود به اعتبار نامحدود بودنش، مفاهیم کثیری برداشت می‌شود ولی باید توجه نمود که این مفاهیم کثیر دارای حیثیت واحد هستند یعنی به یک حیثیت [همان حیثیت متن] برمی‌گردند و درعین حال از این واقعیت نامحدود، عناوین ناظر به حد و حیثیت نقصی، انتزاع نمی‌شود.^{۲۳}
- از آنجایی که این موجود نامحدود، هیچ تعینی ندارد لذا از آن تعبیر به «هو» می‌شود پس تنها موجود لا حد است که «هو» بر آن اطلاق می‌شود و بر سایر واقعیات «هو» به علاوه یک چیز دیگر اطلاق می‌شود همانند «هو الجدار» و ... و از این واقعیت نامحدود که «هو» بر آن اطلاق می‌شود، کامل مطلق به دست می‌آید که در لسان شریعت مقدس تعبیر به «الله» می‌شود و از این صفت «کامل مطلق» سایر صفات الهی به دست می‌آید به این بیان که اگر واجب تعالی، کامل مطلق است پس «عالم» است، «حی» است و ...
- یا محدود است [یعنی یک «لیس» به آن نسبت داده می‌شود]^{۲۴}؛ از واقعیت خارجی محدود، عناوین ناظر به حد و حیثیت نقصی، انتزاع می‌شود که آن واقعیت محدود را ذو حیثیتین [حیثیت ناظر به متن و حیثیت ناظر به حد] می‌کند یعنی حیثیت دیگری از مرتبه قصور آن واقعیت، انتزاع می‌شود که ماهیت به معنای اخص نامیده می‌شود و از عبارات مرحوم ملاصدرا همانند این عبارت که می‌فرمایند: «إِنَّ الْمَاهِيَاتِ نَعْوَتْ عَقْلِيَّةً مُنْتَزِعَةً مِنْ مَرَاتِبِ قُصُورَاتِ الْوُجُودِ» استفاده می‌شود که ایشان معتقدند وجود، مراتبی دارد و از هر مرتبه که قصور دارد غیر از اعلی‌المرتبه که قصور ندارد، حیثیت دیگری انتزاع می‌شود که به اعتبار مرتبه قصور آن واقعیت است و ماهیت اعتباری نامیده می‌شود پس ایشان براساس این عبارت، ماهیت را حدود وجود نیز نمی‌داند بلکه ماهیت را منتزاع از حدود وجود می‌دانند و مرحوم علامه طباطبایی در کتاب توحید

۲۳. وجه تمایز بین خالق و مخلوق همین «لا حدیّت» است و تفکر الهیاتی ما براساس همین مسئله به پیش می‌رود چنانکه امیر المومنین (علیه السلام) می‌فرماید: «فَالْحَدُّ لِخَلْقِهِ مَضْرُوبٌ وَإِلَى غَيْرِهِ مَنَسُوبٌ» [نهج البلاغه؛ خطبه ۱۶۲] و «حَدُّ الْأَشْيَاءِ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِبَائَةٌ لَهَا مِنْ شِبْهِهِ وَإِبَائَةٌ لَهُ مِنْ شِبْهِهَا» [الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۱، ص: ۱۳۵]

۲۴. باید توجه نمود که به واجب تعالی، «لیس» ایجابی نسبت داده نمی‌شود بلکه «لیس لیس» [نفی یک محدودیت همانند جهل و جسمیت و ...] به واجب تعالی نسبت داده می‌شود لذا در ادعیه ما خداوند متعال را به «فَاقِدَ كُلِّ مَقْضُودٍ» [مصباح المتهجد؛ ج ۲، ص: ۸۰۴] خطاب می‌کنیم و از آنجایی که خداوند متعال، فاقد هر مقفودی است، لذا «حَادٌّ كُلِّ مَحْدُودٍ» خواهد بود با توجه به اینکه موجود لا حد، حَادٌّ ندارد و مالک ماسوا است و از آنجایی که حد ندارد حتماً باید «شاهد کلّ مشهود» باشد؛ «يَا بَاطِنًا فِي ظُهُورِهِ وَ ظَاهِرًا فِي بُطُونِهِ وَ مَكْنُونًا يَا مُفَرَّقًا بَيْنَ الثَّوْرِ وَ الدِّيَّوْرِ يَا مَوْصُوفًا بِغَيْرِ كُنْهِ وَ مَعْرُوفًا بِغَيْرِ شِبْهِ حَادٍّ كُلِّ مَحْدُودٍ وَ شَاهِدًا كُلِّ مَشْهُودٍ وَ مُوجِدًا كُلِّ مَوْجُودٍ وَ مُحْصِيًا كُلِّ مَعْدُودٍ وَ فَاقِدًا كُلِّ مَقْضُودٍ لَيْسَ دُونَكَ مِنْ مَعْبُودٍ» [المصباح (للكفعمي)؛ ص: ۵۲۹]

علمی و عینی، هم‌افق با همین بیان مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: ماهیات سراب وجود بوده و از حدود وجود انتزاع می‌شوند و خود ماهیات، حدود وجود نیستند.

۱۰۶. ماهیت در ممکنات و واجب تعالی

به هر موجود محدودی، «لیس» های متعددی نسبت داده می‌شود و به هر چیزی که «لیس» های متعددی نسبت داده شود، منشأ انتزاع برای یک خصوصیت معنایی (همین قدر دارد و بیشتر ندارد، این واقعیت همین اندازه است) خواهد بود و ممکن است به دنبال این خصوصیت معنایی، احکام فراوان دیگری بیاید؛ پس از یک موجود محدود، به اعتبار حدش، یک طیف عناوین از آن انتزاع می‌شود در حالی که واجب تعالی این طیف عناوین را ندارد و تنها دارای یک حیثیت است و ماسوای واجب تعالی دارای دو حیثیت است: حیثیت متن و حیثیت حد؛ مرحوم ملاصدرا در بحث نفی ماهیت از واجب تعالی فرموده است «إِنَّ الْمَاهِيَاتِ نَعْوَتْ عَقْلِيَّةً مُنْتَزِعَةً مِنْ مَرَاتِبِ قُصُورَاتِ الْوُجُودِ» و از آنجایی که واجب تعالی، مرتبه قصور ندارد پس ماهیت از واجب تعالی، انتزاع نمی‌شود پس واجب تعالی ماهیت ندارد یعنی حیثیت حدی که بتوان از آن، یک طیف مفاهیم و احکام (احکام مقدریه) به دست آورد، ندارد.

۱۰۷. منظور از ماهیت در بحث اصالت وجود

آنچه مرحوم ملاصدرا در اینجا در بحث اصالت وجود مطرح نموده است، ماهیت به معنای اعم غیر از عینیت و متن الاعیان است لذا همین بحث را درباره «علت» نیز می‌توان مطرح نموده و بگوییم «علت به وسیله وجود، به حقیقت می‌رسد» پس در اثبات عینی بودن وجود فرقی ندارد، ماهیت را به کدام معنا بگیریم! و مشهور فلاسفه از زمان مرحوم ملاهادی سبزواری به جهت طرح بحث اصالت وجود به شیوه دو شقی، مجبور شده‌اند، ماهیت را به معنای اخص بگیرند تا این اشکال پیش نیاید که شاید ماهیت به معنای اعم، مصداقش، نفس عینیت باشد با توجه به اینکه در ذهنیت متأخرین، خود نفس وجود و نفس عدم نیز ماهیت به معنای اعم هست ولی اگر در محل بحث، منظور از ماهیت، همان خصوصیت معنایی باشد، خود عینیت داخل نمی‌شود؛ مثلاً ذات واجب تعالی را حقیقت واجب تعالی می‌گیریم و این حقیقت واجب تعالی، خصوصیت معنایی می‌شود و بعد می‌گوییم حقیقت واجب تعالی باید عینیت داشته باشد تا حقیقت واجب تعالی بوده و منشأ اثر باشد و اگر عینیت نداشته باشد فقط عنوان واجب تعالی خواهد بود.

در این عبارت که مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: «إِنَّ الْمَاهِيَاتِ نَعْوَتْ عَقْلِيَّةً مُنْتَزِعَةً مِنْ مَرَاتِبِ قُصُورَاتِ الْوُجُودِ»، منظور از ماهیت، ماهیت به معنای اخص است چون همه ماهیات به معنای اعم از مراتب قصورات وجود انتزاع نمی‌شوند و از همین رو فلاسفه معاصر از همین مرتبه وارد بحث شده و فرموده‌اند منظور از ماهیت در بحث اصالت وجود، ماهیت به معنای اخص است.

ترجمه و توضیح عبارت

المشهد الأول فيما يفتقر إليه في جميع العلوم^{٢٥} من المعاني العامة؛ و فيه شواهد؛ [الشاهد] الأول في الوجود؛ و فيه إشراقات؛ الأول في تحققة الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره به يكون متحققاً^{٢٦} و كائنا في الأعيان و في الأذهان فهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته فكيف يكون أمراً اعتبارياً كما يقوله المحجوبون عن شهوده و لأنه المعجول^{٢٧} بالذات دون المسمى بالماهية كما يظهر إن شاء الله.

٢٥. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «المشهد الاول فيها يفتقر اليه في جميع العلوم ...» اعلم أن وضع هذا الكتاب المستطاب علي مشاهد خمسة و في كل مشهد شواهد و في كل شاهد إشراقات؛ و المشهد محل الشهود و ميقات التجلي و منصة الظهور و كل منها يصير القلب مظهراً و مشهداً و مجلي لنور الوجود و لو علما فإن موضوع الحكمة الإلهية هو حقيقة الوجود كما ستعرف إن شاء الله؛ و أما الشاهد فهو الدليل و البينة مثل دلالة مفاهيم الوجود و الوجوب المطلق و الوحدة الحقة علي الحقيقة لأن حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب لكونها حيثية الإباء عن عدم و الوحدة الحقة ما لا ثاني له في الوجود مابيننا بينونة عزلة بل كدلالة حقيقة الوجود علي حقيقة الوجود و شهادة ذاتها بذاتها علي ذاتها لأن التفاوت إنما هو في المفاهيم الدالة لا في المصادق هذا في شواهد المشهد الأول؛ و أما أحكام الماهية و في بعض شواهد المشاهد الأخرى و أما الإشراقات فهي كفنون التجليات و شعب الوردات فهذه التراجم من باب تسمية السبب باسم المسبب؛ و أما افتقار جميع العلوم إلى ما في الشواهد و الإشراقات للمشهد الأول فنقول أما الوجود و معرفة أحكامه فلأن موضوعات سائر العلوم هلية بل حيثية يتبين في العلم الأعلى؛ و أما الوجوب الذاتي و الصفات فمعلوم إذ ما لم يثبت الواجب الخالق للعالم و الجزئيات و بأنا مدنيون بالطبع محتاجون إلى معاملة و عدل و يقال: إنه قادر علي إظهار المعجزة علي يد الصادق و عدم إظهاره علي يد الكاذب و ما لم يثبت أنه متكلم و مكلف كيف يتحقق له كلام و كتاب و سنة و إجماع و أفعال مكلف من حيث هو مكلف حتى يكون موضوع علم التفسير و الحديث و الفقه و أصوله و قس عليه أحكام الوحدة و الكثرة و التقابل و التخالف و التماثل و أقسام التقدم و التأخر و المعية و أنحاء العلة و المعلول و إبطال الدور و التسلسل و غير ذلك فإن جميع العلوم مفتقرة إلى تحقيق هذه.»

٢٦. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «و لأن غيره به يكون متحققاً الى آخره ...» هذا يوهم المصادرة و ليس مصادرة لأنه من المتحققات عقلاً و اتفاقاً؛ إن الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا يستحق لحمل الوجود و لا المعدوم و الخلاف إنما هو بعد الجعل أن الأصيل يعني الموجود الحقيقي هل هو الماهية أو الوجود و لو بعد الجعل لأن نفسها هي التي قبل اعتبار الجعل بعينها و الحيثية التعليلية خارجة و الوجود علي تقدير الاعتبارية ليس إلا المفهوم و ضم المعدوم إلى المعدوم لا يصير مناط حمل الوجود و كذا مثل الانتساب لأن مقولة الإضافة اعتبارية فكيف يستحق الماهية لحمل الوجود في ذاتها و سيأتي زيادة استكشاف لهذا في مبحث الجعل و لو بنى علي تسليم الخصم أن الوجود تحقق الماهية و كونها كان جدلاً خارجاً عن قانون الحكمة لأن مطالها لا بد أن يكون برهانية علي أن معنى قول أهل الاعتبار أن الوجود تحقق الماهية و كونها ليس فمعناه عند أهل الحقيقة لأن هؤلاء المحققين يقولون: إن الوجود تحقق الماهية فهو المتحقق بالذات و هي المتحققة بالعرض الفانية في الوجود الحقيقي الطارد للعدم «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُهَا أَثْمٌ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أُثْرَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ وَ كَسْرَابٍ بِقَبْعَةٍ. الآية» و لو لم يعتبر معها الوجود لا يطلق عليها الحقيقة و أولئك يقولون إن الوجود ليس إلا تحقق الماهية و تحقق الشيء ليس متحققاً بل متحقق و لا يرد عليه القسمة إلى المتحقق و اللامتتحقق إذ المتحقق ذلك الشيء و هو الماهية فغير الوجود يكون متحققاً لا هو و لا يخفي علي المحقق وهنه»

٢٧. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «و لأنه المعجول ...» هذا أيضاً يوهم المصادرة و ليس بها «٣» لأن مسألة أصالة الوجود في التحقق غير مسألة أصلته في الجعل لأن مسألة أصالة الوجود أو الماهية تتمشي علي القول بجواز الترجيح بلا مرجح و القول بالبخت و الاتفاق - خذل الله قائله - و كذا علي القول بالأولوية الذاتية بخلاف أصالة الوجود أو الماهية في الجعل علي هذه الأقوال إذ الممكن زوج تركيبى له ماهية و وجود و المحققون الإلهيون؛ و إن قالوا: المتساويان ما لم يترجح أحدهما علي الآخر بمنفصل لم يقع، إلا أن أرباب الأقوال المذكورة لم يقولوا به مع كونه بديهاً أولياً فيمكنهم

الاشراق الثاني؛ فی وجدانه^{۲۸}

۱. تفاوت شناخت وجود عینی با سایر ماهیات

۱. شناخت «حقیقت عینی وجود» به علم حصولی امکان‌پذیر نیست و به عبارت دیگر متن عینیت بماهو متن عینیت، هرگز نمی‌تواند ذهنی بوده و متعلق علم حصولی باشد؛ چه اینکه اگر متن عینیت، ذاتش، عینیت باشد و درعین حال بخواهد ذهنی شود باید از ذاتش منسلخ شود و در این صورت ذاتی که ما در ذهن داریم با ذاتی که در خارج وجود دارد، متفاوت خواهند بود و لذا آن چیزی که با علم حصولی شناخته‌ایم آن چیزی نخواهد بود که حقیقتاً درصدد شناخت آن بودیم.

۲. متن عینیت را تنها با علم حضوری می‌توان شناخت.

۳. حیثیات وجود ذهنی به متن عینیت، نسبت داده نمی‌شود؛ با توجه به اینکه متن عینیت خارجی بذاته متعلق علم حصولی واقع نمی‌شود پس بذاته متصف به هیچ‌یک از مقولات ثانیه منطقی نمی‌شود یعنی هیچ‌یک از احکامی که از جانب حصولی شدن یک ماهیت به آن ماهیت نسبت می‌دهیم، به متن عینیت نسبت داده نمی‌شود همانند کلیت، جزئیت [منطقی]^{۲۹}، جنس بودن، فصل بودن، نوع بودن و ...

۴. ترکیبات ماهوی را ندارد که به اعتبار تحلیل ذهنی به ماهیت عارض می‌شود؛ همانند ترکیب از جنس و فصل.

۵. ماهیات، شاناً معلوم‌الکنه هستند به علم حصولی برخلاف عینیت خارجی که معلوم‌بالوجه است و به عبارت دیگر با توجه به اینکه سریان حقیقت وجود، عین عینیت خارجی است لذا مجهول‌التصور بالکنه است هرچند معلوم‌التصور بالوجه است یعنی خود حقیقت سریانی که عین حقیقت وجود است را نمی‌توان به ذهن آورد.

۲. رابطه مفهوم وجود با حقیقت وجود

رابطه «مفهوم وجود» با «حقیقت وجود» رابطه «کلی» و «مصادق» بوده و هرگز رابطه «طبیعت» با «فرد» نیست درحالی که رابطه «ماهیت» با مصداقش، رابطه «طبیعت» با «فرد» است به این معنا که با حذف تشخیصات همین فرد در خارج، طبیعت می‌تواند ذهنی شود و همین «طبیعت» که در ذهن است، با عروض تشخیصات فردی، در خارج موجود می‌شود لذا یک ذات بین این‌ها مشترک است اما در وجود، هرگز یک ذات، مشترک نیست چه اینکه ذات خارج، ذات عینیت و ذات وجود ذهنی، ذات ذهنیت است و

التشاجر فی أصالة إحدی الشیئین فی التحقق لا فی الجعل بل یکن للإلهی التکلم فیها قبل إثبات الصانع. إن قلت: هب أنه لا مصادرة هنا لکن یلزم الدور كما لا یخفی. قلت: لا دور لإمكان إثبات معمولیة الوجود، بأدلة أخرى غیر أصلته فی التحقق کلزوم کون المجهول شخصاً. بعد تحقیق تحققة و وجوده النفسی حقیق کیفیتة وجوده الرابطة للنفس»

۲۸. جلسه هفتم [از دقیقه ۲۸ به بعد]؛ ۱۳۹۷/۷/۹

۲۹. جزئیت در فلسفه به خود متن مشخص عینی خارجی گویند ولی جزئیت در منطق، وصف مفهوم است.

آن چیزی که بینشان مشترک است، یک حیثیت حکایی است که از طریق برهان، اثبات و انتزاعات فلسفی به دست آمده است و الا چنین نیست که بخواهیم همین ماهیتی که در خارج هست، انتزاع کرده و به ذهن بیاوریم و بعد با عروض تشخیصات، همین شیء خارجی شود بلکه مشاهده می کنیم که این شیء، منشأ اثر است و به اعتبار اینکه منشأ اثر است، اثبات [و لحاظ] می کنیم که در این شیء، چیزی به نام «تقرر و ثبوت» هست و به این ترتیب مفهوم اعتباری «ثبوت» را انتزاع می کنیم پس چنین نیست که ذات این مفهوم با ذات عینیت خارجی، یکی باشد بلکه ذات عینیت خارجی، ذات عینیتی بوده و هرگز ذهنی نمی شود و ذات این مفهوم نیز معقول ثانی فلسفی و ذهنیتی و حکایی است و رابطه این دو رابطه مرآتی و عنوانی است.

۳. عدم احتیاج وجود عینی به تحصیل بخش

- **صغرا:** وجود عینی، غیر مبهم است [یعنی ابهام بردار نیست]؛ چه اینکه ابهام، مستلزم تردید است و عینیت خارجی، تردید بردار نیست بلکه ابهام و تردید از خصوصیات مفهوم است و هرگاه یک مفهوم، قابلیت حکایت گری از چند چیز و صدق بر کثیرین داشته باشد، حیث ابهامی و تردید پیدا می کند.
- **کبرا:** هر چیزی که غیر مبهم باشد، محتاج به تحصیل بخش نوعی [فصل] و شخصی [عوارض شخصی] نیست.
- **نتیجه:** وجود عینی محتاج به تحصیل بخش نوعی [فصل] و شخصی [عوارض شخصی] نیست.

ترجمه و توضیح عبارت

الثانی فی وجدانه؛ الوجود لا یکن تصورہ بالحد و لا بالرسم و لا بصورة مساویة^{۳۰} له إذ تصور الشیء العینی عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العین إلى حد الذهن فهذا یجری فی غیر الوجود و أما فی الوجود فلا یکن ذلك^{۳۱} إلا بصریح المشاهدة^{۳۲} و عین العیان

۳۰. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: و «و لا بصورة مساویة» إن قلت: التعریف بالفصل القریب حد و بالخاصة رسم و معلوم أن كلا منهما مساو للمعرف فكيف جعل المصنف قدس سره هذا قسما للأولین ... قلت: فیہ وجهان أحدهما: أن یراد بالصورة شیئیة المفهوم كما فی الأولین و لكن یراد بالمساواة، المساواة فی المعرفة و الجهالة فكأنه قال: أولا لا یکن تصورہ بالأعرف و ثانيا و لا بالمساوی فی الوضوح و الجلاء لأن الوجود أعرف من كل شیء و هذا ینشعب إلى شعبتین لأن المفهوم أعم من الماهية لأنها هی التي تكون حاکية عن الوجود المحدود و المفاهیم المساواة لمفهوم الوجود حاکية عن الحقيقة المرسله كالنور و الوحدة المطلقة و الوجوب المطلق و الحياة الساریة و الهویة و نحوها، لكن كلها لیست أعرف من الوجود؛ و ثانيهما: أن یراد بها شیئیة الوجود و كثيرا ما یطلق الصورة علی ما به الشیء بالفعل فكأنه قال: و لا یکن تصور مرتبة من الوجود الحقیقی بمرتبة أخرى منه إذ لا یتصور حقيقة الوجود بحقیقة الوجود لأن الشیء لا یتثنى و لا یتكرر بنفسه، نعم قد یقال: العلة حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعلة؛ و العلية و المعلولية بالذات إنما هما فی الوجودات لكنه لیس حدا مصطلحا و المقصود نفی التصور الذي هو قسم من العلم الحصولی»

۳۱. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «و اما فی الوجود فلا یکن ذلك» إذ لا ماهية لحقیقة الوجود سوي الإنیة حتى یكون باقیة فی نشأتی الذهن و الخارج كما فی الموجودات الذهنية فإن الأشياء تحصل بأنفس ماهياتها فی الذهن فالماهية فیها كاهیولی الباقية فی الحالات للكائنات مصححة للهوهویة و أيضا الوجود عین أنه فی الأعیان و حاق الواقع و منشأ الآثار فلو حصل فی الذهن أی موجودا بوجود لا یترب علیه الأثر لانتقلب»

دون إشارة الحد و البرهان و تفهیم العبارة و بیان؛ و إذ لیس له وجود ذهنی فلیس بکلی و لا جزئی^{۳۳} و لا عام و لا خاص و لا مطلق و لا مقید^{۳۴} بل یلزمه [متن و عینیت را] هذه الأشياء بحسب الدرجات [پس اشکالی ندارد به عینیت خارجی به حسب درجاتش بگویم دارای جنس و فصل است] و [این عطف، عطف تفسیری است با توجه به مباحث آینده که مرحوم ملاصدرا، درجات را منشأ برای انتزاع ماهیات دانسته‌اند] ما یوجد به [به وسیله وجود عینی] من الماهیات و عوارضها و هو [وجود عینی] فی ذاته أمرٌ بسیطٌ لا یكون له جنسٌ و لا فصلٌ [این عبارت، تفسیر برای «امر بسیط» است چه اینکه اگر بساطت را به این نحو تفسیر نکنیم، آنگاه بین این سخن مرحوم ملاصدرا و سخن وی در اشراق سوم تعارض پیش می‌آید با توجه به اینکه در اشراق سوم، هر موجودی غیر از واجب تعالی را مرکب از حد و متن می‌داند] و لا أيضاً یحتاج فی تحصله^{۳۵} إلى ضمیمة قیدِ فصلیٍّ أو عرضیٍّ مصنّفٍ أو مشخّصٍ.

۳۲. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «لا بصريح المشاهدة» بأن تصير النفس عين الوجود أي فانية فيه، لأن العلم الحضوري إما علم الشيء بمعلوله أو علم الشيء بنفسه و بالمفنى فيه، فالاستثناء منقطع»

۳۳. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «و لا جزئي» للجزئي معان: أحدهما الشخص الحقيقي و هو الوجود الحقيقي فإن التشخص بمعنى منع الصدق علي الكثرة بالوجود كما يجيء و لا شك أن الوجود جزئي بهذا المعنى أي تشخص و متشخص بذاته؛ و الآخر الماهية النوعية مع الوجود الحقيقي؛ و الماهية النوعية المحفوفة بالعوارض المشخصة بمعنى أمارات الشخص و نفس الماهية المعروضة التي هي جزئي طبيعي؛ و المجموع الذي هو جزئي عقلي و العارض الذي هو جزئي منطقي. فهذه المعاني مسلوب عنه»

۳۴. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «لا مطلق و لا مقيد» فإن هذه أوصاف المفاهيم و الماهيات و عند أهل النظر لو لم يكن هذه مخصوصة بالمفاهيم فلا أقل من أكثرته استعمالاً فيها فالمطلق المسلوب عنه كما في الماهية المطلقة المقابلة للمخلوطة و المجردة؛ و أما عند المتأهين فيطلق عليه المطلق بمعنى الواسع المجرد عن الحدود و التعيينات الاعتبارية و بهذا المعنى يطلق علي الواجب بالذات كما قال المولوي الرومي:

ما عدمها ييم و هستيها نما تو وجود مطلق و هستي ما

۳۵. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «و لا ايضاً يحتاج في تحصله الى آخره.» لأن الوجود عين التحصل فكيف يحتاج إلى هذه و شأنها إفادة التحصل و قد تعرض له لأن هذا الفرض لا ينافي بساطة الوجود كالجنس الأقصى البسيط المحتاج إلى الفصل المقسم في التحصيل و كالفصل الأخير البسيط المحتاج إلى المصنف و المشخص في التحصل الطبيعي»

الاشراق الثالث؛ بررسی شمول وجود^{۳۶}

۱. شمول سریانی وجود عینی

- **صغرا:** وجود عینی، فقط متعلق علم حضوری قرار می‌گیرد یعنی به ذهن نیامده و متعلق علم حصولی قرار نمی‌گیرد.
- **کبرا:** هر چیزی که فقط متعلق علم حضوری باشد [و به ذهن نیامده و متعلق علم حصولی قرار نگیرد]، شمولش نسبت به ماهیات، شمول مفهومی و از قبیل شمول مفهوم بر مصادیق نخواهد بود.
- **نتیجه:** شمول وجود عینی نسبت به ماهیات از قبیل شمول مفهوم بر مصادیق نیست بلکه شمولش، شمول سریانی و حضور و سریان یک حقیقت در تعینات است همانند حضور و سریان دریا در امواجش که امواج درواقع تعینات این دریا محسوب می‌شوند.

۲. رابطه وجود و ماهیات مختلف الحقایق^{۳۷}

این عبارت مرحوم ملاصدرا که می‌فرمایند: «أن شمول الوجود للأشياء ... بل شموله من باب الانبساط و السریان علی هیاکل الماهیات» با هر دو مطلب زیر می‌سازد:

- هیاکل ماهیات، عین متن در خارج بوده و اتحاد وجود با ماهیت، اتحاد یک عینیت با شئون متحدش باشد.
- هیاکل ماهیات، به نحو حدی بوده و اتحاد وجود با ماهیت، اتحاد متحصل با لا متحصل و اتحاد متن با حد باشد یعنی ماهیت مقدار آن عینیت و حد آن عینیت است و لذا سریان وجود، سریان متن در حدود است و حد نیز یک امر عدمی و صرفاً قالبی است که متن به اندازه همان قالب افاضه شده است نه بیشتر.^{۳۸}

با توجه به اینکه وجود بر هیاکل ماهیات سریان داشته و ماهیات مختلف دارد، می‌توان گفت وجود مختلف الحقایق است؛ مثلاً وجودی در هیکل ملک و وجودی در هیکل بقر و وجودی در هیکل سنگ است پس به اعتبار این هیاکل مختلف، به حقیقت وجود می‌توان گفت مختلف الحقایق است.

۳۶. جلسه هشتم؛ ۱۳۹۷/۷/۱۰

۳۷. بخشی از جلسه نهم؛ ۱۳۹۷/۷/۱۴

۳۸. خلاصه نظریه استاد فیاضی: ماهیت همانند صفات وجود، به عین عینیت در خارج موجود هست و نباید ماهیت را از سایر صفات وجود متمایز نمود همانگونه که علیت به عین عینیت در خارج موجود است، انسان نیز به عینیت در خارج موجود است.

باید توجه نمود هرچند وجود سریانی است ولیکن چون در قالب‌هایی تحقق پیدا کرده است، پس می‌توان به اعتبار این قالب‌ها، مراتب مختلف را به وجود نسبت داد؛ مثلاً می‌توان گفت وجودی که در این قالب نمود پیدا کرده است، با وجودی که در آن قالب نمود پیدا کرده است، از نظر مرتبه مختلف است یعنی بهره‌اش از کمالات وجود متفاوت است.

این مطلب تا موجود حق اول جاری است ولی به موجود حق اول، هیچ ماهیتی را نمی‌توان نسبت داد؛ از این بیان مرحوم ملاصدرا برداشت می‌شود که ایشان ماهیات را حیثیت نقصی و فقری و حدی می‌دانند و الا اگر ماهیات را حیث متنی می‌دانست نباید آن‌ها را از واجب تعالی سلب می‌کرد چه اینکه از واجب تعالی نیز ماهیت برداشت می‌شود: واجب تعالی واحد عالم علّه و هزاران اسم دیگر که می‌شود از واجب تعالی برداشت نمود.

۴. بررسی تعبیر «ما لا اتم منه»

تعبیر «ما لا اتم منه» درباره خداوند، تعبیری قیاسی است و با توجه به اینکه تعبیر قیاسی، در مقایسه یک شیء با دیگران به کار می‌رود، مشخص کننده آن شیء فی‌نفسه نمی‌تواند باشد و از همین جهت این تعبیر منافاتی با این ندارد که در خداوند نقصی وجود نداشته باشد و لذا به هنگام استعمال این تعبیر، تعابیر دیگری نیز به کار برده می‌شود تا مفهوم این باشد که مراد از کامل‌ترین، کامل مطلق است.

۵. ماهیت داشتن نفس رحمانی

واجب تعالی دودسته مخلوقات دارد:

- کلمات ربوبی که محدود به حدود هستند.
- نفس رحمانی که هیچ حدی ندارد و همان مخلوقی است که هیچ تفاوتی با واجب تعالی ندارد غیر از اینکه مخلوق است؛ «لیس» دارد ولیکن «لیس» به گونه‌ای نیست که بتوان از آن حد به دست آورد.^{۳۹}

۳۹. استاد فربهی: واژه «نفس» در مقابل واژه «کلمه» است؛ «کلمه» حد دارد به جهت اینکه صوتی است که با مخارج حروف برخورد کرده و تحدید پیدا می‌کند بر خلاف «نفس» که هیچ حدی ندارد.

حکمت عرفانی؛ تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان‌پناه صفحه ۳۰۷ تا ۳۲۴: از دیدگاه عرفانی صادر نخستین یا اولین ظهور، **نفس رحمانی** یا وجود منبسط یا وجود ساری یا تجلی ساری است؛ اما از دیدگاه فلسفی، اولین معلول یا نخستین امری که از خداوند صادر می‌شود، موجود مجردی به نام عقل اول است که در مرتبه پس از آن، عقل دوم و همین‌طور همه کثرات به ترتیب در مجردات و به تدریج در مادیات خلق می‌شوند؛ اسمای نفس رحمانی: وجود عام، وجود منبسط، صادر اول، جوهر، هیولای اولی، رَق منشور، وجود ساری، تجلی ساری، رحمت عامه، تجلی وجودی.

حکمت عرفانی؛ تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان‌پناه، صفحه ۴۹۴ تا ۴۹۶: **فیض اقدس**، مرحله علمی فیض خداوند و **نفس رحمانی** و **فیض مقدس** مرحله وجودی این فیض می‌باشد. محقق قیصری درباره اقسام فیض می‌گوید: فیض خداوند بر دو گونه فیض اقدس و مقدس

اگر ماهیت را به مطلق «لیس» نسبت دهیم، نفس رحمانی نیز ماهیت دارد و فلاسفه برای نفس رحمانی و فیض منبسط نیز قائل به ماهیت بوده و آن را عقل اول نامیده‌اند؛ پس نفس رحمانی نسبت به کلمات ربوبی، لا حد است ولیکن خودش، یک «لیس» دارد.

خلاصه

موجود یا محدود است و یا نامحدود است؛ اگر موجود، محدود باشد در این صورت به اعتبار مراتب و درجاتش، ماهیت انتزاع می‌شود یعنی وجود دارای مراتب و درجات مختلفی است پس می‌تواند منشأ ماهیات مختلفه الحقایق بشود و از همین رو می‌توان گفت وجود در عین اینکه حقیقت واحدی است، به حسب ماهیتش حقایق مختلفی دارد و هر ماهیتی به حسب یک درجه، انتزاع می‌شود ولیکن باید توجه نمود که موجود نامحدود، مشوب به ماهیت نیست.

۶. عدم انتزاع ماهیت از موجود اول

موجود اول، سابق بر همه ماهیات است لذا فوق ما لایتناهی بما لایتناهی است؛ انتزاع ماهیت به حسب درجه از همه درجات وجود، ممکن است به غیر از موجود اول که صرف وجود و محض حقیقت است و از همین رو هیچ ماهیت ناظر به مرتبه قصور و درجات، به حسب نفس ذاتش از آن انتزاع نمی‌شود؛ اینکه مرحوم ملاصدرا می‌فرماید «ماهیت از موجود اول، انتزاع نمی‌شود» دو معنا ممکن است، مراد باشد:

- با توجه به سیاق سابق:^{۴۰} ماهیتی که از مرتبه تنزلات انتزاع می‌شود، مراد وی است.
- با توجه به سیاق لاحق که از «بل»^{۴۱} ترقی استفاده نموده است: مطلق ماهیات، مراد وی است.

۷. توحید اطلاق

معنای دقیقی که ممکن است مراد مرحوم ملاصدرا باشد این است که با توجه به اینکه موجود اول، صرف وجود است پس رتبه‌اش، سابق بر انتزاع ماهیات است مطلقاً چه ماهیات حدی و چه ماهیات متنی؛ یعنی اگر گفته می‌شود واجب تعالی، واجب تعالی است در اینجا «واجب تعالی» را از رتبه متأخر از حقیقت ذات انتزاع نموده‌ایم برخلاف سایر وجودات که می‌توان یک مفاهیمی سابق [رتبی] بر آن وجود انتزاع نمود همانند علت آن وجود چه اینکه علت هر وجودی را می‌توان سابق [رتبی] بر آن وجود انتزاع نمود ولیکن در موجود اول، هیچ ماهیتی در مرتبه او، از او انتزاع نمی‌شود و همه ماهیات در رتبه متأخر از او، از او

تقسیم می‌شود که با فیض اقدس، اعیان ثابت و استعدادهای اصلی آنها در علم خداوند [و تعین ثانی] حاصل می‌شود و با فیض مقدس، همان اعیان با لوازم و توابع آن در خارج تحقق می‌یابد.

۴۰. «مما يجوز القول بأنه مختلف الحقائق بحسب الماهيات المتحد به كل منها بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوى الموجود الاول الذي لا يشوبه ماهية اصلاً».

۴۱. «بل هو فوق ما لا يتناهی بما لا يتناهی فلا یحدّه حد و لا یضبطه رسم».

انتزاع می‌شود. از این مطلب در مباحث فلسفی، تعبیر به توحید اطلاق می‌شود؛ توحید اطلاق یعنی واجب تعالی بسیط است حتی از تعینات مفهومی و تحلیلی و تعینات مفهومی و تحلیلی، رتبتاً متأخر از مرتبه ذات واجب تعالی هستند و به محض اینکه بخواهیم درباره ذات واجب تعالی صحبت کنیم و یا بدان علم پیدا کنیم، در این هنگام ذات واجب تعالی را در یک تعین قرار داده‌ایم و ذات واجب تعالی به نوعی تنزل پیدا کرده است و به همین جهت، علم ما به واجب تعالی، از طریق اسماء است^{۴۲} و بنده اگر بخواهد در برابر خداوند متعال، خاضع باشد، در برابر «حیّ قیوم» خاضع هست نه در برابر حقیقت مطلقه چه اینکه حقیقت مطلقه از دسترس مفاهیم بشری، خارج است و به همین جهت است بعد از اینکه می‌گوییم [سبحان الله] واجب تعالی از جمیع حدود منزّه و [و الحمد لله] به جمیع صفات کمالیه متصف است و [و لا اله الا الله] در این تنزه و اتصاف، واحد است، می‌گوییم خداوند متعال فوق این توصیفات است که مطرح کردیم [الله اکبر من ان یوصف].

خلاصه اینکه:

- موجود نامحدود چون حد ندارد، پس تعین حدی هم ندارد (حقیقت لاحدی، بسیط الحقیقه)^{۴۳}
- موجود نامحدود چون هیچ چیز سابق بر آن نیست پس تمام ماهیات به معنای اعم در رتبه متأخرند (توحید اطلاق)
- مرتبه واجب تعالی، غیر از اینکه تعینات عینی را ندارد، تعینات علمی را هم ندارد و حقایق عینی در مقابل اسماء الهی، خاضع هستند نه ذات الهی.

۸. بساطت واجب تعالی

- واجب تعالی بسیط از جنس و فصل است همان گونه که تمام حقایق وجودی بسیط از جنس و فصل هستند.
- واجب تعالی از وجود و حدودی که از مراتب وجود انتزاع می‌شود نیز بسیط هست که تعبیر می‌شود به ترکیب از وجود و عدم یعنی واجب تعالی غیرمتناهی است پس بذاته تمام ماهیات متنی ناظر به حقیقت وجود و ناظر به حیث لاحدی و غیرمتناهی بودن را دارد.
- واجب تعالی از وجود و هر حیث تحلیلی که تعین علمی می‌یابد، بسیط هست چون واجب تعالی متن عینیت و صرف وجود است پس تمام عینیات علمی از مرتبه‌ای متأخرتر انتزاع می‌شود یعنی:

۴۲. اسم یعنی ذات واجب تعالی در یک تعین.

۴۳. واجب تعالی چون بسیط الحقیقه است پس کل الاشیاء است و هر کمالی که در مخلوقات هست، سنخ آن کمالات را دارد مثلاً اگر فلان موجود علم دارد، واجب تعالی نیز علم دارد چه اینکه اگر نداشته باشد در این صورت مستلزم این است که حد دار شود و همچنین شخص آن کمالات موجود در مخلوقات را علی نعت المالکیت دارد چه اینکه اگر نداشته باشد در این صورت مستلزم این است که حد دار شود. البته باید توجه نمود که ما در صدد این نیستیم که از «لاحدیت» واجب تعالی استفاده کرده و بگوییم که واجب تعالی عین همه اشیاء است بلکه معتقدیم واجب تعالی همه کمالات اشیاء را در مرتبه ذات خودش داراست و شخص کمالات ماسوای خود را در مرتبه مالکیت و فعلش داراست.

- ذات واجب تعالی در اتصاف به نفی جميع حدود، «هو» و «لا حدُّ» و «ما لا يتناهي» و ... است.
- ذات واجب تعالی در اتصاف به جميع کمالات على نعت الاجمال، «الله» و «کامل مطلق» و «تام» است.
- ذات واجب تعالی در اتصاف به جميع کمالات ذاتی و فعلى على نعت الاجمال، «حیّ قيوم» است.

ترجمه و توضیح عبارت

الثالث: أن شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلى للجزئيات كما أشرنا إليه بل شموله من باب الانبساط و السريان علي هياكل الماهيات سريانا مجهول التصور^{٤٤} فهو مع كونه أمراً شخصياً مُتَشَخَّصاً بذاته [این قید احترازی است، چه اینکه قبل از اصالت جود، به ماهیات خارجی نیز شخصی گفته می‌شد ولی به این بیان «شخصی متشخص بالعوارض الشخصی» یعنی تشخص ماهیت خارجی، به نفس ذات ماهیت کلی نیست] و مشخصاً لما يُوجدُ به [به وسیله وجود] من ذوات الماهيات الكلية مما يجوز القول بأنه مختلف الحقائق بحسب الماهيات المتحدة به كل منها بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوي الموجود الأول الذي لا يشوبه ماهية أصلاً لأنه صريح الوجود الذي لا أتم منه و صرف الوجود المتأكد الشديد الذي لا يتناهي قوته و شدته بل هو فوق ما لا يتناهي فلا يحده حدٌ و لا يضبطه رسمٌ «و لا يُحيطُونَ بِهِ عِلْماً» وَ «عَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ».

تفريع؛ فلا تخالف بين ما ذهبنا إليه من اتحاد حقيقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم و التأخر و التأكد و الضعف و بين ما ذهب إليه المشاءون أقوام الفيلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتيش

٤٤. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله: «سريانا مجهول الكنه» فهو بوجه كسريان الضوء في الظل حيث إن الضوء إذا سري في الظل أفناه فإن الماهية كسراب ببيعة. الآيه»

الاشراق الرابع و الخامس^{۴۵}

۱. رابطه صفات وجود با وجود

محمولات و اوصاف عینیت خارجی بر دو قسم هستند:

- محمولاتی که قابل ارجاع به متن و نفس العینیه و وجود بماهو وجود هستند پس به عین عینیت و وجود در خارج موجود هستند و رابطه‌شان، رابطه عینیت تحلیلی خارجی بوده و رتبه‌شان، همان رتبه‌ای است که نفس عینیت است چه اینکه ماهیات متنی هستند همانند علم، قدرت، حیات، مبدائیت؛ مثلاً به عینیت خارجی به اعتبار اینکه انکشاف است، می‌توان گفت علم است و به اعتبار اینکه مبدأ است، می‌توان گفت قدرت است و به اعتبار اینکه علم و قدرت دارد، حیات است.
- محمولات و اوصافی که به وجود بماهو مرتبه و تنزلات برمی‌گردند^{۴۶} و به عین عینیت در خارج موجود نیستند بلکه به ملازمه عقلی در خارج موجود هستند.

خلاصه

صفات وجود با وجود متحدند یا به نحو اندماجی و یا به نحو نفادی (سرابی)؛ البته سراب در هر جایی دیده نمی‌شود و در نقطه‌ها و عینیت‌های خاصی، سراب دیده می‌شود.

۲. بررسی تفصیلی رابطه قسم دوم از صفات وجود با وجود

- وجود و ماهیت، مصاحبت اتفاقی ندارند بلکه ملازمه عقلی دارند چون ماهیت از وجود محدود و موجودیت از ماهیت مشارالیها، بالضروره العقلیه منتزع هستند یعنی از هر موجود محدودی، ماهیت انتزاع می‌شود و هر ماهیت مشارالیها، متصف به موجودیت می‌شود و به عبارت دیگر اگر ماهیتی ملحوظ باشد، بالضروره نوعی ثبوت دارد و امکان ندارد، ملحوظ باشد ولی ثبوت نداشته باشد پس عقل ارتباط ضروریه بین ماهیت و وجود را اثبات می‌کند.
- هر جا استلزام و ملازمه عقلی در کار باشد، رابطه علیتی در کار هست چون به «ما به یجب» نیاز داریم که آن را علت می‌نامیم یعنی هر جا که پای «ضرورت» به میان بیاید، حتماً پای «رابطه علیت» در کار هست.
- اگر رابطه علیتی بین ماهیت و وجود در کار باشد:

۴۵. بخشی از جلسه نهم و جلسه دهم؛ ۱۳۹۷/۷/۱۵؛ بخش عمده‌ای از جلسه یازدهم ۱۳۹۷/۷/۱۶ اشکال و جواب بوده و در این تقریر منعکس نشده است.

۴۶. گویا مرحوم ملاصدرا ماهیت را بهره وجودی یک شیء می‌داند.

- **فرض اول:** یا هر دو معلول برای علت سوم هستند؛ این فرض باطل است چون ماهیت متعلق جعل واقع نمی شود به جهت اینکه ماهیت بما هی، مجعول نیست پس ماهیت بذاته معلول نیست.
- اثبات ملازمه: اگر ماهیت بذاته مجعول باشد لازم می آید که هم بذاته مجعول باشد [چون فرض ما این است که ماهیت بذاته مجعول شده است] و هم نباشد [به جهت اینکه الماهیه من حیث هی لیست الا هی و به خودی خود نه متصف به مجعولیت است و نه عدم مجعولیت] و اگر چنین باشد، انقلاب در ذات ماهیت^{۴۷} لازم می آید ولیکن انقلاب در ذات محال است چون تناقض پیش می آید.
- **فرض دوم:** یا ماهیت علت و مقدم بر وجود است؛ این فرض باطل است و الا تقدم الشيء علی نفسه بالوجود، لازم می آید یعنی ماهیت قبل از اینکه وجود داشته باشد، باید وجود داشته باشد تا بتواند علت باشد؛ باید توجه نمود که تقدم ماهیت بر وجود، به صورت تحلیلی اشکال ندارد.
- **فرض سوم:** یا وجود، علت برای ماهیت است؛ این فرض صحیح است ولیکن علیت وجود به نحو اعطایی نیست زیرا اولاً در صورتی که بخواهد خود ماهیت را جعل کند، می گویم ماهیت مجعول نیست و ثانیاً در صورتی که بخواهد به ماهیت، وجودی اعطا کند لازم می آید کثرت واحد و وحدت کثیر یعنی هر شیء واحدی در عین اینکه واحد است، دو تا باشد با توجه به اینکه یک وجود و یک ماهیت پیدا می کند و در ادامه باهم ماهیتش، موجود است پس یک وجود و یک ماهیت دارد پس علیت وجود به نحو تحلیلی است به این معنا که وجود اصل در تحقق خارجی است و از این وجودی که اصل در تحقق خارجی است، به اعتبار مرتبه تنزلی که دارد، مفهومی انتزاع می شود.

ترجمه و توضیح عبارت^{۴۸}

الرابع: أن الوجود^{۴۹} فی کل شیء عین العلم و القدرة و سائر الصفات الکمالیه للموجود بما هو موجود [پس وجود در هر چیزی عین همه آن صفاتی است که به موجود بما هو موجود برمی گردد] لکن فی کل شیء موجود بحسبه و سیجیء موعداً بیانیه [از این مطلب،

۴۷. انقلاب به معنای تناقض در مرتبه ذات است.

۴۸. جلسه دوازدهم؛ ۱۳۹۷/۷/۱۷

۴۹. التعليقات علی الشواهد الربوبیه؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «ان الوجود فی کل شیء عین العلم الی آخره» بیان ذلك أن الوجود الحقيقي هو النور الحقيقي لكونه ظاهراً بالذات مظهراً للماهیات، كما أن النور المجلی ظاهر بالذات مظهر للألوان و غيرها من المبصرات و هذا معنی معظم مراتب الوجود عند الإشراقیین بالنور كنور الأنوار و الأنوار - القاهرة و الأنوار الأسهديه و الأنوار العرضیه فالوجود ما به الانكشاف ذاته و غيره لذاته بل هی عین الانكشاف و كل ما هو كذلك علم اذ ليس العلم إلا هذا؛ و لذا قال الشيخ الإشراقی: «العلم كون الشيء نورا لنفسه و نورا لغيره» و القدرة هی الفیاضیه علی سبیل الشعور و المشیئة ذاتیه الفیاضیه و الشعور و المشیئة و الإرادة لیستا إلا الميل المؤكد و المحبة و العشق و الرضا و الابتهاج و نحوها؛ و الوجود ليس إلا العشق بنفسه و الابتهاج بذاته و بآثاره بما هی آثاره؛ و لما كان الوجود خیرا لذیذا كان عین الإرادة بمعنی المرادیه؛ و التكلم هو الإعراب عما فی الضمیر و الوجود المنبسط ظهور الوجود المكنون المصون الذی هو غیب الغیوب و إعراب عن الضمیر الذی هو الكنز المخفی و قس علیها سائر الصفات؛ و بناء علی كون

مرحوم ملاصدرا برای تشکیک صفات وجود استفاده کرده و می‌فرمایند همه مراتب وجود، علم و قدرت دارند به صورت تشکیکی ولی در بحث کنونی که پیرامون اصالت وجود است، می‌فرمایند صفاتی که به نفس وجود برمی‌گردند، هیچ نوع زیادتى حتى زیادت تحلیلی درباره آنها مطرح نیست مگر زیادت منتزع از منشأ انتزاع]

الخامس: [بررسی رابطه وجود و ماهیت موجوده بالوجود] أن بین الوجود و الماهية الموجودة به ملازمة عقلية لا صحابةً بحسب الاتفاق فقط بل بالمعنى المعهود بين الحكماء [ملازمه عقلیه همان استلزام است] و لا بد أن يكون أحد المتلازمين تلازماً عقلياً، متحققاً بالآخر أو هما متحققين جميعاً بامر ثالث [آن امر ثالث، علت تامه هر دو باشد] موقع الارتباط بينهما و الشق الثاني [هر دو متحقق به امر ثالث هستند] غير صحيح لأن أحدهما و هو الماهية غير مجعولة و لا موجودة في نفسها لنفسها كما أقمنا البراهين عليه في مقامه [در بحث اصالت جعل خواهیم گفت که جعل به ماهیت تعلق نمی‌گیرد] فيبقى الشق الأول [احدهما علت برای دیگری است] ثم لا يجوز أن يكون الماهية مقتضية للوجود و إلا لكانت قبل الوجود موجودة [تا بتواند علت باشد] هذا محال. فالحق أن المتقدم منهما

الوجود عين العلم و القدرة و الإرادة بتجاوز البرهان إذا أمعنت عاينت أن لا تقف في مفهوم الوجود و لا في معنونه الذى في عالم الفرق و عالم فرق الفرق بل ترقبت إلى وجود النفوس الناطقة و علمت أن وجود النفس عين العلم بذاتها لأن علمها بذاتها حضوري و هو علم و عالم و معلوم و كذا عين القدرة علي القوي لأنها قابل بالرضا لها و عين الإرادة و المراد بل جميع ما يريد إنما يريد لها لذاتها و عشق و عاشق و معشوق لذاتها و حياة و حى بالعرض و نور كما يسميها الإشراقى بالنور الأسفهد و كلمة و متكلم و ناطق بالنطق الحقيقى أى الكليات العقلية و قس عليها و الوجود سنخ واحد فالوجود الطبيعى الفرقى أيضا هكذا إلا أنه كما أن الوجود الضعيف كلا وجود بالنسبة إلى الوجود الجمعى كذلك العلم و الإرادة و الحياة و القدرة و نحوها و إذا حققت فروعه الشاحخة مثل أن صفات الواجب تعالى عين ذاته و ليس ذاته إلا الوجود و مثل تسييح الأشياء كلا وطرا لله تعالى. من اتحاد حقيقة الوجود فإنها كنوع واحد مشكك ما فيه التفاوت فيه عين ما به التفاوت لكن لا يقال عليها النوع لأنه وصف شئيه الماهية و إنما يقال إنها سنخ واحد و هذا طريقة الفهلويين في الوجود؛ و طريقة الشيخ الإشراقى في حقيقة النور فإن النور الأقهر و القاهر و الأسفهد و النور العرضى عنده سنخ واحد. قال في حكمة الإشراق: «النور كله (أى جوهرًا كان أو عرضًا) في نفسه لا يختلف حقيقته إلا بالكمال و النقضان» و قال أيضا «الأنوار المجردة لا يختلف في الحقيقة» إلى غير ذلك؛ و عبارات الشيخ الرئيس في الشفاء و المباحثات تنادى بأن تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة و بأن الوجود يقبل الشدة و الضعف و الحقيقتان المختلفتان ليست إحداها شديدة الأخرى و لا الأخرى ضعيفة الأولى و إنما لم يبق القول بالتباين علي ظاهره لسخافته إذ الوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينونتها بتمام ذواتها البسيطة كنور و ظلمة و علم و جهل و قدرة و عجز؛ و لو كان كذلك لزم التعطيل في المعارف و المحامد و نحوها و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينة بما هى متباينة و تمت شبهة ابن كمونة و لم ينحل عقدها قط إذ لو جاز المتباينة بتمام الذات في المراتب الطولية من العلل و المعلولات لجازت في وجودين متكافئين كل في عرض الآخر و كان معطى الكمال و الفعلية فاقدًا لهما؛ و ادعى البدهة في بطلانه و في وجدانه إياها و لم تكن الموجودات الآفاقية و الأنفسية آيات الله تعالى و هل تكون الظلمة آية النور و العجز آية القدرة و الجفاف آية البلة و لم يكن العلة حدا تاما للمعلول و المعلول حدا ناقصا للعلة كما قال القدماء و لم يكن ما هو لم هو في كثير من الأشياء كما قال أرسطاطاليس و لم يكن العلم التام بالعلة علما تاما بالمعلول كما قال به المحققون بل عبروا: بأدوات القصر و قالوا ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و لم يكن التغيرات الطولية استكمالًا و ليسا للفعلية ثم لبس كما أنها في السلسلة العرضية الكونية خلع ثم لبس و لا الموجودات الكاملة بالنسبة إلى الناقصة كإجمال و تفصيل و لف و نشر و لا جامعا لجميع فعليات ما دونه مع شىء زائد؛ و بطلان التوالى كثبوت الملازمة ظاهر عند أرباب التحقيق و الله ولى التوفيق»

علي الآخر هو الوجودُ لكن لا بمعنى أنه مؤثرٌ في الماهية^{٥٠} لكونها غيرَ مجعولةٍ [ماهيت بذاته، مجعول نیست تا وجود بخواهد به آن جعل اعطا کند] كما مرَّ بل بمعنى أن الوجود هو الأصلُ في التحققِ و الماهية تَبَعُ له لا كما يَتَّبَعُ الموجودُ للموجودِ [نه تابعیت خارجی مثل تابعیت معلول نسبت به علت که باعث مطرح شدن تعدد و کثرت واحد می شود] بل كما يَتَّبَعُ الظلُّ للشخصِ و الشیخُ لذی الشیخِ [از این عبارات به دو گونه می توان برداشت نمود: اول اینکه حيث حکایت و حيث نمود عکس منظور است بنابراین ماهیت عکس و نمود وجود، در ذهن است چنانکه گفته می شود «إنَّ الماهیات ظهورات الوجود للذهان» و دوم اینکه رابطه وجود و ماهیت، رابطه تحلیلی است نه خارجی؛ بنابراین تفسیر، از این عبارت مرحوم ملاصدرا نحوه تحقق ماهیت در خارج (اینکه رابطه شان مثل متن و حد است و یا مثل متن و صفت متنی است) برداشت نمی شود البته از مقایسه عبارت اشراق چهارم و پنجم و اینکه ایشان ماهیت را از سایر صفات وجود جدا کرد، این گونه برداشت می شود که صفاتی که وجود به آنها متصف می شود، بر دودسته هستند: دسته اول آنهایی که به عین وجود، موجود هستند و دسته دوم غیر آنهایی که به عین وجود، موجود هستند و به قرینه این عبارت از اشراق سوم که فرمودند «بحسب الماهیات المتحدة به کل منها بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوي الموجود الأول» معلوم می شود که ماهیت مورد بحث، ماهیت متزع از مرتبه و تنزلات است [من غیر تأثیر و تأثر فیکون الوجود موجوداً فی نفسه بالذات و الماهية موجودةً بالوجودِ أی بالعرضِ فهما متحدان بهذا الاتحاد.^{٥١}

٥٠. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «لا معنى انه مؤثر في الماهية الى آخره» إن قلت: فما معنى الملازمة - العقلية إذ لم يتحقق شيء من الشقين المشهورين بينهما. قلت: معنى تحقق أحد المتلازمين بآخر الملازمة العقلية أعم من التحقق بالذات و بالعرض الذي هو مصحوب صحة السلب بوجه برهانی و مرادة من التقدم هو التقدم بالحقيقة الذي ملاكه الكون و لو علي سبيل التجوز البرهانی أو يقال بدل قولهم: أو يكون أحدهما معلولاً للآخر. أو يكون أحدهما متحققاً بالآخر كما قال المصنف قدس سره. سواء كان معلولاً أو لا بل كتشخص المبهم بالمعين و سراب الوجود بالوجود، فإن المعلول لا بد له من شئیة الوجود و ليست للماهية و شئیة - الماهية دون المجعولة»

٥١. الميزان فی تفسیر القرآن، ج ٨، ص: ٢٦٢: «و فی التوحید، بإسناده عن الصادق ع فی کلام له فی التوحید: «واحد صمد أزلی صمدی، لا ظل له یمسکه و هو یمسک الأشياء بأظلتها، عارف بالمجهول، معروف عند کل جاهل، لا هو فی خلقه و لا خلقه فيه.» أقول: قوله ع «معروف عند کل جاهل» ظاهر فی أن له تعالی معرفة عند خلقه لا یطراً علیها غفلة و لا یغشاها جهل و لو كانت هی المعرفة الحاصلة من طریق الاستدلال لزال بزوال صورته عن الذهن هذا إذا كان المراد من قوله: «معروف عند کل جاهل» أن الإنسان یجهل کل شیء و لا یجهل ربه و أما لو كان المراد أن الله سبحانه معروف عند کل جاهل به فکون هذه المعرفة غیر المعرفة الحاصلة بالاستدلال أظهر.

و قوله ع: «لا ظل له یمسکه و هو یمسک الأشياء بأظلتها» الأظلة و الظلال اصطلاح منهم ع و المراد بظل الشیء حده و لذلك كان منفياً عن الله سبحانه ثابتاً فی غیره و قد فسره أبو جعفر الباقر ع فی بعض أحادیث الذر و الطینة حيث ذکر: «أن الله خلق طائفة من خلقه من طینة الجنة و طائفة أخرى من طینة النار - ثم بعثهم فی الظلال - فقیل: و أی شیء الظلال؟ فقال ع: ألم تر إلی ظلك فی الشمس شیء و لیس بشیء؟» فالحدود الوجودية بالنظر إلی وجود الأشياء غیره و ليست غیره و بها تتعین الأشياء و لولاها لبطلت و لعل الاصطلاح مأخوذ من آية الظلال.»

الاشراق السادس؛ بررسی جوهر و عرض بودن وجود^{۵۲}

۱. مدعای مرحوم ملاصدرا

وجود به اعتبار آن ماهیتی که با آن متحد است، جوهر و یا عرض است و بنفسه نه جوهر است و نه عرض؛ و به عبارت دیگر وجود جوهر، جوهر است و وجود عرض، عرض است و وجود جوهر و عرض بماهو وجود، نه جوهر است و نه عرض.

۲. مدعا و استدلال بهمینار

- مدعا: وجود، عرض برای ماهیات خارجی است.
- دلیل:
- هر امر عرضی، متقوم به موضوع خودش است.
- وجود معلول نیز متقوم به موضوع ماهوی کلی (وجود انسان) یا به موضوع ماهوی جزئی و شخصی (وجود زید) است؛ چون در معالیل، وجود مطلق نداریم^{۵۳} و هر چه داریم مضاف به موضوعش است.
- انسان موجود - وجود انسان (حصه)
- هر چیزی که اضافه شدنش به موضوع، ضروری باشد، عرض است؛ چه اینکه عرض، ماهیه اذا وُجِدَتْ فی الخارج وُجِدَتْ فی الموضوع.
- قیاس استثنایی: اگر وجود، عرض نباشد، لازم می آید وجود احتیاج به اضافه به موضوع نداشته باشد.
- ولیکن تالی باطل است و وجود احتیاج به اضافه به موضوع دارد.
- در نتیجه مقدم نیز باطل بوده و وجود عرض است.

۳. نقد مدعای بهمینار؛ تبیین معنای عروض وجود بر ماهیت

۱. حکما تا قبل از مرحوم ملاصدرا، به دو امر درباره «وجود» پی برده بودند:

- مفهوم عام بدیهی وجود؛ ثبوت، تحقق، تقرر
- حصص مفهوم عام وجود؛ مفهوم عام بدیهی وجود در حال اضافه به یک موضوع

۵۲. جلسه سیزدهم [از دقیقه ۲۵ به بعد]؛ ۱۳۹۷/۷/۲۱ و جلسه چهاردهم؛ ۱۳۹۷/۷/۲۲

۵۳. در مورد واجب تعالی، برهان وجود دارد مبنی بر این که واجب تعالی ماهیت ندارد پس وجود در «وجود واجب تعالی» اضافه به یک عنوان انتزاعی شده است ولی چون در ما سوی الله، ماهیت وجود دارد لذا حتماً باید در قالب یک تعین باشد.

البته باید توجه نمود که هر دو امر مذکور، اعتباری هستند لذا وجود به دو معنای مذکور، اعتباری است ولیکن مرحوم ملاصدرا این مطلب را مطرح نمود که وجود غیر از دو امر مذکور، دارای فرد نیز هست که متن عینیت هست و همین فرد و متن عینیت را اصیل دانست نه دو امر مذکور را؛ حال با توجه به فرد وجود اگر بخواهیم نگاه کنیم آنچه متن خارج را پر کرده است، نفس عینیت است و ماهیت به تبع عینیت انتزاع شده است و در این صورت قضیه «الانسان موجود» عکس الحمل است یعنی «وجود الانسان موجود» و به تعبیر دیگر «بعض الموجود انسان».

مدعای بهمنیار درباره مفهوم عام بدیهی و حصص وجود صادق است اما درباره وجود عینی صادق نیست و الا تقدم الشيء على نفسه لازم می آید یعنی باید ماهیت موجود باشد تا این عرض [موجود] بر او بار شود.

به عبارت دیگر عروض وجود بر ماهیت به نحو عروض خارجی نمی تواند باشد چون وجود اصل در تحقق است پس ماهیت متقوم به وجود است؛ علاوه بر اینکه^۴ عرض زائد بر موضوعش است در حالی که وجود، زائد بر ماهیت نیست و الا تعدد یک شیء پیش می آید.

پس معنای عروض وجود بر ماهیت در نگاه اصالت وجود این است که عقل می تواند ماهیت را از وجود، تحلیل و تجرید کند و سپس موجودیت را به آن نسبت دهد.

۲. آیا در هلیه بسیطه، ثبوت موجودیت برای «انسان» به عنوان مثال، هست یا نیست؟! مرحوم ملاصدرا می فرماید: بله موجودیت برای «انسان» ثبوت پیدا کرده است و از طرف دیگر درباره حل مشکل جریان قاعده فرعیه در هلیه بسیطه می گوئیم در اینجا که این ماهیت را از وجود، تجرید کرده و سپس وجود را به ماهیت نسبت می دهیم آیا ماهیت، ثبوتی دارد یا ندارد؟ اگر بگوئیم ثبوتی دارد در این صورت برخلاف تجرید خواهد بود و اگر بگوئیم ثبوتی ندارد در این صورت جریان قاعده فرعیه با مشکل مواجه خواهد شد! لذا مرحوم ملاصدرا می فرماید در همان ظرفی که تجرید می کنیم در واقع ماهیت را لحاظ می کنیم پس ماهیت از آن جهت که ملحوظ است، ثبوت دارد و امکان ندارد یک چیز ملحوظ باشد و در عین حال، ثبوت نداشته باشد ولی از این حیث که به ذات ماهیت، نظر می کنیم پس وجودش را لحاظ نکرده ایم؛ خلاصه با توجه به اینکه در هلیه بسیطه، دو حیثیت در کار است لذا هم می توان عروض را تصویر کرد و هم قاعده فرعیه را؛ عروض را به حیث تجرید تصویر می کنیم و قاعده فرعیه را به حیث ملحوظیت تصویر می کنیم و به عبارت دیگر در قاعده فرعیه نیز نوعی تقدم وجود در رتبه ماهیت بر موجود محمولی حتماً ملحوظ

۵۴. این مطلب در ادله بطلان اصالت الوجود و ماهیت معاً مطرح شده و مرحوم ملاصدرا در اینجا به این مطلب اشاره نکرده است؛ اصل این مطلب نیز توسط شیخ اشراق با هدف اثبات اعتباریت وجود، مطرح شده است چه اینکه اگر ماهیتی وجود داشته باشد که وجود بر آن عارض می شود در این صورت لازم می آید که هم وجود، موجود باشد و هم ماهیت موجود باشد و هکذا و بعد شیخ اشراق این مطلب تثبیت شد که وجود نمی تواند یک عرض زائد باشد.

است؛ از حیث تجرید، وجود برایش فرض نمی‌کنیم و از حیث ملحوظیت وجود سابق دارد به این معنا که ماهیت ملحوظه مجرد از موجود بما آنه ملحوظه، وجود دارد و بما آنها مجردةً ناظرٌ الی ذاتها، مجرد از وجود است.

۴. لمعه تفریعیه؛ کون الشیء فی شیء^{۵۵}

با مقایسه اقسام «کون الشیء فی شیء» می‌توان به معنای دقیق این مطلب که «وجود در ماهیت است و ماهیت وجود دارد» پی برد:

- **قسم اول:** دو شیء مستقل که دارای وجود عرضی ناعتی نسبت به دیگری هم داشته باشند یعنی از مقایسه با دیگری، یک وجود ناعتی برای موجود مستقل اول و یک وجود ناعتی برای موجود مستقل دوم برداشت می‌شود همانند قند در قندان که هم قند و هم قندان دو موجود مستقل هستند که فی نفسه بوده و وجوداتشان، لغیره نیست بلکه وجودات فی نفسه لِنفسه هستند و قند به اعتبار نسبتی که به این قندان دارد، ماهیتی عرضی به نام «این» برداشت می‌شود و این قندان به اعتبار نسبتی که با قند دارد، ماهیتی عرضی به نام «جده» [در برگرفتن، احاطه داشتن] برداشت می‌شود که وجود فی نفسه این دو امر عرضی، لغیره است.
- **قسم دوم:** دو شیء که یکی از آنها وجوده فی نفسه آن، عین وجوده لغیره باشد همانند جوهر و عرض که کون العرض فی جوهره و کون الصوره فی مادتها؛ در اینجا نیز می‌توان قائل به دو وجود شد، یک وجود ناعتی و یک وجود مستقل.
- **قسم سوم؛ عرض تحلیلی:**^{۵۶} کون الشیء فی شیء، عین کون الشیء باشد همانند «کون الوجود فی ماهیته» که به معنای «کون الماهیه» و «تحقق و تقرر ماهیت» که در متن خارج هیچ نوع دوئیتی نمی‌توان تصویر نمود؛ در این سخن تفاوتی بین اصالت ماهیت و اصالت وجود نیست چه اینکه بنا بر اصالت ماهیت، مفاد «ماهیت وجود دارد» ثبوت ماهیت است یعنی علت هستی‌بخش آن را جعل کرده است و بنا بر اصالت وجود، مفاد «ماهیت وجود دارد» این است که عینیت ماهیت، اصل فی التحقق بوده و از مرتبه و تنزلات آن، امری به نام ماهیت انتزاع می‌شود.

ترجمه و توضیح عبارت

السادس: أَنَّ الوجودَ فی ذاته لیس بجوهرٍ و لا عرضٍ لِأَنَّ کلاً منهما عنوانٌ لِمَاهِیَةٍ کَلِیَّةٍ و قد ذَرِیْتَ أَنَّ الوجودَ متشخص بنفسه متحصل بذاته و بمفیضه و جاعله و لو کان تحت الجوهر الذی جَنَسُوهُ [تحت جوهری که این جوهر را جنس قرار داده‌اند برای این

۵۵. جلسه پانزدهم؛ ۱۳۹۷/۷/۲۴

۵۶. همه معقولات ثانی چنین هستند.

وجود] أو تحت معنى جنسى من الأعراض [يعنى چه جنسى جوهرى و چه جنسى عرضى] لكان مُفْتَرَاً^{٥٧} إلى ما يُحْصَلُهُ وجوداً كالفصل [بايد محصلی وجود داشته باشد تا به آن جنس الاجناس اضافه شده و وجود شود درحالی که «وجود» بذاته، محصل است] و ما یجرى مجراه من سائر المحصلات للوجود فلم یکن الوجود وجوداً هذا خلف. ثم اعلم أن وجود الجوهر جوهرٌ بعین جوهرية ذلك الجوهر و وجود العرض عرضٌ كذلك.

شروق نور لزهوق ظلمة؛ و إذ قد استنارَ بيتُ قلبك بشروقِ نورِ العرفانِ من أفقِ البرهانِ و تَبَيَّنَتْ أَنَّ الوجودَ ليس بجوهرٍ و لا عرضٍ فاطردَ عنك ظلمةُ كلِّ وهمٍ و لا تبالِ بما وجدته في كلامِ بعضهم حيثُ قال «إنَّ الوجودَ عرضٌ محتججاً بأنَّ الوجودَ المعلولُ له موضوعٌ [وجود معلول، حتماً موضوعی دارد چه اینکه شما معتقدید هر آنچه معلول است، ماهیت دارد و اگر ماهیت دارد، موضوعی دارد که وجود آن ماهیت است] و كلُّ عرضٍ فإِنَّه متقومٌ بوجوده في موضوعه و كذلك حالُ الوجودِ فإنَّ وجودَ الإنسانِ متقومٌ بإضافته إلى الإنسانِ و وجودَ زيدٍ متقومٌ بإضافته إلى زيدٍ لا كما يكونُ الشيءُ في مكانٍ [در اینجا شيء و مکان هر کدام، وجود منحاز دارند] ثمَّ يَعْرِضُ له الإضافةُ من خارجٍ» انتهى. فإنَّ ما ذكره نَشَأُ^{٥٨} من غشاوةِ علي البصيرةِ يَحْجُبُ عن مشاهدةِ أَنَّ الوجودَ بالقياسِ إلى الماهيةِ ليس كالأعراضِ بالقياسِ إلى موضوعاتها بل هما واحدٌ في الأعيانِ و كذا في الأذهانِ^{٥٩} فلا قابليةَ و لا مقبوليةَ و إلا يَلْزَمُ المحذوراتُ المشهورةُ من تقدُّمِ الشيءِ علي نفسه و كونِ الوجودِ قبل الوجودِ و غير ذلك من المفاسد؛ إلا أنَّ للعقلِ أن يُلَاحِظَ في الموجودِ مَعْنِيَيْنِ ماهيةً و وجوداً فإذا حَلَّلَ العقلُ الموجودَ العينيَّ أو الذهنيَّ إلى أمرينِ فهما بالمادةِ و الصورةِ [ماهیت همانند ماده، محض قبول است و وجود همانند صورت در هيكل ماهیت ريخته شده و ماهیت بالفعل و منشأ اثر شده است] أشبههُ منهما بالموضوعِ و العرضِ و كيفيةُ هذا الاتصافِ و القابليةُ أنَّ للعقلِ أن يُلَاحِظَ الماهيةَ و يُجَرِّدَها عن كافةِ الوجوداتِ حتَّى عن هذا التجريدِ [همین تجریدی که می گوئیم ماهیت را لحاظ می کنیم به گونه ای که وجود در آن نباشد؛ حتی از این همین لحاظ نیز تجرید می کنیم] لآنه نحوُ وجودِ أيضاً يَصِفُها بالوجودِ الذي هي به موجودةٌ فهذه الملاحظةُ أيضاً يَصَحُّ قاعدةُ الفرعيةِ من حيث أنها تجریدٌ و تخلیطٌ معاً

٥٧. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: لكان مفترفاً الى تحصيله الى آخره» أى الفصل المقسم و هذا بالنسبة إلى الجوهر الجنسى مثلاً و ما يجرى مجراه و هو المصنف و المشخص بالنسبة إلى الجوهر النوعى مثلاً كما هو مقتضى إطلاق قوله: «ليس بجوهر و لا عرض ...» في أول هذا الإشراق فلفظ تحت مضمونة السنخ أى لو كان الوجود من سنخ الجوهر و ملحقاً به إلى آخره.

٥٨. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فان ما ذكره نشأ ...» لما كان ظاهر هذا القول سخيفاً جداً فليؤول بأن الوجود أراد به المفهوم العام و أراد بالعرض العرضى، كما يقال في إيساغوجى العرض العام و العرض اللازم و العرض المفارق و بالموضوع مقابل المحمول كما يقال يتكثر الوجود بتكثر الموضوعات»

٥٩. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «و كذا في الأذهان ...» أى في حاق الذهن أيضاً هما واحد و التعدد بتحليله و عمله و لهذا أفضل العبارات في هذا المقام عبارة أفضل المحققين نصير الدين الطوسي قدس سره في التجريد «فزيادته في التصور» حيث لم يقل في الذهن»

لأنها تخلية القابل^{٦٠} عن المقبول فيكون الماهية مغايرة للوجود و هي بعينها نحو من الوجود فيكون متأحدة معه فانظر^{٦١} ما أشمل انبساط نور الوجود و ما أوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفيه إثباته.

لمعة [درخشش] تفريعية؛ قد بزغ الأمر و ظهر أن وجود الأشياء نفس موجوديتها [این چنین نیست که وجود اشياء يعنى حالتى که به اشياء عارض مى شود چه اینکه در این صورت تقدم الشئ على نفسه بالوجود پیش می آید] لا كحال البياض و الجسم فكما أنه فرق بين كون الشئ في المكان أو في الزمان و بين كون الحال كالعرض و الصورة في محل كالموضوع و المادة لأن في الأول وجوداً للشئ في نفسه و وجوداً آخر له في غيره و في الثاني وجوداً للشئ في نفسه و هو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كون الشئ في شئ و بين كون نفس الشئ لا كون شئ فيه فالوجود للأشياء هو نفس كون الأشياء لا كون غيرها فيها أو لها.

٦٠. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «لأنها تخلية القابل...» يعنى كون التخلية بالحمل الأولى تخلية لا تخليطا يصح كون أحدهما موصوفا و الآخر صفة لحصول المغايرة التي هي شرط الاتصاف و كون التخلية بالحمل الشائع تخليطا و نحو من الوجود يصح ثبوت المثبت له. إن قلت: إذا كان التجريد وجودا كان ثبوته للماهية فرع ثبوتها فيلزم المحذورات. قلت: نجتمع بين الحثيثتين فالتجريد من حيث إنه تجريد عن كافة الوجودات و عن العوارض حتى عن هذا الاعتبار سلب لا ثبوت شئ لها حتى يستدعى ثبوت - المثبت له مع أن لحاظ كونه وجودا عقليا يقف و ينقطع»

٦١. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «فانظر... الى آخره» بل حقيقة الوجود حقيقة صيرت مقابلها الذي هو العدم من صقعها فكيف حال قابلها لأن كل ما يشار إليه أية إشارة كانت عقلية أو وهمية أو خيالية أو حسية و كل ما يخبر عنه أى إخبار كان و بالالإخبار فهو الوجود إذا العدم لا يشار إليه و لا يخبر عنه»

الاشراق السابع: ما به يتخصص الوجود العینی^{۶۲}

۱. امتیاز بین وجودات

سؤال: بنا بر اینکه وجود، خارج را پر کرده است، امتیاز بین وجودات به چه چیزی محقق می‌شود؟

- خود عینیت بنفسه متشخص و متخصص است؛ تشخص به عین عینیت در خارج موجود است یعنی هر عینیتی از آن جهت که عینیت است، خودش خودش است و این عینیت از آن جهت که عینیت است، از بطلان محض خاص شده و از بطلان متفاوت است؛ باید توجه نمود که «تشخص» حیث نفسی و «تخصص» حیث نسبی است پس وجود فی حد نفسه متشخص و از بطلان نیز تخصص پیدا کرده و خودش یک عینیت و یک متن شده است.
- به اعتبار مراتب تشکیکی وجود عینی همانند تقدم و تأخر، علت و معلول و ...
- به اعتبار عوارض مادی؛ یکی از مراتب وجود، وجود مادی است و وجود آنگاه که مادی می‌شود به اعتبار مادیتش، عوارضی پیدا می‌کند مثل اینکه متغیر است و لذا تغیر فلان موجود مادی، سریع و موجود مادی دیگر، کند است و یا مثل اینکه منفعل است و لذا فلان موجود مادی، سریعتر شکسته می‌شود ولی موجود مادی دیگر دیرتر شکسته می‌شود.

۲. عدم زیادت تشخص و مراتب تشکیکی نسبت به عینیت

تشخص، زیادتی نسبت به عینیت نداشته و به عین عینیت، موجود است و مراتب تشکیکی نیز به همین منوال بوده و به عین عینیت در خارج موجود هستند ولی مرحوم ملاصدرا درباره عوارض مادی بیان خاصی ندارند؛ اگر ما عوارض مادی را از شئون ماهیت بدانیم در این صورت این‌ها نیز به عین عینیت در خارج موجود هستند ولیکن حیثیتش متفاوت است چه اینکه حیثیت یکی به متن برمی‌گردد و حیثیت دیگری به مراتب و تنزلات برمی‌گردد.

۳. مقوم بودن مرتبه

مرتبه، مقوم وجودی است که در آن مرتبه قرار گرفته است یعنی نسبت آن مرتبه و صفاتی که آن مرتبه دارد با آن وجودی که در آن مرتبه قرار گرفته است، نسبت عرض تحلیلی با معروضش بوده و از متنش انتزاع می‌شود و همانند عرض خارجی نیست پس علت بنفسه، علت است یعنی به همان وجودش، علت است و معلول بوجوده، معلول است و این موجود تا زمانی که علت است، علت است بنفسه و البته مرحوم ملاصدرا می‌فرماید حیثیت هستی شناختی در بعض وجودات، منسلخ می‌شود همانند وجودات مادی که نحوه وجودش، نحوه مادی است ولی ممکن است در یک تغیر تدریجی، به مرتبه تجرد برسد و هرگاه به مرتبه تجرد برسد، آن حیثیت مادی که مقومش بود دیگر وجود ندارد چون وجود مادی نیست ولی تا زمانی که وجود مادی باشد، مادیتش

عین آن حقیقتش است و خلاصه اینکه رابطه صفات موجب تخصص با عینیت، رابطه عوارض تحلیلی است با معروض خودش نه رابطه عرض خارجی با معروض خودش.

۴. معانی تشکیک

- در بیان شیخ اشراق: اختلاف تشکیکی یعنی ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک موجود باشد.
- در بیان مرحوم ملاصدر: اختلاف تشکیکی یعنی ما به الامتیاز مقوم مرتبه است و همچنان که مقوم باب ایساغوجی [جنس و فصل نسبت به نوع] زیادت بر ذات ندارد، ما به الامتیاز نیز زیادت بر ما به الاشتراک ندارد.

ترجمه و توضیح عبارت

السابعُ فی أنَّ الامتیازَ بین الوجودات بما ذا؟^{۶۳} الموجودُ قد مرَّ أنه متشخصٌ بذاته [چه اینکه عینیت بر غیر خودش، صدق نمی کند و هر چیزی، خودش خودش است درحالی که ماهیت در مرتبه ذهن به جهت کلیتی که دارد، صدق بر کثیرین می کند بر خلاف فرد که صدق بر کثیرین ندارد] متطوراً بأطواره [طور یعنی نحوه؛ با انحاء مختلفش، گونه های مختلفی دارد مثلاً علت یا معلول یا متقدم و یا متأخر است] و درجاته [اطوار اشاره به صفات وجود و درجات اشاره به ماهیات دارد به قرینه اینکه قبلاً مرحوم ملاصدر، ماهیت را از مرتبه درجه گرفت] فَتَخَصُّصُ كُلِّ وجودٍ إما بالتقدمِ و التأخرِ أو بالكمالِ و النقصِ أو بالغنى و الفقر و إما بعوارضِ مادیةٍ^{۶۴} [این مطلب جای تامل دارد چه اینکه اگر منظور از این عوارض مادی، عوارض نحوه وجود مادی باشد در این صورت با

۶۳. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فی ان الامتیاز بین الوجودات بماذا...؟» إنما عبر بالامتیاز و التخصص كما فی الأسفار دون التشخص لتصریحه هنا و فی الإشراق الثالث و فی کتبه الأخری بأن الوجود متشخص بذاته متطور بأطواره فلیس للوجود أفراد و أشخاص إنما له المراتب و الدرجات و قد حقق فی موضعه أن - الامتیاز أمر إضافی و یحصل بالکلیات کالتخصص و التشخص نفسی و لا یحصل بانضمام کلی إلى کلی فامتیاز مراتب الوجود بعضها عن بعض لا ینافی کون حقیقة الوجود واحدة وحدة حقیقة و آیه ذلك الإنسان إذ له مراتب طولیة من: «الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفی و الأخری» و هذه هی المسماة عند العرفاء باللطائف السبع و مراتب عرضیة من الأسفار - الأربعة و من الحالات النفسانیة و البدنیة و امتیاز کل مرتبة عن الأخری لا ینافی کونه شخصاً واحداً و تعین کل مرتبة لیس مشخصاً لها لأن کل تعین لیس تشخصاً فمرتبة الصبابة ممتازة عن مرتبة الشباب مثلاً لکن لیس تشخصاً و إلا کان الصبی شخصاً و إذا بلغ الشباب صار شخصاً آخر و هو خلاف البدیة و المنبه أن الاتصال الوحسانی مساق للوحدة الشخصیة بل زید الغرثان ممتاز عنه بعینه إذا کان شبعاناً و هو بعینه عطشاناً ممتاز عنه ریاناً و هكذا و لم یصر أشخاصاً؛ و السر فی ذلك: أن هذیة البدن بالنفس و هویة النفس بالوجود الحقیقی فإذا رأیت أحياناً فی کلامه لفظ الأفراد فی الوجود فاعلم أن مراده مراتب الوجود كما هو طريقة الفهلویین و مصرح به فی کلامه مراراً کیف و التعدد الأفرادی أینما تحقق إنما هو بتخلل الغیر و لم یتخلل الغیر فی الواقع فی الوجود و الشیء الذی یساوقه.»

۶۴. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «ما بالتقدم الى قوله او بعوارض مادیة» یعنی أن الوجودات إن كانت من السلسلة الطولیة كما یشیر إليه قوله فوق - الأکوان و الحركات کان تخصیصها بالتقدم و التأخر و نحوها ما هو المعتبر فی التشکیک الخاصی أی لا یكون بین المتقدم و المتأخر بینونة عزلة بأن لا یكون للمتأخر شأن إلا و للمتقدم معه شأن و لکن کان للمتقدم شأن لیس للمتأخر و ما یتحقق منها فی - المادیات ما نسمی التشکیک به بالتشکیک العامی»

تقدم و تأخر و امثالهما تفاوتی نخواهد داشت و اگر منظور از عوارض مادی، حیثیات ماهوی باشد در این صورت این اشکال پیش می‌آید که این حیثیات ماهوی، اختصاص به مادی ندارد [إن وَقَعَ فِي الْمَوَادِّ وَ هِيَ لَوَازِمُ الشَّخْصِ الْمَادِيِّ وَ عَلَامَاتِهِ؛ فَوْقَ كُلِّ وَجُودٍ فِي مَقَامٍ مِنَ الْمَقَامَاتِ مَقَوْمٌ لَهُ [مَقَوْمٌ اسْتِيعْنِي خَارِجٌ مِنْ ذَاتِ نَيْسْتِ؛ شَيْخِ اشْرَاقٍ] در اینجا به صورت تفصیلی بحث کرده و تالی فاسدهای زیادت را برشمرده است] فَالْتَقَدُّمُ وَ التَّأخُّرُ كَأَنَّهُمَا مَقَوْمَانِ [مَقَوْمٌ يَكُ اصْطِلَاحٌ مَنْطِقِيٌّ وَ بِهِ مَعْنَى ذَاتِيَّاتِ مَاهَوِيٍّ يَكُ شَيْءٌ اسْتِيعْنِي وَ فِي هَذَا مَوَارِدٌ بِهٖ كَارِ نَمِي رُودٌ وَ مَنْظُورٌ فِي هَذَا اسْتِيعْنِي مَقَوْمٌ بِبَابِ اِيسَاغُوجِيٍّ، زِيَادَتِ نَدَارِدُ، اِيْنَجَا نِيْزِ زِيَادَتِي فِي كَارِ نَيْسْتِ] لِلْوُجُودَاتِ الَّتِي هِيَ فَوْقَ الْأَكْوَانِ وَ الْحَرَكَاتِ وَ كُلُّ وَجُودٍ وَاقِعٌ فِي مَرْتَبَةٍ مِنَ الْمَرَاتِبِ السَّابِقَةِ عَلَيَّ الْوُقُوعِ فِي الْمَوَادِّ وَ الْاِسْتِعْدَادَاتِ فَكُوْنُهُ وَاقِعاً فِي تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ مَقَوْمٌ لَهُ لَا يُتَصَوَّرُ زَوَالُهُ عَنْهُ مَعَ بَقَائِهِ فِي نَفْسِهِ وَ أَمَّا الْوُجُودَاتُ الْمَادِيَّةُ فَكَذَلِكَ إِلَّا أَنَّهَا يُمَكِّنُ زَوَالُهَا بِنَفْسِهَا عَنِ الْمَوَادِّ لَا زَوَالُ خُصُوصِيَّاتِهَا مَعَ بَقَائِهَا أَنْفِيسِهَا.

الاشراق الثامن؛ تحقیق اتصاف الماهیه بالوجود^{۶۵}

۱. اتصاف ماهیت به وجود

از مطالب گذشته کیفیت اتصاف ماهیت به وجود معلوم می‌شود؛ توضیح اینکه آنگاه که می‌گوییم «الانسان موجود» به این معنا است که عقل می‌تواند انسان موجود را تحلیل کند به «انسان» و «موجود» به این صورت که وجود را از آن تجرید نموده و سپس این وجود را که از آن تجرید نموده، به آن نسبت دهد.

یک قدم جلوتر رفته و می‌گوییم «الوجود اصل فی التحقیق» پس «الانسان موجود» به نحو عکس الحمل است به این بیان که «وجود الانسان موجود و انسانیه تبع له» و آنچه خارج را پر کرده، وجود است و به اعتبار مرتبه قصور و تنزل این وجود می‌گوییم «الماهیه موجوده» یعنی وجود یک ماهیت، اصل در تحقق است و به تبعش، ماهیت را نیز متصف به وجود می‌کنیم.

۲. نسبت هلیه بسیطه با قاعده فرعیه

۲.۱. توضیح مشکل

۲.۱.۱. مقدمه اول؛ تقسیم قضیه به بسیط و مرکب

- هلیه بسیطه: به قضیه‌ای گفته می‌شود که محمول آن، موجود و اصل ثبوت موضوع باشد.
- هلیه مرکبه: قضیه‌ای است که احوالات موضوع پس از فرض اصل ثبوتش به آن نسبت داده می‌شود.

۲.۱.۲. مقدمه دوم؛ قاعده فرعیه

قاعده فرعیه می‌گوید اگر بخواهیم عوارض و ملحقاتی را بر موضوعی بارکنیم باید آن موضوع، ثبوت داشته باشد تا بعد احوالاتش را بر آن بارکنیم و به عبارت دیگر تا خود موضوع هستی نداشته باشد نمی‌توان گفت که از چه عوارضی برخوردار است و از همین رو قاعده فرعیه اساساً ناظر به احوالات و شئون و عوارض موضوع است.

باید توجه نمود که قاعده فرعیه در قضایای موجه جاری شده و به این معنا است که ثبوت چیزی برای چیزی، فرع ثبوت مثبت له است و به عبارت دیگر هر کان ناقصه، مسبوق به کان تامه^{۶۶} است و معدوم هرگز نمی‌تواند احوالات و عوارض موجوده داشته باشد پس ثبوت و حمل عوارض و احوالات موجوده بر چیزی، فرع بر موجود بودن موضوع است.

۶۵. جلسه شانزدهم؛ ۱۳۹۷/۷/۲۸

۶۶. کاربرد فعل «کان» در زبان عربی: (أ) بصورت تامه (ب) بصورت ناقصه: مفادش، احوالات و عوارض یک شیء است.

۲.۱.۳. مقدمه سوم؛ لایه‌های سه‌گانه قاعده فربیه

- **لایه اول [ناظر به حاکی]:** ثبوت محمول برای موضوع در قضیه موجهه، فرع ثبوت موضوع در ظرف حکم [ظرف مطابق] است چون موضوع دارای محمول است؛ برخلاف قضیه سالبه که در ظرف حکم، نیازی به ثبوت موضوع نیست.
- **لایه دوم [ناظر به محکی]:** در ظرف قضیه [اسناد ذهنی] که ذهن است، هم قضیه موجهه و هم قضیه سالبه، موضوع دارند زیرا قضیه، انتساب بین طرفین است و انتساب بدون وجود متسبب، معنا نداشته و تحقق پیدا نمی‌کند.^{۶۷}
- **لایه سوم [تحلیل فلسفی]:** هر آنگاه که ما موضوعی را لحاظ می‌کنیم، آن موضوع ثبوت دارد چه اینکه لحاظ کردن، اشاره عقلی محسوب می‌شود و اشاره عقلی نیازمند یک مشارالیه ثابت و یک ما به الشیء هو هو [یعنی یک ما به التمايز و یک ثبوت و تقرر] است چه اینکه اشاره یک حیثیت نسبی و قیاسی بوده و حتماً باید طرف اسناد داشته باشد و این مطلب همان است که می‌گوییم «لایثبت شیء إلا بآیة و مایة»^{۶۸} و مرحوم ملاصدرا نیز در این باره فرمودند هر آن چیزی که مورد اشاره قرار بگیرد حتماً ثبوت دارد و از این مطلب تعبیر می‌شود به مساوقت وجود با شیئیت و به هر چیزی بگویم «شیء» حتماً ثبوت هم دارد؛ در قدم بعدی مرحوم ملاصدرا می‌فرمایند: در ظرف تحلیل عقلی که ماهیت متصف به

۶۷. مرحوم ملاصدرا در اوائل حاشیه بر الاهیات شفاء متذکر این لایه شده است.

۶۸. علی بن ابراهیم عن ابيه عن العباس بن عمرو الفقیمی عن هشام بن الحکم عن ابي عبد الله قال للزید بن حین سألته ما هو قال هو شیء بخلاف الأشياء ارجع بقولی اإلی اثبات معنی و أنه شیء بحقیقه الشئیة غیر أنه لا جسم و لا صورة و لا یحس و لا یحس و لا یدرک بالحواس الخمس لا تدرکها الأوهام و لا تنقصه الدهور و لا تُعیرهُ الأزمان فقال له السائل فتقول إنه سمیع بصیر قال هو سمیع بصیر سمیع بصیر بغير جارحة و بصیر بغير آلة بل یسمع بنفسه و یبصر بنفسه لیس قولی إنه سمیع یسمع بنفسه و بصیر یبصر بنفسه أنه شیء و النفس شیء آخر و لکن أردت عبارة عن نفسی إذ كنت مستولاً و إلهاماً لك إذ كنت سائلاً فاقول إنه سمیع بکله لا أن الكل منه له بعض و لکنی أردت إلهامك و التعبیر عن نفسی و لیس مرجعی فی ذلك إلا إلی أنه السمع البصیر العالم الحیر بآ اختلاف الذات و لا اختلاف المعنی قال له السائل فما هو قال أبو عبد الله هو الرب و هو المعبود و هو الله و لیس قولی الله إثبات هذه الحروف ألف و لام و هاء و لا راء و لا باء و لکن ارجع إلی معنی و شیء خالق الأشياء و صانعها و نعت هذه الحروف و هو المعنی سُمی به الله و الرحمن و الرحیم و العزیز و أشباه ذلك من أسمائه و هو المعبود جل و عز قال له السائل فإنا لم نجد مؤمماً إلا مخلوقاً قال أبو عبد الله لو كان ذلك كما تقول لكان التوحید عتاً مرتفعاً لانا لم تكلف غیر مؤهوم و لکننا نقول كل مؤهوم بالحواس مدرک به تحده الحواس و ثمنه فهو مخلوق إذ كان التفی هو الإبطل و العدم و الجهة التائیة التشییه إذ كان التشییه هو صفة المخلوق الظاهر التریب و التالیف فلم یکن بد من إثبات الصانع لوجود المصنوعین و الاضطراب إلیهم أنهم مصنوعون و أن صانعهم غیرهم و لیس مثلهم إذ كان مثلهم شیبها بهم فی ظاهر التریب و التالیف و فیما یجری علیهم من حدوهم بعد إذ لم یکنوا و تنقلهم من صغر إلی کبر و سواد إلی بیاض و قوة إلی ضعف و أحوال موجودة لا حاجة بنا إلی تفسیرها لیبانها و وجودها قال له السائل فقد حددته إذ اثبت و وجوده قال أبو عبد الله لم أحده و لکنی اثبتته إذ لم یکن بین التفی و الاثبات منزلة قال له السائل فله ایة و مایة قال نعم لا یثبت الشیء إلا بآیة و مایة قال له السائل فله کیفیة قال لا لأن کیفیة جهة الصفة و الإحاطة و لکن لا بد من الخروج من جهة التعطیل و التشییه لأن من نفاه فقد أنکره و دفع ربوبیته و أبطله و من شبهه بغيره فقد أثبت بصفة المخلوقین المصنوعین الذین لا یستحقون الربوبیة و لکن لا بد من إثبات أن له کیفیة لا یستحقها غیره و لا یشارك فیها و لا یحاط بها و لا یعلمها غیره قال السائل فیعانی الأشياء بنفسه قال أبو عبد الله هو أجل من أن یعانی الأشياء بمباشرة و معالجه لأن ذلك صفة المخلوق الذی لا تجیء الأشياء له إلا بالمباشرة و المعالجه و هو متعال نافذ الإرادة و المشیئة فعالم لما یشاء. (الكافی ط) -

الإسلامیة؛ ج ۱، ص: ۸۳)

موجود می‌شود به این صورت که وجود را از آن جدا نموده و سپس به آن نسبت می‌دهی و در همان ظرف که تجرید، اتفاق می‌افتد، تخلیط نیز اتفاق می‌افتد یعنی می‌توان گفت در ظرف تجرید الوجود، له وجود چه اینکه به محض تجرید، مورد اشاره قرار می‌گیرد و هر آنگاه که مورد اشاره قرار بگیرد، ثبوتی نیز پیدا می‌کند و خلاصه اینکه در هلیه بسیطه در ظرف تحلیل عقلی، تجرید، فرع بر ملحوظ بودن موضوع است و لحاظ موضوع مستلزم ثبوت موضوع است به ثبوت نفس الامری لحاظی.

۲.۱.۴. اصل مشکل

قبل از تنقیح این مبانی توسط مرحوم ملاصدرا، مسئله اتصاف ماهیت به وجود حل نشده بود و با یک مشکل اساسی مواجه شده و از حل آن عاجز مانده بوده بودند؛ آن مشکل اساسی هم اینکه «هلیه بسیطه» چگونه با قاعده فرعی سازگار است؟ چون با توجه به قاعده فرعی، موضوع قبل از اتصاف به محمول باید موجود باشد تا در مرحله بعد، محمول بر موضوع سوار شود و از طرف دیگر با توجه به مفاد هلیه بسیطه، موضوع هم‌اکنون متصف به وجود می‌شود و اگر قرار باشد ثبوت موجودیت بر انسان فرع بر وجود انسان باشد، تحصیل حاصل و تقدم موضوع بر وجودش لازم می‌آید.

۲.۲. نظریات ارائه شده برای حل مشکل^{۶۹}

۲.۲.۱. نظریه اول؛ ملا جلال الدین دوانی^{۷۰}

مراد از «فرعیت»، «استلزام» است هرچند به ثبوت محمول پس تقدم الشیء علی نفسه، لازم نمی‌آید.

▪ نقد: فلسفه قاعده فرعی با این تحویل از بین می‌رود و قول به استلزام در واقع نفی قاعده فرعی است نه حل مشکل و رفع تعارض.

۲.۲.۲. نظریه دوم؛ فخر رازی

قاعده فرعیت در این مورد، تخصیص خورده است.

▪ نقد: قاعده عقلیه تابع منط است و ضروری بودن آن به جهت ارجاع مناط به موضوع است پس با ثبوت موضوع، محمول ضروری می‌شود لذا تخصیص بردار نیست؛ توضیح اینکه ضرورت قضیه عقلیه باید نفس الامری باشد و ضرورت نفس الامری حتماً باید به موضوع ارجاع داده شود یا موضوع به صورت مطلق و یا موضوع به صورت متحیث به یک حیثیت چه

۶۹. جلسه هفدهم؛ ۱۳۹۷/۷/۲۹

۷۰. برای حل مشکل تعارض یا باید یکی از متعارضان را نفی نمود و یا اینکه اثبات نماییم بینشان، تعارضی وجود ندارد.

اینکه در قضایای عقلی می‌خواهیم از خود قضیه به ضرورتش حکم کنیم نه از بیرون و می‌خواهیم بگوییم این قضیه از جهت عقلی، ضرورت دارد یعنی در مقام نفس الامر ضروری بوده و هرگز امکان ندارد چنین رابطه‌ای بین موضوع و محمول وجود نداشته باشد و برای اینکه چنین رابطه‌ای وجود داشته باشد باید موضوع، مقتضی ثبوت محمول بر موضوع باشد تا اینکه قضیه عقلیه ضروریه پدید آید و اگر چنین نباشد، قضیه می‌تواند صادق باشد و می‌تواند صادق نباشد عقلاً؛ خلاصه آنکه:

- یک قضیه هنگامی ضرورت عقلی پیدا می‌کند که محمولش قابل انفکاک از موضوعش نباشد.
- یک محمول هنگامی از موضوع قضیه، غیرقابل انفکاک است که آن موضوع، علت تامه ثبوت محمول باشد.
- هرگاه موضوع قضیه، علت تامه ثبوت محمول باشد در این صورت رابطه موضوع با محمول، رابطه ضروری بوده و تخلف بردار و تخصص بردار نیست یعنی با وضع موضوع، محمول نیز وضع می‌شود بالضروره البته ممکن است همین محمول بر چیز دیگری نیز بار شود.
- در صورتی که قاعده‌ای تخصیص بردار باشد یا آن قاعده، عقلیه نیست و یا اینکه موضوع قضیه، این موضوع نیست.
- اگر قضیه ضروری الصدق بخواد عقلی باشد حتماً باید به یک قضیه اولی که موضوع علت تامه ثبوت محمول است، منتهی شود تا اینکه ضرورتش نیز نفس الامری باشد به گونه‌ای که ضرورتش به اعتبار معتبر وابسته نیست.^{۷۱}

۲.۲.۳. نظریه سوم؛ سید سند مرحوم صدرالدین دشتکی

مرحوم ملاصدرا معتقد است خارج را وجود پر کرده و ماهیت نیز با آن، به نوعی متحد است و ذهن نیز چنین است یعنی وجود، ذهن را پر کرده است و ماهیت با آن، به نوعی متحد است ولی سید سند _ دقیقاً برعکس مرحوم ملاصدرا _ معتقد است خارج را ماهیت پر کرده است و «وجود» اصلاً چیزی نیست تا در قضیه «انسان موجود است» ثبوت شیء لشیء معنا داشته باشد و در خارج فقط ماهیت هست و علت هستی‌بخش، ماهیت را به نحو تولید، هستی داده است و «موجود» تنها یک ساختار ادبی و یک نوع گفتار برای حکایت و بیان و اشاره به «ماهیت تولیدشده» است لذا نمی‌توان درباره حمل «موجود» بر موضوعات بحث و بررسی نمود و خلاصه اینکه موجود، چیزی جز یک اعتبار اشتقاقی و ساختار زبانی نیست و اصلاً مفهومی در ذهن هم ندارد.

▪ نقد: هر چند این سخن در حل مشکل، جوابی دقیق است ولیکن مبنای این سخن [اصالت ماهیت] باطل است.

۷۱. برای توضیح بیشتر به ضمایم، بحث تعریف قضایای اولیه رجوع شود.

۲.۲.۴. نظریه چهارم؛ مرحوم ملاصدرا

طبق اصالت ماهیت: هلیه بسیط صرفاً ثبوت الشیء است نه ثبوت عوارض و ملحقات تا ثبوت شیء لشیء شود؛ در کتبی همانند «بدائیه الحکمه» و «نهایه الحکمه» در تقریر این جواب آمده است: «قاعده فرعیه مربوط به ثبوت شیء لشیء است در حالی که هلیه بسیطه «ثبوت الشیء» است» ولی ما از بیان دیگری استفاده کردیم چه اینکه بیان به کاررفته در اینجا اشاره به مناط قاعده فرعیه دارد برخلاف سایر بیانات؛ مناط قاعده فرعیه _ یعنی علت تبیین قاعده فرعیه توسط اهل منطق_ این است که اگر بخواهیم حالات و عوارضی را بر یک موضوع، بارکنیم باید آن موضوع وجود داشته باشد در حالی که آنگاه که درباره اصل موجودیت یک موضوع، صحبت می‌کنیم، چیزی را بر آن بار نمی‌کنیم و اساساً بیان «بودن و هستی یک چیز» بابت «احوال و عوارض یک چیز» فرق دارد و قاعده فرعیه تنها ناظر به ثبوت احوالات و عوارض بوده و در «ثبوت شیء لشیء» جاری می‌شود و حال آنکه هلیه بسیطه بیانگر «ثبوت الشیء» است.

طبق اصالت وجود: اصلاً وجود، عارض بر ماهیت نیست بلکه وجود، اصل در تحقق و سابق بر ماهیت و ماهیت، ملحق به آن است پس قاعده فرعیه در هلیه بسیطه هم جاری است چون عکس الحمل است.

طبق تحلیل عقلی: ثبوت وجود بر ماهیت، فرع بر لحاظ ماهیت است و لو در ظرف تجرید.^{۷۲}

۲.۳. پاسخ‌های مرحوم ملاصدرا [و یا بر مبنای صدرایی] به تعارض بین قاعده فرعیه و هلیه بسیطه^{۷۳}

جواب اول: قاعده فرعیه ناظر به آثار شیء [موضوع] است نه ثبوت موضوع در حالی که هلیه بسیطه بیانگر ثبوت موضوع است و به عبارت معروف، قاعده فرعیه ناظر به ثبوت شیء لشیء است نه ثبوت الشیء در حالی که هلیه بسیطه مربوط به ثبوت الشیء است لذا هلیه بسیطه، از شعاع قاعده فرعیه خارج می‌شود به صورت تخصص.

۷۲. در جلسه چهاردهم در بررسی مدعای بهمنیار گفته شد: آیا در هلیه بسیطه، ثبوت موجودیت برای «انسان» به عنوان مثال، هست یا نیست؟! مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: بله موجودیت برای «انسان» ثبوت پیدا کرده است و از طرف دیگر درباره حل مشکل جریان قاعده فرعیه در هلیه بسیطه می‌گوییم در اینجا که این ماهیت را از وجود، تجرید کرده و سپس وجود را به ماهیت نسبت می‌دهیم آیا ماهیت، ثبوتی دارد یا ندارد؟ اگر بگوییم ثبوتی دارد در این صورت برخلاف تجرید خواهد بود و اگر بگوییم ثبوتی ندارد در این صورت جریان قاعده فرعیه با مشکل مواجه خواهد شد! لذا مرحوم ملاصدرا می‌فرماید در همان ظرفی که تجرید می‌کنیم در واقع ماهیت را لحاظ می‌کنیم پس ماهیت از آن جهت که ملحوظ است، ثبوت دارد و امکان ندارد یک چیز ملحوظ باشد و در عین حال، ثبوت نداشته باشد ولی از این حیث که به ذات ماهیت، نظر می‌کنیم پس وجودش را لحاظ نکرده‌ایم؛ خلاصه با توجه به اینکه در هلیه بسیطه، دو حیثیت در کار است لذا هم می‌توان عروض را تصویر کرد و هم قاعده فرعیه را؛ عروض را به حیث تجرید تصویر می‌کنیم و قاعده فرعیه را به حیث ملحوظیت تصویر می‌کنیم و به عبارت دیگر در قاعده فرعیه نیز نوعی تقدم وجود در رتبه ماهیت بر موجود محمولی حتماً ملحوظ است؛ از حیث تجرید، وجود برایش فرض نمی‌کنیم و از حیث ملحوظیت وجود سابق دارد به این معنا که ماهیت ملحوظه مجرد از موجود بما آنه ملحوظه، وجود دارد و بما آنها مجرداً ناظر الی ذاتها، مجرد از وجود است.

۷۳. جلسه هجدهم؛ ۱۳۹۷/۷/۳۰

باید توجه نمود که این پاسخ، بر مبنای اصالت ماهیت نیست بلکه این پاسخ هم بر مبنای اصالت وجود و هم بر مبنای اصالت ماهیت، قابل طرح و صحیح است چه اینکه براساس هر دو مینا، وجود از آثار ماهیت نیست لذا درباره این عبارت مرحوم ملاصدرا در تتمه پاسخ اول که می‌فرمایند: «و هذا الذى أظهرناه إنما جريئه علي طريقة القوم من أن الماهية موجودةٌ و الوجودُ من عوارضها» باید گفت وجود از عوارض خارجی ماهیت نیست تا جریان قاعده فرعیه لازم بیاید بلکه وجود از عوارض تحلیلی ماهیت است و شاید اینکه می‌فرمایند پاسخ اول بر مبنای قوم و اصالت ماهیت است، منظور این باشد که بر مبنای حکمت متعالیه، نیازی به این پاسخ نیست نه اینکه این پاسخ بر مبنای حکمت متعالیه غلط است.

پاسخ دوم: قاعده فرعیه در هلیه بسیطه نیز جاری است ولیکن وجود سابق، وجود لحاظی است؛ مرحوم ملاصدرا در توضیح این پاسخ فرمودند: «تجربیدش عین تخلیط است» چه اینکه وقتی تجرید می‌کنیم، باید آن را مورد لحاظ قرار دهیم و مورد لحاظ قرار دادن یعنی ثبوت دادن پس می‌توان گفت «ثبوت الوجود للماهیه فرع بر این است که آن ماهیت را لحاظ کنیم».

باید توجه نمود که این پاسخ هم بر مبنای اصالت وجود و هم بر مبنای اصالت ماهیت، قابل طرح و صحیح است چه اینکه صحبت از وجود لحاظی بوده و طرفداران اصالت ماهیت، وجود لحاظی را قبول دارند با توجه به اینکه وجود لحاظی، مفهوم است و طرفداران اصالت ماهیت، مفهوم وجود و حصص وجود را قبول دارند و البته فرد وجود را قبول ندارند بلکه معتقدند فرد خارجی حصص وجود که حصص وجود بر آن صادق است، نفس الماهیه است.

پاسخ سوم: قاعده فرعیه در هلیه بسیطه نیز جاری است چون هلیه بسیطه عکس الحمل است یعنی «بعضُ الموجود انسانٌ» و یا «الوجود الذى له مرتبه القصور الانسانية، ينتزع منه انسانیه» و در این صورت می‌گوییم ثبوت الماهیه للعینیه، فرع ثبوت العینیه است؛ برای اینکه بتوانیم ماهیت را بر این عینیت حمل کنیم باید این عینیت وجود داشته باشد تا بتوان گفت این ماهیت، حدود و مرتبه قصور آن عینیت بوده و از آن انتزاع شده است.^{۷۴}

باید توجه نمود که این پاسخ فقط بر مبنای اصالت وجود، قابل طرح و صحیح است.

۷۴. علامه طباطبایی در بدائه الحکمه، این تعارض را بدین صورت: «وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود علي الماهية من أن قاعدة الفرعية أعني أن «ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له» توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت، فثبوت الوجود للماهية يتوقف علي ثبوت الماهية قبله فإن كان ثبوتها عين ثبوتها لها لزم تقدم الشيء علي نفسه، وإن كان غيره توقف ثبوتها لها علي ثبوت آخر لها، وهلم جرا، فيتسلسل.» و پاسخ آن را بدین صورت تقریر می‌نماید: «والحق في الجواب ما تقدم من أن القاعدة إنما تجرى في «ثبوت شئ لشيء» لا في «ثبوت الشيء» وبعبارة أخرى: مجري القاعدة هو الهلية المركبة، دون الهلية البسيطة، كما في ما نحن فيه»

پاسخ چهارم: در مباحث اصالت وجود گفته شد که وجود به دو معنا هست:

- وجود اصیل، عینی، نفس الامری، متنی
- وجود اثباتی، محمولی، انتسابی: در جانب محمول قرار گرفته و از معقولات ثانیه فلسفی بوده و با مقایسه و نسبت سنجی به دست می آید.^{۷۵}

باید توجه نمود که «ثبوت شیء لشیء» مربوط به وجود محمولی است نه وجود متنی عینی و بنا بر اصالت وجود، وجود متنی، به صورت «لشیء» ثبوت پیدا نمی کند و خودش متن است و متن هرگز «لشیء» نیست بلکه «لعلته» هست و البته این چنین بحثی از قبیل حمل نیست پس آن چیزی که حمل می شود، مفهوم و وجود انتسابی و وجود محمولی است و اگر بخواهیم این وجود محمولی را بر ماهیت بار نماییم فرع بر این است که این ماهیت، وجود عینی داشته باشد؛ این مطلب مفاد اصالت وجود است و خلاصه اینکه قاعده فرعی در هلیه بسیطه نیز بنا بر اصالت وجود جاری است ولیکن ثبوت وجود محمولی برای یک موضوع، فرع وجود عینی داشتن آن موضوع [ماهیت] است.

۲.۴. جمع بندی پاسخ های ارائه شده^{۷۶}

وجود، عرض خارجی برای ماهیت نیست چه اینکه:

- بنا بر اصالت وجود: وجود اصلاً عرض نیست بلکه خودش موضوع برای تعینات است.
- بنا بر اصالت ماهیت: وجود یک ماهیت، موجودیت آن ماهیت است نه اینکه چیزی بخواهد بر گرده ماهیت، عارض شود.

۲.۵. منشأ شبهات مطرح شده

منشأ شبهات مطرح شده درباره مفاد هلیه بسیطه، تشبیه عرض بودن «موجود» [در هلیات بسیطه] به عرض بودن «سایر اعراض» است لذا همه این شبهات با التفات به این مطلب که عرض بودن «موجود» نسبت به موضوعات خودش [در هلیات بسیطه] همانند عرض بودن «سایر اعراض» نیست، حل می شود؛ سپس مرحوم ملاصدرا می فرماید این مطلب تنها ادعای بنده نیست بلکه حکمای پیشین همانند مرحوم شیخ الرئیس نیز به این مطلب تصریح نموده اند.

۷۵. ر.ک: اشراق اول، بحث ششم، معانی وجود

۷۶. جلسه نوزدهم؛ ۱۳۹۷/۸/۱

۲.۶. مقایسه «وجود» و «اعراض»

- درباره عرض بودن «سایر اعراض»: العرض وجوده فی نفسه، عین وجوده لموضوعه نه عین وجود موضوعش.
- درباره عرض بودن «موجود» [در هلیات بسیطه]: وجود «وجود» برای «ماهیت»، عین وجود ماهیت است نه اینکه عین وجود «وجود» برای «ماهیت» تا وجود زائدی داشته باشد و به عبارت دیگر ثبوت «وجود» برای موضوع، عین ثبوت موضوعش است نه عین ثبوت «وجود» برای موضوع و از همین رو وجود زائد در رابطه وجود و ماهیت در کار نیست برخلاف سایر اعراض که وجودی زائد لحاظ می‌شود.

۲.۷. ریشه تفاوت «هلیه بسیطه» با «هلیه مرکبه»

با توجه به این اختلاف هستی‌شناختی، در قضایایی که برای بیان این دو نوع از مفاد هستی‌شناسانه به کار می‌رود نیز اختلاف پدید می‌آید:

- [در هلیه مرکبه] برای حمل یک عرض [غیر از وجود] بر یک موضوع، سه چیز مورد ملاحظه قرار می‌گیرد:
 - موضوع
 - محمول
 - ثبوت المحمول لهذا الموضوع
- [در هلیه بسیطه] سه چیز لحاظ نمی‌شود بلکه صحبت از «موضوع» و «ثبوت هذا الموضوع» است.

۳. جمع‌بندی بحث رابطه وجود با ماهیت

۳.۱. نقد استاد فیاضی نسبت به دیدگاه مشهور درباره رابطه وجود با ماهیت

یکی از نقدهای استاد فیاضی نسبت به تقریر مشهور از اصالت وجود این است که بنا بر تقریر مشهور از اصالت وجود که ماهیت، به متن در خارج موجود نیست، سفسطه لازم می‌آید.

۳.۲. پاسخ طرفداران دیدگاه مشهور به نقد استاد فیاضی

طرفداران اصالت وجود با تقریرهای گوناگون، نسبت به این مسئله التفات داشته و همواره تلاش کرده‌اند تا جای پای ماهیت در خارج پیدا کرده و پای ماهیت را _ ولو به نحو منشأ انتزاع و اتحاد متحصل با لا متحصل _ از بیرون قطع نکنند لذا خود مرحوم علامه طباطبایی باینکه در کتاب «توحید علمی و عینی» معتقد است «ماهیت، سراب وجود است»، در عین حال معتقد است «سراب در هر جایی دیده نمی‌شود و حتماً باید حیثیتی وجود داشته باشد تا ما سراب را در آنجا مشاهده نماییم» چه اینکه در غیر این

صورت سفسطه پیش می‌آید و بر همین اساس نیز می‌گویند: «اگر ماهیت را «حد» در نظر گرفته و منشأ آن را خارجی بدانیم در این صورت سفسطه لازم نمی‌آید و به‌اندازه حدود می‌توان خارج را شناخت.»

سؤال این است که اگر ماهیت را سراب وجود و صرفاً ذهنی بدانیم به این صورت که این ما هستیم که ماهیت را به وجود می‌افکنیم در این صورت چرا این شیء را ماژیک می‌بینیم؟ چرا ماهیت «ماژیک» را به این وجود و ماهیت «میز» را به آن وجود افکنده‌ایم؟

- اگر پای ماهیت را به نحو کلی از بیرون قطع کرده باشیم در این صورت سفسطه لازم می‌آید یعنی خارج غیر از آن چیزی است که آن چیز را به خارج می‌افکنیم.
- ولیکن اگر پای ماهیت را به نحوی به بیرون بند کرده باشیم مثلاً ماهیت، حد و یا اعتبار الحد و یا ظهور الحد است، در این صورت سفسطه لازم نمی‌آید چه اینکه به همان اندازه حدود می‌توان از خارج گزارش داد و بقیه‌اش را نمی‌توان گزارش داد چون مجهول الکنه بوده و باید به علم حضوری دریافت شود.

خلاصه اینکه پای ماهیت بنا بر همه تقریرهای اصالت وجود، از خارج قطع نشده و ماهیت متحد با وجود است یا به‌صورت اتحاد حاکی و محکی یا به‌صورت اتحاد حد و محدود؛ البته نمی‌توان از لفظ «وحدت» استفاده نمود چون حیثیاتش متفاوت است و به جهت تفاوت در حیثیات، احکام فلسفی‌شان نیز متفاوت است.

۳.۳. مدعای استاد فیاضی درباره رابطه ماهیت با وجود

یک حقیقت عینی، یک ظرفیت وجودی دارد و ظرفیت وجود تنها «لیس» ها نیست و ظرفیت وجودی «مقدار» را مشخص می‌کند و «مقدار» عبارت است از دارایی‌ها تا یک اندازه که غیر از نفس‌المتن است که از متن، علیت و معلولیت و علم و حیات و قدرت انتزاع می‌شود؛ پس از متن هم علم و قدرت و امثالهم انتزاع می‌شود و هم‌وزن و اندازه و ظرفیتش انتزاع می‌شود حال اگر علم و قدرت انتزاع نماییم در این صورت نفس‌المتن را تحلیل کرده‌ایم و اگر ظرفیتش را بیان نماییم در این صورت ماهیت را نموده‌ایم لذا مرحوم آقا علی نوری می‌فرماید: ماهیت صرفاً حد وجود نیست بلکه متن وجود را نیز نشان می‌دهد ولی در هر صورت بهره متن و اندازه متن را نشان می‌دهد.

۳.۴. اقسام^{۷۷} ماهیت به معنای اعم^{۷۸}

ترجمه و توضیح عبارت

الثامنُ في تحقيقِ اتصافِ الماهيةِ بالوجود؛ قد اضطربتْ أذهانُ المتأخرينَ في اتصافِها به و صارتْ أذهانُهم بليدةً [متوقف] عن تصوُّره من جهة أن ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ فرغَ علي ثبوتِ ذلك الشيء في نفسه فيلزم علي تقدير هذا الاتصافِ أن يكونَ الماهيةُ موجودةً قبل وجودها فتارةً أنكروا قاعدةَ الفرعيةِ و بدَّلوها بالاستلزامِ و تارةً خصَّصوها بما وراءَ الوجودِ مِنَ الصفاتِ و تارةً جعلوا^{۷۹} مناطاً

۷۷. مثال ها: ۱. بعض الوجود، له كمية. ۲. بعض وجود عيني، انسان است. ۳. بعض وجود عيني، معلول است. ۴. هر وجود عيني، علم و قدرت دارد. ۵. بعض وجود عيني، واجب تعالی است.

۷۸. صفت وجود؛ وجود عيني به آن متصف می شود. باید توجه نمود که تمام مقولات عشر، ملازم با «لیس» هستند به خلاف «صفات وجود» که چنین ملازمه ای ندارند.

۷۹. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «كالسيد السند فإنه يقول: ليس للوجود فرد خارجي و لا ذهني حتى يكون له قيام و عروض للماهية و يكون مناط حمل الموجود ذلك إذ كل ما في الخارج و كل ما في الذهن ماهية حتى أن مفهوم الوجود في الذهن أيضا ماهية من الماهيات فمناط موجودية الماهية اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق و من هنا يؤول هذا السيد كلام القوم «أن الواجب تعالی وجود بحت» إلى «أنه موجود بحت» بمعنى أن ما عداه فلك و موجود و ملك و موجود و إنسان و موجود و هكذا و الواجب تعالی موجود فحسب. إن قلت: اتحاد الماهية الإمكانية مع مفهوم الموجود كيف يصير مناط - الموجودية و ليس إلا ضم مفهوم إلى مفهوم. قلت: يقول السيد يجعل الجاعل تصير هكذا. فإن الماهية قبل الجعل لم يكن لها علاقة مع مفهوم الموجود و لا مع مفهوم المعدوم و الجاعل جعلها متحدة مع مفهوم الموجود أي جعلها محكيا عنها بمفهوم و أخرجها عن استواء النسبة إليهما، نعم اتحاد الواجب مع مفهوم الموجود بحت بغير جعل و هذا نظير قول المصنف و إن وقعا في شقاق من حيث ذهاب المصنف قدس سره إلى أصالة الوجود و ذهاب السيد إلى اعتباريته المحضة علي ما قررت لك فإن مناط الموجودية عنده قدس سره أيضا ليس القيام و لا العروض بل اتحاد الماهية مع نحو من الوجود الحقيقي بفنائها فيه فذلك النحو من الوجود متحد مع المفهوم الذي هو الماهية الاعتبارية. ثم من إجراءات هذا الحكم في كل مشتق نسب إلى السيد إنكار

الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود المشتق من غير أن يكون للوجود قياماً أو ثبوتاً لنفسه أو لغيره و كذا الحكم في كل مشتقٍ [همانند اینکه می گوئیم «این جسم ابیض است» در حالی که در خارج فقط «این جسم» و «بیاض» وجود دارد] عند القائل بهذا و لم يُحَقِّقْ أَحَدٌ مِنْهُمْ كُنْهَ الْأَمْرِ فِي هَذَا الْمَقَامِ مِنْ أَنَّ الْوُجُودَ كَمَا مَرَّ نَفْسُ مَوْجُودِيَةِ الْمَاهِيَةِ لَا مَوْجُودِيَةَ شَيْءٍ غَيْرِهِ لَهَا [برای ماهیت؛ یعنی ثبوت وجود برای ماهیت، موجودیت زائدی غیر از وجود خود ماهیت ندارد] كَسَائِرِ الْأَعْرَاضِ حَتَّى لَزِمَ أَنْ يَكُونَ اتِّصَافُ الْمَاهِيَةِ بِهِ فَرَعَ تَحْقُقُهَا فِي نَفْسِهَا [تا اینکه با دو «تحقق» مواجه شویم: تحقق ماهیت و تحقق الوجود للماهیه و «تحقق الوجود للماهیه» چیزی غیر از وجود ماهیت باشد] فَالْقَاعِدَةُ عَلِيٌّ عَمُومَهَا بَاقِيَةٌ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى الْإِسْتِثْنَاءِ فِي الْقَضَايَا الْكَلِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ كَمَا قَدْ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ [استثناء] فِي الْأَحْكَامِ النَّقْلِيَّةِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْأَدْلَةِ؛ وَ هَذَا الَّذِي أَظْهَرْنَا إِنَّمَا جَرِيئُهُ عَلِيٌّ طَرِيقَةُ الْقَوْمِ مِنْ أَنَّ الْمَاهِيَةَ مَوْجُودَةٌ وَ الْوُجُودُ مِنْ عَوَارِضِهَا [وجود، عرض تحلیلی ماهیت است نه عرض خارجی] و أما علي طريقتنا فلا حاجة إليه [دقت در این عبارت نشان می دهد که جواب پیشین بنا بر اصالت وجود، صحیح است] إذ لا اتصاف لها به^{۸۰} و لا عروض له عليها بل إنما الوجود في الأعيان هو نفس حقيقة الوجود بالذات و أما المسمي بالماهية فهي أمرٌ متَّحِدٌ مَعَ الْوُجُودِ ضَرْباً مِنَ الْإِتِّحَادِ وَ نَسْبَةٌ الْوُجُودِ إِلَيْهَا عَلِيٌّ ضَرْبٌ مِنَ الْحِكَايَةِ لَا الْحَقِيقَةِ [ماهیت تبع وجود نیست بلکه ماهیت، حکایت و ظهور وجود است یعنی ظهور آن مرتبه ای است که آن وجود، آن مرتبه را دارد] كما أوضحناه في مسفوراتنا مُسْتَقْصَى.

تأیید تنبیهی^{۸۱} و مِمَّا يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَاهُ أَنَّ مَفَادَ قَوْلِنَا «زَيْدٌ مَوْجُودٌ» فِي الْهَلِيَّةِ الْبَسِيطَةِ هُوَ وَجُودُ زَيْدٍ لَا وَجُودُ أَمْرٍ لَهُ كَمَا صَرَّحَ بِهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ [مرحوم میرداماد]، قَوْلُ الشَّيْخِ الرَّئِيسِ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ «فَالْوُجُودُ الَّذِي لِلْجَسْمِ هُوَ مَوْجُودِيَةُ الْجَسْمِ لَا كَحَالِ الْبِيَاضِ فِي

المقولات التسع - العرضية و هذا الإنكار ظاهر البطلان لأن وجود العرض و إن كان للموضوع لكن ليس عين وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض ضمنية و وجود الموضوع هو المنضم إليه. نعم إذا أخذ العرض لا بشرط كان عرضياً و العرضي له اتحاد بالمعروض بمقتضى الحمل لكن بمعنى أنه مرتبة منه و ظهور منه و ليس مبايناً عنه و هما بهذا الاعتبار واحد في عين كون المرتبتين من الوجود إحداهما وجوداً مستقلاً و الأخرى ناعناً

۸۰. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «هذا رابع الوجوه في هذا المقام و الثلاثة الأخرى: أحدها ما مر من أن التخلية عين الاحتفاف و التخلية؛ و ثانيها ما أشار إليه أن الوجود موجودية الماهية و أنه ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء؛ و ثالثها ما أشار إليه في بعض رسائله أن مفاد الهلية البسيطة في الحقيقة في مثل الإنسان موجود أن نحوا من الوجود يثبت له مفهوم الإنسان و هذا لو كان من باب ثبوت شيء لشيء كان المثبت له الذي هو الوجود له الثبوت سابقاً سابقاً بالأحقية و لكن لا بثبوت زائد بل بنفسه و يؤيده أن الوجود موضوع في الإلهي و حاصل - الوجوه في المناص عن إشكال الفرعية في الوجود و الماهية أنا ننزل أولاً و نقول إن مفاد الهلية البسيطة ثبوت شيء لشيء و هو فرع ثبوت المثبت له و ثبوته بنفسه إن كان القضية نحوا من الوجود إنسان مثلاً و أما إن كانت الإنسان موجوداً فالتجريد نحو ثبوت كما مر؛ و ثانياً تترقي و نقول: مفادها ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء بدون تخصيص في القاعدة العقلية؛ و ثالثاً تترقي عن هذا و نقول: إن مفادها ثبوت فقط لا ثبوت الشيء أي الماهية إذ ليس لها ثبوت إذ لم يصر عيناً و لا جزءاً لها و لو حال وجودها الذي هو حكاية الوجود. فلولجوه ترتيب مطبوع و الحق أن لا ينفي الاتصاف رأساً إلا الاتصاف - الذي يستدعي شيئين. أحدهما شبيهة الوجود و الآخر شبيهة الماهية التي لا تأتي عن الوجود و العدم فلا تضايق فيه و عليه يدور كثير من الأحكام»

الجسم في كونه أبيض لأنَّ الأبيضَ لا يكفي فيه البياضُ و الجسمُ» انتهى؛ فإنَّ معناه أنَّه لا بُدَّ في صدقِ الحملِ لكلِّ محمولٍ غيرِ الوجودِ علي شيءٍ [آنگاه که یک محمول غیر وجود، می خواهد بر یک موضوعی حمل شود] من أن يكونَ للمحمولِ معنىً في نفسه و له وجودٌ عند الموضوعِ [باید توجه نمود که وجود برای خود محمول است و این محمول، وجود دارد ولیکن وجودش عند موضوع است و لذا وجود رابطی نامیده می شود چون این محمول، وجودش برای موضوع بوده و حالتی برای موضوع است؛ مقصود در اینجا این است که محمول وجودی دارد که برای خود محمول است و این وجودی که برای محمول است چون عند موضوع است، وجود رابطی و وصف برای موضوع می شود ولی وجود موضوع نیست بلکه وجود همان عرض است که عند موضوع و ربط به موضوع و وابسته به موضوع و ناعت موضوع است] و إن كانَ وجودُهُ في نفسه عينَ وجودِهِ عند الموضوعِ. فهناها أمورٌ ثلاثةٌ وجودُ الموضوعِ و مفهومُ المحمولِ و وجودُ رابطيَّ بينهما [ثبوت المحمول للموضوع] و أما في مثل قولنا «الجسمُ موجودٌ» فيكفي هاهنا الجسمُ و الوجودُ من غيرِ حاجةٍ إلى ثالثٍ^{۸۲}؛ [منظور این نیست که در ظرف قضیه نیازی به رابط نیست چه اینکه اگر در ظرف قضیه رابط نباشد، قضیه شکل نمی گیرد بلکه منظور این است که در تحلیل «هلیه بسیطه» نمی گوئیم وجود این وجود که عند این موضوع است بلکه همین وجودی که برای موضوع ثابت است، وجود الموضوع است] و قال أيضاً في التعليقاتِ [از جمله آخرین بیانات مرحوم شیخ الرئیس] «وجودُ الأعراضِ في أنفسها هو وجودُها في موضوعاتها سوي أنَّ العرضَ الذي هو الوجودُ لَمَّا كانَ مخالفاً [لسائر الأعراض] لم حاجتها إلى الوجودِ حتى يصيرَ موجودةً [چون سائر الأعراض برای موجود شدن به وجود نیاز دارند] و استغناء الوجودِ عن الوجودِ حتى يكونَ موجوداً لم يصحَّ أن يُقالَ إنَّ وجودَهُ [وجود وجود] في موضوعه هو وجودُهُ في نفسه بمعنى أنَّ للوجودِ وجوداً كما يكونَ للبياضِ وجودٌ بل بمعنى أنَّ وجودَهُ في موضوعه نفسُ وجودِ موضوعه و غيره من الأعراضِ وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير» انتهى؛ و لا يخفي أنَّ هذا الكلامَ و الذي نقلنا قبيلَه نصَّانِ علي أنَّ للوجودِ كوناً في الواقعِ إلا أنَّ كينونيته ليس بأمر زائد عليه كما في الأعراضِ و لا يفتقر أيضاً في قوامه إلى ما يُسمَّونه موضوعاً و هو الماهيةُ الموجودةُ به إذ ليس لها وجودٌ آخرٌ به يكونُ متقدماً عليه؛ و أما تسميتُهم الماهيةَ بالموضوعِ و الوجودِ بالعرضِ فمن بابِ التوسعِ^{۸۳} في اعتبارِ العقلِ؛ و أما ما قاله بعضُ المحققين «إنَّ الوجودَ متقدماً علي الماهيةِ في الخارجِ [این عبارت با اصالت وجود سازگار است] و متأخراً عنها في العقلِ» فمراده ما مرَّت الإشارةُ إليه من أنَّ الوجودَ في الخارجِ أصلٌ صادرٌ عن الجاعلِ و الماهيةُ تبعٌ له و في الذهنِ للعقلِ أنَّ يَعْتَبِرَ الماهيةَ مجردةً عن انضمامها بالوجودِ

۸۲ التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «هذا حق القول و هو ثاني القولين في أن الوجود الرابط هل هو متحقق في الهليات البسيطة أم لا بل هو مخصوص بالهليات المركبة.»

۸۳ التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «ليس المراد بالتوسع التجوز بل الاشتراك اللفظي الصناعي فإن لفظ الموضوع وضع عندهم وضعاً تخصيصياً أو تخصصياً تارة للهولي و أخرى للمحل المستغنى من الحال و أخرى لموضوع القضية و هذا هو المراد هاهنا و العرض المقابل - الجوهر و للعرضي، كما يقال: العرض العام و العرض الخاص و العرض اللازم و العرض المفارق و المراد هاهنا بالعرض العرضي.»

ثم يَصِفُهَا به [باید توجه نمود که هرگز ماهیت را بذاته متصف به وجود نمی‌کنیم و ماهیت معدوم است ازلاً و ابداً و تنها می‌توان گفت ماهیت موجود است بالوجود].

الإشراق التاسع؛ الإشارة إلى حل الإشكالات الواردة على كون الوجود متحققاً في الأعيان^{٨٤}

باید توجه نمود که مرحوم ملاصدرا نیز معتقد است وجود از معقولات ثانیه است ولیکن ایشان علاوه بر چنین وجودی به فرد وجود نیز قائل است.

ترجمه و توضیح عبارت

التاسع في الإشارة إلى حل الإشكالات الواردة على كون الوجود متحققاً في الأعيان؛ إنَّ للقائلين باعتبارية الوجود و كونه من المعقولات الثانية و الاعتبار الذهنية حججاً قوية سيما ما ذكره الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق و التلويحات و المطارحات فإنها عسيرُ الدفعِ دقيقُ المسلكِ و قد هدانا الله سبحانه إلى كنه الأمرِ و نُورَ قلوبنا بشهودِ الحقِّ في هذا المقامِ و يسَّرَ لنا بالهاميه و تسديده دفع هذه الشكوكِ كلها و قَمَعَ ظلماتِ هذه الوسوسِ و الأوهامِ برُمَّتها [قافله] فالحمدُ لله الذي هدانا لهذا و ما كُنَّا لَنَهْتَدِيَ لو لا أن هدانا الله و مَنْ أَرَادَ الاطلاعَ عليها فليرجع إلى أوائلِ سفرنا الأولِ من أسفارِ الأربعة و فيه كفاية لطالب الهداية و الحقُّ أنَّ الجهلَ بمسألةِ الوجودِ للإنسانِ يُوجبُ له الجهلَ بجميعِ أصولِ المعارفِ و الأركانِ لأنَّ بالوجودِ يُعرفُ كلُّ شيءٍ و هو أولُ كلِّ تصوُّرٍ و أعرفُ^{٨٥} من كلِّ مُتصوِّرٍ فإذا جُهِّلَ جُهْلَ كلِّ ما عداه و عرفائه لا يحصلُ^{٨٦} إلا بالكشفِ و الشهودِ كما مرَّ و لهذا قيلَ مَنْ لا كشفَ له لا علمَ له. ثمَّ من العجبِ أنَّ هذا الشيخَ العظيمَ بعد ما أقامَ حججاً كثيرةً في التلويحاتِ علي أنَّ الوجودَ اعتباريٌّ لا صورةَ و لا حقيقةَ له في الأعيانِ صرَّحَ في أواخرِ هذا الكتابِ بأنَّ النفوسَ الإنسانيةَ و ما فوقها كلها وجوداتٌ بسيطةٌ بلا ماهيةٍ و هل هذا إلا تناقضٌ صريحٌ^{٨٧} وقَعَ منه؟!

٨٤ ادامه جلسه بیستم؛ ۱۳۹۷/۸/۲

٨٥ التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «الأول في مفهومه لأن التصور من المعقولات الثانية فهو وصف المفهوم و الثاني في حقيقة التي هي أظهر من كل شيء فالوجود أول الأوائل في النشاطين و أظهر - الظواهر في الإقليمين أي الذهن و العين».

٨٦ التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «لما كان العرفان هو مشاهدة الشيء بنحو الجزئية كان المراد به العلم الحضورى الذى له موردان علم الشيء بذاته و علم الشيء بمعلوله و أما العلم الحضورى به فمن جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود و الوجود و العلم و القدرة و النور و الظهور و نحوها من الأسماء الحسنی و من جهة الماهيات القابلة و المفاهيم الإمكانية بما هي آلات لحاظ الوجودات الخاصة و التعريفات و إن كانت بالماهيات و للماهيات إلا أنها يبحث عنها من حيث التحقق و الوجود كما هو شأن الحكيم الباحث عن الحقائق و قد وجه كلامه في الأسفار بأن مراده اعتبارية الوجود العلم البديهي العرضي لمراتب الوجود أو مراده الباحثة مع المشائين و المناقشة في الدليل لا في المطلوب».

٨٧ التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «و هذا التناقض كما يرد علي هذا الشيخ العظيم قدس سره، كذلك يرد علي كل من يقول بأصالة الماهية و اعتبارية الوجود و مع ذلك يقول بأن الواجب تعالى وجود محض كالحقق الدواني و السيد الداماد قدس سره و غيرهما إلا أنهم جعلوا هذه البساطة من خواص الواجب تعالى و هذا الشيخ أجراها في العقول و النفوس. إن قلت: هب إن هذا له وجه في العقول، لأن الماهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع و هذا الجمع و المنع إنما يليقان بالوجود الناقض المحدود و أما - الوجود التام الذى لا يتناهي عدة و مدة فلا يليق الماهية الكذائية به لكن ما وجهه في النفوس، قلت: له وجوه: أحدها أن النفس الإنسانية لا حد لها تقف عنده بل كل مرتبة ترد عليها يتجاوز عنها إلى ما شاء الله؛ و ثانيها: أن النفس تتحول إلى العقل

الاشراق العاشر؛ أن الوجود هو الموضوع في الحكمة الإلهية^{۸۸}

۱. مقدمه

مطالب مطرح در این اشراق، در جای خود و در جهت انسجام بخشیدن به علوم مختلف، مطالب شریف و ارزشمندی هستند ولیکن نسبت به مطالب فلسفی، در درجه چندم قرار می‌گیرند یعنی حتی از مطالب درجه دوم نیز دورتر هستند.

بهترین منبعی که به صورت تفصیلی به بحث موضوع علم و مسائل علم و ارتباط علوم با همدیگر پرداخته است، کتاب برهان شفا، مقاله دوم از فصل چهارم به بعد است و شاید هیچ منبع دیگری نتوان پیدا کرد که به این تفصیل در این بحث، وارد شده باشد؛ در عین حالی که مباحث مطرح شده توسط مرحوم شیخ‌الرئیس می‌تواند کارگشای مباحث فلسفه علم و معرفت‌شناختی جدید نیز باشد.

البته برای کسانی که وقت و حوصله مراجعه به منبع مذکور را ندارند، جلد اول آموزش فلسفه / استاد مصباح یزدی می‌تواند مفید و کارگشا باشد؛ مرحوم خواجه‌نصیرالدین طوسی نیز در کتاب / اساس الاقتباس، سخنان مرحوم شیخ‌الرئیس را جمع‌بندی کرده است.

۲. تفکیک بین ماهیت و موجودیت یک علم

درباره یک علم می‌توان گفت یک ماهیت و یک موجودیت دارد؛ موجودیت یک علم، مباحثی است که اصحاب علم طرح می‌کنند ولی ماهیت علم به معنای تعریف علم است و تعریف علم می‌تواند به وسیله هستی علم و یا غایت علم باشد و البته باید توجه نمود که اولاً غایت علم از اجزاء علم نیست و ثانیاً چیستی علم الزاماً همان هستی علم نیست مصداقاً.

به عبارت دیگر در ماهیت یک علم، سؤال و در موجودیت یک علم، جواب نهفته است و این جواب می‌تواند ایجابی و یا سلبی باشد و جواب ایجابی ارائه شده، یک موجودیت برای آن علم و جواب سلبی ارائه شده، موجودیت دیگری برای آن علم، به وجود می‌آورد؛ مثلاً این سؤال که آیا هستی مبدأ دارد؟ یک مسئله فلسفی است و پاسخ مثبت به این سؤال، باعث به وجود آمدن فلسفه الهی و جواب منفی به این سؤال باعث به وجود آمدن فلسفه الحادی می‌شود.

پس براساس پاسخ به سؤالات اساسی فلسفی، فلسفه‌های گوناگون شکل می‌گیرد و به همین پاسخ‌های ارائه شده می‌توان ماهیت گفت یعنی براساس موجودیت به وجود آمده، یک ماهیت خاص برای علم شکل می‌گیرد ولی باید توجه نمود که این ماهیتی که در اینجا شکل گرفت، غیر از اصل آن ماهیتی است که برای یک علم مطرح می‌شود.

الفعال و لا سیما علی القول بالحركة - الجوهرية فأحكامه أحكامها و شأنه شأنها؛ و ثالثها: ما ذكره هذا الشيخ من «أن كل ماهية تتصورها النفس بعنوان أنها هي و تتصور نفسها بأنها أنا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر مجرد خارجا عن ذاتها» و التفصيل سيجيء إن شاء الله

۳. بررسی ماهیت و موجودیت فلسفه

فلسفه به حسب ماهیت، تعیین بردار نیست بلکه فلسفه، مباحث برهانی درباره کلیت هستی است ولی به اعتبار موجودیتش تعیین بردار است یعنی آنگاه که موضوع فلسفه و موضوعات مسائل فلسفی را مطرح می‌کنیم ممکن است یک فیلسوف، دست به‌گزینش زده و با انتخاب تعداد خاصی از مسائل، فقط درباره آن‌ها بحث کند و ممکن است یک فیلسوف دیگر دست به‌گزینش زده و مسائل دیگری برای بحث انتخاب کند درعین‌حالی که این دودسته مسائل گزینش‌شده توسط دو فیلسوف، هیچ نقطه اشتراکی ندارند ولی از ماهیت فلسفی برخوردار هستند و ضمناً ممکن است مسائل گزینش‌شده توسط فیلسوف اول، دارای یک نظریه محوری و یا یک هدف خاص باشند چه اینکه هر گزینشی باید براساس یک معیار خاص صورت بگیرد مثلاً می‌گوید من یک فیلسوف مسلمان هستم و توحید محوری‌ترین باور دینی ما مسلمانان است و از طرف دیگر مسائل فلسفی بسیار گسترده هستند و لذا من پانصد مسئله فلسفی انتخاب می‌کنم که مبادی بحث توحید را اثبات کنند البته نه اینکه الزاماً اثبات کنند تا از برهان بماهو برهان خارج شوند بلکه این مسائل فلسفی موردبحث قرار می‌گیرند تا مبادی باور توحیدی از نظر فلسفی منفتح شوند؛ مثلاً درباره حقیقت الوجود بحث می‌کنم چه اینکه از طریق حقیقت وجود می‌توان وجوب وجود را اثبات نمود به این صورت که اگر توانستیم حقیقت وجود را اثبات کنیم می‌توانیم بگوییم حقیقت وجود چون هرگز عدم بر نمی‌دارد و الا مستلزم آن است که حقیقت وجود نباشد، پس واجب‌الوجود است.

خلاصه اینکه در ماهیت یک علم، سؤال نهفته است درحالی‌که در موجودیت یک علم، پاسخ به آن سؤال‌ها نهفته است و جواب‌های ارائه‌شده به آن سؤالات نهفته می‌تواند ایجابی و یا سلبی باشد و بر همین اساس جواب ایجابی ارائه‌شده، یک موجودیت و جواب سلبی ارائه‌شده، موجودیت دیگری برای علم شکل می‌دهد؛ مثلاً در مواجهه با این سؤال فلسفی که آیا هستی دارای مبدأ هست؟ پاسخ مثبت، فلسفه الهی و پاسخ منفی، فلسفه الحادی را شکل می‌دهد.

۴. رابطه نظریه محوری و مکتب

آن معیار و نظریه‌ای که باعث می‌شود یک اندیشمند دست به‌گزینش بزند و البته در تمام مسائل سریان داشته باشد، نظریه محوری نامیده می‌شود؛ البته ممکن است دو یا چند نظریه به‌عنوان نظریه محوری در مسائل حضورداشته باشند ولی مهم این است که موجودیت یک علم با همین نظریات محوری سامان می‌یابد.

به این مجموعه به جهت اشتغال بر نظریه محوری، مکتب گویند؛ لذا می‌توان گفت که مکتب همواره برآمده از موجودیت یک علم است نه از ماهیت یک علم و بر همین اساس می‌گوییم همه علوم در مرتبه ماهیت، اصلاً قابل اسناد نیستند مثل اینکه بخواهیم جامعه‌شناسی را به کسی نسبت دهیم بلکه علوم در مقام موجودیت، اسناد برمی‌دارند مثلاً آنگاه که یک جامعه‌شناس وارد بحث می‌شود براساس مسائلی که گزینش کرده، باعث می‌شود جامعه‌شناسی خاصی به آن جامعه‌شناس اسناد داده شود؛ فلسفه نیز چنین

است یعنی ماهیت فلسفه، مکتب بردار نیست و فلسفه، فلسفه است بلکه آنگاه یک مکتب فلسفی پدید می‌آید که یک فیلسوف براساس تفکر توحیدی، برخی از مسائل را گزینش می‌کند تا مبادی هستی‌شناختی بحث توحید را تبیین کند و به این ترتیب مکتب فلسفی توحیدی پدید می‌آید.

ممکن است یک اندیشمند دارای نظریه‌ای باشد که از اجزاء همان علم محسوب می‌شود ولی به عنوان زبان برتر برای آن علم مطرح شود؛ همانند نظریه اصالت وجود که مرحوم ملاصدرا با همین نظریه محوری، تمام فلسفه را بازخوانی می‌کند و لذا می‌توان حکمت متعالیه را مکتب فلسفی اصالت وجودی نامید.

۵. اجزاء علم

- موضوع علم
- مبادی علم: مقدمات استدلال و تعاریفات مفاهیم
 - مبادی تصویری: تعاریفات
 - مبادی تصدیقی: تصدیقات معلومی که به وسیله آنها تصدیق مجهول، معلوم می‌شود.
- مسائل علم

اجزاء علوم در واقع همان موجودیت و هستی یک علم را بیان می‌کنند؛ این اجزاء، اجزاء تشکیل‌دهنده موجودیت یک علم بوده و می‌توان به راحتی در آن علم پیدا نمود در حالی که هدف و روش را نمی‌توان به صورت منحاز نشان داد.

آنگاه که می‌خواهیم وارد یک علم بشویم، اینکه از چه چیزی بحث کنیم؟ همان موضوع علم است و اینکه چه سؤالاتی را مطرح کنیم؟ همان مسائل علم است و اینکه با چه مقدماتی بحث کنیم؟ همان مبادی علم خواهند بود اما اینکه با چه روشی بحث کنیم؟ داخل در خود متن علم نیست بلکه دهلیزی است که مسائل علم از آن عبور کرده و به پاسخ تبدیل می‌شوند؛ پس اجزاء علوم یعنی مواردی که صاحبان هر علمی به وسیله آنها، علم را به وجود آورده و تحقق خارجی می‌بخشند.

۶. مطالب علم

در برابر اجزاء علم، مطالب علم مطرح می‌شود که در واقع پاسخ‌های ارائه‌شده در علم است و با اجزاء علم به مطالب می‌رسیم پس مطالب همان نتایج هستند که ما به دنبال آنها هستیم.

- ما هو؟
- هل هو؟
- لم هو؟

نکته: تفاوت مسئله و مطلوب و نتیجه

مسائل و مطالب و نتایج، مترادف هستند ولیکن به دو اعتبار: به اعتبار اینکه می‌خواهیم به آن برسیم، «مطلوب» و به اعتبار اینکه مورد سؤال قرار گرفته است، «مسئله» و بعد از اثبات، «نتیجه» نامیده می‌شود.

۷. اجزاء علم فلسفه

۷.۱. موضوع فلسفه

▪ نظریه مرحوم ملاصدرا: موجود بماهو موجود

• سؤال: چرا درباره موجود بماهو موجود بحث می‌کنیم؟ چون می‌خواهیم قبل از تعینات ماهوی، درباره موجود صحبت کنیم که درباره کلی‌ترین مسائل باشد و به عبارت دیگر قصد داریم کلی‌ترین مسائل را جمع کرده و درباره آن‌ها بحث کنیم چون مادر سائر مسائل هستند؛ مثلاً آنگاه که اصل علیت را که پیرامون هستی است، بحث و اثبات می‌کنیم به یک اصل حاکم در فیزیک، شیمی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و سایر علوم تبدیل می‌شود.

▪ نظریه دوم: واجب‌الوجود

• نقد: واجب‌تعالی یکی از مسائل فلسفه است؛ وجود بماهو وجود مستغنی از اثبات است ولی واجب‌تعالی مستغنی از اثبات نیست لذا اگر موضوع علم حکمت را واجب‌تعالی بدانیم در این صورت علم حکمت برای اثبات موضوع خودش [واجب‌الوجود] نیازمند علم سابق خواهد بود و در نتیجه علم حکمت را نمی‌توان علم اعلی دانست درحالی که فیلسوف به دنبال بحث از کلی‌ترین احوالاتی است که در همه علوم موردنیاز هستند و از همین رو موضوع علم کلی نباید نیازمند اثبات باشد بلکه باید اول و بی‌نیاز از اثبات باشد.

۷.۲. مسائل فلسفه

محمولاتی که بر موجود یا انحاء موجود عارض می‌شوند:

- مسائل کلی که موضوع آن‌ها، خود موجود است و اختصاص به قسم دون قسم ندارد و درباره هر موجودی مطرح می‌شود همانند مسئله اصالت وجود/ ماهیت که می‌گوید آیا موجود، مصداق ماهیت است یا فرد خاص به خودش دارد؟ آیا کل هستی مشکک است یا متواطی؟^{۸۹}
- مسائل مربوط به اقسام موجود: «بعض‌الموجود واجب» و «بعض‌الموجود ممکن» و در قدم بعدی موجود واجب‌الوجود و همچنین موجود ممکن‌الوجود را موضوع قرار داده و درباره آن بحث می‌کنیم و سپس موجود واجب‌الوجود را به واجب

۸۹. تفاوت این دو مسئله در این است که مسئله اصالت وجود به نحو انحلالی و مسئله تشکیک در هستی به نحو مجموعی مطرح می‌شود.

بالذات و واجب بالغیر تقسیم می‌کنیم و در قدم بعد واجب بالذات و همچنین واجب بالغیر را موضوع قرار داده و درباره آن بحث می‌کنیم مثلاً می‌گوییم هر واجب بالغیری به واجب بالذات منتهی می‌شود و هر واجب بالذاتی باید حقیقت الوجود باشد.

تفصیل مسائل فلسفه

مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: مسائل فلسفه الهی، اثبات جمیع حقایق وجودیه است؛ باید توجه نمود که منظور از اثبات حقایق وجودیه اعم است از اثبات اصل وجود و نحوه وجود و نحوه ارتباطش با سایر وجودات است و همه این‌ها را داخل در معرفت حقایق موجوده می‌دانیم.

- خدا و صفات، افعال و مراتب فعلش؛ اثبات واجب تعالی یکی از مسائل حکمت الهی و در پاسخ به این سؤال که آیا هستی مبدأ دارد یا مبدأ ندارد؟ مطرح می‌شود. باید توجه نمود که در الهیات به معنای اخص از احوال و احکام واجب تعالی بحث می‌شود و بحث‌هایی که در امور عامه به‌طور پراکنده مطرح شده‌اند، به جهت شرافت و اهمیتشان در فصل اول الهیات تحت عنوان براهین اثبات واجب تعالی سامان می‌یابند چه اینکه وجود واجب تعالی در امور عامه همانند بحث مواد ثلاث مورد اثبات قرار گرفته است.
- امور عامه همانند تقسیمات وجود
- مقولات که مرز فلسفه محسوب می‌شوند و بحث در این است که موجود بماهو موجود چه مقولاتی برمی‌دارد؟
- مبادی موجودات: هر موجودی، یک مبدأ فاعلی و یک مبدأ غایی و [موجودات مادی] یک مبدأ صوری و یک مبدأ مادی دارد مگر مبدأ اول که مبدأ همه مبادی است و مبدأ ندارد.

نکته: مرز مسائل فلسفی

سؤال: این تقسیم اقسام وجود تا کجا ادامه پیدا می‌کند و در دامنه علم فلسفه قرار می‌گیرد؟ قلمرو مسائل فلسفی در کدام نقطه به پایان می‌رسد؟

مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: تا جایی که به یک تعین ماهوی نرسیده است، داخل در علم فلسفه قرار دارد و هر کجا به یک تعین ماهوی برسد، آنجا پایان فلسفه محسوب می‌شود چه اینکه دیگر بحث درباره موجود بماهو موجود نیست لذا بحث از اقسام جوهر، بحث غیر فلسفی است با توجه به اینکه جوهر را یک مفهوم ماهوی می‌دانند درحالی که بحث از اقسام عرض، بحث فلسفی است چون عرض را یک مفهوم ماهوی نمی‌دانند و خلاصه اینکه مرز مسائل فلسفی، تعینات ماهوی است.

۲.۳. مبادی تصویری فلسفه

- در «وجود» دارای مبادی تصویری نیست چون بدیهی است.
- در عوارضی همانند «ضرورت»، «امکان» و ... که از مفاهیم عامه بوده و یا از مفاهیم عامه انتزاع می‌شود، دارای مبادی تصویری نیست.
- در غیر این موارد می‌توانند دارای مبادی تصویری باشند.

۲.۴. مبادی تصدیقی فلسفه

- اصل فلسفه، مبدأ تصدیقی ندارد چون عام‌ترین مسائل بوده و سابق بر وجود، مسئله‌ای نیست.
- مسائل فلسفی مبادی تصدیقی زیادی دارند و بعضی این‌ها بدیهی و بعضی این‌ها نظری است و مبادی تصدیقی نظری نیز بعضشان، فلسفی و بعضشان غیر فلسفی مثلاً طبیعی است البته باید توجه نمود که در صورت ابطال مبادی، مسئله فلسفی باطل و منتفی نمی‌شود بلکه مسئله، مشکوک می‌شود و لذا گفته می‌شود اگر استدلال بر یک مدعایی، باطل شود آن مدعا باطل نمی‌شود.

۸. بحثی در عوارض ذاتیه^{۹۰}

۸.۱. ویژگی‌های محمول‌های یک علم

مرحوم شیخ‌الرئیس درباره بحث عوارض ذاتیه در کتاب برهان شفا، مقاله دوم، فصل چهارم به صورت مفصل بحث کرده است؛ آخرین جمله مرحوم شیخ‌الرئیس در این باره این است که می‌فرمایند: برای اینکه از آثار مطلوب موضوع بحث کنیم تا بحثمان از آن موضوع بماهو موضوع بوده و خارج نشویم باید از محمولاتی بحث شود که دارای دو خصوصیت باشند:

- از آثار موضوع باشند یعنی مقتضای بوده و واسطه در عروض نداشته باشند.
- مختص به این موضوع بوده و مربوط به موضوع اعم و یا موضوع اخص به خصوصیت ماهوی نوعی نباشند.

۸.۲. بررسی مثال در علم حیوان‌شناسی

- اولاً در این علم باید درباره محمولاتی بحث شود که از مقتضیات حیوانیت است نه از مقتضیات چیز دیگری که با حیوانیت متحد شده است و اگر محمول آن چیز را به حیوانیت بدسیم در این صورت واسطه در عروض خواهد داشت.

- ثانیاً در این علم باید از محمولاتی بحث شود که از محمولات حیوان بماهو حیوان است نه از محمولات حیوان بماهو جسم تا اینکه مربوط به موضوع اعم باشند و نه از محمولات حیوان بماهو انسان تا اینکه مربوط به موضوع اخص ماهوی باشند.

۸.۳. بحث از محمولات اعم از موضوع علم

در علوم می‌توان از محمولاتی بحث نمود که آن محمول، محمولِ موضوعی است که اعم از موضوع علم است ولی به شرط اینکه به موضوع علم، تخصص زده شود مثلاً در علم حیوان‌شناسی می‌توان از احوالات حیوان بماهو جسم بحث نمود ولی به شرط اینکه این احوالات، به حیوانیت تخصص زده شود مثلاً چنین گفته شود: «حیوان آنچه نوع ذو ابعاد ثلاثه‌ای دارد بماً آنه حیوان»؟ در این مسئله هرچند از «ذوالابعاد الثلاثه» بحث می‌شود و «ذوالابعاد الثلاثه» از آثار مطلوب جنسش بوده و اعم هست و باید در علم اعلی (طبیعیات) بحث شود ولیکن از آنجایی که «ذوالابعاد الثلاثه» به موضوع علم، تخصص زده می‌شود لذا از آثار مطلوب همین موضوع علم بوده و می‌توان در همین علم درباره آن بحث نمود.

۸.۴. بحث از محمولات اخص از موضوع علم

همچنین می‌توان از موضوعاتی بحث نمود که اخص از موضوع علم است ولیکن اخص بودنش نباید تعیین نوعی خورده باشد؛ مثلاً اگر بخواهیم در علم حیوان‌شناسی درباره احکام اخص از حیوانیت بحث کنیم نباید عروض آن محمول بر حیوانیت پس از تقیدش به فصل نوعی انسان باشد و لذا «بعض الحیوان ضاحک» در حیوان‌شناسی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد چه اینکه برای حمل «ضاحکیت» بر حیوان، اولاً باید «حیوان» فصل «ناطقیت» را پذیرفته و نوع «انسان» شود.

ولیکن اگر عروض این محمول اخص نیازمند به تعیین نوعی نداشته باشد در این صورت از عوارض همین موضوع بماهو همین موضوع خواهد بود؛ مثلاً گزاره «بعض حیوانات پرنده هستند» را می‌توان در حیوان‌شناسی مورد بحث قرار داد.

۸.۵. دو خصوصیت عوارض ذاتیه یک علم

- مقتضای موضوع علم است نه اینکه واسطه در عروض داشته باشد.
- اختصاصی موضوع علم باشند نه اینکه اعم یا اخص باشند البته بحث از دو دسته محمول ذیل نیز اشکالی ندارد:
 - محمول اعم تخصص یافته با توجه به اینکه از آثار مطلوب به شمار می‌رود.
 - محمول اخص بدون تعیین نوعی با توجه به اینکه از موضوع آن علم خارج نشده است.

۸.۶. علوم بالادستی و علوم پایین دستی

به «موجود بماهو موجود» قید زده شده و علوم جزئی پدید می آیند:

- علم هیئت درباره اجرام سماوی از حیث حرکاتشان بحث می کند پس «موجود» در اینجا چندین قید خورده است تا موضوع علم هیئت باشد.
- علم طبیعیات درباره جسم از حیث حرکت و سکون بحث می کند البته باید توجه نمود که علم طبیعیات از حرکت جسم بحث نمی کند بلکه از جسم بماهو متحرک بحث می کند.

موارد بیان شده از باب مثال است چه اینکه می توان علوم را تخصص جزئی زده و به یک علم خاص دست یافت و در ادامه می توان همین علم خاص را تخصص نوعی زده و به یک علم خاص دیگر رسید، علم خاصی که تحت علم قبلی قرار می گیرد نه اینکه فصلی از آن باشد همانند همه علوم که تحت فلسفه قرار دارند ولی فصلی از فصول فلسفه محسوب نمی شوند چه اینکه موضوعشان «موجود بماهو موجود» نیست بلکه «موجود بماهو تعین نوعی» است؛ مثلاً موضوع در علم طبیعیات، هر چند جسم است ولی با افزودن قید «بماهو نامی» علم گیاه شناسی به وجود می آید و سپس با افزودن قید «حساس متحرک بالاراده» علم حیوان شناسی پدید می آید.

باید توجه نمود که قرار گرفتن یک علم در تحت یک علم دیگر دارای آثار بوده و صرف جعل اصطلاح نیست؛ یک علم تحت علم دیگر است به این معنا است که قوانین علم مافوق، حاکم بر علم مادون است و نمی توان در علوم پایین دستی به سخنی برخلاف قوانین علوم بالادستی پای بند بود؛ چه اینکه «مطلق» و به تبعش لوازم غیرقابل انفکاک آن «مطلق» در جمیع «مقیدات» حضور دارد:

- تمام قوانین علم «حیوان شناسی» در علم «انسان شناسی» حاکم هستند.
- تمام قوانین علم طبیعیات، در علم «حیوان شناسی»، «گیاه شناسی» و «انسان شناسی» حاکم هستند.
- تمام قوانین علم «فلسفه» در علوم پایین دستی و مادون حاکم هستند.

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ العاشرُ أنَّ الوجودَ هو الموضوعُ في الحكمةِ الإلهيةِ^{٩١}؛ لأنَّ محمولاتها مِمَّا يَعْرِضُ أولاً و بالذات للموجودِ بما هو موجودٌ [يك سرى از مسائل كه ضرورت داشته و حلشان حكيمانه و بلکه در رأس حكمت است بر موجود بما هو موجود عارض می شوند و لذا آن ها را گرد هم آورده و نامشان را حكمت الهیه نهادیم] من غير أن يَحْتَاجَ إلى أن يَصِيرَ طبيعياً^{٩٢} [این قيد مربوط به «جسم» است] أو تعليمياً [این قيد مربوط به «كم» است؛ در كتب مرحوم شيخ الرئيس «أو خُلُقياً» نیز ذكر می شود كه مربوط به «كيف نفساني» است] كما في سائر العلوم^{٩٣} فإنَّ مطالبها [مطالب ساير علوم] محمولاتٌ لا يَعْرِضُ للموجود المطلق إلا بعد أن يَصِيرَ أمراً خاصاً من بابِ الحركاتِ و المتحركاتِ أو من بابِ المقاديرِ المتصلاتِ [علم هندسه] و المنفصلاتِ^{٩٤} [علم حساب] ثمَّ لم يَقَعِ الاكتفاءُ بهذا القدرِ من

٩١. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «أن الوجود هو الموضوع في الحمة الالهية...» القوم يقولون: الموضوع هو الموجود المطلق و هو أشمل للمذاهب من أصلته و اعتباريته و المصنف قدس سره ربما يقول الوجود و ربما يبدله بالموجود و كلاهما واحد لأن الموجود الحقيقي هو الوجود و علي أى تقدير ليس المراد المفهوم بما هو مفهوم و إلا لخرج كثير من الطالب، كالوجوب الذاتي و الوحدة الحققة و نحوهما و أيضا ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقائق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم إلا أن يجعل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان و ليس المراد الوجود بشرط لا كما سيأتى و إلا لكان العلم إلهيا بالمعنى الأخص بل المراد هو حقيقة الوجود «لا بشرط» و المراد باللابشرط ليس ما هو المستعمل في المفاهيم كما هو المشهور بل هو المستعمل عند المتأهين في الحقيقة الكليية و الإطلاق بمعنى السعة و الإحاطة - و البحث عن المفاهيم الكمالية و الماهيات الإمكانية بما هي آلات اللحاظ بحث عنه»

٩٢. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «من غير أن يحتاج الى أن يصير طبيعياً او تعليمياً...» لم يكتف بقوله: «بما هو موجود...» و بينه بهذا إشارة إلى أنه ليس المراد بالإطلاق أن لا يتقيد بقيد أصلا و إلا لخرج مباحث العقل مثلا لأن الموجود لا بد أن يقيد بالإمكان ثم بالجوهرية حتى يعرضه مفهوم العقل ثم عوارض العقل بل مباحث الهبولى من الإلهى و معلوم أن التخصصات فيها أو فرد موضوعات سائر العلوم مطالب هنا بل أن لا يتقيد بالتجسم و التقدر و التكثر لأنها هي التي يفصل العلم عن الإلهى كما أن في عالم العين ما هو مناط السوائية و البيوتنة عن حضرة الحق سبحانه و تعالى هو التجسم و التغير و التبدل و التقدر و هذه هي العواسق و مناط التفرقة و الغيبة، لا مثل الإمكان الذاتي الاعتبارى و الجوهرية و العقلية فإن العقول من صقع الربوبية باقية ببقائه لا بإبائه موجودة بوجوده لا بإيجاده و المراد بالطبيعة التجسم و التغير و بالرياضية التعدد بالأعداد المادية و التقدر»

٩٣. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «كما في ساير العلوم...» إن قلت: لفظ «سائر» مع صيغة الجمع المعرف باللام يدلان علي أنه لا تخصيص للتخصص الطبيعى و التعليمى بالحكمة الطبيعية و الرياضية بل يشمل جميع العلوم - العقلية و النقلية و كيف وجهه؟

قلت: وجهه أن مطالبها أيضا تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعى و التعليمى فإن أحوال الكلمة و الكلام بأية حيشية بصيران موضوعا لعلوم كثيرة، أحوال - الموجود الطبيعى و كذا أحوال الموجودات الجسمانية المتحركة لأخري، لأنها العارضة لموجودات عالم الطبيعة و في الحقيقة العلوم «إلهى» و «رياضى» و «طبيعى» و ما ثم «رابع» و إن لم تسم بهذه الأسماء لأن العالم ثلاثة عالم المعنى و عالم الأشباح و عالم الأجسام المادية علي أن كثيرا من العلوم علوم آلية لا أصلية فكانت خارجة. ثم إن الشيخ في إلهيات الشفاء زاد قوله: «أو خلقيا أو غير ذلك» و المصنف قدس سره اقتصر لما ذكر فإن مطالب حكمة تهذيب الأخلاق أحوال الموجود الطبيعى الذى هو النفس المتعلقة بعالم الطبيعة و من هذه الجهة يبحث عنها الحكيم الطبيعى أيضا.»

٩٤. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «او من باب المقادير المتصلات او المنفصلات...» إشارة إلى موضوع الطبيعى أنه الجسم من حيث الحركة و المراد: الحركة بالمعنى الأعم و إلا لخرج مباحث الكون و الفساد و الانقلابات عن الطبيعى لأنها عند القوم دفعية لإنكارهم الحركة الجوهرية و لذا بدله بعضهم بالجسم بما هو واقع في التغير. ثم إن «قوله من باب الحركات...» إشارة إلى طريقة المصنف (قدس سره) من سيلان الطبيعة، فإن التجدد و

التخصیص فی العلوم الجزئیة التي هی تحت العلم الطبيعي و التعليمی بل زید علیہ [این مقدار از تخصیص] فیها [در علوم جزئی تحت علم طبیعی و تعلیمی] مخصصاتٌ أخرى غیر کونه ذا طبیعة مطلقة أو ذا کمية مطلقة کمباحث الأمزجة لأنواع تراکیب العنصریات [جسم بسیط که عنصر نامیده می شود، ترکیب می شود و آنگاه این ترکیب بماهو ترکیب، مزاج هایی پیدا می کند و هر کدام از این مزاج ها موضوع برای یک بررسی علمی قرار می گیرد و لذا می گوئیم بحث در اینجا درباره «جسم مطلق» نبوده بلکه بحث درباره «جسم از آن جهت که ترکیب شده از چند جسم» است] و کمباحث أقسام الأصوات [«صوت» یک کیف محسوب می شود ولی این کیف از آن جهت که کمیت خاصی بر آن عارض می شود، موضوع علم موسیقی به شمار می رود و به دلیل اینکه «صوت» را از حیث کمیت خاص مورد بررسی قرار می دهند، لذا داخل در تعلیمات می شود] و تألیفاتها و نغماتها و کمباحث أحكام حركات الكواكب و ما یتفرع علی نسب أنظار النجوم و قراناتها و اتصالاتها إلى غیر ذلك من العلوم الجزئیة الباعث عن أحوال الموجودات التي تضاعفت علیها التزلزلات و التخصصات الخارجة عن مطلق الوجود الطبيعي و التعليمی أيضاً و لأن الوجود بماهو وجود مستغن عن الإثبات و التحدید حتی یلزم الافتقار إلى علم سابق یكون هناك [در علم سابق] من المطالب و هاهنا من المبادئ المسلمة فالموضوع الأول للحكمة الإلهية هو الوجود بماهو موجود لا الوجود الواجبی كما ظن لأنه من المطالب فی هذا العلم فأما^{۹۵} مسائله و مطالبه فإثبات جميع الحقائق الوجودية من وجود الباری جل اسمه و وحدانیته و اسمائه و صفاته و أفعاله من ملائکته و کتبه و رسله و إثبات الدار الآخرة و کیفیة نشوها عن النفوس الفحکیم الإلهی هو المؤمن المصدق بهذه المعارف من الله^{۹۶} و ملکوته الأعلى و الأسفل و کتبه العرشية و اللوحية و قضاؤه و قدره و أهل سفارته و رسالته و برجوع کل شیء إلیه «یوم تبدل الأرض غیر الأرض» و إلى هذه العلوم الربوبية أشار فی قوله تعالی «آمن الرسول بما أنزل إلیه» الآیة و من مطالبه إثبات المقولات كالجوهر و الكم و کیف و غیرها و هی [مقولات] له [وجود] كالأنواع [چون موجود بماهو موجود، جنس نیست و از آنجا که مقولات، ماهیات هستند لذا انواع محسوب می شوند و با توجه به اینکه موجود، جنس نیست، لذا مقولات را «كالأنواع» می گوئیم]؛ و منها إثبات الأمور العامة و هی

السیلان فی مقام ذاتها الوجودية لا فی مقام أعراضها و صفاتها فهي نفس الحركة لا ذات ثبت لها الحركة و قوله أو المتحركات إشارة إلى طريقة القوم. أما إطلاق المقدر علی الكم المنفصل من باب التغلیب أو المنفصلات عطف علی نفس «المقادیر» و هذا إشارة إلى موضوعات الرياضیات الأربعة فالمنفصلات إن أخذت «مجردة» فموضوع «الهندسة» و إن أخذت مع مادة الأجرام العلوية و السفلیة فموضوع الهيئة و إن أخذت متحركة فموضوع «الهيئة» و إن أخذت ساكنة فموضوع «الهندسة» و المنفصلات إن أخذت فی المادة الصوتية فموضوع «الموسیقی» و إن أخذت مجردة عنها فموضوع «الحساب» و إن أخذت مع نسب تألیفیه فموضوع «الموسیقی» و إلا فموضوع «الحساب».

۹۵. جلسه بیست و سوم؛ ۱۳۹۷/۸/۲۲

۹۶. التعليقات علی الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «من الله تعالی الى آخره...» عبارات أخرى علی سبیل اللف و النشر فالمراد بالملائكة حقائقهم و رقائقتهم من العقول المجردة الكلية و صورهم و أشباحهم لتوصیفه «الملکوت» بالأعلى و الأسفل و المراد بالکتب أعم من «التدوینی» و «التکوینی» الآفاقی و الأنفسی و عرشيتها النفوس «السماوية» و أهل سفارته و رسالته هم العقول الكلية التي هی خاتمة الكتاب التکوینی كما أن العقول الباديات فاتحته و حق الإیمان بهم الإیقان بظواهرهم و باطنهم جميعا و التخلق بأخلاقهم بل بأخلاق الله تعالی.»

[امور عامه] له [وجود] كالعوارض^{۹۷} الخاصّة [تقسیم ماهیت نوعیه می‌تواند به اعتبار عوارض خاصه باشد به این بیان که ماهیت نوعیه، واجد یک سری عوارض خاصه می‌شود و به این ترتیب فصلی از فصول یک علم شکل می‌گیرد؛ توجه به این نکته لازم است که در علمومی غیر فلسفه، بحث از عوارض خاص و عام و در فلسفه، عوارض تحلیلی مطرح می‌شود و لذا این عوارض تحلیلی را به عوارض خاصه در باب ایساغوجی تشبیه می‌کنیم و سر اینکه در اینجا تعبیر را به «كالعوارض» تغییر داد برخلاف بحث مقولات که تعبیر به «كالانواع» نمود، این است در بحث مقولات، ماهیت پدید می‌آید برخلاف بحث امور عامه [مثل الواحد و الكثير و القوة و الفعل و الكلّی] منظور «کلی» منطقی نیست چون «کلی» منطقی از عوارض معقول ثانی منطقی است] و الجزئی و العلة و المعلول و المتقدم و المتأخر.

۹۷. التعليقات علي الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و هي له كالعوارض...» إن قلت: مقابلته مع الأقسام الآخر من المطالب و المحمولات لهذا العلم، تستدعي أن لا تكون تلك من العوارض مع أن كل ما يبحث في هذا العلم لا بد أن يكون من عوارض الموجود المطلق. قلت: المراد هنا عوارض مخصوصة أشبه بصفات الأشياء و أدخل في العروض فإن الأمور العامة مفاهيم كلية فكأنه (قدس سره) قال: العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود، إما ذوات و إما نعوت و الذوات إما المقولات العشر و موضوعات سائر العلوم و هي كالأنواع له لكونها ذواتا و إما أسباب قصوى و النعوت هي كالعرضيات أي العرضى بمعنى الخارج المحمول كمفهوم الوحدة و مفهوم التقدم و مقابلها و نظائرها و هذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل الحفظ.»

۹. اظلام وهم^{۹۸} و اشراق عقل^{۹۹}

۹.۱. جایگاه موضوع یک علم

- **صغرا:** اثبات موضوع علم، جزء مبادی آن علم محسوب می‌شود.
- **کبرا:** هر بحثی که جزء مبادی یک علم باشد، باید در علم دیگری اثبات شود؛ چه اینکه مسائل یک علم، عوارض ذاتیه هستند که ثبوت چیزی بر چیزی است نه اصل ثبوت شیء که همان موضوع باشد.
- **نتیجه:** موضوع یک علم باید در علم دیگری اثبات شود.

۹.۲. مبادی تصویری و تصدیقی یک علم

به عبارت دیگر دو چیز از محدوده مسائل یک علم خارج است:

- بحث از ذاتیات موضوع علم همانند جنس و فصلش؛ چه اینکه چنین مواردی، مبادی تصویری علم محسوب می‌شوند.
 - بحث از اثبات وجود موضوع علم؛ چه اینکه در یک علم از لواحق و آثار مطلوب موضوع علم بحث می‌شود به این بیان که چنین موضوعی وجود دارد و در این علم درصدد شناخت آن هستیم پس وجود آن موضوع، مفروغ عنه است و اصلاً مبدأ یعنی هر چیزی که مفروغ عنه است هر چند در علم دیگر به عنوان یک مسئله مطرح می‌شود ولیکن در علم کنونی به عنوان یک مبدأ مورد استفاده قرار می‌گیرد.
 - بحث از اثبات مبدأ موضوع علم؛ مثلاً موضوع علم طبیعیات، جسم است و بحث از مبادی جسم به معنای اینکه جسم دارای هستی‌بخش است، بحث از مبدأ ثبوتی جسم بوده و در علم دیگری اثبات می‌شود.
- به بیان دیگر در یک علم به دنبال بحث از آثار مطلوب هستیم و لذا نباید از «هل بسیطه» و «مبادی هل بسیطه» و «ما هو» و «مبادی ما هو» مربوط به موضوع یک علم در خود آن علم بحث شود بلکه نقطه شروع یک علم از آثار مربوط به موضوع است.

۹.۳. تبیین توهم مطرح شده درباره جایگاه بحث از علل اربعه موجودات

بعد از روشن شدن این دو مطلب منطقی و با توجه به آن‌ها این اشکال مطرح می‌شود که شما از یک طرف معتقدید که موضوع فلسفه «موجود بماهو موجود» است و از طرف دیگر می‌خواهید در فلسفه از مبادی موجودات بحث کنید پس شما می‌خواهید در ضمن علم از مبادی هل بسیطه بحث کنید که سابق بر نقطه شروع فلسفه [یعنی بحث از احوالات موجود بماهو موجود] بوده و چنین بحثی از جهت منطقی مورد اشکال است و لذا در فلسفه نباید از علل اربعه موجودات بحث شود.

۹۸. جلسه بیست و چهارم؛ ۱۳۹۷/۸/۲۳

۹۹؛ یعنی وهم، تاریکی آورده و عقل درصدد روشنگری است.

خلاصه توهّم

- بحث از اثبات موضوع علم و اثبات مبادی موضوع علم که موضوع ساز است، از احوالات موضوع که پس از فرض ثبوت است، بیرون بوده و از همین رو نباید جزء مسائل آن علم باشد.
- بحث از مبادی موجودات، بحث از مبادی موضوع ساز است پس سابق بر احوالات و مسائل علم است و نباید در آن علم بحث شود پس نباید در حکمت الهی درباره علل اربعه که مبادی موجودات است، بحث شود.

۹.۴. پاسخ مرحوم شیخ‌الرئیس به توهّم مطرح‌شده

بحث از مبادی موجودات، بحث از مبادی موضوع علم فلسفه [موجود بماهو موجود] نیست چه اینکه موجود بماهو موجود هیچ مبدأ تصویری و تصدیقی ندارد بلکه از مبادی بعضی از موجودات است لذا تقسیم ساز است یعنی موجود بماهو موجود یا مبدأ دارد یا مبدأ ندارد پس بعد از اینکه موجودات تقسیم می‌شوند این بحث مطرح می‌شود که بعضی از موجودات مبدأ دارند و بعضی از موجودات مبدأ ندارند و از همین رو بحث از مبادی و علل اربعه موجودات، بحث از احوالات موجود بماهو موجود به شمار می‌رود.

و به عبارت دیگر با توجه به اینکه مبدأ داشتن مربوط به همه موجودات نیست بلکه در مرحله تقسیمات موجود مطرح می‌شود لذا از مبادی موضوع علم فلسفه نیز محسوب نمی‌شود.

۹.۵. پاسخ مرحوم ملاصدرا به توهّم مطرح‌شده؛ مقایسه فلسفه با سایر علوم^{۱۰۰}

مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: سخن مرحوم شیخ‌الرئیس درست است ولی در عین حال می‌توان مطلبی عمیق‌تر از فرمایش ایشان مطرح نمود؛ اگر در سایر علوم گفته می‌شود اثبات مبادی موضوع آن علم، خارج از حیطه آن علم است به این جهت است که خود مبادی موضوع علم، محکوم به حکم آن علم نبوده و اصلاً از سنخ آن علم نیست؛ مثلاً «جسم» موضوع علم طبیعیات و «ماده» یکی از مبادی جسم است ولیکن «ماده» جسم نبوده و احکام جسم را ندارد؛ در حالی که موضوع فلسفه خصوصیتی دارد که شمولش شامل مبادی خودش نیز می‌شود و لذا هیچ‌یک از مبادی موجودات را نمی‌توان یافت که محکوم به احکام هستی نباشد و از همین رو داخل در فلسفه هستند و به عبارت دیگر مبادی در صوتی خارج از مسائل علم هستند که محکوم به هلیه مرکبه مسائل آن علم نباشند و حال آنکه تفاوت تقسیمات موجود همگی تشکیکی است یعنی در احکام اصل هستی مشترک‌اند.^{۱۰۱}

۱۰۰. جلسه بیست و پنجم؛ ۱۳۹۷/۸/۲۶

۱۰۱. ویژگی موضوع مسائل فلسفی، اشتراک تشکیکی داشتن است و اقسام و تفاوت هایشان با ما به الاشتراکشان اتحاد دارند یعنی می‌توان بر «موجود متقدم» احکام مشترک «موجود متاخر» را حمل نمود و این دو قسم از موجودات حتماً جامع مشترک دارند و امکان ندارد که «موجود متقدم» و «موجود

۹.۶. جواب مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی در شرح نمط چهارم اشارات^{۱۰۲}

- مدعای مرحوم خواجه: همه وجودات دارای علل هستند.
- صغرا: وجود نسبت به موضوعات ماهوی اش، مقول به تشکیک است و لذا هم بر واجب تعالی و هم بر ممکنات به نحو تشکیکی حمل می شود.
- کبرا: هر چیزی که به نحو تشکیکی، بر موضوعات حمل شود، خارج الذات آن موضوعات بوده و عرضی است چه اینکه ماهیت تشکیک بردار نیست.
- نتیجه (صغرا): «وجود» خارج از ذات آن موضوعات بوده و عرضی است.
- کبرا: هر محمولی که عرضی باشد، حمل آن بر موضوعات، معلل است.
- نتیجه: حمل «وجود» بر موضوعاتش، معلل است.

۹.۷. نقد مرحوم ملاصدرا به جواب مرحوم خواجه طوسی

- اولاً این تفسیر برخلاف تفسیر خود مرحوم شیخ‌الرئیس است چه اینکه مرحوم شیخ‌الرئیس می فرماید: «علل وجود، علل همه موجودات نیست بلکه بعض وجودات علل دارند.»
- ثانیاً مرحوم شیخ‌الرئیس در نمط چهارم اشارات درصدد تبیین و توضیح علل اربعه هستی شناختی است درحالی که قاعده «کل عرضی معلل» ناظر به حیث اثباتی و یک قضیه است نه حیث هستی شناختی یعنی هر محمولی که از ذات موضوع انتزاع نشود، حمل آن محمول بر موضوع، محتاج به علت تصدیق خارج از قضیه است درحالی که بحث در فلسفه، بحث هستی شناختی بوده و ربطی به حمل محمول بر موضوع ندارد.

خلاصه

براساس تفسیر مرحوم خواجه طوسی، در فلسفه از علل وجود بحث می شود درحالی که «وجود» موضوع فلسفه است و بحث از علل وجود، بحث از علل موضوع فلسفه و مبادی موضوع است و بحث از مبادی موضوع یک علم در خود آن علم صورت نمی گیرد.

متاخر» وجود داشته باشد ولی در احکام اصل هستی اشتراک نداشته باشند چه اینکه در صورتی که در احکام اصل هستی اشتراک نداشته باشند لازم می آید که یکی از آنها معدوم و دیگری موجود باشد.

۱۰۲. جلسه بیست و ششم؛ ۱۳۹۷/۸/۲۷

ترجمه و توضیح عبارت

إِظْلَامٌ وَهَمٌّ وَإِشْرَاقٌ عَقْلٍ: و مِنْ مَطَالِبِ هَذِهِ الْحِكْمَةِ إِثْبَاتُ مَبَادِي الْقَصَوِيِّ الْأَرْبَعِ لِلْمَوْجُودَاتِ أَى الْفَاعِلِ وَالْغَايَةِ وَالْمَادَةِ وَالصُّورَةِ؛ رُبَمَا يَتَوَهَّمُ مَتَوَهَّمٌ أَنَّ الْوَجُودَ إِذَا كَانَ مَوْضِعاً لِلْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ لَمْ يُمَكِّنْ إِثْبَاتُ مَبَادِي الْمَوْجُودَاتِ فِيهِ لِأَنَّ الْمَطْلُوبَ فِي كُلِّ عِلْمٍ لَوَاحِقُ مَوْضُوعِهِ لَا مَبَادِيهِ [مَبَادِي مَوْضُوعِ عِلْمٍ] فَيُجَابُ عَنْهُ أَنَّ النَّظَرَ فِي مَبَادِي الْوَجُودِ أَيْضاً نَظْرٌ فِي لَوَاحِقِهِ إِذِ الْوَجُودُ بِمَا هُوَ وَجُودٌ^{١٠٣} أَوْ مَوْجُودٌ لَيْسَ مُتَقَوِّماً بِكَوْنِهِ مَبْدَأٌ وَلَا أَيْضاً بِمَا هُوَ هُوَ مُفْتَقِرٌ إِلَى مَبْدَأٍ فَكَوْنُهُ [مَوْجُودٌ] مَبْدَأٌ [وَاجِبٌ تَعَالَى] أَوْ ذَا مَبْدَأٍ [مُمْكِنٌ الْوَجُودَ] مِنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ الَّتِي يَلْحَقُهُ لُحُوقاً أَوْلِيّاً [مَنْظُورٌ مِنْ لِحُوقِ أَوْلَى] أَيْنِ اسْتِ كِهْ بَعْضَى مِنْ مَحْمُولَاتِ دَرِ مَرْتَبَةِ أَوْلَى بَرِ يَكُ مَوْضُوعِ أَعْمِ حَمَلِ مِى شُونَدِ وَ بَا تَوْجِهْ بَهْ اَيْنَكِهْ اَيْنِ مَوْضُوعِ أَعْمِ دَرِ مَوْضُوعِ خَاصِ حَظُورِ دَارِدِ، بَرِ مَوْضُوعِ خَاصِ نِيْزِ حَمَلِ مِى شُونَدِ پَسِ اَيْنِ مَحْمُولَاتِ دَرِ حَمَلِ بَرِ اَيْنِ مَوْضُوعِ خَاصِ، وَاسْطَهْ أَعْمِ دَارِنْدِ وَ بَهْ هَمِيْنِ جِهْتِ مَرْبُوطِ بَهْ عِلْمِ أَعْلَى هَسْتِنْدِ [إِذْ لَا شَيْءَ أَعْمَ مِنْهُ حَتَّى يَعْضُ لَهُ أَوْلَاً هَذَا الْمَعْنَى وَ لَا أَنَّهُ فِي عَرُوضِ هَذَا الْمَعْنَى لَهُ يَفْتَقِرُ إِلَى أَنْ يَصِيرَ طَبِيعِيّاً أَوْ تَعْلِيمِيّاً]. [خِلَاصُهُ اَيْنَكِهْ «تَقْسِيمُ مَوْجُودِ بَهْ مَبْدَأٍ يَأْ دَارَى مَبْدَأً» بَهْ صُورَتِ مَسْتَقِيمِ بَرِ خُودِ مَوْجُودِ بَمَا هُوَ مَوْجُودِ حَمَلِ شُدِهْ وَ اَزْ عَوَارِضِ مَوْجُودِ بَمَا هُوَ مَوْجُودِ اسْتِ چِهْ اَيْنَكِهْ نَهْ بَهْ وَاسْطَهْ أَمْرِ أَعْمِ بَرِ مَوْجُودِ بَمَا هُوَ مَوْجُودِ حَمَلِ شُدِهْ تَا مَرْبُوطِ بَهْ عِلْمِ أَعْلَى بَاشْدِ وَ نَهْ بَهْ وَاسْطَهْ أَمْرِ اَخْصِ مَا هِيْتِ سَازِ بَرِ «مَوْجُودِ بَمَا هُوَ مَوْجُودِ» حَمَلِ شُدِهْ اسْتِ حَتَّى حَمَلِ اِقْسَامِ بَرِ مَوْجُودِ بَمَا هُوَ مَوْجُودِ نِيَا زَمِنْدِ وَاسْطَهْ مَا هُوَى نِيْسْتِ وَ لَذَا بَرَى حَمَلِ «مَبْدَأُ دَارِ بُوْدِنِ» دَرِ كِزَارِهْ «بَعْضُ الْمَوْجُودَاتِ دَارَى مَبْدَأً هَسْتِنْدِ» نِيَا زَمِنْدِ اَيْنِ نِيْسْتِ كِهْ بَعْضُ الْمَوْجُودَاتِ، دَارَى مَا هِيْتِ بَشُونَدِ پَسِ مِى تَوَانِ كَفْتِ نَهْ اَصْلِ تَقْسِيمِ، نِيَا زَمِنْدِ تَعْيِنِ مَا هُوَى اسْتِ وَ نَهْ حَمَلِ اِقْسَامِ وَ دَرِ نَتِيْجَهْ اَزْ عَوَارِضِ ذَاتِي مَوْجُودِ بَمَا هُوَ مَوْجُودِ بَهْ شَمَارِ مِى رُونَدِ [وَ هَاهُنَا سَرُّ عَرَشِيٌّ وَ هُوَ أَنَّ طَبِيعَةَ الْوَجُودِ الْمَطْلُوقِ لَهَا وَحِدَةٌ عَمُومِيَّةٌ^{١٠٤} [طَبِيعَتِ وَجُودِ مَطْلُوقِ، وَحِدَتِ عَمُومِيَّةِ، سَرِيَانِي وَ تَشْكِيكِي دَارِدِ كِهْ مَسْتَلْزَمِ اشْتِرَاكِ دَرِ حَكْمِ اسْتِ] لَيْسَتْ كَوْحِدَةً الْأَشْخَاصِ الْجُزْئِيَّةِ وَ كُلُّ طَبِيعَةٍ لَهَا وَحِدَةٌ كَوْحِدَةَ الْوَجُودِ الْمَطْلُوقِ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَتَقَدِّمُ عَلَيْهِ مِنَ الْوَاوِقِ الْمَتَأَخَّرَةِ عَنْهُ بَلِ الْوَجُودُ الْمَطْلُوقُ بَذَاتِهِ^{١٠٥} [يَعْنِي عَرُوضُ زَائِدِ نِيْسْتِ بَلَكِهْ عَرُوضُ تَحْلِيلِي اسْتِ] مَتَقَدِّمٌ وَ مَتَأَخَّرٌ وَ سَابِقٌ وَ لَاحِقٌ وَ بَهَذَا التَّنْوِيْرِ يَزَاحُ ظَلْمَةُ الْإِشْكَالِ وَ يَنْكَشِفُ جَلِيَّةُ الْحَالِ وَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى مَا اعْتَدَرَ عَنْهُ الشَّيْخُ أَخِيْرًا فِي الشَّفَاءِ «بِأَنَّ الْمَبْدَأَ لَيْسَ مَبْدَأً لِلْمَوْجُودِ كُلِّهِ وَ إِلَّا لَكَانَ مَبْدَأً لِنَفْسِهِ بَلِ الْمَوْجُودُ كُلُّهُ مَبْدَأٌ لَهُ إِغْمَا الْمَبْدَأُ لِلْمَوْجُودِ الْمَعْلُولِ فَالْمَبْدَأُ هُوَ مَبْدَأُ

١٠٣. التعليقات علي الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «اذ الوجود او الموجود الى آخره...» لأن الوجود مقدم علي الوجوب و دليل عليه كما في طريقة الصديقين الذين طريقهم في الدلالة علي الواجب يشبه النمط اللمى فلا تقييد له حتى بالإطلاق.»

١٠٤. التعليقات علي الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «ها وحدة عمومية...» أي لها وحدة حقة حقيقية لا وحدة عددية كوحدة المحدودات.»

١٠٥. التعليقات علي الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «بل الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر...» أي إن أريد مفهوم المتقدم و أمثاله كان من اللواحق للأصل المحفوظ في مراتب الوجود و إن أريد حقيقة المتقدم و نحوه فكذا و كذا لأن حقيقة الوجود عرضاً عريضاً بحسب الدرجات المتفاضلة وراء العرض الأفرادى الذى للمتواطى فليست حقيقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبيعة، مرهونة بالتقدم و لا بالتأخر و لا بالشدّة و لا بالضعف و غيرها.»

لبعض الموجود» انتهى. بل لقائل أن يقول إذا كان مبدأ لبعض الموجود يصدق عليه أنه مبدأ للموجود بما هو موجود^{١٠٦} و المبدأ أيضاً و إن كان موجودا مقيدا فيصدق عليه أنه الموجود بما هو موجود لأن المطلق صادق علي الفرد المقيد لست أقول صادق عليه بوصف الإطلاق بل مع قطع النظر عن ذلك. ثم العجب من المحقق لمقاصد الإشارات [مرحوم خواجه نصيرالدين طوسی] كيف ذكر في شرح قول الشيخ «النمط الرابع في الوجود و علة» أن الوجود هاهنا هو الوجود المطلق^{١٠٧} الذي يُحملُ علي الوجود الذي لا علة له [يعنى علت فاعلي ندارد و منظور واجب الوجود است] و علي الوجود المعلول بالتشكيك و المحمول علي أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها و لا جزء منها [چون تشكيك در ماهيت راه ندارد] بل إنما يكون عارضا لها فإذن هو [موجود مطلق] معلول مستند إلى علة [چون هر عرضي، معلول و مستند به علتی است] و لذلك قال الشيخ «في الوجود و علة». أقول ليت شعري ما الباعث له علي هذا الاعتذار فكأنه لم يكن متذكراً لما في الشفاء في مثل هذا الموضع ثم هب أن الوجود كما زعمه من العوارض المعلولة للماهيات [جار و مجرور متعلق به «العوارض» است نه «المعلولة»] لكن غرض الشيخ في هذا النمط من علل الوجود هي العلل الأربعة الفاعلية و الغائية و المادية و الصورية و ليس للوجود العام البديهي حاجة إلى مثل هذه المبادئ [وجود عام بديهي هر چند نیازمند علت تصديق باشد ولی دارای این مبادئ چهارگانه نیست درحالی که بحث مرحوم شيخ/الرئيس نیز درباره همین مبادئ چهارگانه می باشد] بل الوجه كما مر^{١٠٨} فكما أن الوجود المطلق الشامل للموجودات المنبسط عليها يتقسم إلى واجب و ممكن و واحد و كثير و جوهر و عرض كذلك يتقسم إلى فاعل و غاية و مادة و صورة و الكل من عوارضه اللاحقة لذاته من حيث هو لا لأمر أعم و لا لأمر أخص كما علمت فيكون من المطالب التي يُبحث عنها في الحكمة الإلهية و علم ما قبل الطبيعة فالموجود المطلق موضوع لهذا العلم و هذه الأقسام من عوارضه و كل علم يكون مبادئ موضوعه من أقسامه و أفراده يكون حرياً بأن يكون البحث عن إثبات مبادئ موضوعه فيه [هر بحثی که از تقسیمات موضوع علم باشد، از لواحق آن است] و لو كان فاعل الجسم المطلق بما هو واقع في الحركة و السكون أو غايته

١٠٦. التعليقات علي الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «يصدق عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود ... و لذا يقال: كلما صح علي الفرد صح علي الطبيعة بل صحة شيء علي الفرد عين الصحة علي الطبيعة لأن وجودها واحد و الحق في وجود الكلي الطبيعي أنه موجود بعين وجود أشخاصه لأنه اللابشرية الشامل للماهية «المطلقة» و «المخلوطة» و «المجردة»».

١٠٧. التعليقات علي الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «ان الوجود هاهنا هو الوجود المطلق ...» أي: المفهوم العام البديهي و المطلق المفهومي؛ و فيه أنه لا يليق أن يكون موضوعا للحكمة الباحثة عن الحقائق و لو كان وجها و عنوانا و آلة للمحاط حقيقة الوجود - الواحدة البسيطة التورية الطاردة للعدم فلا حكم لنفسه بل تابع محض لمراتب - الوجود، ففي الوجود المعلول معلول بالعرض و في العلى علة بالعرض أي: منشأ انتزاعه كذا و كذا فليس معلولا بقول مطلق مع أنه بما هو مفهوم دون المعلولية إذ ليس عرضيا بمعنى المحمول بالضميمة و هذا ما أشار إليه المصنف قدس سره بقوله «فكأنه» إلى آخره.»

١٠٨. التعليقات علي الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «بل الوجه كما مر ...» من أن الوجود في كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق و إذا كان لمرتبة منها علة يصدق أن لحقيقة الوجود علة إذ كل ما صح علي الفرد صح علي الطبيعة.»

أو مادته أو صورته من أقسامه بما يكونُ كذلك لكان الواجبُ أن يُبحَثَ في العلمِ الطبيعيِّ عن أحوالها لكنَّه ليس كذلك^{١٠٩} [این چنین نیست که تقسیمات مبادی جسم از اقسام جسم مطلق باشد و جسم مطلق تقسیم نمی شود به فاعل [واجب تعالی] و غایت] و لذلك يَجِبُ أن يُبحَثَ عن أحوالِ مبادیه [جسم مطلق] في العلمِ الذي هو فوقَ الطبيعةِ.

١٠٩. التعليقات علي الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «لكنه ليس كذلك...» لا، لأن المطلق لا يبقى وراءه جسم حتى يكون فاعلا له مثلا حتى يقال المطلق يصدق علي المقيد كما مر بل لأن تأثير الجسم و الجسماني بمدخلية الوضع و الوضع بالنسبة إلى المعدوم لا يتصور و الجسم بما هو جسم غير مشكك و غاية الشيء لا بد أن يكون كاملا بخلاف الوجود إذ له مراتب متفاضلة مع كونه سنخا واحدا و كل من الهیولی و الصورة ليس جسما فيبحث عن مبادی الجسم في العلم الذي يفتقر إليه جميع العلوم و له الرئاسة الكبرى و السيدودة العظمي.»

الاشراق الحادی عشر فی تعریف الامور العامه^{۱۱۰}

۱. مقدمه

فلسفه الهی

- به معنای اعم [الفلسفه الأولى، الحکمة القصوی]: بخشی از مباحث در اینجا، مربوط به امور عامه است.
- به معنای اخص

۲. تعریف امور عامه در بیان مرحوم ملاصدرا

امور عامه به محمولاتی گفته می‌شود که بر «موجود بماهو موجود» عارض می‌شوند قبل از اینکه موجود، تعین تعلیمی و یا تعین طبیعی پیدا کند و به عبارت دیگر قبل از اینکه موجود، متخصص الاستعداد برای محمول ماهوی خاصی [متخصص به استعداد خاصی] شود بر خلاف محمولاتی که نیاز به استعداد تخصص یافته دارند و لذا این گونه محمولات، بیرون از امور عامه هستند؛ مثلاً در این گزاره «بعضی از موجودات ضاحک هستند»، «بعض موجودات» باید استعدادش به «ناطقیت» تخصص پیدا کند تا بتواند «ضاحکیت» را بپذیرد چه اینکه «ضاحکیت» از عوارض ذاتی «انسان» است و از همین رو بحث از «ضاحکیت» داخل در امور عامه نخواهد بود.

۳. ویژگی امور عامه در بیان مرحوم ملاصدرا

- اولاً چنین نیست که این امور در مرحله اول بر امر اعم از موجود عارض شوند و سپس به جهت اتحاد امر اعم با موجود، بر موجود عارض شوند به دلیل اینکه امر اعم از موجود معنا ندارد.
- ثانیاً چنین نیست که این امور بر موجود بعد از اینکه تخصص ماهوی پیدا کرده است، عارض شوند بلکه بر موجود بما هو موجود قبل از اینکه تخصص ماهوی پیدا کرده باشد، عارض می‌شوند.

۴. الهیات

- امور عامه: مفهومات کلیه لا تأبی عن شمولها للطبایع المادیة لا بما هی مادیة
- الهیات به معنای اخص: ذوات مجردة عن المواد بالکلیة

۵. بررسی سایر تعاریف امور عامه

- **تفسیر اول:** محمولاتی که مختص به قسم خاصی از موجودات نیستند بلکه حداقل بر دو صنف از اصناف موجود، حمل می‌شوند؛ موجود نیز بر سه قسم است: واجب، جوهر، عرض.
- **نقد اول:** حمل «کم متصل» بر موضوعات نیازمند تخصص ماهوی است چه اینکه «کم متصل» [عرضی که امتداد دارد] بر هر موجودی عارض نمی‌شود بلکه یا بر جسم [یعنی جوهر ذو ابعاد ثلاثه] عارض می‌شود به خاطر اینکه در سه جهت امتداد دارد و یا بر بعض اعراض همانند «سطح» چه اینکه منتها الیه سطح، «خط» است که خود خط، کم متصل است پس «سطح» دارای کم متصل است پس می‌توان گفت «کم متصل» هم عارض بر جوهر می‌شود و هم عارض بر عرض می‌شود و بنابر ملاک ارائه شده در تفسیر اول باید از امور عامه باشد در حالیکه از امور عامه نیست به جهت اینکه بر ماهیات بما هی ماهیات حمل می‌شود.
- **نقد دوم:** بعضی از جواهر [جواهر نفسانی] دارای «کیف نفسانی» هستند پس «کیف نفسانی» عارض بر «نفس» می‌شود بعد از اینکه «نفس» می‌شود یعنی حتماً باید تعیین ماهوی پیدا کند تا کیف نفسانی بر آن عارض شود و همچنین «کیف» بر بعض اعراض [کمیات] نیز حمل می‌شود همانند کیف مختص به کمیات مثل استقامت و انحاء پس می‌توان گفت «کیف» هم عارض بر جوهر می‌شود و هم عارض بر عرض می‌شود و بنابر ملاک ارائه شده در تفسیر اول باید از امور عامه باشد در حالی که از امور عامه نیست به جهت اینکه بر ماهیات بما هی ماهیات حمل می‌شود.
- **تفسیر دوم:** محمولاتی که یا بر هر موجودی و یا حداقل بر اکثر موجودات حمل می‌شود.
- **نقد:** لازمه چنین تفسیری این است که تمام مباحث فلسفی عام مختص به واجب تعالی از امور عامه بیرون باشند چه اینکه چنین محمولاتی نه بر همه موجودات حمل می‌شود و نه بر اکثر موجودات و تنها بر وجود واجب تعالی حمل می‌شود.
- **تفسیر سوم:** محمولاتی که بر همه موجودات حمل می‌شود یا علی الاطلاق همانند اصالت و تشکیک و یا علی سبیل التقابل یعنی خودش با عدل و مقابلش شامل همه موجودات می‌شوند همانند احکام ممکن و واجب که روی هم رفته شامل همه موجودات می‌شوند.
- **اشکال:** لازمه چنین تفسیری این است که بحث از «زید» نیز داخل در فلسفه باشد چه اینکه «زید» با «لا زید» شامل احوال مختصه هر شیء ماهوی می‌شود.

• **جواب:** برای دفع این اشکال، قیدی به تفسیر سوم اضافه کرده و گفته اند: «خودش با مقابلهش شامل همه موجودات شود به شرط اینکه طرح آن و مقابلهش دارای غرض علمی باشد» لذا بحث از «لا زید» دارای غرض علمی نیست.

• **نقد تفسیر سوم:** منظور شما از تقابل، چه نوع تقابلی است؟^{۱۱۱}

احتمال اول: یکی از اقسام چهارگانه تقابل منظور است؛ طبق این احتمال، این اشکال پیش می‌آید که در مباحث امور عامه، همواره به طرفین غرض علمی تعلق نمی‌گیرد همانند بحث از وجوب و امکان که گفته می‌شود: نسبت وجود به یک شیء موجود بر دو قسم است یا ضروری الوجود است که وجوب نامیده می‌شود و یا ضروری الوجود نیست که امکان نامیده می‌شود و البته در فلسفه، به خود نسبت وجوب و نسبت امکان، غرض علمی خاصی تعلق نمی‌گیرد و حکما درباره خود نسبت وجوب و نسبت امکان بحث خاصی نکرده اند بلکه درباره ممکن و واجب بحث کرده اند هر چند وجوب و امکان، از احوالات نسبت حکمیه بوده و نسبت حکمیه از مباحث منطقی به شمار می‌رود و در فلسفه فقط غرض مقدمی دارد؛ خلاصه اینکه غرض علمی داشتن یا نداشتن نمی‌تواند ملاک مسئله باشد بلکه اگر از عوارض ذاتیه موضوع باشد، از جمله مسائل آن علم هست و اگر از عوارض ذاتیه موضوع نباشد، از جمله مسائل آن علم هم نیست.

احتمال دوم: نوعی تخالف و مابینت منظور است؛ در اینصورت واجب و ممکن بنابر یکی از اقسام چهارگانه تقابل، تقابل ندارند بلکه تقابلهشان تشکیکی است و ممکن بالذات می‌تواند، واجب بالغیر باشد پس ممکن و واجب قابل جمع هستند و به عبارت دیگر تقابل واجب و ممکن، بالعرض و المجاز است و این وجوب و امکان است که تقابل دارند و به اعتبار تقابل این دو می‌گوییم واجب و ممکن نیز تقابل دارند البته نوعی منافات بین آنها وجود دارد؛ طبق این احتمال که نوعی تخالف کفایت می‌کند در این صورت این اشکال پیش می‌آید که احکام مختص به یک شیء خاص از امور عامه خواهد بود چه اینکه احوالات جوهر، عرض، واجب الوجود همگی نوعی تخالف دارند.^{۱۱۲}

• **جواب به نقد تفسیر سوم:** برخی «وجوب و امکان» از امور عامه و احوالات فلسفی نیست چه اینکه امور عامه باید مشتق باشند همانند واجب و ممکن.

برخی نیز چنین پاسخ داده اند باید با مقابل واحد سنجد درحالی که احوالات انسان با مقابل واحدش سنجدیه نمی‌شود بلکه احوالات انسان، چندین مقابل (به نحو منافات) دارد همانند احوالات بقر و غنم و ... که خارج از امور عامه هستند بلکه واجب با ممکن شامل همه موجودات می‌شوند.

۱۱۱. جلسه بیست و هشتم؛ ۱۳۹۷/۸/۲۹

۱۱۲. جلسه بیست و نهم؛ ۱۳۹۷/۸/۳۰

برخی نیز چنین پاسخ داده اند

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ الحادى عشر فى تعريفِ الأمورِ العامةِ المبحوثِ عنها فى إحدى الفلسفتينِ الإلهيتينِ و الإشارةِ إلى اضطرابِ كلامِ المتأخرينِ فى تعريفها؛ قد مرَّ أنَّ البحثَ فى الفلسفةِ الأولى و الحكمةِ القسويِّ [الهیات به معنای اعم] عن عوارضِ الوجودِ بما هو وجودٌ فَضْرَبُ منها ذواتٌ مجردةٌ^{۱۱۳} عن الموادِ بالكلیه [همانند واجب تعالی و مجردات تامه] و الحكمةُ الباحثةُ عنها يُسمی بأثولوجیا فى لغة یونانِ أى العلمِ الربوبیِّ و ضربٌ منها معانٍ^{۱۱۴} و مفهوماتٌ کلیةٌ لا یأبى عن شمولها للطبائعِ المادیةِ لا بما هی مادیةٌ بل حیث هی موجوداتٌ مطلقاً فالأحرى أن یُعَرَّفَ الأمورُ العامةُ بأئها صفاتٌ للموجودِ بما هو موجودٌ من غیرِ أن یحتاجَ الوجودُ فى عروضها [صفات] إلى أن یصیرَ طبیعياً أو ریاضياً و بالجملةِ أمراً متخصصَ الاستعدادِ [استعدادش تخصص یافته است؛ مثلاً برای حمل «ضاحك» حتماً باید موضوع، استعداد ناطقیت داشته باشد درحالی که احكام و محمولات فلسفی چنین نیستند و قبل از اینکه استعداد متخصص پیدا کند، بر «موجود» حمل می شوند] لعروضِ شیءٍ منها [صفات] فتأملُ فى ذلك و اقضِ العجبَ من قومِ اضطربَ كلامهم فى تفسیرِ الأمرِ العامِ ففسرَّوه تارةً [تفسیر اول از امور عامه] بما لا یختصُّ بقسمٍ من أقسامِ الموجودِ [بلکه حداقل بر دو صنف از اصناف موجود، حمل شود] عَنَّا به الواجبِ و الجوهرِ و العرضِ فانتقضَ بدخولِ الكمِّ المتصلِ^{۱۱۵} و كذا کیف و تارةً [تفسیر دوم از امور عامه] بما یشملُ

۱۱۳. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: « قوله «فَضْرَبُ منها ذوات مجردة...» قد اعتبر التجرد و عدمه فى المحمول إيماء إلى عدم الفرق بين التقريرين إذ قد يعتبر فى تقسيم الحكمة النظرية إلى الإلهى و الرياضى و الطبيعى التجرد عن المادة أو عدمه فى الوجود و التعقل جمعا و فرادى بالنسبة إلى الموضوع و قد يعتبران بالنسبة إلى المحمول كما ذكره الفاضل الباغنوى فى حاشية شرح الإشارات و وفق بينهما بأن المراد بالموضوع الموضوع من حيث إنه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول.»

۱۱۴. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: « قوله «و ضرب منها معان ... إلى آخره» كالوحدة و الهوية و العلية و المعلولية و نحوها و هذا الضربان إشارة إلى - التقسيم الثانوى فى التقسيم المشهور إذ بعد ما يقال إن البحث عن الأمور المجردة عن المادة خارجا و ذهنيا يقال إن الأمور المجردة إما بشرط التجرد كالواجب تعالی و العقول المفارقة فالبحت منها هو الإلهى بالمعنى الأخص و إما لا بشرط التجرد و المقارنة كالوحدة و الكثرة و العلية و المعلولية و غيرها فالبحت عنها هو الأمور العامة من - الإلهى الأعم و لذا قيد المصنف (قدس سره) عوارض الموجود فى تعريف الأمور العامة بالصفات ليخرج الذوات المجردة بل مباحث الجواهر و الأعراض فإنها المقاصد الخاصة من الإلهى الأعم لا المقاصد العامة منه و المراد بالمعاني المفهومات و الصفات عوارض غير متأخرة فى الوجود و هى التى لا یبقى فى طرف العارض إلا شبيبة المفهوم كالوحدة و الهوية و القدم و الحدوث و الوجوب و الإمكان و غيرها من عوارض الوجود و أما الجواهر و الأعراض جنسياتها و نوعياتها فهى ذوات خاصة خارجة من التعريف و سمي الإلهى الأعم بالفلسفة لأن الفلسفة ترجمتها التشبه بالإله أى التخلق بأخلاق الله علما و عملا و بالأولى لأنها العلم بأول الأمور و هو الوجود و لأنها متقدمة على الفلسفة الوسطى و السفلى و هما الرياضى و الطبيعى.»

۱۱۵. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: « قوله «فانتقض بدخول الكم المتصل...» تخصيص انتقاض الطرد بأحدهما و العكس بالآخر مع جريان كل فى كل للاعتماد على تنبه الفطن و إجرائه ما مجسب الطرد فى موضع العكس و العكس فى موضع الطرد.»

الوجودات کُلُّها أو أكثرها فيخرجُ منه الوجوبُ الذاتي و الوحدةُ الحقيقيةُ و العليةُ المطلقةُ و أمثالها مما يختصُّ بالواجب و تارةً [تفسير سوم از امور عامه] بما يشملُ الموجوداتِ إما علي الإطلاقِ أو علي سبيلِ التقابلِ بأن يكونَ هو و ما يُقابلهُ شاملاً لها [موجودات] و [در این قسمت از عبارت، مرحوم ملاصدرا از زبان طرفداران این نظریه، به بیان یک اشکال و جواب آن می پردازد؛ اشکال و جواب را در ذیل تفسیر سوم، تبیین کرده ایم] لشموله [محمولات تقابلی] الأحوالِ المختصةَ زادوا قيداَ آخرَ و هو [آن قید آخر این است که ...] أن يتعلَّقَ بكلِّ من المتقابلينِ غرضٌ علميٌّ. ثمَّ وَقَعَ لبعضِهِم الاعتراضُ عليه [بر آن «قید آخر»] بأنَّه إن أُريدَ بالمقابلةِ ما [تقابل اصطلاحی] يَنحَصِرُ في التضادِّ و التضايِفِ و السلبِ و الإيجابِ و العدمِ و الملكةِ فالوجوبُ و الإمكانُ ليسا كذلك [منظور از اینکه وجوب و امکان اینچنین نیستند این نیست که تقابل وجوب و امکان، تقابل اصطلاحی نیست چون روشن است که تقابل وجوب و امکان، تقابل اصطلاحی هست بلکه منظور این است که اینچنین نیست که به طرفین تقابل وجوب و امکان (وجوب و امکان) غرض علمی تعلق بگیرد بلکه باید تقابلی داشته باشند که به طرفین تقابل، غرض علمی تعلق بگیرد درحالی که «وجوب و امکان» چنین تقابلی ندارند] إذ مقابلُ كلِّ منهما بهذا المعنى^{۱۱۶} [وجوب و امکان به عنوان نسبت قضیه] لا يتعلَّقُ به غرضٌ علميٌّ [یعنی درصدد اثبات مدعایی باشد] و إن أُريدَ بها مطلقُ المباينةِ و المنافاةِ فالأحوالُ المختصةُ بكلِّ واحدٍ من الثلاثةِ [واجب الوجود، جوهر و عرض] مع الأحوالِ المختصةِ بالآخرينِ يشملُ جميعَ الموجوداتِ و يتعلَّقُ بجميعها الغرضُ العلميُّ فإنَّها من المقاصدِ العلميةِ ثمَّ ارتكَبُوا في دفعِ الإشكالاتِ تَمَحُّلاتٍ [چاره جوئی] شديدةٍ. منها [از جمله این تمحلات این است که ...] أن الأمورَ العامةَ هي المشتقاتُ و ما في حكمها^{۱۱۷} و منها [از جمله این تمحلات این است که ...] أن المرادَ شمولها مع مقابلٍ واحدٍ متعلِّقٍ بالطرفينِ غرضٌ علميٌّ و تلك الأحوالُ [احوال خاصه] إما أمورٌ متكررةٌ [متنوع] و إما غيرُ متعلِّقٍ بطرفيها غرضٌ علميٌّ كقبولِ الخرقِ و الائتيامِ و عدمِ قبولهما بمعنى السلبِ لا بمعنى عدمِ الملكةِ^{۱۱۸}؛ و منها [از جمله این تمحلات این است که ...] أن المقابلَ ما هو أعم من أن يكونَ بالذاتِ أو بالعرض

۱۱۶. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى ...» فإن الوجوب ضرورة الطرف الموافق و مقابله و هو اللاوجوب سلب ضرورة - الطرف الموافق و هو ليس من المقاصد العلمية نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها و الإمكان سلب ضرورة الطرفين و مقابله و هو الإمكان ضرورة الطرفين و هو غير مبحوث عنه.»

۱۱۷. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و ما في حكمها ...» أي بدخول ياء النسبة مثل الوجودي و الإمكانی و نحوهما و إنما جعلوها مشتقات و ما في حكمها لأن المطالب لا بد أن تحمل علي موضوعات المسائل و عندهم المبادئ كالوجوب و الإمكان و القدم و الحدوث و التقدم و التأخر و نحوها لا تحمل فالمسألة الوجود واجب و ممكن و قديم و حادث و متقدم و متأخر و هكذا و التحمل فيه أنه لا فرق بين المشتق و مبدئه إلا باعتبار الأخذ لا بشرط شيء و بشرط لا شيء فالوجوب و الإمكان إن أخذنا لا بشرط يحملان و إن أخذنا بشرط لا لا يحملان بل - المشتق منهما إن أخذ بشرط لا لم يحمل.»

۱۱۸. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ...» فإنه إذا كان سلبياً مطلقاً شمل الكل حتى الواجب و العقول لأنها لا تحترق و لا تلتئم إلا أنه لا يتعلق به غرض علمي لأنه حيث لا يستدعي وجود الموضوع يصدق علي المعدوم المطلق فلا يمكن أن يبحث عنها في العلم الأعلى لأنه أعم من موضوعه الذي هو الموجود المطلق فلا يكون عرضاً ذاتياً و إذا كان أعم من موضوعه فكيف لا يكون أعم من موضوعات سائر

و بین الواجب و الممكن تقابل بالعرض^{۱۱۹} كما بین الوحدة و الكثرة و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى علي الأحوال الخاصة إلى غير ذلك مما يؤدي ذكرها إلى تضييع الوقت.

۶. شبهه و حل^{۱۲۰}

۶.۱. مقدمه

تاکنون روشن شد که امور عامه چیزهایی هستند که عارض بر موجود می‌شوند قبل از اینکه تعین نوعی پیدا کند و قبل از اینکه لازم باشد موضوع، تهیو پذیرش یک محمول را پیدا کند؛ با این حال در کلمات حکما تفاوت‌ها و اضطراب‌هایی مشاهده می‌شود و شبیه همین اضطراب و تحیر در بحث «عرض ذاتی» نیز راه پیدا کرده است و کسانی که سخن منطقیون رو به صورت دقیق دریافت نکرده‌اند، دچار اشکالات و اشتباهات متعددی شده‌اند.

۶.۲. تعریف عرض ذاتی در منطق

عرض ذاتی، محمولی است خارج از ذات که به خاطر خود ذات یا به خاطر یک امر مساوی بر آن ذات عارض می‌شود؛ مثلاً «تعجب» به خاطر خود انسان بر انسان حمل می‌شود و «ضاحک» به خاطر «تعجب» که امر مساوی با انسان است، بر انسان حمل می‌شود.

منطقیون با طرح این بحث، درصدد تعیین مرز مسائل علوم و تعیین محدوده مسائل یک علم بودند تا هر مسئله‌ای در هر علمی مورد بحث قرار نگیرد؛ مرحوم شیخ‌الرئیس در فصل چهارم از مقاله دوم برهان شفاء می‌فرمایند: قصد ما از طرح بحث عرض ذاتی این است که مرز مسائل علوم را مشخص کنیم و برای اینکه این مرز را مشخص کنیم گفتیم مسائل یک علم باید درباره موضوع علم بحث کند نه درباره چیزی غیر از موضوع علم و برای اینکه منظورمان را از «درباره موضوع علم» روشن کرده و ملاک مشخصی ارائه دهیم تا روشن شود کدام مسئله درباره موضوع علم بحث می‌کند و کدام مسئله درباره موضوع علم بحث نمی‌کند، دو معیار ارائه دادیم: اولاً محمول مربوط به این موضوع باشد نه مربوط به امر اعم لذا اگر محمولی برای امر اعم باشد،

العلوم التي هي بالنسبة إلى العلم الأعلي متداخلة و إذا كان عدم الملكة لم يشمل جميع أفراد الموجود مع مقابله لأن الخرق في الجسم العنصري و عدمه الشأني في الجسم الفلكي و لا يصدق علي مجرد مثلا و التمحل فيه أن بيان المراد لا يدفع الإيراد.

۱۱۹. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «تقابل بالعرض...» إذ بین الممتنع العدم و اللامتنع العدم أو العلة و المعلول تقابل بالذات و فی- الوحدة و الكثرة باعتبار العادية و المعدودية و المکیلیة و المکیالیة و قد يقال المراد بالمقابل للشيء ما يجعل قرینا له فی عنوانات المباحث كما يقال فی الوجوب و الإمكان و القدم و الحدوث و العلة و المعلول و نحو ذلك.»

۱۲۰. جلسه سی ام؛ ۱۳۹۷/۹/۵

عروضش بر موضوع علم به خاطر امر اعم بوده و از همین رو باید در علم اعلی مورد بررسی قرار بگیرد و ثانیاً عروض این محمول بر این موضوع نیازمند این نباشد که این موضوع یک نوع بشود.

۶.۳. اشکال و جواب درباره عرض ذاتی

اشکال از اینجا ناشی می‌شود که در علوم بعضی از مسائل وجود دارد که عارض بر موضوع علم بما هو موضوع علم نشده اند چه اینکه اخص از موضوع علم هستند و به عبارت دیگر در علوم از محمولاتی بحث می‌شود که مربوط به امر اخص از موضوع علم است همانند بحث از انواع تحت آن موضوع که اخص از موضوع هستند؛ مثلاً عدد یا زوج است و یا فرد است و عدد زوج فلان احکام را دارد و عدد فرد فلان احکام را دارد؛ در نتیجه مسائلی که بر همه اقسام موضوع علم، حمل می‌شوند مربوط به خود موضوع علم و یا یک امر مساوی هستند ولی مسائلی که اخص هستند همانند محمولات مسائل فاقد خصوصیت مذکور هستند.

در پاسخ به این اشکال نیز دچار اضطراب شده و توجیهاتی بیان کرده اند:

- توجیه اول: اهل فن در سخنان و احکام علمی خود مسامحه کرده اند.
- توجیه دوم؛ «فاضطرُّوا ... تارةً إلى الفرقِ بينَ محمولِ العلمِ و محمولِ المسألةِ كما ...» باید بین امور زیر تفاوت قائل شد:
 - باید بین موضوع علم و موضوعات مسائل آن علم تفکیک قائل شویم: موضوع مسئله ممکن است از جزئیات موضوع علم باشد.
 - همچنین باید بین محمول موضوع علم و محمولات موضوعات مسائل آن علم تفکیک قائل شویم: در اینجا باید توجه کرد که محمول موضوع علم باید بخاطر آن موضوع حمل شود و رعایت چنین چیزی در محمولات مسائل آن علم لازم نیست و روشن است که محمولات مسائل بخاطر خود موضوع علم بر موضوع مسائل حمل نمی‌شود بلکه بخاطر موضوع خود مسئله حمل می‌شود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «عدد یا زوج است و یا فرد است و عدد زوج فلان احکام را دارد» در اینجا این احکام بخاطر زوجیت بر عدد زوج حمل شده اند نه به خاطر عدد بودن؛ با توجه به این تفکیک می‌توان گفت: محمول باید عرض ذاتی موضوع مسئله باشد نه عرض ذاتی موضوع علم؛ از طرف دیگر مثلاً می‌گوییم «عدد قابل انقسام است» و «قابلیت انقسام» یا «قابلیت انقسام به متساویین» است که از خصوصیات عدد زوج محسوب می‌شود و یا «قابلیت انقسام به غیر متساویین» است که از خصوصیات عدد فرد محسوب می‌شود لذا می‌توان گفت محمولات موضوع علم به محمولات مسائل علم منحل می‌شود و خلاصه اینکه چنین نیست محمولات مسائل یک علم از عوارض ذاتیه موضوع علم باشد بلکه یا از عوارض ذاتیه موضوع علم است و یا از عوارض ذاتیه موضوع مسئله است.

۶.۴. اشکال و جواب درباره رابطه فصل و جنس

اشکال: وقتی «ناطق» عارض بر «حیوان» می‌شود آن را بر دو قسم ناطق و غیر ناطق می‌کند لذا می‌تون فصل را مُقسَّم جنس دانست؛ با توجه به اینکه فصل، مُقسَّم جنس است این اشکال پیش می‌آید که فصل بر همه جنس حمل نمی‌شود چه اینکه اگر فصل بر همه جنس حمل شود در این صورت نمی‌تواند مُقسَّم جنس باشد و از اینکه فصل، مُقسَّم جنس است معلوم می‌شود که فصل از عوارض ذاتیه جنس نیست چون فصل، مُقسَّم جنس بوده و اخص است و چیزی که اخص است، لذاته حمل نمی‌شود.

جواب مرحوم ملاصدرا: «ثُمَّ لَمْ يَتَفَتَّحُوا بِأَنَّ الْفَصْلَ الْمَقْسَمَ...»؛ حمل فصول بر جنس چون مسبوق به تعیین نوعی نیست، لذا حمل لذات الجنس محسوب می‌شود؛ توضیح اینکه وقتی ناطق بر حیوان حمل می‌شود لازم نیست «ناطق» تخصص یک نوع را پیدا کند و چنین نیست که «حیوان» باید «ناطق» باشد تا «ناطقیت» بر آن حمل شود و چنین نیست که «حیوان» باید «ناطق» باشد تا «ناطق» بر آن حمل شود چه اینکه «حیوان» در مرحله اول باید «ناطق» باشد تا بتوان «انسان» را بر آن حمل کرد با توجه به اینکه رتبه نوع متاخر از رتبه فصل است پس وقتی می‌گوییم «بعض حیوان ناطق است» حمل «ناطق» بر «حیوان» به خاطر خود «حیوانیت» است هر چند بر همه حیوان، حمل نشده است؛ چه اینکه امکان ندارد «حیوان» در مرتبه اول «ناطق» و یا «انسان» باشد و سپس «ناطق» بر آن حمل شود.

۶.۵. اشکال و جواب درباره رابطه عوارض انواع و عوارض اجناس

اشکال: هر چیزی که عرض ذاتی نوع است دیگر نمی‌تواند عرض ذاتی جنس باشد و هر چیزی که عرض غریب نوع است حتماً عرض غریب جنس نیز هست.

جواب مرحوم ملاصدرا: «و لَمْ يَدْرُوا أَنَّ الْعَوَارِضَ الذَّاتِيَّةَ...»؛ محمول یک علم می‌تواند اخص از موضوع باشد در عین حال لذات الموضوع باشد و تناقضی در بیانات مرحوم شیخ الرئیس وجود ندارد؛ توضیح اینکه «ضاحک» از عوارض ذاتیه «انسان» است چون «ضاحک» به خاطر خود انسان، بر «انسان» حمل شده است و «ماشی» نیز عرضی غریب «انسان» است چون «ماشی» به خاطر خود انسان، بر «انسان» حمل نشده است بلکه به جهت امر اعم یعنی «حیوان» بر «انسان» حمل شده است و از طرف دیگر همین «ماشی» عرضی ذاتی برای «حیوان» است.

نکته: امکان دارد تقسیم یک نوع، مستوفات باشد یعنی بر کل جنس نیز حمل شود مثلاً گفته می‌شود حیوان بر دو قسم است: متکلم بالفعل هست و یا نیست، چنین تقسیم تقسیم مستوفات بوده و همه افراد و انواع حیوان را در بر می‌گیرد و عین همین تقسیم را می‌توان در انسان نیز مطرح نمود لذا اگر تقسیمی از اقسام یک نوع باشد دلیل بر این نیست که نسبت به جنس، مستوفات نباشد.

۶.۶. پاسخ تحقیقی مرحوم ملاصدرا به اشکالات عرض ذاتی

مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: مطرح کنندگان چنین اشکالی به آنچه سابقاً بیان کردیم که از کتاب‌های منطقی نیز همین به دست می‌آید، توجه نکرده‌اند؛ وقتی گفته می‌شود که این محمول برای موضوع لما هو هو، حمل می‌شود، منظور از «لما هو هو» این نیست که مساوی با خود موضوع علم بوده و اخص از موضوع علم نباشد بلکه منظور این است که موضوع بر پذیرش آن محمول، متخصص الاستعداد نبوده و استعدادش تخصص به یک نوع پیدا نکرده باشد و بعد این محمول بر آن موضوع تخصص یافته حمل شود مثلاً در حیوان شناسی اینچنین نباشد که برای حمل «ضاحک» بر حیوان، ابتداء حیوان باید «ناطق» باشد تا بتوان «ضاحک» را بر آن حمل نمود؛ پس محمول می‌تواند اخص از موضوع باشد بلکه این اخصیت نباید بخاطر حیثیت تهیو ذاتی و تخصص به یک حالت خاص نباشد.

خلاصه اینکه تمام محمولاتی که بدون تعیین نوعی بر موضوع حمل می‌شوند، عرضی ذاتی محسوب می‌شوند حال ممکن است این حمل شدن بدون واسطه خارجی باشد و ممکن این حمل شدن به خاطر واسطه خارجی باشد همانند علت و حیثیت‌های غایت.

ترجمه و توضیح عبارت^{۱۲۱}

و مثل هذا التحير و الاشتباه وَقَعَ لَهُمْ فِي مَوَاضِعِ سَائِرِ الْعُلُومِ؛ بَيَّأَهُ أَنَّ مَوْضِعَ كُلِّ عِلْمٍ مَا يُبْحَثُ فِيهِ عَن عَوَارِضِهِ الْذَاتِيَّةِ وَ قَدْ فَسَّرُوا الْعَرَضَ الْذَاتِيَّ بِالْخَارِجِ الْمَحْمُولِ^{۱۲۲} الَّذِي يَلْحَقُ الشَّيْءَ لِدَاثِهِ أَوْ لِأَمْرِ مَسَاوِيهِ. فَأَشْكَلَ عَلَيْهِمُ الْأَمْرُ لَمَّا رَأَوْا أَنَّهُ قَدْ يُبْحَثُ فِي الْعُلُومِ^{۱۲۳} عَنِ الْأَحْوَالِ الَّتِي يَخْتَصُّ بِبَعْضِ أَنْوَاعِ الْمَوْضِعِ أَوْ أَنْوَاعِ عَوَارِضِهِ أَوْ أَنْوَاعِ أَنْوَاعِهِ [اگر چنین محمولاتی به خاطر خود موضوع بر موضوع حمل می شوند پس چرا فقط مربوط به انواع تحت موضوع است یا فقط مربوط به انواع عوارض ذاتی موضوع است] و لم يُدَبِّرُوا الْقَوْلَ لِيَعْلَمُوا أَنَّ جَمِيعَ هَذِهِ الْأَحْوَالِ مِمَّا يَعْرِضُ لِدَاثِ الْمَوْضِعِ بِالْمَعْنَى الَّتِي قَرَّرَهُ الْحُكَمَاءُ كَمَا سَيَأْتِي فَاضْطَرُّوا [توجیه اول] تَارَةً إِلَى إِسْنَادِ الْمَسَاحَةِ^{۱۲۴} إِلَى رُؤْسَاءِ الْعِلْمِ فِي أَقْوَاهِمُ وَ أَحْكَامِهِمْ وَ تَارَةً [توجیه دوم] إِلَى الْفَرْقِ بَيْنَ مَحْمُولِ الْعِلْمِ وَ مَحْمُولِ الْمَسْأَلَةِ كَمَا فَرَّقُوا بَيْنَ مَوْضِعِيهِمَا بِأَنَّ مَحْمُولَ الْعِلْمِ مَا يَنْحَلُّ إِلَيْهِ مَحْمُولَاتُ الْمَسَائِلِ عَلِي طَرِيقِ التَّرِيدِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ

۱۲۱. جلسه سی و یکم؛ ۱۳۹۷/۹/۷ و جلسه سی و دوم؛ ۱۳۹۷/۹/۱۰

۱۲۲. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و قد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول ... الى آخره» إنما فسروا بالخارج المحمول لا المحمول بالضميمة لأن الأول أعم من الثاني فلا يخرج مثل الوحدة و الشبيبة و الإمكان و غيرها من العوارض العقلية التي ليست ضمائم للموجود و الأولى في تفسير العرض الذاتي أن يقال هو العارض الذي لا يكون له واسطة في العروض و إن كان له واسطة في الثبوت و بعبارة أخرى ما يقال له عند أهل العربية الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلق الشيء فيكون حاله و وصفه بالحقيقة بلا شائبة مجاوز و لا يعتبر المساواة و لا يمانعه الأخصية فعوارض العقول مثلا عوارض الموجود المطلق الذي هو موضوع العلم الأعلى بالحقيقة و إن كانت أخص من الموجود المطلق و السبب في ذلك أن الأعم و الأخص إذا أخذنا لا بشرط كان أحدهما عين الآخر و عوارض أحدهما عين عوارض الآخر فالجنس و الفصل إذا أخذنا لا بشرط كانا متحدين و حكم أحدهما حكم الآخر بخلاف ما إذا أخذنا بشرط لا فالجنس و الفصل في المركبات و من هنا يقال كلما صح علي الفرد صح علي الطبيعة سيما العام و الخاص و المطلق و المقيد المستعملة في الوجود الحقيقي سيما المقيد و الخاص الذي من صقع المطلق و أحكامه السوائية فيه مستهلكة كما مر و يمكن إرجاع التفسير المشهور إلى ما ذكرنا بأن يقال ليس مرادهم من قولهم لذاته العلية و الاقتضاء حتى يقال لا يجوز تخلف المعلول عن العلة و كلما وجد المفتضى وجد المفتضى فكيف يكون العرض الذاتي أخص بل المراد نفى الواسطة في العروض و هذا كقولهم الواجب تعالى هو الموجود لذاته أي لا غيره و إلا لزم تعليل الشيء بنفسه لأنه بحت الوجود و صرف النور و أن مرادهم بالأمر المساوي المساوق في الوجود و المصدق بحيث يكون الاتينية بمجرد المفهوم كمفهومي الوحدة و الوجود فإذا عرض عدم الانقسام لأجل الوحدة كان عرضا ذاتيا و كذا إذا عرض منع الصدق علي كثيرين للوجود لأجل التشخص الذي هو عين الوجود الحقيقي لأن هذا و أمثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتى لو كان التساوي بينهما تساويا بحسب التحقق بل بحسب الصدق و لكن كان لهما حيثيتان تقيديتان انضماميتان كان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوي عرضا غريبا كاللاحق لأمر أعم أو أمر أخص.»

۱۲۳. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «لما راوا انه قديبحث في العلوم» العرض الذاتي لأصل موضوع العلم في الطبيعي مثلا قولهم كل جسم له شكل طبيعي و لنوعه قولهم العنصر ينقلب إلى آخر و العرض الذاتي لنوع من أعراضه الذاتية كالأضواء الكوكبية مهيجة للنباتات و عرض نوع النوع كالمركب من الكائن ينحل.»

۱۲۴. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فاضطروا تارة الى اسناد المساحة» بأن المراد بعوارض موضوع العلم في قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه و عوارض نوع نوعه و عوارض عوارضه إلى غير ذلك من موضوعات المسائل و بالجملة المراد بالذاتية و المساواة هي بالنسبة إلى موضوع المسألة لا موضوع العلم.»

الهوسات التي يَنبُو عنها الطبعُ السليمُ. ثم لم يَتَفَطَّنُوا بأنَّ الفصلَ المقسَّم لمعنى الجنسِ عارضٌ لذاتِ الجنسِ و أخصيَّته عن الجنسِ لا يُنافي عروضه لذاته من حيث هو هو و لم يدروا أنَّ العوارضَ الذاتيةَ أو الغريبةَ^{١٢٥} للأَنواعِ قد يكونُ أَعراضاً أوليةً ذاتيةً للجنسِ و قد لا يكونُ كذلك [توضيحات مربوط به این عبارت در ذیل مطلب اشکال و جواب درباره رابطه عوارض انواع و عوارض اجناس مطرح شده است] و إن كانت [عوارض ذاتية یا عوارض غریبه] مِمَّا يَفَعُّ به القسمةُ المستوفاةُ الأولى^{١٢٦}. نعم كلُّ ما [ضاحك] يَلْحَقُ الشَّيءَ [حيوان] لأمرٍ أخصٍّ [إنسان] و كانَ ذلكَ الشَّيءُ [حيوان] مُفْتَقِراً في لُحوقِهِ إلى أن يَصيرَ نوعاً متهيئاً الاستعدادِ لقبوله [ضاحك] فليس عرضاً ذاتياً علي ما هو مَصْرَحٌ به في كتبِ الشيخِ و غيره؛ و ما أظهرُ لك^{١٢٧} إن كنتَ فطناً أن لُحوقَ الفصولِ لطبيعةِ الجنسِ كالاستقامةِ و الانحناءِ للخطِّ مثلاً ليس مِمَّا يَتَوَقَّفُ علي أن يَصيرَ [جنس] نوعاً مَخْصِصاً بل التخصيصُ [تخصيص به يك نوع خاص] إنما يَحْصُلُ له [برای جنس] بها [بوسيله فصول] لا قبلها [قبل فصول]^{١٢٨} فهي [فصول] مع كونها أخصَّ من طبيعةِ الجنسِ أَعراضٌ أوليةٌ [برای جنس] و من عدمِ التَفَطُّنِ بما ذَكَرناه اسْتَصَعَبَ عليهم الأمرُ حَتَّى حَكَمُوا بوقوعِ التَدافُعِ في كلامِ الشيخِ و غيره لِمَا صَرَّحُوا بأنَّ اللاحقَ لشيءٍ لأمرٍ أخصٍّ إذا كانَ ذلكَ الشَّيءُ [موضوع و معروض] مُحتاجاً في لُحوقِهِ [لحوق لاحق] به [معروض و موضوع] إلى أن يَصيرَ نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً مع أنَّهم مَثَّلُوا [مرحوم شيخ الرئيس و غير ایشان] العَرَضَ الذَّاتِيَّ الشَّامِلَ علي سبيلِ التَّقابلِ بالاستقامةِ و الانحناءِ المُتَوَعِّينِ للخطِّ؛ و لستُ أدري أَىِّ تَناقُضٍ في ذلك^{١٢٩} سوي أنَّهم لما تَوَهَّمُوا أنَّ الأخصَّ من

١٢٥. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و لم يدروا أنَّ العوارضَ الذاتيةَ أو الغريبةَ» كون ذاتي النوع ذاتي الجنس أو غريب الجنس باعتبار أخذ الجنس بالنسبة إلى النوع لا بشرط و بشرط لا. إن قلت: الغرابة للنوع يستلزم الغرابة للجنس لأنه جزءه. قلت: لا فإنه إذا عرض شيء للنوع لأمر أعم فهو غريب من النوع و إذا أخذ الجنس مع ذلك الأمر الأعم لا بشرط فهو عرض ذاتي للجنس سواء كان ذلك الأمر مساوياً للجنس أم لا.»

١٢٦. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و إن كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية» هذا تعريض بمن قال العرض الذاتي هو العرض الأولى و هو ما كان قسمة المعروض إليه و إلى مقابلة مستوفاة حاصرة كقسمة الموجود إلى الواجب و الممكن و القديم و الحادث و العلة و المعلول و نحو ذلك لا إلى مثل الحار و البارد و الأبيض و الأسود و نحو ذلك وجه التعريض أنه لا عبرة بالاستيفاء و عدمه فإن الجوهر و العرض مثلاً من الأَعراضِ الأولية للموجود و ليست قسمته إليهما مستوفاة و الحار و الاحار بالسلب المطلق ليسا من الأَعراضِ الأولية للموجود و قسمته إليهما مستوفاة.»

١٢٧. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و ما اظهر لك الى آخره...» إنما أعاد حكم الفصل و الجنس لوجوه: أحدها: أن يمثل له و ثانيها أن يكون تمهيداً لقول الشيخ حيث وقع في كلامه؛ و ثالثها أن يكون أطبق بعوارض الوجود الموضوع للإلهي فإن عوارضه ليست ضمائم وجودية حتى الماهيات بل عوارض غير متأخرة في الوجود كما مر و الجنس و الفصل في البسائط كذلك بخلافهما في المركبات إذ يؤخذان مادة و صورة، فيوهم الانضمام.»

١٢٨. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «لا قبلها...» و إلا تسلسل حتى ينتهي إلى ما يعرض لذات الجنس مع كونه أخص.»

١٢٩. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و لست ادري اي تناقض فيه...» أقول حكمهم بالتناقض لأجل أنهم صرحوا بأن اللاحق لأمر أخص عرض غريب ثم تمثيلهم العرض الذاتي الشامل (إلى آخره) يدل علي أن كل واحد من الاستقامة و الانحناء ليس بشامل، لا أن كل واحد منهما ليس عرضاً ذاتياً فكل واحد ذاتي و إن كان أخص و أما تصريحهم بالغرابة في اللاحق لأمر أخص لا في اللاحق الأخص فلا يدفع التناقض عند الحاكم بوقوعه فإنه لما فهم التعليل من قولهم: العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته و الأخص لا يكون معلولاً لذات الأعم للتخالف لا جرم حكم بالتناقض لاشتراك علة الغرابة في العارض الأخص و العارض لأمر أخص؛ و أما قوله (قدس سره): سوي أنهم إلى آخره فإن أرجع الضمير إلى الشيخ و الراسخين فكفي هذا

الشیء لا یكونُ عرضاً أولیاً له [همچنین توهم کرده اند که اگر با عروض یک محمولی، نوع شکل پیدا کند در این صورت آن محمول، عرضی غریب است] حَكْمُوا بَأَنَّ مِثْلَ الْمُسْتَقِيمِ وَ الْمُسْتَدِيرِ لَا یكونُ أُولِیّاً لِلخَطِّ بَلِ الْعَرْضُ الْأُولَى لَهُ هُوَ الْمَفْهُومَ الْمَرْدَدَ بَيْنَهُمَا [إِما مُسْتَقِيمٌ وَ إِما مُسْتَدِيرٌ، عَرْضُ أُولَى خَطِّ اسْت].

التوهم فی قدحهم فإنه إثمٌ عظیمٌ و الحال أن کلامه دل علی أنهم بلغوا إلى ما بلغ (قدس سره) و هؤلاء المستصعبون لم یصلوا إلى مرامهم و إن أرجع الضمیر إلى هؤلاء و یكون الاستثناء منقطعاً أی لا تناقض سوی أنکم سائت أفهامکم و اعوجت قرائحکم فحکمتهم بأن: مثل الاستقامة ... فیرد علیه أنهم ما حکموا بذلك بل هذا الحکم فی کلام الشیخ و الراسخین و تمثیلهم، إلا أن یقال ذلك الحکم وقع فی کلام هؤلاء أیضاً فی کتبهم.

الاشراق الثانی عشر فی الاشارة الی المقولات و احوالها^{۱۳۰}

۱. تقسیم ماهیت

۱.۱. از منظر مرحوم علامه طباطبایی

در کتبی همانند بدائنه الحکمه و نهایه الحکمه، ماهیت چنین تقسیم می‌شود:

- **ماهیت جوهری:** «ماهیهٌ إذا وُجِدَتْ فی الخارجِ وُجِدَتْ لا فی موضوعٍ مُستغنی عنها»؛ ماهیتی که وقتی در خارج تحقق پیدا می‌کند، ناعت و وصف دیگری نبوده و برای خودش، یک شیء است همانند صندلی و سنگ برخلاف رنگ که رنگ برای یک چیزی هست و برخلاف شکل که شکل برای یک چیز هست و برخلاف حجم که حجم برای یک چیز هست.
- **ماهیت عرضی:** «ماهیهٌ إذا وُجِدَتْ فی الخارجِ وُجِدَتْ فی موضوعٍ مُستغنی عنها»؛ ماهیتی که وقتی در خارج تحقق پیدا می‌کند، در یک موضوع تحقق پیدا می‌کند که آن موضوع در تقوم ماهوی‌اش، بی‌نیاز از آن عرض است و بعد از تقوم عارضی آن موضوع، عرض بر آن عارض می‌شود؛ مثلاً جسم که برای خودش تقوم ماهوی و جنس و فصل دارد بعد از تقرر ماهوی، می‌توان گفت که فلان رنگ و فلان شکل و ... را داراست.

۱.۲. از منظر استاد مصباح یزدی

برخی دیگر از فلاسفه همانند استاد مصباح یزدی در کتاب آموزش فلسفه و تعلیقه بر نهایه الحکمه می‌فرمایند: از حیثیت «إذا وجدت» می‌توان فهمید که اساساً جوهر و عرض، نعت حیث وجودی است نه نعت ماهیت و لذا باید از فضای ماهیت خارج شده و چنین گفت که موجود بر دو قسم است:

- **موجود جوهری:** موجودی که در موضوع نباشد اعم از اینکه ممکن باشد و یا واجب.
- **موجود عرضی:** موجودی که در موضوع باشد.^{۱۳۱}

۱۳۰. ادامه جلسه سی و دوم؛ ۱۳۹۷/۹/۱۰

۱۳۱. ایشان در آموزش فلسفه، ج ۲، درس چهل و یکم می‌فرمایند: به نظر می‌رسد مفهوم جوهر و عرض از معقولات ثانیه فلسفی است که از مقایسه موجودات با یکدیگر به دست می‌آید؛ مثلاً هنگامی که انسان وجود حالات نفسانی (و نه ماهیت آنها) را با وجود نفس (و نه ماهیت آن) مقایسه می‌کند، می‌بیند که تحقق کیفیات انفعالی مانند ترس و امید و شادی و اندوه و ... قائم به وجود نفس است به گونه‌ای که با فرض عدم وجود نفس، جایی برای وجود آنها باقی نمی‌ماند. برخلاف وجود نفس که نیازمند به آنها نمی‌باشد و بدون آنها هم قابل تحقق است. با توجه به این مقایسه و سنجش موجودات را به دو قسم تقسیم می‌کنیم و دسته اول را عرض و دسته دوم را جوهر می‌نامیم.

۱.۳. از منظر مرحوم ملاصدرا

مرحوم ملاصدرا می‌فرماید موجود بالذات تقسیم می‌شود به:

- **جوهر:** موجودی که دارای ماهیتی است که هنگام تحقق خارجی، فی موضوع نباشد.
- **عرض:** موجودی که دارای ماهیتی است که هنگام تحقق خارجی، فی موضوع باشد.

مرحوم ملاصدرا در این تقسیم‌بندی، تلاش دارد بحث را در فضای موجود مطرح نماید و لذا می‌فرماید بالذات، موجود را محل بحث قرار می‌دهیم چه اینکه در عبارت مشهور نیز از تعبیر «إذا وجدت» استفاده شده است و به جهت همین زاویه نگاه، استاد مصباح یزدی معتقدند که بحث جوهر و عرض را باید از فضای ماهوی خارج نمود ولی باید توجه نمود که مرحوم ملاصدرا این بحث را از فضای ماهوی خارج نکرده است در عین اینکه این تقسیم را از تقسیمات بالذات موجود به حساب آورده است چه اینکه هرچند در این تقسیم، ماهیت مورد تقسیم واقع می‌شود لکن به اعتبار نحوه تحققش، مورد تقسیم واقع می‌شود چنانچه در بحث‌های منطقی، منطوق دانان در توضیح اینکه چرا علم موسیقی را زیرمجموعه ریاضیات می‌دانند در حالی که موضوع علم موسیقی، صوت بوده و صوت از مقوله «کیف مسموع» است و موضوع علم ریاضی «کم» است، می‌گویند موضوع علم موسیقی، «صوت» از جهت عروض کمیت خاص است و درواقع، در علم موسیقی، آن کم خاص مورد بررسی قرار می‌گیرد و به جهت اینکه از حیث کمیت مورد بررسی قرار می‌گیرد لذا در علم ریاضی جای می‌گیرد؛ به این ترتیب هم نکات مورد توجه استاد مصباح یزدی و هم نکات مورد توجه مشهور حکما رعایت شده است چه اینکه مشهور حکما معتقدند، «جوهر» و «عرض» دو ماهیت هستند و مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: بله چنین است، ولی اگر این دو، ماهیتی هستند که از حیث وجودی مورد بحث قرار می‌گیرند لذا می‌توان گفت از اقسام موجود هستند.

۲. بحث مقولات در فضای روایات

اگر بخواهیم این فضا را در فضای روایی پیگیری نماییم باید بگوییم که لفظ «جوهر» و «عرض» در روایات به کار رفته است چنانچه در بعض روایات آمده است که خداوند متعال نه جوهر است و نه عرض؛ غیر از این مطلب، نکته جالب‌تری که در فضای روایی مطرح شده است این است که در روایات، حدود از خداوند متعال سلب شده و سپس تقسیمات مختلفی برای حدود بیان شده است مثلاً «کیف» و «این» و «حیث» به عنوان حدود مختلف معرفی شده اند.

در کنار این تقسیمات می‌توان تقسیم کلی و اولی دیگری را برای مطلق موجود در نظر گرفت و آن تقسیم به مجرد و مادی است یعنی وجود عینی یا از قبیل وجود جسم و صفات جسمانی است که در این صورت مادی نامیده می‌شود و یا از این قبیل نیست که به مجرد موسوم می‌گردد. این تقسیم چنانکه ملاحظه می‌شود اختصاص به ممکن الوجود ندارد زیرا یک قسم آن (مجرد) شامل واجب الوجود هم می‌شود. همچنین اختصاص به جوهر یا عرض ندارد زیرا هر یک از مجرد و مادی می‌تواند جوهر یا عرض باشد مثلاً نفوس و مجردات تام از قبیل جوهر مجرد و اجسام از قبیل جوهر مادی هستند و کیفیات نفسانی از قبیل اعراض مجرد و کیفیات محسوس از قبیل اعراض مادی به شمار می‌روند.

بر این اساس می‌توان گفت که ساختار هستی در مکتب حکمت متعالیه بر این است که آنچه خارج را پر کرده است، وجود بوده و بر دو قسم است:

- محدود نیست
- محدود هست.

از حدود این موجود محدود به اعتبارات مختلفی، مفاهیم مختلفی برداشت می‌شود و هر مفهومی را یک مفهوم مقوله و ماهیت مقولی می‌نامیم مثلاً کیف این موجود محدود و یا این موجود محدود و سایر مقولات دیگر و روشن است که واجب تعالی این مفاهیم مقولی را ندارد چنانچه یک دسته از روایات با تعبیری نظیر «هو الذی اَیْنُ الْاَیْنِ بِلَا اَیْنٍ وَ هُوَ الذی کَیْفَ الْکَیْفِ بِلَا کَیْفٍ»^{۱۳۲} و نیز با استفاده از حروف جرّ ناظر به همین مطلب هستند. نکته قابل توجه درباره این روایات این است که این دسته از روایات اگر دقیقاً قابل انطباق بر بحث مقولات نباشند، حداقل می‌توان گفت بسیار شبیه بحث مقولات در فلسفه هستند و با عنایت به این مطلب می‌توان بحث مقولات در فلسفه را بازنگری نموده و براساس اصالت وجود بازنویسی نمود به این ترتیب که درباره وجود محدود می‌توان گفت که نعوتی که از حدود و مرتبه قصور و تنزلاتش انتزاع می‌شود، ماهیت نامیده می‌شود و این ماهیت که در رتبه تنزل هست، مخلوق خداوند متعال هست چنانچه خداوند متعال می‌فرماید «وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِلُهُ اِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»^{۱۳۳} و «قَدَرٍ» را در مقام «تنزل» مطرح می‌کند و با توجه به این مطلب، گفته می‌شود «لا یقال له ما هو لانه خلق الماهیه» پس «ماهیت» در مرتبه «خلق» مطرح می‌شود و چنین ماهیتی که در مرتبه خلق مطرح می‌شود، مقولات نامیده می‌شود و به عبارت دیگر حدود از حیث نعوتی که از آنها انتزاع می‌شود، اقسامی دارند که مقولات نامیده می‌شوند.

۱۳۲. الکافی (ط - الإسلامیة)؛ ج ۱، ص: ۷۸: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْكُرْمِيِّ الرَّازِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ بُرْدِ الدِّيَنَوِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَّاسَانِيِّ خَادِمِ الرِّضَاعِ قَالَ: «دَخَلَ رَجُلٌ مِنَ الزَّنَادِقَةِ عَلَيَّ أَبِي الْحَسَنِ عَ وَعِنْدَهُ جَمَاعَةٌ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَ أَيُّهَا الرَّجُلُ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَكُمْ وَ لَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ أَلَسْنَا وَ إِيَّاكُمْ شَرَعًا سِوَاءَ مَا بَصُرْنَا مَا صَلَّيْنَا وَ صُمْنَا وَ زَكَّيْنَا وَ أَقَرَّرْنَا فَسَكَتَ الرَّجُلُ ثُمَّ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَ وَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَنَا وَ هُوَ قَوْلُنَا أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ وَ نَجَوْنَا فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ أَوْجِدْنِي كَيْفَ هُوَ وَ أَيْنَ هُوَ فَقَالَ وَ بِلَكَ إِنْ الذِّي ذَهَبَتْ إِلَيْهِ غَلَطٌ هُوَ أَيْنَ الْاَیْنِ بِلَا اَیْنٍ وَ كَيْفَ الْکَیْفِ بِلَا كَيْفٍ فَلَا يَعْرِفُ بِالْکَيْفِوْفِيَّةِ وَ لَا بِاَيُّوْنِيَّةِ وَ لَا يُدْرِكُ بِحَاسَّةٍ وَ لَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ فَقَالَ الرَّجُلُ فَإِذَا إِنَّهُ لَا شَيْءَ إِذَا لَمْ يُدْرِكْ بِحَاسَّةٍ مِنَ الْحَوَاسِّ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَ وَ بِلَكَ لَمَّا عَجَزَتْ حَوَاسُّكَ عَنْ إِدْرَاكِهِ أَيْفَنَّا أَنَّهُ رَبَّنَا بِخِلَافِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ قَالَ الرَّجُلُ فَأَخْبِرْنِي مَتَى كَانَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَ أَخْبِرْنِي مَتَى لَمْ يَكُنْ فَأَخْبِرَكَ مَتَى كَانَ قَالَ الرَّجُلُ فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَ إِيَّيْ لَمَّا نَظَرْتُ إِلَيَّ جَسَدِي وَ لَمْ يُمَكِّنِّي فِيهِ زِيَادَةٌ وَ لَا نُقْصَانٌ فِي الْعَرْضِ وَ الطُّولِ وَ دَفَعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَ جَرَّ الْمُنْفَعَةَ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُتْيَانَ بَانِيًا فَأَقَرَّرْتُ بِهِ مَعَ مَا أَرَى مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكِ بِقَدْرَتِهِ وَ إِشَاءِهِ.»

۱۳۳. سوره حجر؛ آیه ۲۱

۳. معانی اصطلاحی «صفت»

باید توجه نمود که واجب تعالی، هیچ یک از مقولات را ندارد چنانچه در روایات وارد شده است که «... وَ لَا يُوصَفُ بِكَيْفٍ وَ لَا أَيْنٍ وَ حَيْثٍ وَ كَيْفَ أَصْفُهُ بِالْكَيْفِ وَ هُوَ الَّذِي كَيْفَ الْكَيْفِ حَتَّى صَارَ كَيْفًا فَعَرَفَتْ الْكَيْفَ بِمَا كَيْفَ لَنَا مِنَ الْكَيْفِ أَمْ كَيْفَ أَصْفُهُ بِأَيْنٍ وَ هُوَ الَّذِي أَيْنَ الْأَيْنِ حَتَّى صَارَ أَيْنًا فَعَرَفَتْ الْأَيْنَ بِمَا أَيْنَ لَنَا مِنَ الْأَيْنِ أَمْ كَيْفَ أَصْفُهُ بِحَيْثٍ وَ هُوَ الَّذِي حَيْثَ الْحَيْثِ حَتَّى صَارَ حَيْثًا فَعَرَفَتْ الْحَيْثَ بِمَا حَيْثَ لَنَا مِنَ الْحَيْثِ ...»^{۱۳۴} و در روایت دیگری چنین آمده است «... وَ مَنْ قَالَ كَيْفَ فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ ...»^{۱۳۵}

سوالی که درباره این روایت اخیر مطرح می شود این است که آیا نمی توان خدا را توصیف نمود؟ اگر بگوییم نمی توان خدا را توصیف نمود پس دیگر نمی توان هیچ صفتی را به خدا نسبت داد درحالی که صفات و اسماء الهی در روایات وارد شده است و از اینجا معلوم می شود که صفت در فضای روایی، دارای دو معنای اصطلاحی است:

- صفت به معنای اعم: نعت منتزع از عینیت
- صفت به معنای آنچه که مرتبه را مشخص می کند که در آیات «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»^{۱۳۶} و «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»^{۱۳۷} و «وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا»^{۱۳۸} مورد نظر است.

البته روشن است که چنین توصیفی درباره خداوند متعال نمی تواند مطرح شود و خلاصه اینکه خداوند متعال، صفت تحدیدی یعنی صفتی که از مرتبه وجود انتزاع می شود، ندارد ولی صفت منتزع از حقیقت وجودش دارد و در چنین فضایی، این روایت رضوی مطرح می شود که «إِن النَّاسَ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ فَمَذْهَبُ إِثْبَاتِ تَشْبِيهِهِ لَا يَجُوزُ وَ مَذْهَبُ النِّفْيِ لَا يَجُوزُ فَلَا مَحِيصَ عَنِ الْمَذْهَبِ

۱۳۴. الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۱، ص ۱۰۳: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ عَنْ غَيْرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ رَفِيعٌ لَا يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ وَ لَا يَبْلُغُونَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ... فَاللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى دَاخِلٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَ خَارِجٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»

۱۳۵. الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۱، ص ۱۴۰: «وَ رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ صَالِحِ بْنِ حَمْزَةَ عَنْ فَتْحِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مَوْلَى بَنِي هَاشِمٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي إِبْرَاهِيمَ عَ أَسْأَلُهُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّوْحِيدِ فَكَتَبَ إِلَيَّ بِخَطِّهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَلْهُمِ عِبَادَهُ حَمْدَهُ. - وَ ذَكَرَ مِثْلَ مَا رَوَاهُ - سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ إِلَيَّ قَوْلُهُ وَ قَمَعَ وَجُودُهُ جَوَائِلَ الْأَوْهَامِ ثُمَّ زَادَ فِيهِ أَوَّلَ الدِّيَانَةِ بِهِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالَ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالَ تَوْحِيدِهِ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ وَ شَهَادَتَهُمَا جَمِيعًا بِالتَّشْبِيهِ الْمُمْتَنِعِ مِنْهُ الْأَزْلُ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّه وَ مَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه وَ مَنْ عَدَّه فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ ... وَ مَنْ قَالَ فِيهِمْ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَ مَنْ قَالَ عَلَامٌ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ قَالَ أَيْنَ فَقَدْ أَحْلَى مِنْهُ وَ مَنْ قَالَ مَا هُوَ فَقَدْ نَعَتَهُ وَ مَنْ قَالَ إِيَّاهُ فَقَدْ غَايَاهُ - عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومٌ وَ خَالِقٌ إِذْ لَا مَخْلُوقٌ وَ رَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبٌ وَ كَذَلِكَ يُوصَفُ رَبُّنَا وَ فَوْقَ مَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ»

۱۳۶. سوره حجر؛ آیه ۲۱

۱۳۷. سوره قمر؛ آیه ۴۹

۱۳۸. سوره احزاب؛ آیه ۳۸

الثالث إثبات بلا تشبيه^{۱۳۹} یعنی «حدّ» را از خداوند متعال سلب می‌کنیم چه اینکه تفاوت بین خداوند متعال و مخلوق، حد داشتن مخلوقات است چنانچه در روایت آمده است «وَ حَدَّ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِبَانَةً لَهَا مِنْ شِبْهِهِ وَإِبَانَةً لَهُ مِنْ شِبْهِهَا»^{۱۴۰}

۵. اقسام معرفت حقایق

با توجه به دو مطلب سابق، از حیث معرفت‌شناختی می‌توان گفت معرفت حقایق موجود بر دو قسم است:

- معرفت عین شاهد که منجر به انتزاع وصف می‌شود و می‌توان آن را «معرفت حاضرانه» نامید
- معرفت اوصاف که به کمک اوصاف، موصوف نیز شناخته می‌شود و می‌توان آن را «معرفت غائبانه» است.

معرفت ما نسبت به خداوند متعال در بعضی مواقع، از طریق اوصاف و معرفت غائبانه است و در بعضی مواقع، از طریق عین شاهد و معرفت شهودی است و همین قسم از معرفت، حق معرفت خداوند متعال است که باید همگان از آن برخوردار باشند؛ چنانچه امام صادق (علیه‌السلام) در روایتی می‌فرماید: «إِنَّ لِمَحَبَّتِنَا فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ عِلَامَاتٍ أَوْلَاهَا أَنَّهُمْ عَرَفُوا التَّوْحِيدَ حَقًّا مَعْرِفَتَهُ وَ أَحْكَمُوا عِلْمَ تَوْحِيدِهِ» سپس راوی از ایشان درخواست تفسیر و توضیح می‌کند و حضرت در پاسخ می‌فرماید «من زعم أنه يعبد الله بتوهم القلوب فهو مشرك ... إن معرفة عين الشاهد قبل صفة و معرفة صفة الغائب قبل عینه» سپس راوی می‌پرسد معرفت عین شاهد قبل از صفت چگونه ممکن است؟ و حضرت در پاسخ به ماجرای ملاقات حضرت یوسف (علیه‌السلام) برادرانش اشاره می‌کند که آنان، آن حضرت را دیدند ولی هنوز از صفت ایشان بی اطلاع بودند و خود حضرت، خودش را معرفی نمود پس اول به معرفت عین شاهد نائل آمدند و سپس به وصفش رسیدند.

آقای علی اکبر غفاری، محقق کتاب تحف العقول در پاورقی می‌فرماید: استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی تبریزی در ذیل این حدیث مطالبی را افاده نموده اند که ما در اینجا نقل می‌کنیم: حقیقت هر چیزی، عین وجودش است مثل «زید» که حقیقتش، عین وجودش است و سپس از این عین موجود، صفات و سایر موارد را انتزاع می‌کنیم پس ما در اینجا با یک عین موجود و با یک سری صفات منتزاع مواجه هستیم حال اگر صفات «زید» را از عین شاهد انتزاع نماییم، چنین معرفتی معرفت حاضرانه خواهد بود و اگر فقط از اوصاف زید مطلع شویم، چنین معرفتی، معرفت غائبانه خواهد بود.

۱۳۹. فرج المهموم - معرفه نهج الحلال من علم النجوم؛ ص ۱۳۹: «محمد بن الحسن بن الوليد الثقة الأمين و رواه عنه بإسناده محمد بن بابويه رضوان الله عليه في كتاب الجامع فقال حدثنا محمد بن الحسن الصفار و عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد عن هشام بن إبراهيم العباسي قال قلت للرضاع أمرني بعض مواليك أن أسألك عن مسألة قال و من هو قلت الحسن بن سهل أخو الفضل بن سهل ذي الرئاستين قال في أي شيء المسألة قلت في التوحيد قال في أي التوحيد قلت يسألك عن الله تعالى جسم أو ليس بجسم فقال ...»

۱۴۰. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ۱، ص ۱۳۴: مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى جَمِيعاً رَفَعَاهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع اسْتَنْهَضَ النَّاسَ فِي حَرْبٍ مُعَاوِيَةَ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ فَلَمَّا حَشَدَ النَّاسُ قَامَ حَطِيْبًا فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْمُتَفَرِّدِ ...»

البته در این روایت، معرفت غائبانه مورد نکوهش قرار نگرفته است بلکه معرفتی مورد مذمت قرار گرفته است که به توهم قلوب حاصل شود.

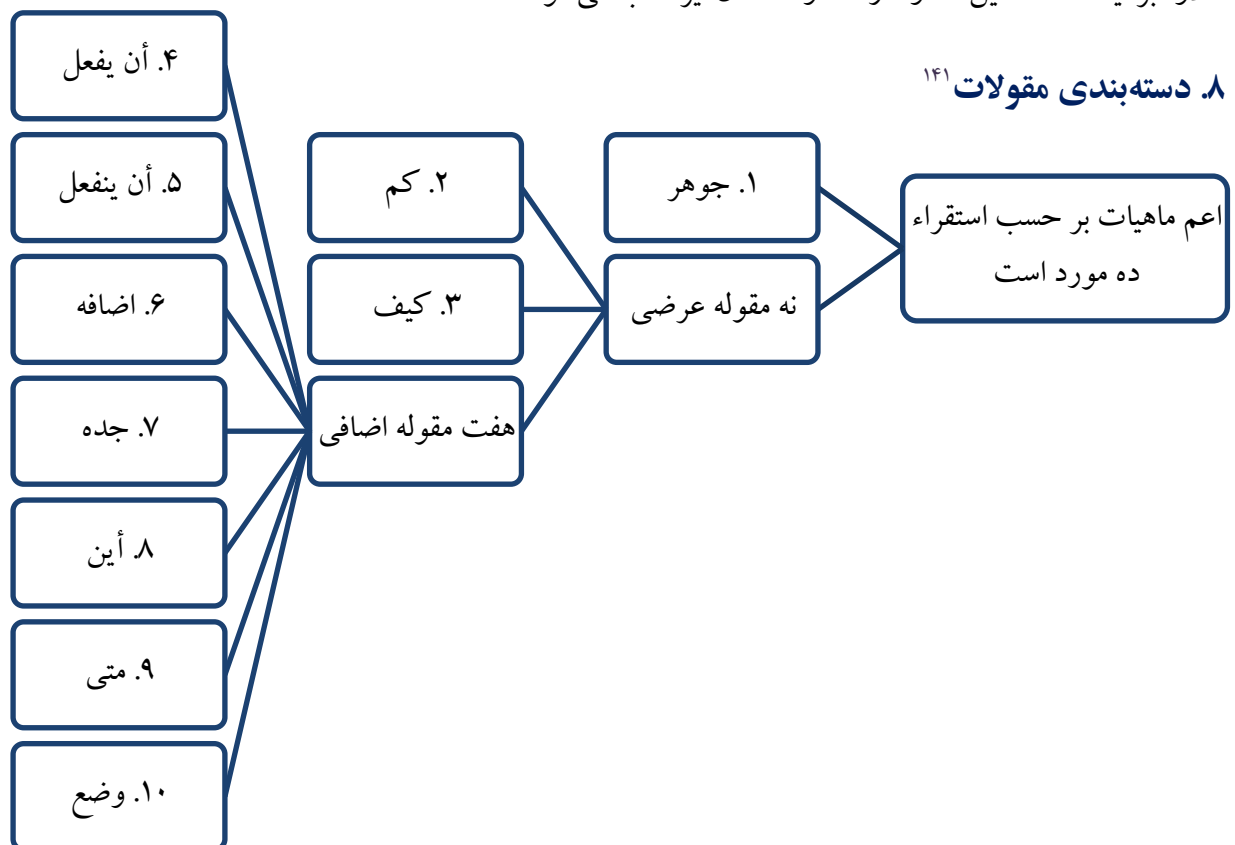
۷. خلاصه

از آنچه بیان شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که ما با یک متن – که عین الوجود است – و یک سری اوصافی که از این متن انتزاع می‌شود، مواجه هستیم؛ اوصاف منتزاع از این موجود را ماهیت به معنای اعم می‌نامند و بر دو قسم هستند:

- منتزاع از متن هستند.
- منتزاع از حد هستند؛ چنین اوصافی به اعتبار نوع حدی که منشا انتزاع بوده است، مختلف و متفاوت می‌شوند همانند جوهر، این، کم، کیف، متی و ...

بر اساس مبنای اصالت وجود که ماهیت از مرتبه قصور انتزاع می‌شود، تمام مقولات در واقع انحاء این حدود به شمار می‌روند علاوه بر اینکه انحاء این حدود از خداوند متعال نیز سلب می‌شوند.

۸. دسته‌بندی مقولات^{۱۴۱}



۹. نگاه منطقی به مقولات

عام ترین مفاهیم ماهوی در حقیقت، اجناس عالیه اند پس خودشان تحت مفهوم ماهوی مندرج نیستند و ارسطو بر حسب استقرار این ده مورد را به عنوان جنس الاجناس معرفی کرده است و حکما بعد از ایشان نیز ماهیتی را به عنوان جنس الاجناس معرفی نکرده اند؛ لذا تعریف هر ماهیتی تحت یکی از این اجناس قرار می گیرد و برای تعریف آن ماهیت باید از این جنس الاجناس ها شروع شود پس اجناس عالیه، اولین جنس برای تعریف هر نوع هستند لذا اولین بار در منطق مطرح شدند.

با توجه به اینکه این مقولات اجناس عالیه هستند، بر همه انواعی که در ذیل خود قرار می گیرند، حمل می شوند و باید توجه نمود که هر چند انواع مندرج تحت این مقولات بر مصادیق خودشان حمل می شوند ولی در عین حال می توانند خودشان موضوع برای یک محمول واقع شوند حال آنکه مقولات عام ترین محمولات بوده و «مقول» به معنای «محمول» نامیده می شوند چه اینکه حیثیت این مقولات فقط حیثیت محمولیت است البته سایر انواع نیز حیثیت محمولیت دارند در عین اینکه حیثیت موضوعیت نیز دارند؛ مثلاً «جسم نامی» در عین اینکه محمول برای انواع تحت خود هست، موضوع برای «جوهر» نیز هست؛ و از همین جا وجه تسمیه «مقولات» روشن می شود که اینها، موضوع برای هیچ محمول ماهوی واقع نمی شوند و محمول به قول مطلق اند.

۱۰. تناقض بین جوهر و عرض و اقسام عرض

هیچ موجودی نمی تواند هم مندرج تحت جوهر و هم مندرج تحت عرض باشد و یا مندرج تحت دو یا چند قسم از اقسام عرض باشد زیرا به حسب تعریفشان، متناقض هستند.

۱۱. احکام جوهر^{۱۴۲}

۱. جزء ماهوی بودن جوهر: جوهر یکی از اجزاء ماهیت انواع تحتش می باشد.^{۱۴۳}
۲. موضوع و محل برای جوهر: جوهر موضوع ندارد ولیکن بعضی از جواهر محل دارند و درباره محل این جواهر نیز گفته نمی شود که موضوع مستغنی از آن حال است بلکه محلی است که مورد حاجت به آن حال است.
۳. ضد داشتن جواهر: اگر درباره ضدان معتقد باشیم که ضدان بر موضوع واحد وارد می شوند در این صورت جواهر، ضد بردار نیستند زیرا جواهر بر موضوع داخل نمی شوند بلکه خودشان موضوع برای اعراض هستند. اگر درباره ضدان معتقد باشیم که ضدان بر محل واحد وارد می شوند در این صورت بعضی از جواهر همانند صورت، ضد خواهند داشت.

۱۴۲. این احکام در واقع، تعریفات جوهر در کتب مختلف هستند و باید توجه نمود که بعضی از اینها حکم اختصاصی جوهر نیست.

۱۴۳. جلسه سی و چهارم؛ ۱۳۹۷/۹/۱۳

۴. اشاره حسی و عقلی به جوهر: جوهر مقصود بالاشاره الحسیه و العقلیه است؛ این مطلب در کتب فلسفی به اعتبار اصالت جوهر مطرح شده است به این معنا که جوهر اصل و عرض فرع بر آن است و لذا جوهر مقصود بالاشاره است ولیکن اگر بخواهیم با نگاه تحقیق ملاحظه کنیم باید بگوییم هر چه شیء بر آن صدق کند، می تواند مقصود بالاشاره العقلیه باشد.

۵. قابل اضداد بودن جوهر: جوهر قابل اضداد است مثلاً جوهر قبول می کند سفیدی را و بعد قبول می کند سیاهی را.

۶. قابل اشتداد بودن جوهر: جوهر قابل اشتداد است.

- مشهور فلاسفه مشاء تشکیک و اشتداد در ذات و ماهیت را نمی پذیرند بلکه اشتداد را در مفاهیم غیر ذاتی قبول دارند چه اینکه اگر تشکیک در ذات راه داشته باشد در این صورت تعدد ماهیت لازم می آید.
- مرحوم ملاصدرا معتقد است تشکیک در وجود راه دارد و سخن سابق حکمای مشایی با این نظریه مرحوم ملاصدرا موکد می شود به این بیان که تشکیک از جهات مختلف، در ماهیت راه ندارد؛ یک جهت این است که اگر ماهیت تشکیک پیدا کند، ماهیت متعدد می شود چون آن مرتبه در ذات لحاظ شده است و یک جهت دیگر این است که ماهیت بما هی هی لیست إلا هی و اصلاً ناظر به مراتب وقوع نیست تا پای تشکیک به میان بیاید چه اینکه تشکیک مربوط به حیث تحقق و وجود است.

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ الثانی عَشَرَ فی الإشارةِ إلى المقولاتِ و أحوالِها؛ الموجودُ بالذاتِ^{۱۴۴} [توضیح مفصل قید «بالذات» در ذیل نظریه مرحوم ملاصدرا گذشت] إما جوهرٌ و هو ذو ماهیةٍ حقٌّ و جودِها الخارجیُّ أن لا یكونَ فی موضوعٍ و إما عرضٌ و هو ما یقابلهُ الجوهرُ؛ و المقولاتُ هی الأجناسُ العالیةُ للموجوداتِ و هی عَشْرَةُ الجوهرِ و الکمُّ و کیفٌ و الأیْنُ و الوضعُ و متی و أن یفعلُ و أن ینفعلُ و الملکُ و الإضافةُ؛ و اعلمَ [مطلب اول] أن کلیاتِ الجواهرِ [اضافه و وصف به موصوف] جواهرٌ بمعنى أن مفهومَ الجوهرِ مأخوذٌ فی ماهیاتِها و [مطلب دوم] أن الجوهرَ لا ضدَّ له بوجهٍ^{۱۴۵} [توضیح مفصل این وجه در متن گذشت] و [مطلب سوم] أنه المقصودُ^{۱۴۶}

۱۴۴. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و الموجود بالذات...» احتراز عن الموجود بالعرض كالأبيض المشهورى الذى بمعنى الجسم له البياض فإنه ليس موجودا حقيقيا مؤديا تركيبه إلى الوحدة فليس المجموع من العاج و البياض جوهرًا و لا عرضًا لاعتباريته و أما كل واحد منهما فالعاج موجود حقيقى جوهر و كذا البياض عرض ثم جعل الموجود مقسما للجوهر و العرض مع أن المناسب أن يقال: الموجود إما واجب و إما ممكن و الممكن إما جوهر و إما عرض و أن استعمال كلمة إما لمنع الجمع فى التقاسيم مهجور بل المتعارف استعمالها للمنفضلة - الحقيقية أو لمنع الخلو لأن بناء التقاسيم على الحصر و الضبط و لا يتمشى ذلك بمنع الجمع إنما هو باعتبار أن المراد بالموجود الذى هو المقسم ذات له الوجود و الواجب تعالى ليس له ذات و وجود زائد عليها لأن ماهيته إنيته»

۱۴۵. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «بوجه...» أى إن أخذ الموضوع فى تعريف الضد لا إن أخذ المحل فيه.»

بالإشارة الحسیة و العقلیة و [مطلب چهارم و پنجم] قابل للأضداد بل للاشتداد [مطلب ششم] و لا يجوز أن يكون شیء واحدٌ بحسب وجودٍ واحدٍ جوهرأ و عرضاً

۱۲. اقسام جوهر^{۱۴۷}

- حال: صورت
- محل: ماده
- مرکب از حال و محل: جسم
- مفارق از حال و محل ذاتاً فقط: نفس
- مفارق از حال و محل ذاتاً و فعلاً: عقل

۱۳. تعریف حلول

- **تعریف اول:** چیزی به چیز دیگر اختصاص پیدا کرده و آن را به حالت جدیدی نعت کند.
 - اشکال: این تعریف، تعریفی ماهوی است؛ عرض نیز می‌تواند نسبت به جوهر اختصاص داشته و ناعت آن باشد ولی حلولی که درباره جوهر مطرح است، درباره عرض صادق نباشد چه اینکه بحث در اینجا درباره ماده و صورت است؛ خلاصه اینکه «اختصاص ناعت» نمی‌تواند تعریف درستی برای حلول ماده و صورت باشد.
- **تعریف دوم:** چیزی تابع چیز دیگر است در اشاره عقلیه.
- **تعریف سوم:** چیزی ملازم با چیز دیگر است در حرکت.
- **تعریف چهارم:** **تعریف عرشی:** یک چیز به گونه‌ای باشد که وجود فی نفسه آن، وجود لغیره است؛ طبق این تعریف که تعریفی وجودی است، اگر موضوع جوهری را ماده در نظر بگیریم، آن حال که وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره اش است، صورت خواهد بود و اگر موضوع را مجموع ماده و صورت در نظر بگیریم، آن حال، عرض خواهد بود.

۱۴۶. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «و انه المقصود...» لأن جوهر العالم آية ذات الله تعالى كما أن أعراضه آيات صفاته فكما أن - الكل عبارات و هو المعنى و كل إلى ذاك الجمال يشير كذلك في جوهر العالم و أعراضه و كما أن الذات مختفية بالذات ظاهرة بالصفات كذلك جوهر العالم لا ينال بالمشاعر، بل ما ينال بها إنما هي الأعراض.»

۱۴۷. جلسه سی و پنجم؛ ۱۳۹۷/۹/۱۴

۱۴. تفاوت «صورت» و «عرض»

برای روشن شدن ریشه اشکالی که در مطلب سابق بیان شد، توجه به تفاوت دیدگاه حکمای قبل مرحوم ملاصدرا با دیدگاه مرحوم ملاصدرا درباره تفاوت صورت و عرض می‌تواند راهگشا باشد:

- دیدگاه حکمای قبل مرحوم ملاصدرا: رابطه بین ماده و صورت را اتحادی و حلولی و رابطه بین جوهر و عرض را انضمامی است ولی تعریفی که از حلول ارائه داده اند شامل اعراض هم می‌شود.
- دیدگاه مرحوم ملاصدرا: رابطه بین جوهر و عرض نیز همانند رابطه بین ماده و صورت حلولی است و لذا هم صورت و هم عرض، وجود ناعنی به شمار می‌آیند ولی از آنجایی که عروض عرض بر جوهر را بعد از تقوم ماهیت جوهر می‌دانست لذا عرض را صورت به حساب نمی‌آورد.

۱۵. مُشَخِّصِ بُوْدِنِ مَوْضُوعِ

- مرحوم اثیرالدین ابهری در کتاب «تنزیل الافکار» می‌فرماید: وجود اشیاء ملاک تشخیص اشیاء است.^{۱۴۸}
- مرحوم خواجه طوسی در کتاب «تعديل المعيار في نقد تنزیل الافکار» می‌فرماید: ملاک تشخیص نمی‌تواند وجود باشد بلکه ملاک تشخیص اشیاء، موضوع و ماده شان است؛ مثلاً چرا گفته می‌شود این سفیدی تشخیص پیدا کرده است؟ چون در این موضوع تقرر پیدا کرده است و یا چرا گفته می‌شود این صورت تشخیص پیدا کرده است؟ چون در این ماده تقرر پیدا کرده است.^{۱۴۹}

۱۴۸. تعديل المعيار في نقد تنزیل الافكار، ص ۱۵۲: «المشخصات للامور الابداعية و الامور الحادثة؛ قوله: و اما الشخص، فائما يصير شخصا بان يقترن بطبيعة النوع خواص بكونها مشارا اليه و لا يمكن ان يقترن بالتوع امور معقولة يتعين بها الشخص في العقل و يكون هناك اشارة الى معنى شخصي، لانك اذا قلت: الانسان الطويل الكاتب، الى غير ذلك من الاوصاف، فانه لا يتعين لك في العقل شخصية زيد. بل يجوز ان يكون المعنى الذي يجتمع من جملة ذلك انما يصدق علي اكثر من واحد، بل انما يعينه الوجود و الاشارة الى معنى شخصي»

۱۴۹. تعديل المعيار في نقد تنزیل الافكار، ص ۱۵۲: «المشخصات للامور الابداعية و الامور الحادثة؛ اقول: اما الوجود، فلا يمكن ان يكون علة لتعيين الشخص، لان وجودات الاشخاص متأخرة عن علل تخصصاتها تاخر الوصف عن علة موصوفه و وجود الطبيعة النوعية و ان كان متقدما علي الاشخاص، لكون تلك الطبيعة موجودة قبل وجود كل شخص، لكنه لا يصلح لعلية تعيين الاشخاص لكونه في الجميع واحدا و كون علل تخصصات الاشخاص مختلفة؛ و اما الاشارة، فلا تأثير لها ايضا في تعيين الشخص، لانه لا تعقل و لا يمكن ان تقع الا بعد ان يحصل الشخص المشار اليه؛ و التحقيق في هذا الموضوع ان الامور الابداعية لا ينفك علل تخصصاتها عن ذاتها، لانها واجبة الوجود بعللها الفاعلية و لا شيء مما يتوقف وجوده علي علة تشخصه بواجب الوجود بعلته الفاعلية؛ و لذلك يكون انواعها في اشخاصها؛ و اما الامور الحادثة، فالعلل المشخصة لها منها امور تتعلق بالحركة و الزمان و منها امور تتعلق بالوضع و المكان تعرض جميعا لموادها المقارنة لها، فتعين قسط كل شخص منها و يتحصل بحسبها وجود الاشخاص الفائض عن موجدتها، فيعقل بعد ذلك الاشارة اليها و يستدعي ذلك بيانا مفصلا لا يحتمله هذا الموضوع. اذ هو من مباحث العلم الموسوم بما بعد الطبيعة.»

- مرحوم ملاصدرای: ماده و موضوع نمی‌توانند از مشخصات باشند مگر اینکه وجود لحاظ شود چه اینکه با لحاظ وجود، تشخص نیز می‌آید و اگر موضوع، وجودی معنا شود، موضوع از جمله مشخصات خواهد بود ولی اگر وجودی معنا نشود این سوال پیش می‌آید که خود موضوع چرا تشخص دارد تا آنچه که بر وی عارض می‌شود، تشخص پیدا کند؟

ترجمه و توضیح عبارت

و الجوهرُ یَنْقَسِمُ إلى حالٍّ و محلٍّ و مُرکَّبٍ و مُفارقٍ عنهما ذاتاً [فقط] أو [ذاتاً و] فعلاً و هی العقلُ و النفسُ و الهیولی و الصورةُ و الجسمُ و قد عُرِّفَ الحُلُولُ بالاختصاصِ النَّاعَتِ و التَّابِعِیَةِ فی الإِشَارَةِ^{۱۵۰} و اللزومِ فی الحَرِکَةِ و غیرِ ذلکِ و الكلُّ فاسدٌ و التعرِیفُ العرشیُّ له کونُ الشیءِ بحیثِ یكونُ وجودُهُ فی نفسِهِ وجودَهُ لِغیره فالموضوعُ من جملةِ المَشَخَصَاتِ^{۱۵۱}

۱۶. جسم^{۱۵۲}

- **تعریف جسم:** جوهری است که در ابعاد سه گانه اتصال و امتداد دارد.

▪ احکام کلی جسم

- **حکم اول:** جسم مرکب از اجزاء قابل تجزیه بالقوه است^{۱۵۳} پس جزء لا یتجزی نفی می‌شود.
- **حکم دوم:** جسم مرکب از ماده و صورت است.
- **حکم سوم:** ماده و صورت جسم، تلازم دارند.
- **حکم چهارم:**^{۱۵۴} جسم دارای صورت دیگری به نام صورت نوعیه است؛ به غیر از صورت جسمیه که مشترک در همه اجسام است، فعلیت دیگری نیز به نام «صورت نوعیه» وجود دارد و این «صورت نوعیه» باعث تنوع اجسام می‌شود و دلیل بر وجود این صور نوعیه این است که اجسام مختلف دارای آثار مختلفی هستند و اگر آثار مختلف به

۱۵۰. التعلیقات علی الشواهد الربوبیه؛ مرحوم سبزواری: قوله: «و قد عرف الحلول بالاختصاص الناعت و التابعیه فی الإشارة...» إما فساد الأول فلأنه إن أريد بالنعته المحمول مواطاة لم ینعکس لخروج الأعراض جمیعاً لعدم حملها لأنها المأخوذة بشرط لا إنما المحمول هو العرضی و إن أريد المحمول اشتقاقاً لم یطرد لصدقه علی الكون فی المكان كالأرض مشجرة و الفلك مکوکب و تقيید الاشتقاق بما عدا الجعلی تکلف مع أنه لا یفید أصلاً إذا حمل بتخلل ذو، مثل ذو شجر و ذو کوکب و أما فساد الأخيرین فلورود النقض علیهما بأحوال المجرّدات کالکیفیات النفسانیة و التعمیم بقولهم تقدیراً أو تحقیقاً تکلف.»

۱۵۱. التعلیقات علی الشواهد الربوبیه؛ مرحوم سبزواری: قوله: «فالموضوع من جملة المَشَخَصَاتِ...» تفریع علی التعرِیف العرشی لأنه حیثینذ یكون الموضوع داخلًا فی قوام وجود العرض و الوجود هو التشخص.»

۱۵۲. جلسه سی و ششم؛ ۱۳۹۷/۹/۱۷

۱۵۳. استدلالی که بر این مطلب آورده شده این است: اگر قرار باشد به جزئی برسیم که دارای امتداد نیست در این صورت لازم می‌آید از ترکیب اجزای بدون امتداد، موجود دارای امتداد پدید بیاید؛ پس باید ذرات جسم نیز دارای امتداد باشند تا از اجتماع این اجزاء دارای امتداد، جسم دارای امتداد پدید بیاید.

۱۵۴. جلسه سی و هفتم [دقیقه ۱۷ تا ۲۵]؛ ۱۳۹۷/۹/۱۹

امری ذاتی منتهی نشود، تسلسل لازم می‌آید پس در هر جسمی، صورت نوعیه ای وجود دارد که این صورت نوعیه، منتها الیه آثار مختلف است.

۱۷. استدلال بر ترکیب جسم از ماده و صورت^{۱۵۵}

- **مقدمه اول:** جسم دارای اتصال ذاتی است و اگر ادعا شود که جسم مرکب از اجزایی است که آن اجزاء دارای اتصال نبوده و جسم اتصال ذاتی ندارد، این ادعا مستلزم ترکیب جسم از جزء لا یتجزی است درحالی که جزء لا یتجزی دارای بعد نیست پس چگونه از اجتماع اجزاء بدون بعد، جسم دارای ابعاد تشکیل می‌شود؟!
 - **مقدمه دوم:** هر جسمی قابلیت انفصال داشته و می‌تواند تجزیه بشود.
 - **استدلال:** اگر جسم مرکب از دو حیث که یکی حیث اتصال ذاتی و دیگری حیث قبول انفصال نباشد مستلزم آن است که حیث اتصال بما هو اتصال، متصف به انفصال بما هو انفصال بشود.
 - تالی باطل چون مستلزم اجتماع نقیضین می‌شود و اجتماع نقیضین محال است.
 - پس مقدم نیز باطل است در نتیجه جسم مرکب از ماده [حیثی که قبول انفصال می‌کند] و صورت [حیث اتصال ذاتی] است.^{۱۵۶}

۱۸. توضیحی درباره تلازم ماده و صورت جسم

- تلازم این دو در مقام تعقل و تصور نیست چون متضایفان نیستند تا تعقل و تصور هر کدام متوقف بر تعقل و تصور دیگری باشد.
- تلازم این دو در وجود دارند؛ از طرف ماده تلازم وجود دارد به این دلیل که ماده در اصل تحقق وجود ملازم با صورت است چون وجود مساوق با فعلیت است و ماده، قوه محض است پس قوه باید با یک فعلیت [همان صورت] متحد باشد تا به فعلیت وجود برسد. از طرف صورت نیز تلازم وجود دارد به این دلیل که صورت در بقاء و تعاقب اشخاص احتیاج به حیث قابلی دارد و به عبارت دیگر صورت جسمیه با توجه به اینکه کلی است، هرگز بدون شخص، در خارج تحقق پیدا نمی‌کند و حتماً باید در ضمن یک نوع و در ضمن یک فرد تحقق داشته باشد و اگر بپذیریم [بنا بر تلقی مشائی] که اینها به اعتبار زمانش متجدد الوجود هستند پس حتماً نیازمند یک حیثیت قابلی است تا فردی از افراد صورت را پس از فردی

۱۵۵. ادامه جلسه سی و ششم؛ ۱۳۹۷/۹/۱۷

۱۵۶. با توجه به اینکه مرحوم ملاصدرا در بعضی از کتب دیگر خود، وجود ماده را به عنوان یک ماهیت جوهری که باعث ترکیب می‌شود، انکار نموده است لذا در اینجا باید بگوییم از سخنان وی صراحتاً این مطلب به دست نمی‌آید که ماده و صورت دو ماهیت جوهری انضمامی هستند بلکه شاید ایشان درصدد بیان این مطلب است که ماده و صورت دو حیثیت هستند.

دیگر قبول کند؛ بنابر تلقی صدرایی، صورت، یک موجود ممتد متصل بوده و از مقاطع آن، صورت های متعدد منتزع می شود پس خود آن وجود نقش ماده را ایفاء می کند و مرکب برای صورت است.

ترجمه و توضیح عبارت

و الجسمُ جوهرٌ له أبعادٌ متصلة^{۱۵۷} و هو مُرَكَّبٌ مِنَ الهیولی و الصورةُ لاستحالةِ الجزءِ^{۱۵۸} [«ال» در «الجزء» عهد ذهنی است؛ منظور از جزء همان جزئی لا یتجزایی است که در مباحث طبیعی مطرح می شود] بدلائلِ الطبیعیین و المهندسین فالجسمُ یتَقَوَّمُ ذاتهُ بالاتصالِ [مقدمه اول] و لیس تمامها [تمام ذات جسم] به [ضمیر به «اتصال» برمی گردد] لقبوله الانفصال^{۱۵۹} فالاتصالُ صورةٌ ذاتیه و ما یقبلُها هیولاه [هیول در لغت به ریزترین ذره ای که در آفتاب دیده می شود، گویند] فذاته یتَنَظِّمُ بأمَرینِ قوَّةٍ و فعلٍ و هما متلازمان فی الوجودِ لعدمِ تَصَوُّرِ انفکاکِ إحداهما عن الأخری^{۱۶۰} و لیستا کالمتضایفین و لکلٍّ منهما حاجةٌ إلى الأخری أمّا الهیولی ففی الوجودِ

۱۵۷. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «و الجسم جوهر له ابعاد متصلة...» إن قلت: أرادوا بالأبعاد الخطوط الثلاثية المتقاطعة علي زوايا قوائم و هذه لیست موجودة للكرة. قلت: كلمة اللام للارتباط و النسبة و لو بنحو الإمكان و القوة لا مجرد الوجدان و الفعلية، علي أن القضية مطلقة لا موجبة، فالجسم جوهر له تصحیح فرض الخطوط الموصوفة. إن قلت: لیس المراد الخطوط، بل الامتداد الجوهری و تادی الجسم فی - الجهات. قلت: أولا إن البعد بهذا المعنی واحد لا ثلاثة لأن الاتصال الوجدانی مساوق للوحدة الشخصية؛ و ثانيا: إن قابل الأبعاد بهذا المعنی هو الهیولی لا الجسم و أما قوله «متصلة» ففیه إشارة إلى عدم ترکب الجسم من الجواهر الفردة لأنه إذا كان - الجسم ذا مفاصل كان الخط المفروض فیه أيضا نقاطا عرضية مترتبة كما قال الشيخ فی الرسالة العلائیه: «جسم در حد ذات خود پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی.»

۱۵۸. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «لا ستحالة الجزء...» أي لو تحقق الجزء لما ترکب الجسم من الهیولی و الصورة إما لإنکارهم - الصورة الامتدادية لأن الصورة عندهم هی التألیف القائم بالأجزاء و إما لإنکارهم الهیولی التي هی أبسط من الصورة الجسمیه اکتفاء بالأجزاء عنها فإن الأجزاء عندهم مادة الجسم»

۱۵۹. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «لقبولها الانفصال...» إشارة إلى دلیل الفصل و الوصل المثبت للهیولی كما أومي خفيا إلى دلیل القوة و الفعل أخیرا. تقریره: أن الفریقین الإشراقية و المشائية كلاهما متفق علي أن الجسم قابل للانفصال و معلوم أن الشئ لا یقبل مقابله، إذ القابل و المقبول لا بد أن یجتمعا معا و المقابل یطرد المقابل الآخر و ذلك كما لا یقبل البیاض السواد و اللابیاض و لا الوجود العدم بل الجسم فی الأول و الماهیه فی الثاني یقبل المقابلین، فلو كان تمام ذات الجسم هو الاتصال أي الامتداد الجوهری و لم یکن فیه هیولی لم یقبل الانفصال و التالي باطل فكذا المقدم، بخلاف ما إذا كان فیه هیولی فإنه یرد علیها حیثذ الاتصال و الانفصال لكونها غیر مرهونة بشئ منها حیث إنهما اللاتین «۱» بحسب الفعلیات الصورية فهذا القابل الخارجی كالقابل العلمی «۲» الذهنی أعنی الماهیه المطلقة و الطبیعة اللابشرطیه التي یجتمع مع ألف شرط. تقریر آخر: أن الانفصال طارد للاتصال و محدث لمتصلین آخرین و الاتصال الوجدانی مساوق للوحدة الشخصية، فیلزم إعدام هویه واحدة و إحدائنا لجسمین بالکلیه من کتم العدم.»

۱۶۰. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «لعدم تصور انفکاک احديهما عن الأخری...» لعلك تستشکل عدم التصور إذ الانفکاک متصور، لكنی أرفع الإشکال أما أولا فلأن المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان؛ و أما ثانيا فاقول: لا یتصور - الهیولی منفکة عن الصورة لأنک إذا تخيلتها مجردة عن الصورة تخيلتها كفضاء خال، فهو امتداد قابل خطوط متقاطعة و لا محالة معها جهات و وضع و مکان و کلها من لوازم الجسمیه و لو تخيلتها نقطة أو خطا أو سطحا ففهی لا یتخیل «بشرط لا» إذ النقطة یتخیل معها جزء من الخط و الخط یتخیل معه يسیر من السطح و السطح یتخیل معه شئ من الجسم

لكونها بالقوة و أما الصورةُ ففي البقاء^{١٦١} و تعاقبِ الأشخاصِ لقبولها المحدثَ [يعنى صورتى بعد از صورتى] و الزوالَ بطريقتان الاتصال و الانفصال و [در اینجا سوالی مطرح می شود: اگر در تقسیم اجزاء جسم به جایی برسیم که دیگر قبول انفصال نمی کند در این صورت چه میگوید؟ در پاسخ گفته می شود: قبول انفصال امکان وقوعی دارد] لو بالإمكان الوقوعی^{١٦٢} فهانها مُقیمٌ ثالث^{١٦٣} [غیر از ماده و صورت؛ عقل فعال] یُقیمُ کلاً منهما بالأخري بوجهٍ غیرِ دائرٍ. فالصورةُ بوحدتها العمومیة [منظور از وحدت عمومیه، صورت بودن و وحدت مبهمه است و منظور از وحدت مبهمه، «صورت ما» است و وجود یک «صورت ما» باعث حفظ ماده

و أما الصورة الجسمية فلا محالة لها شكل و حصوله لها بفصل أو وصل و بالجملة انفعال و كلها من لواحق الهيولى و أيضا إما متحركة و الحركة أمر بين صرافة القوة و محوثة الفعل و معرفة بخروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً و إما ساكنة و السكون عدم الحركة عن قابل لها و القوة شأن الهيولى إن قلت: أعقل الهيولى و الصورة مفردة و إن لم أنخيل كذلك. قلت: تعقلك مشوب بالتخيل»

١٦١. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و اما الصورة. ففي البقاء...» لأنها نوع منتشر الأفراد و كل نوع منتشر الأفراد إنما يحفظ بتعاقب الأشخاص فالصورة في البقاء تحتاج إلى الأشخاص و كثرة الأشخاص لنوع إنما هي بالفك و الفصل و الانفصال و المحدث و الزوال و كل ذلك من لوازم الهيولى المشتركة و لذلك لا شيء من الفلك و الفلكى منتشر الأفراد لأنهما لا يقبلان الفك و الفتق و هذا أحد البيانيين في احتياج الصورة المطلقة إلى الهيولى؛ و البيان الآخر كما أشار إليه بقوله: فالصورة بوحدتها العمومية (إلى آخره) أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في التشخيص فإن الصورة في لحوق العوارض المشخصة لها محتاجة إلى الهيولى إذ الانفعالات واردة عليها و لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح و التخصيص بلا مخصص علي واهب الصور علي المواد فيقال: لم أفيضت منه هذه - الصورة دون تلك مع أن نسبته إلى الكل علي السواء. فيجاب: بأن تعين الصورة من قبل استعداد المادة أى المادة الجسمة المصورة بالصورة السابقة استدعت هذه الصورة و المصورة بالأخري، آخر و إذا نقل الكلام إلى تعيين صورتين السابقتين، فالجواب الجواب و هكذا و لا يلزم التسلسل المحال لأنه تعاقبى يبتنى علي جوازه عدم انقطاع فيض الله و انبتات سببه و دوام تكلمه، وجوده و إنارته فالمراد بالتشخيص في هذا المقام ليس الوجود، بل أمارات التشخيص و لذا قد يعبر بالتشكل و أما الهيولى فهي محتاجة في الوجود إلى الصورة المطلقة و ذاتها و حقيقتها أى الصورة من حيث التحقق لا مفهوم الصورة الكلية و لا الفرد المنتشر المبهم كما يظن من لا خبرة له و يعترض بأن الكلى و المبهم لا وجود لهما إلا بالفرد و المعين، بل المراد بالصورة هي الصورة الدهرية التي في الزمانيات كالحركة التوسطية بالنسبة إلى القطعية و الآن السیال بالنسبة إلى الزمان»

١٦٢. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و لو بإمكان الوقوعی...» كونه فرداً خفياً إنما هو بالنسبة إلى هيولى العناصر لأنها غير متقومة بالاتصال حتى لا تقبل الانفصال و الانفكاك الخارجى و الفرد الجلى هو الإمكان الذاتى بالنسبة إلى هيولى الأفلاك، إذ الممكن الوقوعى ما لا يلزم من فرض وقوعه محال و بعبارة أخرى ما لا يأبى أوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه و يفترق الذاتى و الوقوعى في مثل عدم العقل الأول الممكن ذاتاً بالنسبة إلى ماهيته لا وقوعاً لإبائه سمردية الواجب - الفيض تعالى عن وقوعه، ففي هيولى العناصر يمكن طريقتان الانفصال و الاتصال و نحوهما إمكانات ذاتياً و وقوعياً ففي هيولى الأفلاك يمكن ذلك إمكانات ذاتياً و لو بالنسبة إلى صورتها الجسمية لا وقوعياً، لإبائه صورتها النوعية و طبيعتها الخامسة عن وقوعها و يلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقيمة عليها»

١٦٣. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فهانها مُقیمٌ ثالث...» إشارة إلى عدم كفاية الصورة العلية الهيولى كما اشتهر أنها شريكة العلة للهيولى بيان ذلك: أن تأثير الجسم و الجسمانى بمدخلية الوضع و الوضع بالنسبة إلى الهيولى لا يتصور لكونها غير وضعية بذاتها، سيما و لم يوجد بعد و المعدوم لا وضع له و إليه، بخلاف المفارق إذ لا حاجة له إلى الوضع بالنسبة إلى ما يتأثر منه فإنه متساوى النسبة إلى الكل و ذوات الأوضاع بالنسبة إليه غير وضعية، فالعقل الفعال يقيم هيولى العناصر بإقامة صورة بعد صورة فيها كمن يقيم «فسطاطاً» بدعائم خشبية و حجرية و حديدية و نحوها علي البدل، فالواحد بالعدد الذى هو - الهيولى يقيم بواحد بالعدد الذى هو المفارق و واحد بالعموم الذى هو الصورة المطلقة الموجودة في أية صورة كانت»

می‌شود چون ماده، قوه محض بوده و قوه نیازمند فعلیت است پس با صرف یک فعلیتی، ماده حفظ می‌شود [مع شریک مفارق] که در مرتبه بالاتر حضور دارد [تُقیمُ الهیولی و الهیولی بَشَخْصِهَا الْمُسْتَمِرَّةَ بِصُورَةٍ مَا تَقْبَلُ تَشَخُّصَ كُلِّ صُورَةٍ و لِلْجِسْمِ صُورَةٌ أُخْرَى یَصِیرُ بِهَا نَوْعاً طَبِيعِياً أَقْمِنَا الْبَرَاهِینَ عَلِیَّ وَ جُودِهَا وَ الذَّبَّ عَنْهَا فِی کِتَابِنَا الْکَبِیرِ].

۱۹. رابطه عرض و جوهر^{۱۶۴}

عوارض بر محل واحد (همان جوهر) یکی پس از دیگری، عارض می‌شوند البته باید دقت نمود که با وارد شدن عوارض بر محل واحد، ماهیت جوهری عوض نمی‌شود؛ خلاصه اینکه توارد اعراض باعث عوض شدن ماهیت یک شیء نمی‌شود چه اینکه ماهیت عرضی هرگز در مقومات ماهیت جوهری دخالت ندارد با توجه به اینکه جوهر، «لا فی موضوع» است درحالی که عرض، «فی موضوع» است و چیزی که «فی موضوع» است، نمی‌تواند از مقومات چیزی باشد که «لا فی موضوع» است.

ترجمه و توضیح عبارت

و ما عدا الجوهر من عوالی الأجناسِ أَعْرَاضٌ یَتَبَدَّلُ هِیَ مِنْ فَرْدِهَا أَوْ مِنْ نَوْعِهَا^{۱۶۵} أَوْ جِنْسِهَا عَلِیَّ مَحَلٍّ وَ الْحَقِیقَةُ کَمَا هِیَ غَیْرُ مُتَغَیِّرٍ فِیْهَا۔ جَوَابُ «مَا هُوَ»؛ فَالْشَّمْعَةُ یَتَغَیَّرُ لَوْنُهَا وَ شَکْلُهَا وَ أَعْدَادُهَا وَ هِیَ هِیَ وَ مَجْمُوعُ الْأَعْرَاضِ عَرْضٌ^{۱۶۶}.

۱۶۴. جلسه سی و هفتم [دقیقه ۵۰ به بعد]؛ ۱۳۹۷/۹/۱۹

۱۶۵. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «بحسب نوعها او جنسها...» أو جنسها. أى القريب أو المتوسط كتبدل الجنس الكيف المبصر إلى الآخر من أقسام الكيف كحركة الملون إلى الشفاف و أما تبدل الجنس الأعلى فكتبدل - الكيفيات النفسانية إلى ما هي كأحوال المفارقات المحضة كما يري المصنف «قدس سره» من تحول النفس إلى العقل الفعال بالحركات الجوهرية و العقل الفعال و صفاته عنده «قدس سره» بلا ماهية.»

۱۶۶. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و مجموع الاعراض عرض...» رد علي ما نسب إلى النظام في المشهور و الحق أنه قول ضرار المتكلم من أن الجسم حصل من تراكم الأعراض و تكاثفها فمادة الجسم عنده عرض لا جوهر.»

- **تعریف:** عرضی که به صورت بذاته، قبول تقسیم می کند. ۱۶۸
- **اقسام**
- **کم متصل:** کمیتی که دارای حد مشترک بین دو جزء هست؛ به عبارت دیگر کمیتی که اجزایش دارای اتصال بالفعل هستند و بر دو قسم است:
 - **غیر قار؛ زمان:** اجزایش مجتمعه الوجود نیستند و حتماً باید یک جزء برود تا جزء دیگر بیاید.
 - **قار:** اجزایش مجتمعه الوجود هستند و خود بر سه قسم است:
 - ✓ **خط:** در یک بعد امتداد دارد.
 - ✓ **سطح:** در دو بعد امتداد دارد.
 - ✓ **حجم؛ جسم تعلیمی:** در سه بعد امتداد دارد.
- **کم منفصل (عدد):** کمیتی که دارای حد مشترک بین دو جزء نیست؛ به عبارت دیگر کمیتی که اجزایش دارای انفصال بالفعل هستند.
- **احکام**
- **حکم اول:** کم، قبول قسمت می کند پس «یک» کمیت و عدد محسوب نمی شود بلکه معقول ثانی فلسفی هست.
- **حکم دوم:** کم، قبول مساوات یا عدم مساوات می کند.
- کم منفصل به وسیله یک عادی، قابل عدّ است مثلاً می توان گفت «دو» یک «دوتایی» هست پس می توان به وسیله «دو» خود «دو» را شمرد همان گونه که می توان به وسیله «دو» عدد «چهار» را نیز شمرد.
- درباره کم متصل می توان به وسیله جزء قابل انطباق به صورت بالفعل یا بالقوه^{۱۶۹}، از مساوات و عدم مساوات صحبت کرد و این جزء قابل انطباق در واقع، عادّ محسوب می شود.
- **حکم سوم:** در کمیات تضاد وجود ندارد.

۱۶۷. جلسه سی و هشتم؛ ۱۳۹۷/۹/۲۰

۱۶۸. باید توجه نمود، قید «یقبل القسمه بذاته» فصل محسوب نمی شود بلکه اخص لوازم است چه اینکه اگر فصل باشد لازم می آید این تعریف، مرکب از جنس و فصل باشد و لازمه این مطلب این است که جنسی وجود داشته باشد که بالاتر از «کم» باشد در حالیکه «کم» از جمله اجناس عالیه بوده و جنسی بالاتر از مقولات وجود ندارد.

۱۶۹. دفع دخل مقدر: در بعضی از موارد، یک کمیت به قدری پیچ در پیچ هست که نمی توان چیزی را بر آن منطبق نمود لذا در چنین مواردی می گوئیم بالقوه قابل انطباق است.

- چون همه انواع کم متصل با یکدیگر قابل جمع هستند مثلاً یک جسم طبیعی هم حجم و هم سطح و هم خط و هم زمان دارد درحالی که اگر متضاد باشند، در موضوع واحد جمع نخواهند شد.
- چون هر عدد کوچک تری، جزئی از اجزاء عدد بزرگ تر است و امکان ندارد هیچ ضدی از اجزاء ضد خود باشد چه اینکه جزء، مقوم کل است.

ترجمه و توضیح عبارت

و الکمُّ یَنْقَسِمُ إِلَى متصلٍ قارٌّ هو الجسمُ و السطحُ و الخطُّ و غیرِ قارٌّ هو الزمانُ و إلى منفصلٍ هو العددُ و یشملها قبولُ القسمةِ و المساواةِ و عدمها بالعدِّ [در کم منفصل] و التطبيقِ [در کم متصل] بالفعلِ أو بالقوةِ^{۱۷۰} بإمكانِ وجودِ العادِّ؛ و الكمیاتُ لا ضدها إذ ثلاثةُ المتصلاتِ یَجْتَمِعُ و الزمانُ لا یَتَعاقَبُها علی موضوعها لأنَّ موضوعه الحركةُ و أما العددُ فکلُّ نوعٍ أقلُّ^{۱۷۱} موجودٌ فی الأكثرِ فلا تضادٌ و الزوجُ و الفردُ لیساً بضدَّینِ لأنَّ أحدهما عدمیُّ.

۲۱. کیفیت

▪ **تعریف:** عرضٌ لا یَقْبَلُ القسمةَ و النسبةَ لذاته.

احکام

- کیفیات، تضاد برمی دارند چه اینکه قابلیت موضوع واحد و تعاقب و غایت الخلاف را دارند؛ مثلاً یک جسم در بعضی مواقع، سیاه و در بعضی مواقع، سفید است.
- کیفیات اشتدادپذیر هستند.

اقسام

- **قسم اول:** کیف مختص به کمیت همانند استقامت و انحنای که از کیفیات مختص خط هستند.
- **قسم دوم:** کیف نفسانی مختص به ذوی النفوس؛ بر دو قسم هست:

➤ **ملکه:** ثبات دارد.

➤ **حال:** ثبات ندارد.

۱۷۰. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «أو بالقوة...» كتطبيق الخط المنحنى على المستقيم و السطح المستدير على المستوى.»

۱۷۱. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و اما العدد، فكل نوع اقل موجود في الاكثر...» إن قلت: التحقيق أن العدم متقوم بالوحدات لا بالأعداد و إلا لزم الترجيح من غير مرجح و لزم التكرار في المقوم المستلزم للغناء منه. قلت: الأعداد التي تحت عدد و إن لیس مقوما له، إلا أنه من اللوازم المنبعثة عن حاق ذات الملزوم القريبة من المقومات و عليه بناء كثير من مسائل الحساب و لذا قال الشيخ الرئيس: «من اللوازم ما ينبعث عن حاق ذات الملزوم و التعريف بها ليس أقل من التعريف بالذاتيات.»»

• **قسم سوم:** کیف محسوس و مُدرک بالحس؛ بر دو قسم هست:

➤ انفعالی: ثبات دارد همانند رنگ های ثابت.

➤ انفعال: ثبات ندارد همانند رنگ سریع الزوال.

• **قسم چهارم:** کیف استعدادی

➤ سریع القبول است در این صورت گفته می شود: لا قوه طبیعیه دارد.

➤ شدید القبول است در این صورت گفته می شود: قوه طبیعیه دارد.

ترجمه و توضیح عبارت^{۱۷۲}

و کیف و هو الذی یُعقل هیئته [پس جوهر نیست] قاره بلا قسمه [پس کم نیست] و نسبة [پس مقوله نسبی نیست] و قد یتضاد و یشتد و أقسامه أربعة أجناس لأن غیر المختص منها بالکم إما کمالات أو استعدادات [کیف استعدادی] و الأولى [کمالات] إما محسوسة [کیف محسوس] أو غیرها [کیف نفسانی]؛ و أولى الأولین [کیف محسوس] منها الثابتة و یسمی انفعالیة؛ و منها غیر الثابتة و یسمی انفعالات^{۱۷۳}؛ و ثانيهما [کیف نفسانی] منها الثابتة و یسمی ملکات و منها غیر الثابت و یسمی حالات و هما [ملکات و حالات] المختصة بذوات الأفس و الاستعدادات منها ما للتأبی و الامتناع كالصلاية و المصاحبة [اهل صحت بودن] لا الصحة و یسمی قوه طبیعیة [استعداد مقاومت] سواء كانت في المحسوس أو في غیره؛ و منها ما للقبول كاللین و المرضیة لا المرض و تُسمی لا قوه طبیعیة في القسمین. أما المحسوسات فهي مُدرکات الحواس الخمس فللمس کیفیات الأربع الأول [رطوبت، برودت، حرارت، بیوست] و اللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهشاشة [نرم بودن] و الجفاف و البله و الثقل و الخفة و للبصر الضوء و اللون أولاً ثم غیرها؛ و للسمع الأصوات و الحروف [صوت معتمد بر مخارج دهان] و عوارضها [همانند نغمات] و للذوق تسعة حاصلة من فعل الثلاث في مثلها^{۱۷۴} و لا أسماء لأنواع المشمومات؛ و أما المختصة بالکمیات فبالمصلة كالاستقامة و الاستدارة^{۱۷۵} و الشكل و الزاوية منها عند الطبيعيین^{۱۷۶} و بالمنفصلة كالزوجية و الفردية؛ و أما النفسانية فمثل العلم و القدرة و الخلق و اللذة و الفرح.

۱۷۲. جلسه سی و نهم؛ ۱۳۹۷/۹/۲۱

۱۷۳. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و تسمى انفعالات...» فلكونها باعتبار عدم الرسوخ و الثبات في المحل شديدة الشبه بمقولة أن يفعل، حيث إنه تأثر تدريجي أطلق عليها اللفظ الموضوع لتلك المقولة و لكون زيادة - المباني تدل علي زيادة المعاني، زيد في قسيمها بآء النسبة لثباته و رسوخه و نقص عنها لعدمها فالانفعالی و الانفعال في الأجسام كالمملكة و الحال في النفوس.»

۱۷۴. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله «حاصلة من فعل الثلاث في مثلها...» أي من فعل الحرارة و البرودة و المعتدل بينهما في المادة اللطيفة و الغليظة و المعتدلة بينهما لكون القاعدة من المهمات إذ من فوائدها معرفة کیفیات الأغذية و الأدوية لأنها إحدي الطرق الموصلة إليها ركبت تركيباً من الحروف المقطعة تسهيلاً للحفظ بقولي:

حل حرافت حج، مرارت، شور حم بل حموضت، بغ عفوصت قبض بم.

۲۲. مقولات نسبی

- این: نسبت یک چیز با مکانش را گویند پس «مکان» مفهومی ماهوی نبوده و «این» غیر از «مکان» هست.
- جده: نسبت شیء محاط به شیء محیط را گویند به گونه ای که محیط به حرکت کردن محاط، حرکت می کند.
- وضع: از دو نسبت انتزاع می شود: نسبت اجزاء یک مرکب به همدیگر و نسبت مجموع مرکب به خارج از خودش
- اضافه مقولی: ماهیت منتزع از نسبت متکرر.^{۱۷۷}
- متی: هیئت حاصل از شیء نسبت به زمان را گویند؛ با توجه به اینکه زمان غیر قار است پس این هیئت فی حد ذاته، یک حیثیت غیر قار است.
- أن یفعل: حیث تاثیر در حال اثر گذاری را گویند.
- أن ینفعل: حیث تأثر در حال اثر پذیری را گویند.

ترجمه و توضیح عبارت

و الاین^{۱۷۸} هو نسبة الجسم إلى مكانه؛ و الجدة هی نسبة التملك؛ و الوضع هو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض و نسبتها إلى الأمور الخارجة عنه؛ و الإضافة هی نسبة متكررة من الجانبین معاً و یجب فیهما التكافؤ فی العدد^{۱۷۹} و هی عارضة لجميع الموجودات سیما ما

مل دسم، مغ خلو باشد، مم تفه طعمها زین جمله آمد ملتئم

۱۷۵. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «كالاستقامة والاستدارة...» قد مر نقلا من الشيخ وغيره: أن الاستقامة مثلا فصل للخط و إذا كان كذلك فكيف يكون كيفا مختصا بالكم لأن الكيف مقولة أخرى و العروض لا بد أن يكون عروضاً خارجياً و القيام كقيام العرض بالعرض حيث إنهما ماهيتان تامتان و الجنس و الفصل ماهيتان ناقصتان، حيث إن كلا منهما بعض الماهية و النوع ماهية تامة و عروض أحدهما للآخر ليس عروضاً خارجياً، لأن وجودهما واحد و جعلهما واحد و العروض، عروض الماهية لا عروض الوجود، ففي هذين الحكمين منهم تهافت»

۱۷۶. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و الزاوية منها عند الطبيعيين...» لأنها عندهم هيئة محاطية السطح عند تقاطع الخطين بنقطة و أما عند المهندسين فهي من الكم لا الكيف المختص بالكم فهي عندهم سطح أحاط به خطان متقاطعتان بنقطة و لذا فالزاوية عندهم تقبل القسمة و أما الكيف فمعلوم أنه لا يقتضى قسمة و لا نسبة و الشكل أيضا عند الطبيعيين هيئة إحاطة حد أو حدود بالمقدار و المهندس عرفه بما أحاط به حد أو حدود و السلام و الإكرام.»

۱۷۷. سوال: آیا اضافه مقولی بما هو اضافه مقولی به واجب تعالی نسبت داده می شود؟ جواب: بعد از اینکه ممکنات را بصورت استقلالی لحاظ کردیم، می توان اضافه مقولی را به واجب تعالی نسبت داد.

۱۷۸. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و الاین» و هو نسبة الجسم إلى مكانه هذا من باب التعريف باللازم لأن الاین هيئة ملزومة للنسبة المخصوصة و ليس نفس النسبة و إن قد يعبر بالنسبة أو بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالأكون الأربعة و قس عليه الكلام في الوضع و المتی و الجدة و من المقررات: أن الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين...»

۱۷۹. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و يجب فیهما التكافؤ فی العدد...» هذا من باب الاكتفاء بالأدنى المفهوم منه، حكم الأعلى بالأولى. فمن - المقررات أنه: يجب فیها التكافؤ فی التحقق و التعقل و العدد.»

هو مبدأ الكل [خداوند متعال]^{۱۸۰} و «أن يفعل» هو التأثير التدريجي^{۱۸۱} و «أن يفعل» هو التأثير التدريجي؛ و متى^{۱۸۲} هو نسبة الحركة أو المتحرك إلى الزمان.

۲۳. حرکت در مقولات تدریجی الوجود^{۱۸۳}

- **مطلب اول:** سه مقوله «متی»، «أن يفعل» و «أن يفعل» به حسب ذاتشان، تدریجی الوقوع هستند.
- **مطلب دوم:** معنای حرکت در مقوله، این است که در هر آنی از آنات حرکت، یک فرد از افراد آن مقوله انتزاع شود که غیر فرد منتزع در آن سابق و لاحق است.
- **مطلب سوم:** آن، دفعی الوقوع است پس هرگز منطبق با حقیقت تدریجی الوجود نیست؛ پس اگر حرکت در این سه مقوله، اتفاق بیفتد مستلزم تحقق تدریجی در دفعی بوده و این تناقض است چون با توجه به امر تدریجی هست پس امتداد دارد و با توجه به اینکه امر دفعی هست پس امتداد ندارد.

ترجمه و توضیح عبارات

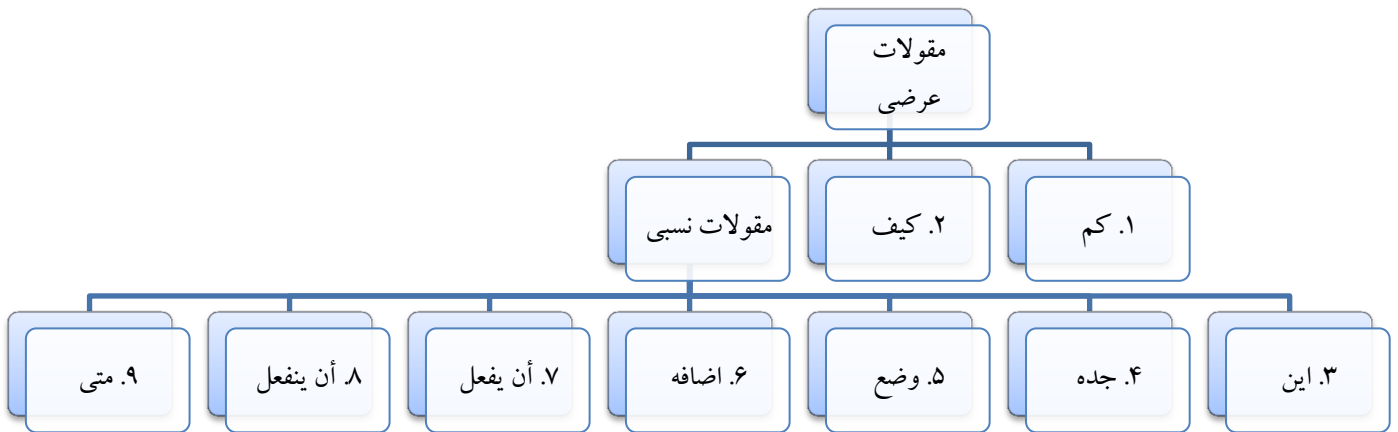
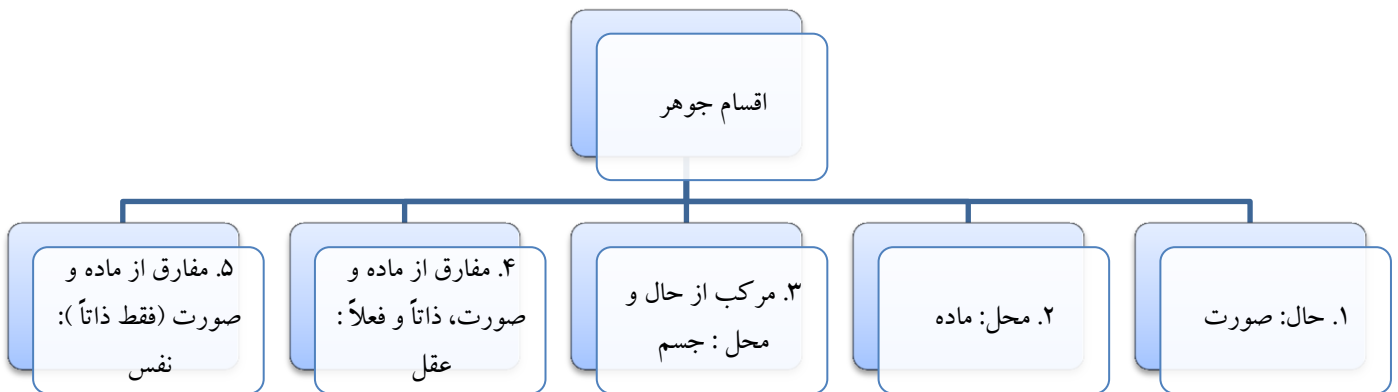
و وقوع الحركة في الثلاثة الأخيرة يستلزم وقوع التدريجي في الدفعي لأن معنى الحركة في مقولة^{۱۸۴} أن يكون للمتحرك في كل آن من آنات زمان حرکتیه فرداً آخر من أفرادها و البسائط كالنقطة^{۱۸۵} [منتهی الیه خط] و الوحدة [منتهی الیه کم منفصل] خارجه عن المقولات [چون دارای امتداد نیست تا از مقوله کم باشد بلکه معقول ثانی فلسفی هستند] و الكلام في الشدة و الضعف طويل.

۱۸۰. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «سيما ما هو مبدء الكل ...» أقول: كونه تعالى معروضا للإضافة هو المشهور و الحق أنه لا إضافة مقولية لله تعالى بالنسبة إلى الأشياء و كيف يكون إضافة مقولية لموجود محيط لا تاني له في الوجود اللهم إلا لعنوانه بالنسبة إلى عنوانات الماهيات و الأعيان الثابتة و كلها مفاهيم كلية لا حقائق خارجية، نعم له تعالى إضافة إشراقية هي الوجود المنبسط علي كل بحسبه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و هي متعالية عن المقولات محققة لها مبرزة لأحكامها و آثارها.»

۱۸۱. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «التدريجي ...» هذا اللفظ في الموضعين اختراع بفعل الله الذاتي فإنه ليس من مقولة أن يفعل لأنه الإبداع الذي هو إخراج من اللبس المحض إلى الأيس دفعة واحدة سرمدية و لا انفعال العقل الكلي فإنه ليس من مقولة أن يفعل لأنه الابتداج الذي هو مطاوعة ماهية بمجرد إمكانه الذاتي في قبول الوجود دفعة واحدة دهرية و لتطبيق عالمي اللفظ و المعنى عبروا عن المقولتين بصيغة المضارع الدال علي التجدد.»

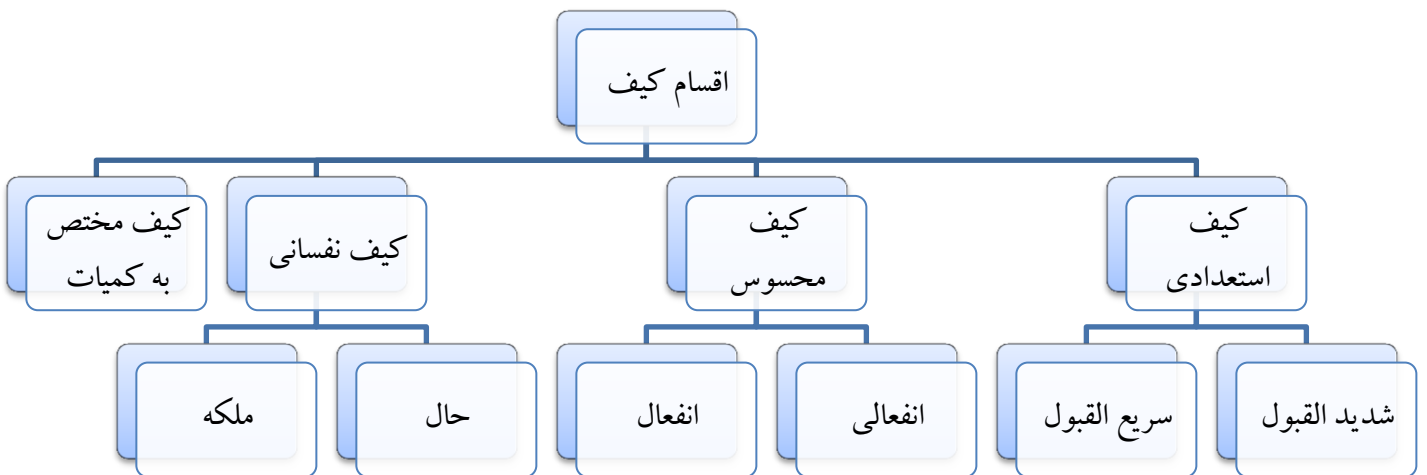
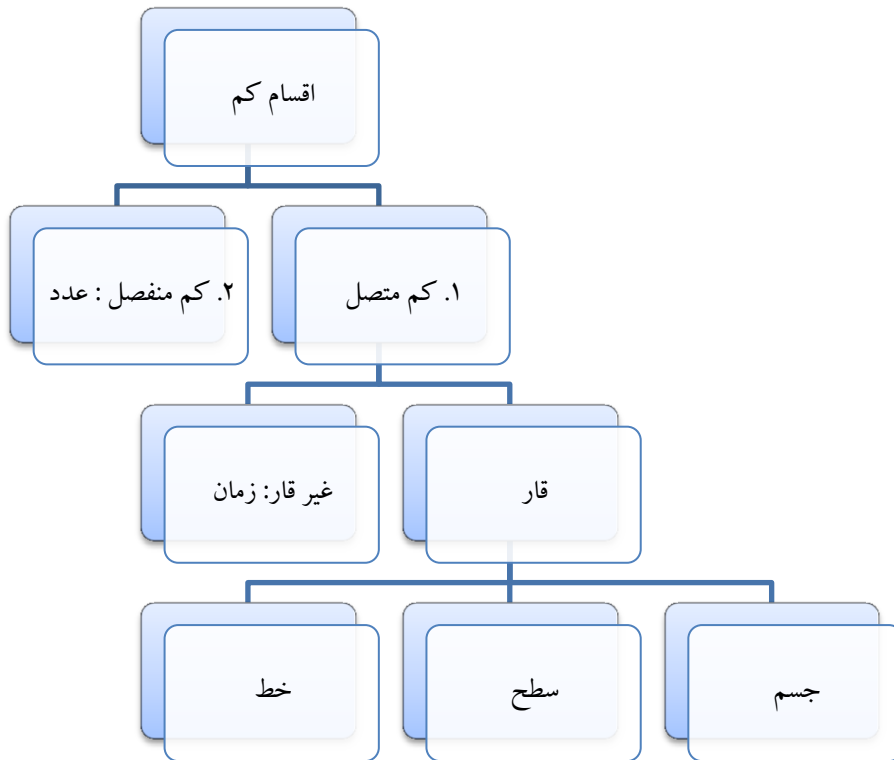
۱۸۲. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و متى ...» و متى و هو نسبة الحركة علي مذهبه (قدس سره) أو المتحرك علي مذهب القوم إذ علي الحركة الجوهرية ليس الجوهر ذا الحركة و حقيقة المتي هيئة محاطية المتحركات المستقيمة المنقطعة أو سيلانها المنتاهي لقدر حركة الفلك و سيلانه في الوضع الغير المنتاهي.»

۱۸۳. جلسه چهلم؛ ۱۳۹۷/۹/۲۴ [تا دقیقه ۲۰ مربوط به مباحث مقولات و شناخت صفات الهی است که قبلاً در ابتدای اشراق دوازدهم از شاهد اول بیان



۱۸۴. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «لان معنى الحركة في المقولة الى آخره...» فلا بد أن تكون قارة ممكنة الوقوع في الآن و يتم ماهيته في الآن كالكيف و الأين و نحوهما و الأمر التدريجي و الممتد السبيل لا يسعه الآن و من هنا لا يجوز الحركة في الحركة و متى عنده (قدس سره) باعتبار طرفي نسبه تدريجي و عندهم باعتبار المنسوب إليه.»

۱۸۵. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «كالنقطة و الوحدة» أما الوحدة عنده (قدس سره) فلأنها الوجود الحقيقي و حقيقة الوجود الخارجة عن المقولات و أما النقطة فبناء علي عدم عدها من الكيفيات لكن من لم يعدها منها يزيد في تعريف الكيف و لا، لا قسمة و هو مراد في تعريف المصنف (قدس سره) أو خروجها باعتبار كونها عدمية و الكيف هو الوجودي الذي يعقل (إلى آخره).»



الشاهد الثاني؛ الوجود الذهني^{۱۸۶}

اشراق اول؛ نشأت وجود و عوالم اشياء^{۱۸۷}

یک شیء بر حسب استقراء دارای سه عالم است:

- عالم مجرد محض؛ همانند مفارقات که دارای حد جوهری هستند.
- عالم ماده؛ همانند جواهر مادی که دارای حدود بیشتر بوده و مرتبه پایین تری دارد.
- صور مجردی که معلول نفس باشند؛ این عالم ما بین دو عالم فوق است و برای اینکه مورد توجه قرار بگیرد، در ذیل آورده شده است؛ می توان جوهری داشت که افاضه شده نفس باشد به گونه ای که نه ماده است و نه دارای مجرد محض و مستقل از نفس است بلکه در این عالم اموری وجود دارد که مجرد هستند به مجرد نفس و وابسته به نفس هستند و در عین حال ناعت نفس نیز محسوب می شوند.^{۱۸۸}

ترجمه و توضیح عبارت

الشاهد الثاني في إثبات نحو آخر من الشهود يُقال له الوجود الذهني و فيه إشراقات؛ الإشراق الأول في الإشارة إلى نشأت الوجود؛ اعلم أن لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض فالجوهرية مثلاً مفهوم واحد و معنى فاردٌ يُوجدُ تارةً مستقلاً بنفسه مفارقاً عن الموضوع و المادة كالعقول الفعالة علي مراتبها و يوجدُ تارةً أخرى مُقتَرناً إلى المادة مُقتَرناً بها منفعلات عن المضادات [جوهر در عالم ماده در بعض مواقع سبز و در بعض مواقع سیاه می شود برخلاف جوهر در عالم مفارقات] متحرکاً و ساکناً، کائناً و فاسداً [جوهر در عالم ماده کون و فساد را می پذیرد] كالصور النوعية و النفوس المنفعلة علي تفاوت درجاتها [مثلاً هم نفس نامیه و هم نفس حیوانی و هم نفس ناطقه وجود دارد و هر کدام به میزان خاصی منفعّل است] و يوجدُ طوراً آخرٌ وجوداً غیر هذین متوسطاً بین عالمین كالصور التي توهمها الإنسان.^{۱۸۹}

۱۸۶. درباره بحث وجود ذهنی، استاد فربهی رساله ای تحت عنوان «جمع بندی بحث وجود ذهنی» تدوین کرده اند که به جهت استفاده کامل عزیزان در بخش ضمایم آورده شده است.

۱۸۷. جلسه چهل و یکم؛ ۱۳۹۷/۹/۲۵

۱۸۸. مرحوم ملاصدرا در بعضی از تعبیرات، همین مطلب را درباره ماهیات پایین تر نیز جاری می داند مثلاً ماهیت علم می تواند مرتبه الهی و مرتبه مجرد محض و مرتبه اتحاد با موجود مادی داشته باشد پس ممکن است یک شیء دارای مرتبه مادی نباشد.

۱۸۹. التعليقات علی الشواهد الربوبیه؛ مرحوم سبزواری: «قوله «كالصور التي يتوهمها الانسان» و لهذا الطور أطوار و أنحاء من الكون بعضها أقوى من بعض بحسب الحس و الخيال و الوهم و العقل بالفعل و العقل بالفعل التفصيلی و الإجمالي و العقول الفعالة التي في العائدات من السلسلة الصعودية، لكن لم يتعرض

اشراق دوم؛ استدلال اول حکما برای اثبات وجود ذهنی

۱. مقدمات استدلال

- مقدمه اول: به علم حضوری، حکم به اشیا می‌کنیم که نمی‌توانند در خارج موجود باشند؛ مثلاً درباره صرف الاشياء حکم کرده و می‌گوییم ماهیت انسان بما هی ماهیت انسان دارای فلان خصوصیت است در حالی که در عالم خارج چنین چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد چه اینکه عینیت مساوق با تشخص است.
- مقدمه دوم: حکم بر چیزی، مسبوق به ثبوت آن شیء است بنابر قاعده فرعیت پس بالضروره موجود هستند.

۲. تقریر استدلال

- صغرا: اگر چیزی موجود باشد اما ظرف خارج امکان پذیرش آن را نداشته باشد، بالضروره در ظرف دیگری موجود است.
- کبرا: لیکن ظرف خارج امکان پذیرش چنین موجوداتی را ندارد.
- نتیجه: پس بالضروره در ظرف دیگری موجود است و نام این ظرف وجودی را وجود ذهنی، حکایی و ظلی گوییم.

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ الثاني في الإشارةِ إلى الوجودِ الذهني؛ قالوا إنا نَتَّصَرُّ أموراً غيرَ موجودةٍ في الأعيانِ و نَحْكُمُ عليها أحكاماً ثبوتيةً واقعيةً و الحكمُ علي الشيءِ لا يُمكنُ إلا بعد وجوده [بنابر قاعده فرعیت] و إذ ليست في الأعيانِ فهی في الأذهانِ [به آن عالم دیگر به جهت حکایت از اشياء، وجود ذهنی و ظلی گویند]. هذا أصلُ الدليلِ المشهورِ مِنَ القومِ ثُمَّ أوردوا عليه اعتراضاتٍ كثيرةً مِنْ جهاتٍ كثيرةٍ و لم يَنبَسِرْ لهم انحلالُ أكثرها و نحنُ بفضلِ اللهِ قد اهتدینا إلى أصولٍ كشفيةٍ ارتفعتْ بها سائرُ [جميع] الإشکالاتِ في هذا المقامِ و زالت بإشراقها ظلماتُ تلك الأوهامِ.

للمقولات التي في أعلي مراتب الذهن و هو المدرك لإدراجها في العقول الفعالة لأن التعقل مشاهدة أرباب الأنواع عن بعد عند المصنف «قدس سره» و اقتصر بالتوهم عن التعقل لأن الوهم رئيس القوي.»

اشراق سوم؛^{۱۹۰} فاعلیت نفس؛ اصل اول کشف شده توسط مرحوم ملاصدرا^{۱۹۱} برای حل شبهات وجود ذهنی

نکاتی درباره فاعل نفس^{۱۹۲}

نفس همانند واجب تعالی فاعلیت دارد ولیکن باید به نکات زیر درباره فاعلیت نفس توجه نمود:

- اگر نفس قدرت یابد، می تواند در عالم خارج، موجوداتی را ایجاد کند.
- اشتغالات به مادیات، معمولاً نفس را از ایجاد موجودات خارجی باز می دارد.
- نفس در درون خود، می تواند مثال عالم عین و خارج را ایجاد کند؛ البته توجه به این نکته لازم است که رابطه نفس با مثال های ایجاد شده، رابطه تعلقی است نه اتحادی چه اینکه اینها معلول نفس محسوب می شوند.
- فاعلیت نفس ایجاد می کند نه اینکه صرفاً محرک و مهیی زمینه ها باشد.
- فاعلیت نفس با فاعل طبیعی که صرفاً اعدادی محسوب می شود، متفاوت است؛ فاعل طبیعی به «قابل» شبه است تا فاعل چه اینکه در فاعل طبیعی، محرک همراه با یک شیء نتیجه می دهد قبول فعلیت جدید را مثلاً بنا آجر و سایر مصالح را در کنار یکدیگر قرار داده و بعد از این، زمینه ای فراهم می شود تا صورت ترکیبی جدید را از جانب علت هستی بخش دریافت نماید پس بنا کارهایی انجام داده است که موجب شده تا آن ساختمان قابلیت صورت جدید و هیئت تالیفی را پیدا کند لذا فاعلیت بنا در ردیف قابلیت جای می گیرد.
- بناء و نجار نسبت به هیئت تالیفی خارجی، فاعل طبیعی و نسبت به صورت ذهنی هیئت تالیفی، فاعل حقیقی هستند.
- فاعل بنا بر تعریف طبیعیون همان محرک و بنا بر تعریف الهیون معطی و هستی بخش است.
- رابطه صور ایجاد نفسانی با نفس، رابطه تعلقی و صدور است نه حلول ناعتی پس با حصول مفهوم سردی و گرمی، سرد و گرم نمی شود و متناقض ها با هم جمع نمی شوند.
- اصل اول در پاسخ گویی به بخشی از شبهات وجود ذهنی مورد استفاده قرار می گیرد؛ توضیح اینکه یکی از اشکالات وجود ذهنی این است که گفته می شود اگر نفس، صورت «حاره» را قبول می کند و از طرف دیگر ماهیت این صورت با حرارت خارجی واحد است پس ذهن باید گرم و داغ باشد و اگر در همان زمان، برودت را نیز تصور کند اجتماع ضدین

۱۹۰. مرحوم ملاصدرا کاشف همه این اصول نیست بلکه کاربرد این اصول را کشف کرده است چنانکه بحث اصالت وجود قبل از مرحوم ملاصدرا نیز کشف شده بود ولی این مرحوم ملاصدرا بود که توانست اصالت وجود را تبدیل به یک زبان برتر در سرتاسر فلسفه نماید. ادامه این بحث و توضیحات حضرت استاد در این باره به ابتدای این تقریر در ذیل «چند نکته درباره مرحوم ملاصدرا و حکمت متعالیه» منتقل شده است.

۱۹۱. جلسه چهل و دوم؛ ۱۳۹۷/۹/۲۶؛ شاید کمتر ادعایی از بین فرمایشات مرحوم ملاصدرا می تواند پیدا کرد که در سخنان پیشینان وجود نداشت و اصلاً خود ایشان نیز دایشان بر این است که ریشه های سخنان خود را از آثار پیشینان جستجو می کند مثلاً ایشان در کتاب مفاتیح الغیب درباره برهان صدیقین و اینکه از حقیقت وجود، وجوب وجود انتزاع می شود می فرمایند این سخنی است که شیخ اشراق در مطارحات فرموده است.

۱۹۲. جلسه چهل و سوم؛ ۱۳۹۷/۹/۲۷

لازم می‌آید و در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود که رابطه ذهن و صور ذهنی، رابطه قبولی نیست بلکه رابطه صدوری بوده و نفس، صور مختلف را ایجاد می‌کند و وحدت این صور ذهنی با ماهیت خارجی، به حمل اولی است نه حمل شایع.

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ الثالثُ في الإشارةِ إلى أصلٍ يرتفعُ به كثيرٌ من الشبهِ الواردةِ علي الوجودِ الذهنيِّ؛ و هو أنَّ اللهَ سبحانه خَلَقَ النفسَ الإنسانيَّةَ بحيثُ يكونُ لها اقتدارٌ علي إيجادِ صورِ الأشياءِ في عالمِها لأنَّها من سنخِ الملكوتِ [مجردات] و عالمِ القدرةِ و المانعُ من التأثيرِ العيني غلبةُ أحكامِ التَجَسُّمِ و تضاعفُ جهاتِ الإمكانِ و حيثياتُ الأعدامِ و الملكاتِ [يعني نفس برای انجام هر تاثیر عینی نیازمند موضوع لایق و قابل است] لصحبةِ المادةِ^{۱۹۳} و علائقها و كلُّ صورةٍ صَدَرَتْ عن الفاعلِ الغالبِ عليه [ضمير «عليه» به «كل صورة» برمی‌گردد؛ صور صادر شده از نفس مجرد هستند] أحكامُ الوجودِ و التجرُّدِ و الغنى يَكُونُ لها حصولٌ تعلقیُّ بذلكِ الفاعلِ بل [معنای «تعلقی» در اینجا براساس مکتب مشاء نیست چه اینکه در مکتب مشاء شیء دارای حصول تعلقی، خود چیزی بود که به غیر متکی بود و در مکتب صدرایی، معلول نسبت به علت عین تعلق و وابستگی بوده و وجود فی نفسه اش عین وجود لفاعل است پس «بل» در اینجا ناظر به ترقی از ادبیات مشایی به ادبیات صدرایی است] حصولُها فی نفسها هو بعینه حصولُها لفاعلِها المفيضِ لوجودِها و هو الفاعلُ^{۱۹۴} فی عرفِ الإلهيين؛ و أما الفاعلُ فی اصطلاحِ الطبيعيين فكلُّ مبدأ حركَةٍ و لو علي سبيلِ الإعدادِ كالبناءِ فی بنائه و النجارِ فی نجريه و هما بالقابلِ أشبهُ منهما بالفاعلِ بما هما جسمانيَّانِ و إنما فاعليتهما الشبيهةُ بالفاعليةِ الحقيقيةِ ما يُنشئانه فی باطنهما من تصويرِ

۱۹۳. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «لصحبة المادة...» اعلم أن النفس الناطقة لطيفة غاية اللطافة بأى شيء توجهت تصورت بصورتها و تزيت بزيتها و تخلقت بأخلاقه سيما مع المزاولة و المداومة فإذا أخذت إلى أرض المادة و علائقها و ركنت إلى الطبيعة و لوازمها غلبت عليها أحكام المادة و الطبيعة من القوة و الاستعداد و التفرقة و الأبعاد و الدثور و الزوال و إذا راودت عالم العقول و عاودت نشأت المفارقات مرة بعد أخرى و كرة غلبت أولى غلبت عليها أحكام - الوجود و الفعلية و الثبات و النورية و تخلقت بأخلاق الله و اتصفت بصفات - الروحانيين و انقهرت فيها جهة التأثير و الانفعال و صار ديدنها الإبداع و الإنشاء و الفعال. آن بخاك اندر شد و كل خاك شد وين نمك اندر شد و كل پاك شد و السبب الآخر كون الصور المنشأة مرآة لحاظ الخارجيات المادية و مرآة - للحاظ بما هي مرآة للحاظ لا وجود لها و إنما هي منظور بها لا منظورا فيها و إن كانت منظورا فيها قويت كما في النوم و نحوه و عند أهل الله تعالى القادرين بقدرته المريدین بإرادته مشهور بمقام «كُن» مأخوذا مما هو مأثور من غزوة تبوك.»

۱۹۴. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و هو الفاعل...» و هو الفاعل في عرف الإلهيين و هو المفيد الموجود و المقوم بوجوده لوجود المعلول و يكون وجود المعلول بالنسبة إلى وجود العلة تعلقی الحقيقة استنادی الذات بل عين التعلق و الربط و النفس لمنشأتها هكذا ففاعليتها لها أقوى و أتم من - الفاعل الطبيعي لأن الفاعل الطبيعي مبدأ الحركة فإن البناء مثلا لم يوجد العناصر بل يحرك بشركة العملة اللبنة و الأخشاب و الطين من موضع إلى موضع و البيت الذي في خيالك توجهه بشرائره من كتم العدم و أنت بوجودك مقوم وجوده.»

البيت و السرير و أمثالهما فالنفس حُلِّقَتْ و أبدعت مثلاً للباري جلَّ اسمُه ذاتاً و صفةً و فعلاً^{١٩٥} مع التفاوتِ بين المثالِ و الحقيقةِ فللنفسِ في ذاتها عالمٌ خاصٌ و مملكةٌ شبيهةٌ بمملكةِ بارئها مشتملةٌ علي أمثلةِ الجواهرِ و الأعراضِ المجردةِ و الماديةِ و أصنافِ الأجسامِ الفلكيةِ و العنصريةِ البسيطةِ و المركبةِ و سائرِ الخلائقِ تُشاهدُها بنفسِ حصولها منها بالعلمِ الحضورى و الشهودِ الإشراقى لا بعلمِ آخرِ حصولي و الناسُ لفي غفلةٍ و ذهولٍ عن عالمِ القلبِ و عجائبِ فطرةِ الإنسانِ و عالمِ ملكوتهِ لاهتمامهم بمشاهدةِ المحسوساتِ و الأعراضِ الحسيةِ الحيوانيةِ و نسيانهم أمرَ الآخرةِ و الرجوعَ إلى اللهِ و عرفائه «نَسُوا اللَّهَ فأنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» فإذن وجودُ صورِ الأشياءِ للنفسِ و ظهورها علي هذا النحو الذي لا يَظْهَرُ أثرُها في الحسِّ الظاهرِ غالباً يُقالُ له الوجودُ الذهنيُّ و الظهورُ المثاليُّ فاحفظْ بهذا كَيْ يَنْفَعَكَ في دفعِ الإشكالاتِ الواردةِ في حصولِ الأشياءِ في النفسِ من لزومِ صيرورةِ النفسِ^{١٩٦} عند تصوُّرِ الحركةِ و الحرارةِ و البرودةِ و الكثرةِ و الكفرِ متحركةً حارةً باردةً كثيرةً كافرةً و كذا لزومِ اجتماعِ المتقابلينِ كالسلبِ و الإيجابِ و المتضادينِ كالسوادِ و البياضِ في موضوعٍ واحدٍ و كلُّما هو من هذا القبيل.

١٩٥. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواري: «ذاتا و صفة و فعلا...» أما ذاتا فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحقة الظلية كما أنه تعالى واحد بالوحدة الحقة الحقيقية بل لا ماهية لها أيضا عند المصنف «قدس سره» و كما أنه تعالى ليس داخلا في العالم و لا خارجا عنه كذلك النفس ليست داخلة في البدن و قواه و ليست خارجة عنها؛ و أما صفة فلأنها الحية العالمة القادرة المريدة السامعة الباصرة المتكلمة و هكذا إلى آخر الأسماء الحسنی حاكية و مجلاة لكلها بنحو الظلية «أَمْ لَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» و أما فعلا فلأن لها أيضا الإبداع كما في إدراكها الكليات و الاختراع كما في إدراكها الخياليات و إنشائها المثل المعلقة و التكوين في مقام فاعليتها بالقصد الحركات الاختيارية.

١٩٦. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواري: «قوله «من لزوم صيرورة النفس...» و ذلك لأن مناط الاتصاف القيام الحلولى لا الصدورى و إلا لاتصف الواجب تعالى بهذه الصفات لقيام الكل به صدورا كما في الدعاء «يا من كل شيء قائم بك» و كذا المحال من اجتماع التقيضين أو الضدين أو المثليين ما هو علي سبيل الحلول في محل واحد لا مطلق القيام.»

اشراق چهارم؛ استدلال دوم حکماء برای اثبات وجود ذهنی^{۱۹۷}

۱. تقریر استدلال دوم

تشخص به این معنا است که هر چیزی خودش فقط خودش بوده و دارای حیث صدق بر کثیرین نیست و هر آنچیزی که در عالم عین وجود دارد، متشخص بوده و دارای عوارض شخصیه است و هرگز یک عینیت، عینیت دیگر نمی‌تواند باشد و الا لازم می‌آید یک عینیت در عین حالی که یک عینیت است، دو عینیت باشد و بر همین اساس گفته می‌شود: «العینیه تنافی الاثنینیه».

از طرف دیگر بعضی چیزها را به علم حصولی دریافت می‌کنیم که دارای صفت کلیت بوده و در عین حالی که به عین این چیز موجود هست به عین چیز دیگر هم موجود هست چه اینکه دارای حیث تشخص نیست همانند انسان که هم به عین زید موجود هست و هم به عین عمرو و بکر و خالد ولی باید توجه نمود که عینیت زید نمی‌تواند به عین عینیت عمرو و بکر و خالد موجود باشد و اساساً یک عینیت نمی‌تواند به دو عینیت موجود باشد درحالی که آنچه در خارج موجود است، صفت کلیت را نمی‌تواند بپذیرد بلکه امور خارجی هم دارای تشخص هستند و هم دارای عوارض شخصیه همانند زمان و مکان و جهت خاص لذا می‌توان گفت: «العینیه تنافی الکلیه»؛ خلاصه اینکه در نزد انسان، یک معنای واحد قابل صدق بر کثیرین و فاقد جهت و تعین، وجود دارد که از تعینات خارجی انتزاع شده است و عالم خارج چنین وجود بلا تعین و بلا جهت را نمی‌پذیرد یعنی تحققش در خارج محال است.

پس آنچیزی که معنای واحد مشارک با مصادیق کثیر بوده و در عین حال موجود هست باید در ظرف دیگری وجود داشته باشد که به آن ظرف، وجود ذهنی گویند.

باید توجه داشت که این استدلال در واقع همان استدلال اول است و تنها مصداق عوض شده است چه اینکه نقطه ثقل هم در استدلال اول و هم در استدلال دوم این است که ما حکم به اموری می‌کنیم که خارج این امور را نمی‌پذیرد مثل کلیت و صرافت و دریای جیوه و ماحصل چنین استدلالی این است که اشیاء غیر از خارج، ظرف دیگری برای تحقق دارند که وجود ذهنی و یا ظهور ظلی نامیده می‌شود.

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ الرابعُ فی الإشارةِ إلى مسلكِ آخرِ فی إثباتِ الوجودِ الذهنيِّ؛ و هو أنَّ لنا أن نأخذَ من الأشخاصِ^{۱۹۸} المختلفَةِ تعیناتها الشخصيةً أو تحصُّلاتها الفصليةً معنیً واحداً نوعياً أو جنسیاً بحيثُ تصحُّ أن یحملَ علی تلك الأفرادِ هو فهذا المعنی الواحد

المشترك فيه يمتنع أن يوجد في الخارج واحداً مشتركاً فيه لاستحالة أن يتصف أمرٌ واحدٌ بصفات متضادة هي التعينات المتخالفة و لوازمها المتنافية [درحالی که انسان می تواند در ضمن زید بوده و بلند قد باشد و می تواند در ضمن بکر بوده و کوتاه قد باشد] فوجوده في عالم الحس ليس الا علي نعت الكثرة و الانتشار و نحن قد لاحظناه معنى وحدانياً مُحتملاً لأن يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولاً عليها متحداً بها بحيث يسع وجودها العقلي وجوداتها الحسية الجزئية فوجوده من هذه الجهة [از این جهت که وسعت و شمول دارد] ليس في عالم الحس و الجهة و إلا اختص بمكان أو مكاني و يخلو عنه غيره فمن هذا السبيل أصعد أيها السالك من هذه المرحلة السفلي بخطوة واحدة إلى مرحلة أخرى أقرب إلى مقصودك^{۱۹۹} الأصلي و معبودك الأعلى إن شاء الله تعالى.

۲. وهم و کشف؛ اصل دوم کشف شده توسط مرحوم ملاصدرا برای حل شبهات وجود ذهنی^{۲۰۰}

۲.۱. وهم؛ وجود کلی طبیعی در خارج

بیان شد که انسان از مصادیق، مفهوم کلی واحد قابل صدق بر کثیرین انتزاع می کند و این کلی قابل صدق بر کثیرین نمی تواند در خارج موجود باشد؛ در اینجا این اشکال مطرح می شود که غیر از اشخاص، چیز دیگری وجود دارد که بر این اشخاص صدق می کند درحالی که این مطلب در فلسفه تحت عنوان وجود کلی طبیعی در خارج اثبات شده است پس احتیاجی به اثبات چیز دیگری غیر از کلی طبیعی وجود ندارد.

۱۹۸. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و هو ان لنا ان تأخذ من الاشخاص ...» توضيحه أنا تأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلا و صرف الشيء ما هو مجرد عن جميع غرائبه و أجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه و معلوم أنه لا ميز في صرف - الشيء فإن الشيء لا يتشنى و لا يتكرر بنفسه، مثلا صرف البياض إذا أخذه العقل كان مجردا عن الغرائب التي هي الموضوعات من الثلج و العاج و القطن و غيرها و الأزمنة و الجهات و باقى العوارض و جامعا لجميع البياضات المتشنتة إذا الشيء لا يسلب عن نفسه، فالبياض المأخوذ بهذا النحو واحد لا تعدد فيه، إذ لو تعدد فإما باعتبار هذا الموضوع و ذلك أو باعتبار هذه الجهة و تلك أو بغير ذلك من اللواحق فلم يكن صرفا هذا خلف، فهذا البياض الواحد في أى وعاء يكون و في أى موطن يتحقق و إذ ليس في الخارج ففى الذهن.»

۱۹۹. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «الى مرحلة اخري اقرب الى مقصودك ...» أى أصعد من تلقى الصور العقلية الصرفة التى للأنواع الجوهرية المتأصلة إلى المثل النورية، لأن هذه شهود تلك من بعد و أما مقصودك الأصلي فهو إجراء هذا الحكم في حقيقة الوجود المطلق لأن الصرف في كل نوع درجة من الوجود - الجامع لكل وجود، وجود، من أفراد ذلك النوع مجردا عن غرائبه و له تعين نوعى و أما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكل - وجود لا يتعين و غرائب الوجود المطلق هو العدم و مطلق الوجود سنخه و أجانبه شئيات الماهية و العدم بما «هى» بالحمل الأولى لا من حيث يصدق عليها الوجود بالحمل الشائع.

قوله «فوحدها العقلية تجامع الكثرات الحسية ...» فلكل كلى عقلى بل مثال نورى مقام كثره فى الوحدة و هو مقام وجدانه بوجوده الواحد الجمعى البسيط كل الوجودات التى لأفراد و مقام وحدة فى الكثرة و هو كون هذه الوجودات الحسية و المثالية أشعة ذلك النور و كونها رقائق الحقيقة - العقلية.»

۲.۲. کشف؛ جلوگیری از خلط کلی طبیعی با کلی عقلی

کلی عقلی غیر از کلی طبیعی است و محل بحث ما کلی عقلی است نه طبیعی لذا نباید بین کلی طبیعی و کلی عقلی خلط نمود؛ توضیح اینکه این وهم درباره استدلال دوم، تحلیل غلطی بوده و اصلاً باید توجه نمود که استدلال دوم درصدد بیان مطلب دیگری است و منشا این وهم نیز تعبیر معروف فلاسفه هست که می گویند: «کلی طبیعی در خارج موجود است» بلکه باید به جای این تعبیر بگویند: «طبیعت مشترک» در خارج موجود است و نباید از واژه «کلی» استفاده نمایند در این صورت مستشکل نمی توانست بگوید: کلی در خارج موجود هست پس دنبال چه می گردید؟

خلاصه اینکه آنچه در خارج موجود هست، طبیعت مشترک بوده و اصلاً کلی نبوده و قابل صدق بر کثیرین نیست بلکه این طبیعت در خارج متکثر بوده و به وجود افرادش، موجود هست درحالی که آنچه در استدلال دوم مطرح شده است غیر از «طبیعت مشترک» بوده و به وجود افراد، کثیر نیست بلکه مفهومی واحد است که صدق بر کثیرین دارد و با توجه به اینکه وحدتش، وحدت مفهومی و عقلی است لذا با کثرت مصادیقی وحسی قابل جمع است برخلاف وحدت خارجی که با کثرت خارجی قابل جمع نیست.

۲.۳. تفاوت های کلی عقلی با کلی طبیعی

کلی عقلی اثبات شده با دلایل وجود ذهنی غیر از کلی طبیعی اثبات شده در ضمن افراد هست:

- اولاً کلی طبیعی حقیقتاً کلی نبوده بلکه طبیعت مشترک است بلکه به واسطه وجود افرادش، مشخص و متکثر هست؛ و به جهت اینکه این طبیعت، مشترک است به آن کلی گفته می شود چون از این طبیعت مشترک، مفهومی انتزاع می شود که قابل صدق بر کثیرین است پس به خاطر اینکه منشا انتزاع یک مفهوم کلی هست، به آن نیز کلی می گویند ولی در حقیقت، آن طبیعت مشترک، کلی نیست.
- ثانیاً کلی عقلی حقیقتاً واحد به وحدت عقلی و مفهومی است بر خلاف کلی طبیعی که حقیقتاً به کثرت افراد خارجی، کثیر است.
- ثالثاً وحدت مفهوم عقلی منافاتی با کثرت مصادیق ندارد زیرا کثرت مصادیق از جنس وحدت مفهوم عقلی نیست تا تناقض لازم بیاید.

ترجمه و توضیح عبارت

وهمٌ و کشفٌ؛ و لعلک تقولُ إنَّ الثابتَ المحققَ عندَ العلماءِ المحققینَ أنَّ الأجناسَ و الأنواعَ و سائرَ الطبائعِ الكليةِ لها وجودٌ فی وعاءِ وجوداتِ أشخاصها [درحالی که در استدلال دوم گفته می شود وجود دیگری در ظرف دیگری دارند] إذ هی متحدةُ الوجودِ مع

الأشخاص في الوجود الخارجي فلم يلزم لها سوي هذا الوجود المكشوف لكل أحد وجوداً [به اين ترتيب استدلال دوم زير سوال می رود]. فاعلم أن في الكلام خلطاً [خلط کلی طبیعی با کلی عقلی] يوجب الغلطاً وقد وقع فيه كثير من المتكاسين [كسانی که خود را زیرک می پندارند] للاشتباه الواقع هاهنا من جهة وضع الكلي موضع الطبيعة لا بشرط شيء و تحقيق الأمر فيه مرجوع إلى مباحث الماهية و الفرق بين اعتباراتها و لو كانت الماهية مع صفة الكلية و العموم موجودة في هذا العالم يلزم منه محالات كثيرة و أمّا الموجودة في العقل فحيث يكون لها وجود أرفع من هذا الوجود الحسي المشار إليه و لها وحدة أرفع من هذه الوحدات الوضعية [وحدت وضعی یعنی وحدت قابل اشاره] و المقدارية فوحدتها العقلية تُجامع كثرة الحسية^{٢٠١} و لا تُناقضها و التناقض إنما يتصور بين وحدة و كثرة من جنسها يكون حاصله من تكرر تلك الوحدة.

٢٠١. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فوحدتها العقلية تجامع الكثرات الحسية...» فلكل کلی عقلی بل مثال نوری مقام كثرة في الوحدة و هو مقام وجدانه بوجوده الواحد الجمعی البسيط كل الوجودات التي لأفراده و مقام وحدة في الكثرة و هو كون هذه الوجودات الحسية و المثالية أشعة ذلك النور و كونها رقائق الحقيقة - العقلية.»

اشراق پنجم؛ اصل سوم کشف شده توسط مرحوم ملاصدرا برای حل شبهات وجود ذهنی

۱. شروط تناقض

قبل از مرحوم ملاصدرا گفته می‌شد در تناقض هفت وحدت شرط است و مرحوم ملاصدرا مورد دیگری به نام وحدت در حمل را افزود؛ البته حمل شایع و حمل اولی قبل از مرحوم ملاصدرا نیز مطرح بود ولی کسی توجه نداشت که امکان دارد یک چیز بر خودش صادق بوده و در عین حال از خودش سلب می‌شود و تناقضی پیش نمی‌آید و این مطلبی است که می‌توان با آن شبهات وجود ذهنی را حل کرد:

- وحدت در موضوع
- وحدت در محمول
- وحدت در مکان
- وحدت شرط
- وحدت اضافه
- وحدت قوه و فعل
- وحدت در زمان
- وحدت در حمل

۲. وحدت خارجی موضوع در تناقض

باید توجه نمود وقتی گفته می‌شود وحدت در موضوع، شرط تناقض است و از طرف دیگر در مطالب پیشین نیز گفته می‌شود که وحدت مفهومی «کلی عقلی» با کثرت مصداقی و خارجی تناقضی ندارد این مطلب را می‌فهماند که منظور از موضوع واحد، موضوع شخصیه جزئیه وضعیه حسیه خارجییه جسمیه است و وحدت مفهومی موضوع مد نظر نیست و الا می‌توان مفهوم ذهنی انسان را هم می‌توان سیاه دانست و هم می‌توان غیر سیاه دانست و چنین گفت «الانسان اسود» و «الانسان لیس باسود» در حالی که هر دو قضیه دارای وحدت موضوعی بوده و تناقضی نداشته و صادق هستند به اعتبار اینکه «انسان» در ضمن «زید» اسود و در ضمن «بکر» سفید است.

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراق الخامس في أصل آخر يندفع به بعض الإشكالات ثم يجب عليك أن تعلم أن الوحدة المعتبرة في موضوع المتناقضين المعدودة من جملة الوحدات الثمان المشهورات للتناقض إنما هي الوحدة الجسمانية الوضعية [قابل اشاره حسيه] دون العقلية و إلا لأوجب عند تعقلنا شيئاً^{٢٠٢} واحداً متصفاً بأمرين متقابلين التقابل المستحيل و ليس كذلك و هذا التخصيص الذي أصلناه و إن كان أمراً غير مشهور و لا منصوصاً عليه في كلام أكابر الحكماء و المنطقيين لكنه يلوح^{٢٠٣} من إشاراتهم و رموزهم و يُستفاد من آراء أهل الكشف و الشهود و يؤدي إليه التعمق في المقاصد العالية كما سينكشف لك إن كنت من أهله في تحقيق المثل الأفلاطونية و بعض الاستبصارات إن شاء الله.

٢٠٢. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و إلا لأوجب عند تعقلنا شيئاً...» بازدياد الجسم الموصوف يرفع توهم المصادرة لأن المطلوب وحدة النفس و المأخوذ في الدليل وحدة الجسم المعقول و أين أحدهما من الأخرى.»

٢٠٣. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «لكنه يلوح...» أما بعض إشارات الحكماء فهو أن العقل البسيط في كتاب النفس علم واحد عندهم بكل المعلومات المتخالفة و المتقابلة كالبسائط و المركبات و الواجب و الممكن و القديم و الحادث و الوجود و العدم و الأنوار و الظلم إلى غير ذلك و هو بالوجود- البسيط المزوم لهذه المفاهيم و الماهيات آية الوجود الواجب المزوم للأسماء و الصفات و الأعيان الثابتات و أما من آراء أهل الكشف فعقد الاصطلاح علي مقام تصالح الأضداد.»

اشراق ششم؛ اصل چهارم کشف شده توسط مرحوم ملاصدرا برای حل شبهات وجود ذهنی^{۲۰۴}

۱. تعریف حمل

اتحاد بین دو چیز همراه با مغایرت بین آن دو را حمل گویند.

۲. تقسیم حمل

- **قسم اول؛ اتحاد مفهومی، حمل اولی ذاتی:** مفهوم موضوع همان مفهوم محمول بوده و تغایر بین این دو تغایر اعتباری است.
- **قسم دوم؛ اتحاد مصداقی، حمل شایع صناعی، عرضی غیر اولی:** ما یقالُ علیه الموضوعُ، یقالُ علیه المحمولُ یعنی موضوع، مصداقی از مصداقی محمول است.

۳. تقسیمات حمل شایع صناعی

- تقسیم اول
 - **قسم اول؛ حمل طبیعی:** عنوان و مفهوم و طبیعت ذهنی موضوع، مصداق محمول هست؛ انسان نوع است.^{۲۰۵}
 - **قسم دوم؛ حمل متعارف:** مُعْنَوَنِ عِنْوَانِ ذَهْنِي، مصداق محمول هست؛ انسان متحیز است.^{۲۰۶}
- تقسیم دوم
 - **قسم اول؛ حمل ذاتیات بر موضوع:** انسان حیوان است.
 - **قسم دوم؛ حمل عرضیات بر موضوع:** انسان ضاحک است.

۴. نکته؛ تعریف مصداق

مصداق آن چیزی است که آثار مقول و محمول بر آن مترتب می شود پس می توان گفت ملاک فرد و مصداق بودن یک چیز برای چیز دیگر، آن است که آثار حقیقی یک عنوان بر آن بار شود؛ مثلاً مفهوم شریک الباری کیف است چون آثار کیف بر مفهوم شریک الباری مترتب می شود.

۲۰۴. جلسه چهل و ششم؛ ۱۳۹۷/۱۰/۲

۲۰۵. مرحوم مظفر در کتاب المنطق، درباره قسم اول فرموده است: موضوع به حمل اولی مورد حکم است و موضوع به حمل اولی یعنی موضوع به اعتبار مفهومیت و ذهنیتش و درباره قسم دوم فرموده است: موضوع به حمل شایع مورد حکم است و موضوع به حمل شایع یعنی موضوع به اعتبار مصداق این عنوان؛ این عمل مرحوم مظفر را می توان شناسنامه دار کردن مباحث نامید که قدم مهمی در تولید علوم محسوب می شود چنانکه شهید صدر نیز همین قدم را در علم اصول برداشته و برخ یاز قواعد اصولی را شناسنامه دار کرده است.

۲۰۶. زید و بکر و عمرو را معنون عنوان ذهنی انسان گویند.

بررسی حمل اولی و شایع در قضیه هو هویت^{۲۰۷}

یکی از فروع بحث حمل اولی و شایع این است که قضیه هو هویت، به یکی از دو حمل، صادق و به یکی از دو حمل، کاذب است.

▪ مثال اول: جزئی مفهومی غیر قابل صدق بر کثیرین است.

- مفهوم جزئی جزئی است به حمل اولی یعنی بین موضوع و محمول، اتحاد مفهومی وجود دارد.
- مفهوم جزئی جزئی نیست بلکه کلی است به حمل شایع طبیعی؛ توضیح اینکه مفهوم جزئی بر «زید» و «بکر» و «خالد» صدق می کند پس آثار مفهوم کلی در آن وجود دارد لذا می توان گفت مفهوم جزئی از مصادیق مفهوم کلی است.

- مفهوم جزئی [به حمل شایع یعنی مفهوم زید و بکر و خالد] جزئی است به حمل شایع متعارف.

▪ مثال دوم: مفهوم شریک الباری

- مفهوم شریک الباری کیف است به حمل شایع طبیعی.
- مفهوم شریک الباری موجود ذهنی است به حمل شایع طبیعی.
- مفهوم شریک الباری کلی است به حمل شایع طبیعی.
- مفهوم شریک الباری ممکن و معلول و حاکی است به حمل شایع طبیعی.
- مفهوم شریک الباری معدوم است به حمل شایع متعارف.
- مفهوم شریک الباری ممتنع است به حمل شایع متعارف.
- مفهوم شریک الباری

▪ مثال سوم: مفهوم تشخص

- مفهوم تشخص تشخص است به حمل اولی.
- مفهوم تشخص حادث است به حمل شایع طبیعی.
- مفهوم تشخص متشخص نیست به حمل شایع.
- مفهوم تشخص [از آن جهت که وجود ذهنی دارد] متشخص است به حمل شایع. ۴۲

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ السادسُ في أصلٍ آخرٍ نافعٍ جداً؛ إنَّ الحملَ و الاتحادَ بينَ الشيئينِ قد يكونُ ذاتياً أولاً مبناه الاتحادُ بينهما في المفهومِ و العنوانِ^{٢٠٨} و قد يكونُ عرضياً مُتعارفاً معناه الاتحادُ بينهما في الوجودِ [منظور از وجود یعنی عينيت و مصداق و فرد] دونَ المفهومِ سواءً كانَ المحكومُ عليه [موضوع قضيه] مفهوماً كلياً كما في القضايا الطبيعيةِ أو يكونُ أفراداً كما في القضايا المتعارفةِ و هي [حمل شايع] أعمُّ من أن يكونَ المحمولُ ذاتياً للموضوعِ أو عرضياً فالحملُ في أحدهما بالذاتِ و في الآخرِ بالعرضِ. ثمَّ إنه قد يصدقُ معنىً علي نفسه^{٢٠٩} بأحدِ الحملينِ و يكذبُ عنها بالآخرِ كمفهومِ الجزئيِّ و التشخيصِ و الجنسِ و الفصلِ و اللامفهومِ و اللاشيءِ و اجتماعِ النقيضينِ و شريكِ البارى و عدمِ العدمِ^{٢١٠} و أشباهها بل مفهومِ الحركةِ و الزمانِ و الاستعدادِ و الهيولى نظائرها و لهذا اعتبروا في شرائطِ التناقضِ وحدةً أخرى من جملةِ الوحداتِ و هي وحدةُ الحملِ فإنَّ كلاً من المذكوراتِ يصدقُ علي نفسه و يكذبُ عنها لكن بنحوينِ من الحملِ لا بنحوٍ آخرٍ فهذا الأصلُ يَنحَلُ كثيراً من الإشكالاتِ المختصةِ بالتعلُّقِ.

٢٠٨. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «مبناه الاتحاد بينهما في المفهوم و العنوان ...» بعد أن يلحظ نحو من التغير كما في الأسفار إذ لا بد في كل حمل من مغايرة ما و وحدة ما لأن الحمل اتحاد فلو كان هنا مغايرة صرفة لا يتم و لو كان وحدة محضة لا يستقيم ففى حمل الحد علي المحدود و هو من الحمل الأولى التغير حاصل بالإجمال و التفصيل و كفي به تغييرا و في حمل الشيء علي نفسه و هو أيضا أولى نقول في بيان التغير مثلا إذا فرض أحد جعلاً مركباً فقال جعل الجاعل «الإنسان إنساناً» و قلنا في رده أنه غير صحيح لأن الإنسان إنسان فكأننا قلنا: الإنسان الذي جوزت سلبه من نفسه هو الإنسان الذي ثبوته لنفسه ضرورى و سلبه عن نفسه محال و كذا قول الحكماء: الإنسان من حيث هو «ليس، إلا هو» حمل: أولى: أى الإنسان من حيث هو أى نفس الإنسان، إنسان ليس موجوداً و لا معدوماً و لا غير ذلك مما ليس عينا و جزءاً له فكأنهم قالوا: الإنسان الذي جوزتم في بداهة عقولكم أنه في ذاته موجود مثلا هو الإنسان الذي في ذاته جامع ذاتيانه لا غير و إن كان أقرب عوارضه الذى تخلية عند تخلية كالوجود الذى هو بده اللازم إذ فرق بين أن يكون الشيء مع الشيء و أن يكون الشيء نفس الشيء و مما ذكرنا ظهر أنه ليس من باب حمل الشيء علي نفسه الذى هو غير مفيد علي أن عدم الإفادة باعتبار أن ثبوت الشيء لنفسه ضرورى أى لازم و كذا ضرورى أى بديهى لا أنه لا حمل صادق هاهنا فإذا تحقق الحمل و معلومته في المرتبة و أنه ليس المقصود أنه هو في مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق أنه أولى أى «هو هو» مفهوماً.

٢٠٩. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «ثم انه قد يصدق معنى علي نفسه ...» اقتحام كلمة قد التقليلية باعتبار الكذب أو المجموع و إلا فمعلوم أن كل معنى دائماً يصدق علي نفسه بالحمل الأولى لأن ثبوت الشيء لنفسه ضرورى و سلبه محال فالموارد التي لا يكذب بالصناعى الشائع أيضا مثل مفهوم الشيء و الأمر و الذات و الماهية و الكلى و المفهوم و نحو ذلك.»

٢١٠. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و عدم العدم ...» يترأى أنه تطويل المسافة لأن نفس مفهوم العدم هكذا لأن مفهوم العدم عدم بالأولى، وجود بالشائع حيث إنه معلوم متميز عند العقل و الجواب: أن النكتة في ذكره اشتهاه فرديته للوجود حيث إنه من المقررات في العلوم الجزئية أيضاً أن نفى النفى إثبات.»

اشراق هفتم؛

ترجمه و توضیح عبارات

الإشراقُ السابعُ في الهدايةِ إلى طريقِ دفعِ الشبهاتِ من هذا الأصلِ؛ وهو أنَّ ما يستدعيه دلائلُ إثباتِ الوجودِ الذهنيِّ للأشياءِ ليس إلاَّ أنَّ للأشياءِ حصولاً عندِ الذهنِ بمعانيها و ماهياتها لا بهوياتها و شخصياتها و إلا لكان الوجودُ الذهنيُّ بعينه وجوداً عينياً فلم يكن نحو آخر من الوجودِ هذا خلف. فإذا مؤدي الدلائلِ حضور معاني الأشياءِ في أذهاننا فالحاضر من الجوهر مثلاً ماهيته لا فردة و الحاضر من الحيوان مفهومه لا شخص منه و كما أن مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته و ليس فرداً لنفسه و إلا لكان مركباً من الجوهر و شيء آخر يتقوم به فلم يكن ما فرضناه جوهرًا مطلقاً بل لا بد أن يكون جوهرًا بأحد الحاملين عرضاً بالآخر فكذا الحال في تصورنا الحيوان المطلق و الإنسان المطلق و غيرها من الحقائق فالحيوان حيوان بأحد الوجهين و ليس بحيوان من الوجه الآخر و الكاتب كاتب من أحد الوجهين و غير كاتب من الوجه الآخر. فاجعل هذه القاعدة مقياساً في تعقل أي مفهوم يحصل من الموجودات العينية في ذهنك و من ارتكب القول بأنه عند تصورنا الإنسان يحصل في ذهننا جسم ذو نمو و اغتذاء و حركة إرادية و إدراكات جزئية و كلية بمعنى أنه يصدق عليه هذه المعاني و يحمل حملاً شائعاً صناعياً فقد فارق بديهته العقل

اشراق هشتم؛

اشراق نهم؛

اشراق دهم؛

الشاهد الثالث فی الإشارة إلى واجب الوجود^{۲۱۱}

اشراق اول؛ اثبات وجود غنی واجبی

۱. جایگاه بحث الهیات و نقد روند مرحوم ملاصدرا

مرحوم ملاصدرا بعد از اشراق سوم وارد بحث از سایر تقسیمات وجود شده و بحث کلیات وجود و سپس بحث وجود ذهنی را بحث کرده و گویا اکنون می‌خواهد بحث الهیات را مبتنی بر بحث کلیات نماید و ظاهراً بحث الهیات می‌تواند متفرع بر هر یک از این مباحث باشد به این صورت که می‌توان بحث نامحدود [واجب الوجود] را در ذیل بحث کلیات وجود و یا بحث الهیات را مبتنی بر بحث علیت مطرح نمود.

البته می‌توان به این روند و دسته‌بندی مناقشه نمود؛ اگر قصد ایشان این بود که در اولین جایگاه ممکن، بحث الهیات را مطرح نماید به نظر می‌رسد که جایگاه کنونی، اولین جایگاه ممکن طرح بحث الهیات نباشد چه اینکه از مفاهیم امکان و وجوب استفاده می‌شود در حالی که بحث از امکان و وجوب هنوز مطرح نشده است لذا سزاوار بود که ایشان بحث الهیات را متأخر از همه مباحث مطرح می‌کردند.

از طرف دیگر مرحوم شیخ‌الرئیس در کتاب الاشارات و التنبیها، مباحث امور عامه را در ضمن بحث الهیات مطرح کرده است به این شیوه که در شروع نمط چهارم، فرموده است موجود، منحصر در محسوس نیست و سپس مواد ثلاث را توضیح داده و بعد از آن برهان امکان و وجوب را مطرح و در ادامه وارد بحث از شئون الهیات شده است ولی مرحوم ملاصدرا این روند را نیز نپیموده است.

۲. تقسیم براهین اثبات واجب تعالی

براهین اثبات واجب الوجود در یک تقسیم‌بندی بر دو قسم هستند:

- **براهین مخلوق محور:** در چنین براهینی، از فرض وجود مخلوق، خالق را اثبات می‌کنیم و حتماً باید فرض کنیم که مخلوقی بما آنه مخلوق، وجود دارد و البته وجه ضعف چنین براهینی این است که در صورت تشکیک در صغرا دیگر بحث اثبات واجب مشکل می‌شود و خود این براهین بر دو قسم هستند:
 - از اصل وجود مخلوق، خالق را اثبات می‌کنیم؛ همانند برهان حدوث
 - از صفت مخلوق، خالق را اثبات می‌کنیم؛ همانند برهان نظم

■ **براهین موجود محور:** براهینی که مفادشان یک قضیه شرطیه است: «اگر هستی هست، واجب تعالی نیز هست» پس در این چنین براهینی اصل فرض وجود مخلوق، شرط تمام بودن برهان نیست و چه بپذیریم مخلوقی هست و چه نپذیریم مخلوقی هست، واجب تعالی اثبات می شود؛ مرحوم شیخ‌الرئیس برای اولین بار، عنوان این براهین را «صدیقین» نامید چه اینکه در چنین براهینی، وساطت مخلوقات به میان نمی آید^{۲۱۲} و چیزی غیر از واجب تعالی را واسطه برای اثبات واجب قرار نمی دهیم بلکه به صورت مستقیم به سراغ چیزی که مناط واجب تعالی هست، می رویم و باید توجه نمود که حقیقت وجود، مناط اثبات واجب تعالی است پس در این چنین براهینی نمی گوئیم: «ما یک حادث داریم که این حادث احتیاج دارد و آن محدث حتماً باید یا واجب باشد یا منتهی به واجب شود.» بلکه به صورت مستقیم می گوئیم: «اگر هستی هست پس واجب تعالی هست».

۳. یقین منطقی در براهین مخلوق محور

درباره افاده یقین منطقی در چنین براهینی نیز گفته می شود چون برهان را از «انّ مطلق» می گیریم و از احد المتلازمین به دیگری پیش برده و وارد فضای تحلیلی می شویم، موجب حصول یقین می شود.

۴. مقایسه برهان صدیقین سینوی و صدرایی

مرحوم ملاصدرا در نقد مرحوم شیخ‌الرئیس می فرماید: این برهان که شما آن را «صدیقین» می نامید، حقیقتاً نمی تواند برهان صدیقین باشد چه اینکه شما با استفاده از «مفهوم» پیش رفته و فرموده اید «عناوین و مفاهیم را وقتی با وجود می سنجم از دو حال خارج نیستند یا واجب الوجودند یا ممکن الوجود اگر ممکن الوجود باشند باید به واجب تعالی منتهی شوند»؛ البته درست است که در برهان شما هم لازم نیست فرض کنیم حتماً ممکن الوجودی باید باشد چون می گوئیم بالاخره یا واجب است یا ممکن اگر واجب باشد هو المطلوب اگر ممکن باشد باید به واجب تعالی منتهی شود برخلاف براهین مخلوق محور که در آن ها گفته می شود: «حادثی هست پس احتیاج به محدث دارد» اما در براهین موجود محور نمی گوئیم «حادثی هست» بلکه می گوئیم «یا حادثی هست که به واجب منتهی می شود یا اگر نیست پس واجب هست» و اصلاً کاری نداریم که حادثی هست یا نیست بلکه چه حادثی باشد باز هم وجود واجب تعالی ثابت می شود و اگر حادثی نباشد باز هم وجود واجب تعالی ثابت می شود.

درحالی که براساس تقریر مرحوم ملاصدرا از عنوان و مفهوم، استفاده نمی شود بلکه می گوئیم: «اصالت با وجود است و این حقیقت وجود خارجی یا واجب است یا به واجب منتهی می شود» مثلاً شما می گوئید کتاب و بحث را روی عنوان کتاب می برید و

۲۱۲. الإقبال بالأعمال الحسنة (ط - القديمة)، ج ۱، ص: ۳۴۸. «إِلَهِي إِنَّكَ تَعَلَّمْتُ أُمَّيَ وَ إِن لَّمْ تَدُمِ الطَّاعَةَ مِنِّي فِعْلاً جَزْماً فَقَدْ دَامَتْ مَحَبَّةً وَ عَزْماً إِلَهِي كَيْفَ أَعَزُّمُ وَ أَنْتَ الْفَاهِرُ وَ كَيْفَ لَأُعَزِّمُ وَ أَنْتَ الْأَمْرُ إِلَهِي تَرَدَّدِي فِي الْأَتَارِ يُوجِبُ بَعْدَ الْمَزَارِ فَاجْمَعْنِي عَلَيْكَ بِخِدْمَةٍ تُوصِلُنِي إِلَيْكَ»

می گوید کتاب ممکن الوجود است و حال آنکه مرحوم ملاصدرا می گوید نباید بحث را روی کتاب ببریم بلکه باید بر روی نفس وجود کتاب بحث نمود و با استفاده از متن و نه عنوان به پیش رفت و چنین گفت که این نفس وجود از دو حال خارج نیست:

- یا حقیقت وجود بلا حد و حقیقت اطلاقیه است که می شود واجب و وجوب از آن برداشت می شود.
- یا به حقیقت بلا حد و حقیقت اطلاقیه منتهی می شود که می شود ممکن و منتهی به واجب می شود.

ولی مرحوم شیخ‌الرئیس بحث را بر روی «کتاب» و عناوین و مفاهیم می برد و به این ترتیب پای «ماهیت» و سپس «ممکن» و سپس «محتاج» به میان می آید و حتماً باید براساس همین سیر به پیش رفته و باید ماهیتی را فرض کرده و به ماهیت نظر کند و نظرش را از ماهیت پیش برد و بگوید: اگر این کتاب باشد پس امکان ماهوی دارد و در این صورت باید به واجب [که ماهیت ندارد] منتهی شود و اگر پای «ماهیت» را به میان نیاورد نمی تواند «امکان» را اثبات کند و بگوید «این ممکن است» و خلاصه اینکه مرحوم شیخ‌الرئیس پای مخلوقیت را از برهان صدیقین بیرون می کشد و مرحوم ملاصدرا پای ماهیت را.

در فهم روش مرحوم ملاصدرا در برهان صدیقین توجه به این نکته لازم است که گاهی نظر به ماهیات است و گاهی نظر به نفس حقیقت وجود است و ویژگی تقریر مرحوم ملاصدرا این است که با نظر به نفس حقیقت وجود پیش رفته است لذا می توان گفت که ایشان دو گام را طی کرده و به صدیقین نزدیک شده است:

- اولاً بحث از مخلوق را به میان نیاورده است.
- ثانیاً بحث از ماهیت را نیز به میان نیاورده و به سراغ متن عینیت رفته است.

۵. تقسیم براهین موجود محور

براساس مطلب پیشین می توان چنین نتیجه گرفت که براهین موجود محور بر دو قسم هستند:

- قسم اول: با نظر به ماهیت به پیش می رود؛ با توجه به اینکه این ماهیت، موجود است پس ذاتی است که تَبَتَّ له الوجود و سپس در مرحله بعد این سؤال مطرح می شود که وجود برای این ماهیت به صورت بالوجوب ثابت شده است یا به صورت بالامکان؟! در جواب گفته می شود به صورت بالامکان ثابت شده است که در این صورت می گوئیم پس این موجود ممکن نیازمند علت است تا اینکه به واجب تعالی منتهی شود
- قسم دوم: با نظر به نفس وجود [در بیان مرحوم ملاصدرا] و یا حقیقت الوجود^{۲۱۳} [در بیان مرحوم ملا هادی سبزواری] به پیش می رود.

۲۱۳. منظور از حقیقت الوجود همان «وجود ما» است یعنی هستی ای باشد حتماً واجب ثابت می شود.

۶. ارتباط برهان صدیقین سینوی و اصالت وجود

درباره ارتباط برهان صدیقین و اصالت وجود از منظر فلاسفه مشاء باید به این مطلب توجه نمود که بحث اصالت وجود یا ماهیت تا زمان مرحوم میرداماد به صورت یک مسئله مستقل مطرح نبوده است لذا نظریات فلسفی مکتب مشاء در بعض موارد هماهنگ با اصالت وجود و در بعض موارد هماهنگ با اصالت ماهیت است و در خصوص تقریر سینوی برهان صدیقین نیز نمی توان گفت که این تقریر هماهنگ با اصالت ماهیت است چه اینکه طرفداران اصالت وجود نیز پیش روی در برهان براساس ماهیت را قبول دارند در عین اینکه چنین نگاهی را نگاه به غیر متن واقعیت می دانند؛ چنانچه مرحوم علامه طباطبایی در کتاب توحید علمی و عینی می فرماید: «در صورت ارتقاء در لایه های مباحث فلسفی، لایه ی پیشین نفی نمی شود و از نقطه نظر استلزامات عقلی مورد توجه قرار می گیرد مثلاً با اینکه معتقدیم اصالت با وجود است در عین حال وقتی به چیستی آن نظر می شود، چیستی اش می توانست برخوردار از متن باشد و می توانست برخوردار از متن نباشد و اکنون برخوردار از متن است پس نیازمند یک معطی است که این متن را به این ماهیت و چیستی خاص داده باشد و این مطلب منافات با این ندارد که فیلسوف به هنگام اعمال دقت به این نتیجه می رسد که این چیستی در واقع، حد متن است و به این ترتیب به یک نگاه متنی دست پیدا کرده و به دنبال برهان حاد و محدود می رود».

۷. مناط اثبات وجوب وجود

نکته قابل توجه این است که متن عینیت، مناط اثبات وجوب وجود است چون این متن حقیقت وجود است که اگر معلوم شود که صرفاً متن حقیقت وجود است بلا حد و شرط و قید در این صورت وجوب وجود از آن انتزاع می شود پس اثبات واجب الوجود از طریق حقیقت الوجود را می توان بهره گیری از مناط واجب الوجود دانست یعنی آنچه موجب شده واجب الوجود، واجب الوجود باشد همین حقیقت الوجود بودنش است؛ با در نظر گرفتن این نکته، نقطه اساسی در تقریر صدرایی برهان صدیقین این است که در این تقریر در مرحله اول به سراغ واجب الوجود نمی رویم تا بعد به سراغ نفی ماهیت برویم بلکه در مرحله اول به سراغ اثبات موجودی که ماهیت ندارد می رویم سپس با موجودی که ماهیت ندارد، به «وجوب وجود» می رسیم.

در کنار این نکته، توجه به این نکته نیز ضروری است که از منظر فلسفی، وجود بر دو قسم محدود و نامحدود است و لذا از اصل وجود نمی توان وجوب را اثبات نمود و حتماً باید «وجود» را مقید به مرتبه «لاحدی» نمود؛ پس باید از وجود ما به حقیقت الوجود و از حقیقت الوجود به وجوب وجود برسیم.

۸. تعریف واجب الوجود

با توجه به مطلب پیشین در تعریف «واجب الوجود بالذات» دیگر نمی‌گوییم: «چیزی که وجود برای او واجب است» بلکه می‌گوییم: «حقیقت الوجود بلا حد»^{۲۱۴} و از همین تعریف، اوصافی همانند وجوب و کامل مطلق و قاهر و ... به دست می‌آید.

بر همین اساس روشن شد که فصل ممیز واجب تعالی، «بلا حد» و جنسش نیز «موجود» است؛ البته باد توجه نمود که این‌ها به منزله الجنس و الفصل برای واجب تعالی هستند.

۹. نوآوری مرحوم ملاصدرا در تقریر برهان صدیقین

حکمای قبل از مرحوم ملاصدرا همانند شیخ اشراق به این مطلب رسیده بودند که «حقیقت وجود مستلزم وجوب وجود است» یعنی اگر چیزی حقیقت بلا حد مطلق مرسله باشد به هیچ اعتبار بطلان در او راه ندارد و به همین دلیل ضروری الوجود است؛ چنانچه مرحوم ملاصدرا در مفاتیح الغیب می‌فرماید: «شیخ اشراق در کتاب مطارحات این مطلب را مطرح کرده است» و این مطلب، بسیار حرف ارزشمند و درست و کاملی است اما آن چیزی که حکمای قبل از مرحوم ملاصدرا به آن نپرداخته‌اند پاسخ به این سؤال است که چگونه می‌توان به این حقیقت وجود رسید؟ و این مرحوم ملاصدرا بود که به پاسخ این سؤال پرداخت.

۱۰. امتیازات تقریر صدرایی برهان صدیقین

۱. سیر از متن وجود به وجوب وجود نه از عناوین ماهوی؛ در برهان صدیقین بجای استفاده از عناوین ماهوی از حقیقت وجود استفاده می‌شود.
۲. تکمیل برهان و اضافه کردن یک مقدمه که همانا اثبات حقیقت الوجود از طریق وجودات محدود باشد و به این ترتیب برهان صدیقین دو مرحله‌ای شد:
 - مرحله اول: از وجود ما به حقیقت مرسله
 - مرحله دوم: از حقیقت مرسله به وجوب وجود
۳. ملاک برهان ذات بر ذات بودن صدیقین خودش را بیان کرد یعنی گفت ملاک حقیقت ذات بودن واجب تعالی [که از او، وجوب وجود به دست آمد]، نفس حقیقت وجود مرسله بودن است.
۴. در برهان صدیقین فقط از فرض تحقق حقیقت وجود به اثبات واجب تعالی می‌رسیم بدون احتیاج به فرض تحقق مخلوقات.

۲۱۴. حقیقت بلا حد نه یک مفهوم ذهنی است بلکه یک حقیقت متنی است که ما از او عنوان مشیر می‌گیریم مثل خود وجود یا متن.

۵. در این برهان از اثبات واجب تعالی می‌توان به اثبات مخلوقات رسید به خلاف براهین دیگر و به عبارت دیگر در این برهان با اثبات مبدأ به فیض می‌رسیم ولی در سایر براهین از فیض به مبدأ می‌رسیم و به این ترتیب می‌توان گفت در این برهان، واسطه برای اثبات واجب تعالی کم و اندک است و خود واجب تعالی، دلیل و واسطه برای اثبات ماسوای خود می‌شود؛ مرحوم ملاصدرا در بعض عبارات خود درباره وجه تسمیه برهان صدیقین می‌فرماید علت اینکه ما به این برهان، صدیقین می‌گوییم این است که در این برهان، از واجب تعالی به سایر مراتب سیر می‌کنیم نه اینکه از مخلوق به واجب تعالی سیر کنیم؛ به این بیان که وقتی به وسیله این برهان اثبات می‌شود که واجب تعالی کامل مطلق است لازم می‌آید که منع فیض از موضوع لایق نکرده و مخلوقات حکیمانه داشته باشد.

۶. در برهان صدیقین صدرایی از حقیقت وجود به مخلوقات می‌رسیم ولی در برهان سینوی باید قدم‌های دیگری هم برداشته شود اضافه می‌خواهد؛ در برهان سینوی حتماً باید اثبات شود که واجب‌الوجود بالذات ماهیت ندارد لذا کامل مطلق است و در نتیجه منع فیض از موضوع لایق نمی‌کند و در نتیجه فیاض علی‌الاطلاق است ولی در برهان صدرایی با اثبات حقیقت وجود به صورت خود کار همه نتیجه‌گیری‌های مذکور به دست آمده و نیازی به اثبات ندارند.

۷. تغییر و ارتقاء تعریف واجب تعالی از «ضروری‌الوجود» به «حقیقت‌الوجود بودن»

۸. با این ارتقاء در تعریف واجب تعالی، سرچشمه همه معارف توحیدی کشف شد و به عبارت دیگر با اثبات حقیقت مرسله (بلاحد) تمام معارف مربوط به خدا ثابت می‌شود مثل اصل وجود توحید، صفات، قیومیت نسبت به ماسوای خودش و به این ترتیب می‌توان گفت برهان صدیقین بسیط‌ترین و محکم‌ترین براهین است چه اینکه صرفاً به وسیله یک برهان، هم اصل وجود واجب تعالی و هم توحید و هم علم و هم صفات کمالیه و هم قیومیتش اثبات می‌شود.

۱.۱. رابطه حقیقت وجود و صفات الهی

در توضیح ویژگی اخیر برهان صدیقین چنین می‌توان گفت که با اثبات این مطلب که واجب تعالی، «حقیقت لاحد» است به حد وسطی جامع برای اثبات جمیع صفات الهی همانند توحید، علم، قیومیت و... رسیده‌ایم.

- اگر واجب تعالی به عنوان یک حقیقت لاحد، وحدت نداشته و عدل داشته باشد و در این صورت لازم می‌آید که دیگر حقیقت لاحد نباشد چه اینکه یک «لیس» خورده و به عبارت دیگر واجد یک مفقود می‌شود و فاقد کل مفقود نیست چون در فرض اینکه عدل دارد، مالک آن عدل نیست پس اگر برای واجب‌الوجود، ثانی فرض نماییم در صورتی واجب‌الوجود به عنوان یک حقیقت لاحد، «لیس» نمی‌خورد که مالک آن ثانی باشد.
- همچنین اگر اثبات کنیم واجب تعالی، یک «حقیقت لاحد» است لازم می‌آید که «کامل مطلق» باشد و با اثبات کامل مطلق بودن واجب تعالی، همه صفاتش نیز اثبات می‌شود.

- همچنین اگر اثبات کنیم واجب تعالی، «واحد» و «کامل مطلق» است لازم می آید «قیوم» باشد چون واضح است که اگر واجب تعالی، قیوم نباشد دیگر کامل مطلق نخواهد بود و امکان فرض موجودی کامل تر از او وجود دارد.^{۲۱۵}
- صفات واجب تعالی بر دو دسته هستند:
 - صفات ذاتی: صفاتی هستند که بدون لحاظ ارتباط واجب تعالی با سایر موجودات انتزاع می شوند؛ همه این صفات به صفت «حیات» ارجاع داده می شوند و لذا صفت «حیات» «ام الصفات الذاتیه» نامیده می شود چه اینکه حیات، مبدأ علم و قدرت است و علم نیز مبدأ بصر و سمع است و همه صفات فعلیه نیز به صفات ذاتیه ارجاع داده می شوند.
 - صفات فعلی: صفاتی هستند که با لحاظ ارتباط واجب تعالی با سایر موجودات انتزاع می شوند؛ همه این صفات به صفت «قیومیت» [به معنای اینکه همه اشیاء متقوم الوجود به واجب تعالی هستند] ارجاع داده می شوند و لذا صفت «قیومیت» «ام الاسماء الفعلیه» نامیده می شود چه اینکه به وسیله صفت «قیومیت» سایر صفات فعلیه همانند محیی، ممیت، رازق، مبدع و... را می توان اثبات نمود به این معنا که لحاظ قیومیت و تقوم الوجود در شئون مختلف باعث پدید آمدن صفات فعلیه گوناگون می شود؛ مثلاً لحاظ تقوم الوجود در شان «حیات بخشی» باعث پدید آمدن صفت «محیی» می شود.

۲۱۵. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، ۲۶: «تذکره إجمالیة: قد بزغ نور الحق من أفق هذا البیان الذی قرع سمعک - أيها الطالب من أن حقیقة الوجود لکونها أمراً بسیطاً غیر ذی ماهیة و لا ذی مقوم أو محدد هی عین الواجب المقتضیة للکمال الأتم - الذی لا نهاية له شدة إذ کل مرتبة أخرى منها دون تلك المرتبة فی الشدة لیست صرف حقیقة الوجود بل هی مع قصوره و قصور کل شیء هو غیر ذلك الشیء بالضرورة - و قصور الوجود لیس هو الوجود بل عدمه و هذا العدم أنما یلزم الوجود لا لأصل الوجود بل لوقوعه فی المرتبة التالیة و ما بعدها فالقصورات و الأعدام أنما طرأت للثوانی من حیث کونها ثوانی فالأول علی کماله الأتم الذی لا حد له و لا یتصور ما هو أتم منه و القصور و الافتقار ینشآن من الإفاضة و الجعل و یتیمان به أيضاً لأن هویات الثوانی متعلقة بالأول فینجبر قصورها بتمامه و افتقارها بغناه. فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان و یتثبت به أيضاً توحیده لأن الوجود حقیقة واحدة لا یعتبرها نقص بحسب سنخه و ذاته و لا تعدد یتصور فی لا تناهیة و یتثبت أيضاً علمه بذاته و بما سواه و حیاته إذ العلم لیس إلا الوجود و یتثبت قدرته و إرادته لکونها تابعین للحیة و العلم و یتثبت أيضاً قیومیة وجوده لأن الوجود الشدید فیاض فعال لما دونه فهو العلیم التقدير المرید الحی القیوم الدراک الفعال و لکونه مستتبعا للمراتب التي تلیه الأشد فالأشد و الأشرف فالأشرف - ثبت صنعه و إبداعه و أمره و خلقه و ملکوتیه و ملکه فهذا المنهج الذی سلکناه أسد المناهج و أشرفها و أبسطها حیث لا یحتاج السالک إیاه فی معرفة ذاته تعالی و صفاته و أفعاله إلى توسط شیء من غیره و لا إلى الاستعانة بإبطال الدور و التسلسل فبذاته تعالی یعرف ذاته و وحدانیته شهد الله أنه لا إله إلا هو و یعرف غیره أ و لم یکنف بریک أنه علی کل شیء شهید. فهذا المسلك کاف لأهل الکمال فی طلب الحق و آیاته و أفعاله لکن لیس لكل أحد قوة استنباط الأحکام الکثیرة من أصل واحد فلا بد فی التعلیم من بیان سائر الطرق الموصلة إلى الحق و إن لم یکن بهذه المثابة من الإیصال»

۱۲. نگاهی اجمالی به تقریرهای معروف برهان صدیقین سینوی و صدرایی

از برهان امکان و وجوب [برهان صدیقین سینوی] دو تقریر معروف ارائه شده است:

۱. تقریر ارائه شده توسط مرحوم شیخ‌الرئیس از طریق امکان و وجوب
۲. تقریر ارائه شده توسط مرحوم خواجه طوسی از طریق وجوب بالذات و وجوب بالغیر که بر این مبنا استوار است که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» لذا یک شیء باید وجوب داشته باشد تا وجود داشته باشد و این وجوب یا بالذات است و یا به یک وجوب بالذات منتهی می شود.

از برهان صدیقین صدرایی دو تقریر معروف ارائه شده است:

۱. تقریر ارائه شده در کتاب الشواهد الربوبیه از طریق وجود رابط و با نظر به حیث تعلیلی؛ این برهان از طریق تقسیم موجود به متعلق بالغیر و مستقل بنفسه به پیش می رود و چنین بیان می شود که اگر موجودی متعلق بالغیر باشد باید به موجودی که مستقل بالذات است، منتهی بشود و بدین ترتیب با اثبات موجود مستقل بالذات، سایر موجودات شئون و اشراقات و متعلقات موجود مستقل بالذات خواهند بود.
۲. تقریر ارائه شده در کتاب اسفار؛ از طریق وجود محدود و با نظر به حیث تحدیدی: وجود یا مطلق است و یا محدود است و اگر موجودی محدود باشد باید به موجود مطلق منتهی شود و اگر موجودی مطلق باشد، از آن جهت که مطلق است، عدم به آن نسبت داده نمی شود پس ضروری الوجود است.

۱۳. مقایسه دو تقریر از برهان صدیقین صدرایی^{۲۱۶}

- در تقریر اول که در کتاب شواهد بیان شده است، اصلاً اشاره‌ای به محدود بودن نشده است بلکه با استفاده از مفهوم «فقر» اثبات کرده اند که متعلق بالغیر احتیاج به قیومی دارد.
- در تقریر دوم که در کتاب‌های دیگر مرحوم ملاصدرا بیان شده است، ایشان از مسئله «محدودیت» استفاده کرده است؛ مثلاً در مبدأ و معاد اشاره می فرمایند: «فانظر کیف یؤدی التأمل فی حال الحركة الحادثة و کیفیة ربطها بالأسباب إلی وجود شیء دائم الحركة المستدیرة بأمر مبدعه العلیم التقدير بدون مشاهدة السماء و دورانه. فهذا النحو من البیان الدال علی وجود قوة سرمدیة غیر متناه التحریک و التأثير و لا جسمانیة الفعل و التدبیر تكون واجبة الوجود فی ذاتها كما أنها واجبة الإضافة و الإفادة علی الأشياء کل ذلك بمجرد النظر فی طبیعة الحركة من غیر نظر إلی أمر محسوس، مما یشبه طريقة الصدیقین الذین

یستدلون علی وجود مبدأ الكل بمجرد النظر إلى طبيعة الوجود من غير ملاحظة أمر معقول أو محسوس غیر حقیقه الوجود. فإن الأعمی الذی لا یشاهد السماء و حرکتها و إحاطتها، إذا نظر بعقله فی أدنی حركة حکم بأنه لا بد من وجود سماء محیط بالأجرام یدور علی الدوام و من مبدأ محرك یمرکه علی الاتساق و الانتظام حتی یتصور الحركة؛ و إلا فخلق الحركة من دون ذلك محال و المحال لیس مقدورا علیه»^{۲۱۷} این عبارت اشاره دارد به ملاک برهان صدیقین که سیر باید از خود وجود باشد به این معنا که آنگاه که اثبات می کنیم هستی وجود دارد پس واجب تعالی نیز وجود دارد؛ البته مرحوم شیخ الرئیس نیز همین مطلب را با استفاده از عناوین ماهوی بیان نموده اند.

۱۴. تقریر برهان صدیقین صدرايي؛ وجود رابط^{۲۱۸}

▪ **مقدمه اول:** موجود در یک تقسیم بندی بر دو قسم است:

- متعلق بالغیر یعنی نحوه وجودش تعلق بالغیر است.
- مستقل بالذات

▪ **مقدمه دوم:** موجود متعلق بالغیر، حیث تعلق آورش از چند حالت خارج نیست:

- حالت اول؛ موجود بماهو موجودیت آن موجود متعلق بالغیر یعنی نحوه وجودش، نحوه رابط است.^{۲۱۹}
- حالت دوم؛ حدوث بماهو حدوث: این امر نمی تواند ملاک تعلق بالغیر باشد چون قابل تحلیل به سه امر زیر است:
 - وجود
 - عدم سابق؛ عدم، بطلان محض بوده و متعلق بالغیر نیست.
 - بعدیت وجود نسبت به عدم؛ این امر نیز صفت تحلیلی بوده و به عین وجود حادث، تحقق دارد پس خودش، ملاک مستقل نبوده و تابع نفس وجود است.
- حالت سوم؛ ماهیت بما هی ماهیت: این امر نیز نمی تواند ملاک باشد چون نه مجعول است بنفسه [تا بخواهد متعلق به غیر و علت بوده و غیر آن را جعل کرده باشد] و نه ملاک حاجت به علت است بنفسه چه اینکه الماهیه من حیث هی لیست إلا هی فلذا باید حیثیتی همراه با این ماهیت در نظر گرفته شود تا بتوان گفت ماهیت نیازمند علت است.

۲۱۷. المبدأ و المعاد، ص ۱۷۳؛ فصل فی سبب حدوث الحركة

۲۱۸. جلسه پنجاه و ششم؛ ۱۳۹۷/۱۰/۲۳

۲۱۹. مسیری که در این مقدمه طی می شود را می توان بر اساس مبنای اصالت وجود به راحتی اثبات نمود چه اینکه براساس مبنای اصائل وجود، آن چه که خارج را پر کرده است، نفس وجود است و ماهیت از حدود وجود محدود انتزاع می شود و لذا اگر وجودی متعلق بالغیر باشد به جهت این است که نحوه وجودش، نحوه تعلق به غیر است.

• حالت چهارم؛ وصف امکان: این امر نیز نمی‌تواند ملاک باشد چون اولاً تابع و عرضی تحلیلی ماهیت است و هر چه می‌خواهد باشد به تبع خود ماهیت است لذا اگر ماهیت، متعلق است خود امکان نیز متعلق خواهد بود و اگر ماهیت، متعلق نیست، خود امکان نیز متعلق نخواهد بود و اگر ماهیت بنفسه، متعلق جعل واقع نمی‌شود روشن است که امکان نیز به‌عنوان عرض تحلیلی ماهیت، متعلق جعل واقع نشود.

ثانیاً خودش صفت اعتباری محض است به جهت اینکه امکان چیزی به‌غیر از سلب الضرورتین نیست و لذا معقول نیست بگوییم «سلب الضرورتین تعلق به غیر دارد».

▪ **مقدمه سوم:** موجود متعلق بال غیر بذاته، بال ضروره محتاج به غیر است و آن «غیر» از یکی از دو حالت زیر خارج نیست:

- غیر، مستقل بالذات است فهو المطلوب.
- غیر، متعلق بال غیر است و این از یکی از دو حالت زیر خارج نیست:
 - حالت اول؛ منتهی به مقوم بنفسه می‌شود فهو المطلوب.
 - حالت دوم: اگر منتهی به واجب نشود دور و یا تسلسل لازم می‌آید و دور و تسلسل باطل است چون سلسله فقیر است و طرف ربط می‌خواهد.^{۲۲۰}

۱۵. تقریر برهان صدیقین صدراپی؛ حاد و محدود^{۲۲۱}

▪ **مقدمه اول:** موجود در یک تقسیم‌بندی بر دو قسم است:

- موجود محدود
 - موجود نامحدود
- مقدمات منطقی برهان حاد و محدود:
۱. وجود حقیقت اصیل عینی است.
 ۲. این حقیقت یا نامحدود است یا به نامحدود منتهی می‌شود پس حقیقت نامحدود علی‌ای حال، موجود است.
- **مقدمه دوم:** اگر موجود، نامحدود باشد در این صورت لازم می‌آید که آن موجود نامحدود، واجب‌الوجود بالذات باشد چه اینکه عدم به هیچ اعتباری، به یک موجود نامحدود نسبت داده نمی‌شود^{۲۲۲} و هر موجودی که عدم به هیچ اعتباری به او نسبت داده نشود، ضروری‌الوجود است پس موجودی که نامحدود است، ضروری‌الوجود است.

^{۲۲۰}؛ به عبارت دیگر: و این منتهی می‌شود به مستقل بالذات و الا تحقق رابط بدون طرف و بدون غنی، لازم می‌آید و این خلاف رابط بودن است یعنی دور یا تسلسل پیش می‌آید که باطل است.

۲۲۱. جلسه پنجاه و نهم؛ ۱۳۹۷/۱۰/۲۶

۲۲۲. درباره این مدعا، توضیحی وجود دارد که در ادامه ذیل عنوان «بساطت حقیقت لا حدی و ضرورت وجود» بیان می‌شود.

▪ **مقدمه سوم:** اگر موجود، محدود باشد لازم می‌آید که دارای حادی باشد که آن موجود محدود را تحدید کند؛

• استدلال اول: ۱. اصالت با وجود است.

۲. حد، عدمی بوده و نقیض وجود است.

۳. هیچ امری، مقتضی نقیض خود نیست پس وجود شیء بماهو وجود شیء، مقتضی حد نیست.^{۲۲۳}

• استدلال دوم:

❖ بخش اول؛ صغرا: هر موجود محدودی، دارای حد خاصی است چون وجود نمی‌تواند تشخص نداشته باشد.

کبرا: هر چه که دارای حد خاصی باشد تعین به همان حد دارد.

نتیجه: هر موجود محدودی، تعین به همان حد دارد.

❖ بخش دوم؛ مقدمه اول: اگر وجود بماهو وجود، مقتضی این تعین خاص باشد لازم می‌آید همه وجودات آن

تعین را داشته باشند.

مقدمه دوم: تالی باطل است و همه وجودات، آن تعین خاص را ندارند.

نتیجه: مقدم نیز باطل است و وجود بماهو وجود مقتضی این تعین خاص نبوده و این تعین از جانب وجود

نیست.

▪ **مقدمه چهارم؛ قیاس استثنایی**

• مقدمه اول: اگر وجود محدود حادی نداشته باشد باید وجودش مقتضی حدش باشد.

• مقدمه دوم: تالی باطل است و وجود شیء بماهو وجود شیء، مقتضی حد نیست.

• نتیجه: مقدم نیز باطل است پس وجود محدود دارای حادی هست.

▪ **نتیجه:** موجود حاد از یکی از دو حالت زیر خارج نیست:

• نامحدود است که در این صورت واجب بالذات است.

• محدود است پس نیازمند حاد است و این سؤالات درباره آن حاد نیز جریان دارد و از سه حالت خارج نیست:

۱. دور پیش می‌آید که باطل است.

۲. تسلسل پیش می‌آید که باطل است.

^{۲۲۳}؛ به عبارت دیگر: مقدمه اول: اگر وجود خود شیء بماهو وجود شیء، مقتضی حد بوده و خودش، خودش را حد زده باشد در این صورت لازم

می‌آید یک چیز مقتضی نقیض خود باشد چه اینکه اصالت با وجود است و با توجه به اینکه حد، امری عدمی است، نقیض وجود است.

مقدمه دوم: التالی باطل.

نتیجه: المقدم باطل پس خود وجود شیء محدود نمی‌تواند مقتضی حد باشد و نیازمند حاد است.

۳. به حادی نامحدود می‌رسیم یعنی خالق که خودش مخلوق نباشد^{۲۲۴} و در این صورت وجوب وجودش اثبات می‌شود چون هر نامحدودی واجب بالذات است.

خلاصه اینکه هر محدودی به نامحدود منتهی می‌شود زیرا حاد آن موجود محدود از دو حالت خارج نیست:

- نامحدود است که در این صورت مطلوب اثبات می‌شود.
- محدود است که در این صورت محتاج به حاد است و برای دفع دور و تسلسل باید به موجود نامحدود [خالق غیر مخلوق و غیر محدود] منتهی شود.

۱۶. خلاصه برهان صدیقین صدرایی؛ حاد و محدود

❖ **مقدمه اول:** اگر وجود اصیل و حقیقت وجود^{۲۲۵} هست پس حقیقت نامحدود وجود دارد.

▪ **مقدمه دوم:** لکن وجود اصیل، موجود است بنا بر ادله اصالت وجود.

▪ **نتیجه:** پس حقیقت نامحدود وجود دارد.

❖ **مقدمه اول:** اگر حقیقت نامحدود موجود است پس همان واجب بالذات است.

▪ **مقدمه دوم:** لکن حقیقت نامحدود موجود است.

▪ **نتیجه:** پس حقیقت نامحدود همان واجب بالذات است.

۲۲۴. از جمله احادیثی که در این قسمت می‌تواند مورد توجه قرار بگیرد، این روایت از امام رضا (علیه السلام) در کتاب امالی شیخ طوسی است که آمده است: «أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الثُّعْمَانِ، قَالَ: أَخْبَرَنِي الشَّرِيفُ الصَّالِحُ أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ حَمْزَةَ الْعَلَوِيُّ الْحُسَيْنِيُّ الطَّبْرِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ)، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْجَمْبَرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنْ مَرْوَانَ بْنِ عُبَيْدِ الْكُوفِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَزِيدِ الطَّبْرِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَتَكَلَّمُ فِي تَوْحِيدِ اللَّهِ فَقَالَ: أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ، وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ (جَلَّ أَسْمُهُ) تَوْحِيدُهُ، وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّحْدِيدِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مَخْلُوقٌ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ» باید توجه نمود که این روایت در صدد بیان این مطلب نیست که هر مخلوقی شهادت می‌دهد که خالق دارد چه اینکه این مطلب، مفاد تضایف است و بلکه این روایت در صدد بیان این مطلب است که هر مخلوقی شهادت می‌دهد که باید به خالق برسیم که مخلوق نیست و این همان خالق نخستین و علت اولی است.

۲۲۵. منظور از حقیقت وجود، همین وجود اصیل و متن عینیت است که غیر از ماهیت است و منظور، حقیقت لا حدی نیست.

۱۷. بیانات مرحوم ملاصدرا در کتاب اسفار و اسرار الآیات^{۲۲۶}

«تذکره إجمالية: قد بزغ نور الحق من أفق هذا البيان الذي قرع سمعك - أيها الطالب من أن حقيقة الوجود [منظور از حقیقت وجود در اینجا، غیر از وجود اصیل است؛ وجود اصیل اعم از حقیقت وجود است چه اینکه ممکن است وجود اصیل دارای مُحدّد و مقوم داشته باشد و رابط باشد با توجه به اینکه وجود اصیلی که اصالتش اثبات شد، الزاماً حقیقت نامحدود نبود] لكونها أمراً بسيطاً^{۲۲۷} غیر ذی ماهیه و لا ذی مقومٍ أو محدّد هی عین الواجبِ المقتضیة للكمالِ الأتمِّ^{۲۲۸} الذی لا نهاية له شدةً إذ کلُّ مرتبةٍ آخري منها [حقیقت الوجود؛ در اینجا صنعت استخدام به کاررفته است چه اینکه منظور از حقیقت وجودی که قبل از این به کاررفته است، حقیقت لاحدی بود ولی در اینجا منظور «حقیقت وجود اصیل» است] دونَ تلكِ المرتبةِ فی الشدةِ لیست [این مراتب پایین تر] صرفاً حقیقة الوجود بل هی مع قصوره [این مراتب پایین تر، حقیقت وجود است به علاوه یک قصور و نقص و به این ترتیب، ترکیب پدید می آید] و قصورٌ کلُّ شیءٍ هو غیرُ ذلكِ الشیءِ بالضرورة و قصورُ الوجودِ لیس هو الوجود بل عدمه [نقص و قصور یک موجود ناقص و قاصر از جانب خود وجود بماهو وجود نمی تواند باشد بلکه این قصور به خاطر این است که این موجود قاصر و ناقص در مرتبه دوم و نازل تر قرار گرفته است] و هذا العدمُ أنما یلزم الوجودَ لا لأصل الوجود بل لوقوعه فی المرتبة التالیة و ما بعدها فالقصوراتُ و الأعدامُ أنما طُرأت للثوانی من حیث كونها ثوانی فالأول علی کماله الأتم الذی لا حدّ له و لا یَتصوّرُ ما هو أتمُّ منه و القصورُ و الافتقارُ ینشآن من الإفاضة و الجعل و یتیمان به أيضاً لأنّ هویاتِ الثوانی متعلقةٌ بالأول فینجبر قصورها بتمامه و افتقارها

بغناه»^{۲۲۹}

«قاعدة فی إثبات وجوده «شهد الله أنه لا إله إلا هو»؛ الطرف الأول فی علم الربوبیة و فیه مشاهد؛ المشهد الأول فی معرفة الحق الأول جل ذكره و وحدانیته و فیه قواعد: قاعدة فی إثبات وجوده «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»؛ اعلم أن أعظم البراهین و أسد الطرق و أنور المسالك و أشرفها و أحكمها هو الاستدلال علی ذاته بذاته و ذلك لأن أظهر الأشياء هو طبیعة الوجود المطلق بما هو مطلق و هو نفس حقیقة الواجب تعالی و لیس شیء من الأشياء غیر الحق الأول نفس حقیقة الوجود، لأن غیره إما ماهیه من الماهیات، أو وجود من

۲۲۶. بخشی از توضیحات استاد درباره متن اسفار مربوط به جلسه پنجاه و نهم و بخش عمده مربوط به جلسه شصتم هست؛ لازم به تذکر است که انتساب عبارات کتاب اسفار به اسرار الآیات توسط استاد سهوی بوده است و از حدود دقیقه ۳۲ جلسه شصتم، استاد ارجمند شروع به توضیح عبارات اسرار الآیات می کنند.

۲۲۷. توضیح این فقره را در ذیل عنوان «بساطت حقیقت لاحدی و ضرورت وجود» می توان پیگیری نمود.

۲۲۸. از این عبارت مرحوم ملاصدرا استفاده می شود که «حقیقت وجود» حداقل دارای دو اصطلاح است: الف) وجود اصیل در مقابل ماهیت که موجود با حیث تقییدیه است.

ب) وجود مرسل یا حقیقت لاحدی

۲۲۹. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۶، ص ۲۳

الوجودات الناقصة المشوبة بنقص أو قصور أو عدم، فليس شيء منها مصداق معنى الوجود بنفس ذاته و واجب الوجود هو صرف الوجود الذي لا أتم منه و لا حد له و لا نهاية و لا يشوبه شيء آخر من عموم أو خصوص، أو صفة غير الوجود بخلاف غيره. فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود موجودا، لم يكن شيء من الأشياء موجودا، لأنَّ غير حقيقة الوجود إما ماهية من الماهيات و معلوم أنها من حيث ذاتها غير موجودة أو وجود ناقص غير تام فلا محالة يلزمه تركيب و تخصيص برتبة معينة و حد خاص من مطلق الوجود فيقتصر بالضرورة إلى سبب به يتم وجوده و محدّد يُحدّده بحد خاص و يُخرجه من القوة إلى الفعل و من الإمكان إلى الوجوب إذ كل ما ليست حقيقته حقيقة الوجود فلا يقتضى ماهيته الوجود و لا هويته حداً خاصاً من الوجود فيحتاج إلى قاهر عليه مُحدّد له مفيد لمرتبة المعين في الوجود و ذلك المقتضى يجب أن يكون مقدّماً في الوجود علي الجميع تقدّم البسيط علي المركب و الواحد علي الكثير و التام علي الناقص و الغنى علي الفقير و الفياض علي المفاض عليه فحقيقة الحق الأول هو البرهان علي ذاته و البرهان علي كل شيء كما قال جل شأنه «أ و لم يكف برّبك أنّه علي كل شيء شهيد»^{٢٣٠} فهذه سبيل الصديقين الذين يتوسلون به إليه و يستدلون

٢٣٠. خداوند متعال هم شاهد بر خودش و هم شاهد بر وحدانيت خود و هم شاهد بر ساير موجودات است؛ در اينجا توجه به آياتي كه مربوط به شهادت خداوند متعال است مى تواند راهگشا باشد: آل عمران، ١٨ «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» و آل عمران، ٩٨ «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَي مَا تَعْمَلُونَ» و نساء، ٣٣ «وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ وَ الَّذِينَ عَقَدْتُمْ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيحُهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا» و نساء، ٧٩ «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَ أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا» و نساء، ١٦٦ «لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَ الْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا» و أنعام، ١٩ «قُلْ أَى شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ أَوْحَى إِلَي هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ أ إِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ» و توبه، ١٠٧ «وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لِيُخْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» و يونس، ٢٩ «كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لِغَافِلِينَ» و يونس، ٤٦ «وَ إِمَّا تُرِيدُكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ تَتَوَقَّعُكَ فَالْيَتَنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَي مَا يَفْعَلُونَ» رعد، ٤٣ «وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» و إسرائ، ٩٦ «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا» و حج، ١٧ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ الصَّابِئِينَ وَ النَّصَارَى وَ الْمَجُوسَ وَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْضِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنْ اللَّهُ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» و عنكبوت، ٥٢ «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَ كَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» و أحزاب، ٥٥ «لَا جُنَاحَ عَلَيْنَ فِي آبَائِنَا وَ لَا أَبْنَائِنَا وَ لَا إِخْوَانِنَا وَ لَا أبنَاءِ إِخْوَانِنَا وَ لَا نِسَائِنَا وَ لَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُنَّ وَ اتَّقِينَ اللَّهَ إِنْ اللَّهَ كَانَ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا» و سبأ، ٤٧ «قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَي اللَّهِ وَ هُوَ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» و فصلت، ٥٣ «سُئِرِهِمْ آبَائِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أ و لم يكف برّبك أنّه علي كل شيء شهيد» و فتح، ٢٨ «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَي الدِّينِ كُلِّهِ وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا» و مجادلة، ٦ «يَوْمَ يَجْعَلُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَ نَسُوهُ وَ اللَّهُ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» و حشر، ١١ «أ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَ لَا نطيعُ فيكم أحداً أبداً وَ إِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» و منافقون، ١ «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» و بروج، ٩ «الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اللَّهُ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»

به علیه و يستشهدون بوجوده علي سائر الأشياء لا بوجود الأشياء عليه كما في طريقة غيرهم من السالكين الذين يستدلون بوجود الأثر علي الصفات و بالصفات علي الذات و هي طرق كثيرة^{۲۳۱}

۱۸. بساطت حقیقت لاحدی و ضرورت وجود^{۲۳۲}

در مقدمه دوم برهان صدیقین صدرایی (حاد و محدود) گفته شد که موجود نامحدود، واجب الوجود بالذات باشد چون عدم به هیچ اعتباری، به یک موجود نامحدود نسبت داده نمی شود و هر موجودی که عدم به هیچ اعتباری به او نسبت داده نشود، ضروری الوجود است پس موجودی که نامحدود است، ضروری الوجود است؛ حال سؤالی که می توان در این باره مطرح نمود این است که چرا نمی توان عدم را به هیچ اعتباری به موجود نامحدود نسبت داد؟

برای روشن شدن پاسخ این سؤال باید به این مقدمه توجه نمود که اگر یک وجود، حقیقت لاحدی باشد لازم می آید بسیط بوده و مرکب از ترکیب های ذیل نباشد:

- مرکب از متن و حد نیست.
- اگر یک وجود، دارای حد نباشد لازم می آید مرکب از جنس و فصل نباشد چه اینکه جنس و فصل مربوط به ماهیت است.
- اگر یک وجود مرکب از جنس و فصل نباشد لازم می آید مرکب از ماده و صورت نباشد.
- مرکب از اجزاء مقداری نیست.
- مرکب از اجزاء بالفعل نیست.
- مرکب از ذات و صفات زائد بر ذات نیست.
- مرکب از وجود و حیث تعلیلی [مقوم وجودی] نیست.

حال با روشن شدن این مقدمه در پاسخ می گوئیم با توجه به اینکه حقیقت لاحدی وجود، بسیط بوده و هیچ گونه ترکیبی در آن راه ندارد پس به اعتبار انواع ترکیب هایی که گذشت، نمی توان عدم و «لیس» را به آن نسبت داد؛ مثلاً با توجه به اینکه حقیقت لاحدی وجود، «حد» ندارد پس نمی توان گفت خارج از حد خودش با «لیس» و عدم مواجه می شود و همچنین حقیقت لاحدی وجود، ماهیت ندارد پس نمی توان گفت این حقیقت لاحدی به حسب ذات خود با «لیس» مواجه می شود.

۲۳۱. اسرار الآیات، النص، ص: ۲۶ و ۲۷

۲۳۲. جلسه شصتم؛ ۱۳۹۷/۱۰/۲۹

۱۹. مراحل اثبات برهان صدیقین صدرایی؛ حاد و محدود

- **مرحله اول:** رسیدن به حقیقت وجود مرسله یا همان حقیقت لاحدی وجود
 - برای رسیدن به مرحله اول به سراغ موجودات محدود رفته و می‌گوییم حد و قصور و نقص و فقر موجودات محدود از جانب وجود بماهو وجود نیست پس هر موجود محدودی حادی دارد و با ابطال دور و تسلسل به حقیقت مرسله وجود و وجود نامحدود می‌رسیم.
- **مرحله دوم:** انتزاع وجوب وجود از حقیقت مرسله وجود؛ با توجه به اینکه عدم به هیچ اعتباری به حقیقت مرسله وجود نسبت داده نمی‌شود بالضرورة پس وجوب وجود داشته و ضروری الوجود است.

۲۰. اساس براهین اثبات واجب تعالی

مرحوم شیخ‌الرئیس در کتاب التعلیقات^{۲۳۳} می‌فرماید: «کلُّ ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات»؛ با تأمل در براهین اثبات واجب تعالی به این نتیجه می‌رسیم که بازگشت همه این براهین به همین جمله ارزشمند است چه اینکه موجودی اگر رابط باشد، حتماً نیازمند غنی است؛ علاوه بر اینکه با همین جمله می‌توان همه صفات واجب تعالی را اثبات کرد.

۲۱. منظور از سبب در تقریر برهان صدیقین^{۲۳۴}

سبب و علت بر دو قسم است:

- سبب اثباتی و علت تصدیق: ما به یجب الاسناد را گویند.
 - سبب ثبوتی و نفس الامری: هر آن چیزی که در متن واقع، این وصف را به دنبال خود آورده است؛ علت نفس الامری تحقق یک شیء را گویند.
- باید توجه نمود که منظور مرحوم ملاصدرا از «سبب» در این تقریر از برهان صدیقین «سبب اثباتی» و «اماره» نبوده بلکه منظور «سبب ثبوتی» و «نفس المناط» است که حقیقتاً حاجت به او تعلق گرفته و وابستگی به غیر، به او مربوط می‌شود.
- البته اگر به دنبال «سبب اثباتی و اماره» باشیم می‌توان امکان و یا حدوث و یا ماهیت را سبب اثباتی برای حاجت و نیازمندی یک موجود به غیر خودش در نظر گرفت به این معنا که در هر موردی که ماهیت مطرح شود، حتماً آن موجود، ممکن است و در هر موردی که امکان مطرح شود، حتماً آن موجود حادث ذاتی است و در هر موردی که حدوث مطرح شود، حتماً متعلق به غیر است.

۲۳۳. این کتاب، واقعاً کتاب ارزشمندی بوده و ارزش بحث علمی را دارد.

۲۳۴. جلسه پنجاه و هفتم؛ ۱۳۹۷/۱۰/۲۴

۲۲. امارات تعلق و احتیاج به غیر

با توجه به آنچه گفته شد می توان موارد زیر را به عنوان امارات تعلق به غیر معرفی نمود:

۱. محدودیت همانند نقص و عجز؛ چنانچه در روایت آمده است: «کل محدود مخلوق»
۲. تغییر
۳. امکان ماهوی یعنی امکان بطلان
۴. ماهیت داری که غیر از «وجود» است نه ماهیت به معنای اعم.

۲۳. ملازمه بین تعلق، توقف، حد و فقر^{۲۳۵}

باید توجه نمود که مرحوم ملاصدرا در برهان صدیقین بین تعلق، توقف، حد و فقر ملازمه برقرار کرد؛ به این بیان که:

- اگر چیزی دارای حد باشد، متعلق الوجود به غیر بوده و حقیقت وجود نیست.
- اگر موجودی حقیقت وجود نباشد، در مرتبه ثانی خواهد بود.
- براساس مراتب تشکیکی، هر مرتبه دومی متعلق الوجود به مرتبه سابقش هست.
- پس وقتی ادعا می شود که یک موجود هیچ نوع تعلق ندارد مستلزم این است که هیچ نوع حدی نداشته و بسیط الحقیقه و حقیقت وجود مرسله باشد

ترجمه و توضیح عبارت

الشاهد الثالث في الإشارة إلى واجب الوجود و ما يليقُ بجلاله و مرتبته و أن آية وحدة تحضه و آية نعوت تحضه؛ و فيه إشراقات؛ [الإشراق] الأول: في إثبات الوجود الغني الواجب؛ الموجود إما متعلقٌ بغيره بوجه من الوجوه و إما غير متعلق بشيء أصلاً^{۲۳۶} و المتعلق بغيره إما لكونه موجوداً بعدَ العدم [يا به جهت حدوثن است] و إما لإمكانه و إما لكونه ذا ماهية فالأول [حدوث] نُحَلِّله إلى عدم سابق و وجود [لاحق] و كون ذلك الوجود بعد العدم و العدم بما هو عدم نفي محض لا يصلح أن يتعلّق بشيء^{۲۳۷} و كون الوجود

۲۳۵. بیان شده در ابتدای جلسه شصت و دوم؛ ۱۳۹۷/۱۱/۲

۲۳۶. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «عدم التعلق في الواجب من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الأفراد و في الممكن من باب تحقق الطبيعة بفرد أو أفراد ففي بعض الممكنات أصناف من التعلق كما بالفاعل و بالقابل ماهية كان أو مادة و بالأجزاء و بالشرط و بغير ذلك»

۲۳۷. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و العدم بما هو عدم نفي محض لا يصلح ان يتعلق بشيء» كان الظاهر أن يقول: لا يصلح أن يكون سبباً للتعلق، إذ الكلام في سبب الحاجة، لكنه عبر بذلك للتنبيه علي أن المحتاج و ما به الحاجة و ما فيه الحاجة كلها واحد، فسبب الحاجة هو المحتاج بالحقيقة و هذه القاعدة جارية في الوجود دون الماهية فإن الوجود الخاص محتاج لذاته في التحقق الذي هو ذاته إلى الواجب بالذات و أما في الماهية فالماهية

بعد العدم^{۲۳۸} من اللوازم الضرورية لمثله [المتعلق بغيره] و لوازم الشيء^{۲۳۹} لذاته غيرُ مجعولةٍ [لوازم تحلیلی یک شیء، مجعول نیستند و در اصطلاح گفته می شود جعلش، جعل بسیط است چه اینکه فرض این است که ترکیبی اتفاق نیفتاده است] فالمتعلق بالغير^{۲۴۰} فيه هو أصلُ الوجود^{۲۴۱}؛ و أما الإمكان فهو أمرٌ اعتباری^{۲۴۲} سلبيٌّ لكونِ مفهومه سلبَ ضرورةِ الوجودِ و العدمِ عن الماهيةِ فلا يُوجبُ تعلقاً بغيره كما لا يكونُ معلولاً لعلّةٍ مباینةٍ للماهيةِ^{۲۴۳} أصلاً لكونه من لوازم الماهياتِ الإمكانيةِ كما أنَّ الحدوثَ من لوازمِ الوجوداتِ الحادثةِ؛ و أمّا الماهيةُ فهي ليست سبباً للحاجةِ إلى العلةِ و لا هي أيضاً مجعولةٌ متعلقةٌ بالمجالِ لما سيأتى من البراهينِ و لا موجودةٌ بذاتها إلا بالعرضِ و بتبعيةِ الوجوداتِ [این عبارت از تشابهات کلام مرحوم ملاصدراست و احتمال دارد که این چنین برداشت شود که ماهیات هم همانند صفات وجود به عین وجود، موجود باشند و احتمال دارد منظور از تبعیت، تبعیت ظل از شاخص باشد چنانکه استاد فیاضی از چنین تعبیراتی استفاده کرده و معتقد است مراد مرحوم ملاصدرا این است که ماهیات به تبع وجود در خارج موجودند (یعنی حقیقت متصف به وجود است) نه به صورت بالعرض و المجاز درحالی که حکمای صدرایی از مرحوم ملا

محتاجة في وجودها بسبب الإمكان و هذا أيضا دليل علي أن الوجود مجعول لأن المجعول محتاج بالذات و لو كانت الماهية محتاجة بالذات لم يعلل بالمناط لأن الذاتي لا يعلل و الإمكان في الوجود الخاص هو بمعنى الفقر و التعلق و هو عين ذات الوجود فكون الإمكان مناط الحاجة في الوجود مرجعه الى أن الحاجة في الوجود ذاتية و الذاتية لا يعلل»

۲۳۸. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و كون الوجود بعد العدم ...» إشارة إلى إبطال مذاهب المتكلمين القائلين بأن علة الحاجة إلى العلة هي - الحدوث أو الإمكان مع الحدوث شرطاً أو شرطاً»

۲۳۹. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و لوازم الشيء ...» الكلام في أن الكلام في مناط الحاجة لا في نفس المحتاج كما مر ثم إن المصنف (قدس سره) يستعمل هذه الكلمة كثيراً أعني لازم الشيء غير مجعول سواء كان لازم الماهية أو لازم الهوية و عليه شك و هو: أن كل معلول لازم لعلته التامة: فنقول: كل معلول لازم لعلته و لا شيء من اللازم بمعلول فلا شيء من المعلوم بمعلول و هو سلب الشيء عن نفسه؛ و دفعه: بأن المراد من قوله: لازم الشيء غير مجعول أنه غير محتاج إلى جاعل غير جاعل الملزوم و إلى غير الملزوم و أما إليهما فهو محتاج البتة فالكبري باطله نعم إذا كان الملزوم غنيا عن الجاهل فاللازم غنى عنه بغنائه فإحدي الحاجتين مرتفعة لكن الحاجة إلى نفس الملزوم باقية و أيضا اللازم قسماً لازم هو صفة الملزوم و لازم هو فعله و عدم الجعل إنما هو في الأول لا في الثاني كيف و اللزوم في الثاني تأسيساً بنفس الجعل و العلية»

۲۴۰. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود» أي الوجود الخاص المضاف إلى الماهية لأن الكلام في سبب احتياج الوجود المتعلق بالغير.»

۲۴۱. باید توجه نمود که مناط، موضوع حقیقی قضیه است مثلاً علت اینکه «کل بزرگتر از جزء است» این است «کل» یعنی «جزء» به همراه زیادت پس با تحقق موضوع حقیقی، محمول نیز ضرورت پیدا می کند.

۲۴۲. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و اما الامكان فهو امر اعتباري ...» فلو كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الماهية في اعتبار العقل فقط فما اشتهر من القوم أن الإمكان بمعنى سلب الضروريتين مناط الحاجة فالمراد منه أنه الوساطة في الإثبات لا في الثبوت.»

۲۴۳. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «كما لا يكون معلولاً لعلّة مباینة ...» و إلا لزوم الإمكان الغیری و كونه من لوازم معناه أنها كافية في انتزاعه لكونه خفيف المثونة و ليس إلا السلب و ليس المراد اللزوم المصطلح أي العلية إذ لا صلوح للعلية لكونها حيثية عدم الإباء عن الوجود و العدم و لا صلوح للإمكان للمعلولية لأنه السلب.»

هادی سبزواری به بعد معتقدند: صفات وجود مثل علیت و معلولیت، به تبع وجود، موجودند ولی ماهیات بالعرض و المجاز موجودند یعنی حقیقتاً موجود نیستند بلکه موصوف حقیقی خود وجود است؛ برای تفسیر این گونه کلمات متشابه باید آن‌ها را بر محکمت حمل نمود و این محکمت در کلام مرحوم ملاصدرا عبارت‌اند از «مثال ظل و شاخص» و «تبعیت شبه از ذی الشبه» و «علی نحو الحکایه لا الحقیقه» و به این ترتیب به این نتیجه می‌رسیم که ایشان ماهیات را مثل صفات وجود نمی‌دانند چون در شاهد اول راجع به صفات وجود فرمود: «الرابع: أن الوجودَ فی کلِّ شیءٍ عینُ العلمِ و القدرَةِ و سائرِ الصفاتِ الکمالیةِ للموجودِ بما هو موجودٌ لکن فی کلِّ شیءٍ موجودٍ بحسبه» [فَبَقِيَ أَنَّ الْمُتَعَلِّقَ بغيره هو وجودُ الشيءِ لا ماهيئته و لا شیءٍ آخرٌ. فالوجودُ المتعلقُ بالغيرِ المتقومُ به يَسْتَدْعِي أَنْ يَكُونَ ما يَتَقَوَّمُ به وجوداً أيضاً^{۲۴۴} إذ غيرُ الوجودِ لا يُتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ مُقَوِّماً للوجودِ [پس هر موجود فقیری، یک موجود به عنوان طرف خود می‌طلبد] فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْمُقَوِّمُ قائماً بنفسه فهو المطلوبُ و إن كان قائماً بغيره فننقلُ الكلامَ إلى ذلك المقومِ الآخرِ و هكذا إلى أن يَتَسَلَّلَ أو يَدُورَ أو يَنْتَهِيَ إلى وجودٍ قائمٍ بذاته غيرِ متعلقٍ بغيره. ثم جميعُ تلك الوجوداتِ المتسلسلةِ أو الدائرةِ^{۲۴۵} فی حکمِ وجودٍ واحدٍ فی تَقَوُّمِها بغيره [این سلسله، سلسله فقیر است که طرف ربط می‌خواهد] و هو الواجبُ جُلُّ ذِکرُهُ فهو أصلُ الوجوداتِ و ما سواه فروعه و هو النورُ القیومیُّ و ما سواه إشراقاته و الماهیاتُ أظلاله؛ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» فَلْيُذَعْنَ أَنَّهُ قائمٌ بذاته و الوجوداتُ ذواتُ الماهیاتِ شئونه و اعتباراته و وجوهه و حیثیاته «ألا له الخلقُ و الأمرُ».

۲۴۴. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «يستدعي ان يكون ما يتقوم به وجودا ايضا...» بمقتضى لزوم السخية بين العلة و المعلول

فعله الوجود وجود و علة العدم عدم و علة الماهية ماهية فالوجود الخاص محتاج إلى الوجود الصرف بالوجود في - الوجود»

۲۴۵. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة...» یعنی می‌کننا تتمیم البرهان من دون الاستعانة بإبطال التسلسل لثلا يتطرق منوع كثيرة بأن جميع الممكنات الغير المتناهية في حکم ممکن واحد سواء كان إمكانها بمعنى الفقر أو لا أما إن كان للمجموع بمعنى الآحاد بالأسر وجود سوي كل واحد واحد كما عند بعضهم فلأن الاشتراك مناط التقوم بالغير و لأن كل مجموع متقوم بالآحاد و أما إن لم يكن له وجود سوي وجود كل فرد فرد كما عنده (قدس سره) فواضح أن الكل ليست إلا المتقومات بالغير».

اشراق دوم؛ توحید واجب تعالی

۱. اصطلاح واحد^{۲۴۶}

- معنای اول: بساطت و نفی ترکب [احد]
- معنای دوم: فردیت و نفی تعدد [واحد]^{۲۴۷}

۲. بررسی نسبت بین مفاهیم مورد بحث^{۲۴۸}

در بحث کنونی چهار مفهوم «بسیط»، «فرد»، «متعدد» و «مرکب» از مفاهیم کلیدی به شمار می‌روند که در ذیل به بررسی رابطه بین این چهار مفهوم می‌پردازیم چه اینکه روشن شدن نسبت بین این چهار مفهوم باعث روشن تر شدن مدعا و استدلال می‌شود.

- بررسی اول: رابطه «فرد» با «متعدد»: روشن است که این دو مفهوم در مقابل همدیگر قرار داشته و رابطه‌شان تباین است.
- بررسی دوم: رابطه «بسیط» و «مرکب»: روشن است که این دو مفهوم در مقابل همدیگر قرار داشته و رابطه‌شان تباین است.
- بررسی سوم: رابطه «بسیط» و «فرد»: بساطت مستلزم نفی تعدد است ولی فردیت مستلزم بساطت نیست و امر فارد می‌تواند مرکب باشد پس رابطه‌شان عموم و خصوص مطلق است.
- بررسی چهارم: رابطه «بسیط» و «متعدد»: بساطت مستلزم نفی تعدد است و تعدد مستلزم ترکب و نفی بساطت است پس رابطه‌شان تباین است.
- بررسی پنجم: رابطه «مرکب» با «متعدد»: تعدد مستلزم ترکب است ولی ترکب مستلزم تعدد نیست پس هر متعددی مرکب است ولی هر مرکبی متعدد نیست لذا رابطه این دو عموم و خصوص مطلق است.
- بررسی ششم: رابطه «مرکب» و «فرد»: ترکب مستلزم تعدد یا نفی تعدد نیست و همچنین نفی تعدد مستلزم بساطت یا ترکب نیست لذا رابطه این دو عموم و خصوص من وجه است.
- نتیجه‌گیری: فرد می‌تواند فرد بسیط و فرد مرکب باشد و مرکب می‌تواند «مرکب فارد» و «مرکب متعدد» باشد ولی «متعدد» فقط مرکب بوده و «بسیط» نیز فقط «فارد» می‌تواند باشد.

۲۴۶. جلسه شصت و دوم از دقیقه [۳۰ به بعد]؛ ۱۳۹۷/۱۱/۲؛ به جهت رعایت نظم منطقی بحث، بخشی از جلسه شصت و دوم قبل از جلسه شصت و یکم آورده شده است.

۲۴۷. باید توجه نمود که در بحث کنونی، وحدت به معنای بساطت، پیش فرض استدلال بر وحدت به معنای نفی تعدد است چه اینکه مدعا در بحث کنونی، وحدت به معنای نفی تعدد است و در برهان صدیقین بساطت مطلقه واجب تعالی اثبات شد.

۲۴۸. تنظیم این بحث توسط مقرر صورت گرفته و هنوز به تایید استاد گرامی نرسیده است.

۲. برهان بر توحید واجب تعالی^{۲۴۹}

۲.۱. مقدمات استدلال

- **مقدمه اول:** براساس برهان صدیقین صدرایی واجب تعالی کامل مطلق بوده و حقیقت لاحدی وجود است.
- **مقدمه دوم:** کامل مطلق واجد کمالات وجودی است؛ اگر فرض کنیم که کامل مطلق فاقد یک کمال وجودی باشد در این صورت دیگر کامل مطلق نخواهد بود مگر اینکه کامل مطلق، فاقد مفقودی باشد که این معنا نیز به تاكد وجود برمی گردد.
- **مقدمه سوم:** منظور از کمالات، اعم از واجدیت سنخ کمالات و مالکیت شخص کمالات ناقص [همانند علم و قدرت ناقص] در مرتبه فعل است؛ توضیح اینکه بعضی از کمالات وجودی می توانند عین ذات واجب تعالی باشند همانند علم مطلق و حیات مطلق ولی بعضی از کمالات وجودی نمی توانند عین ذات واجب تعالی باشند مثلاً وجود فقیر نمی تواند عین غنی باشد مصداقاً پس کمال واجب تعالی در این است که مالک اینها باشد و باید توجه نمود که منظور از واجدیت سنخ کمالات این است هر کمالی که موجودات دیگر دارند، واجب تعالی، سنخ همان کمال را به صورت بلاحد دارد مثلاً واجب تعالی سنخ علم و یا قدرت بدون نقص و محدودیت را دارد چه اینکه امکان ندارد واجب تعالی، شخص همان کمال ناقص را در مرتبه ذات داشته باشد و الا لازم می آید در مرتبه ذات واجب تعالی، نقص راه داشته باشد.^{۲۵۰}

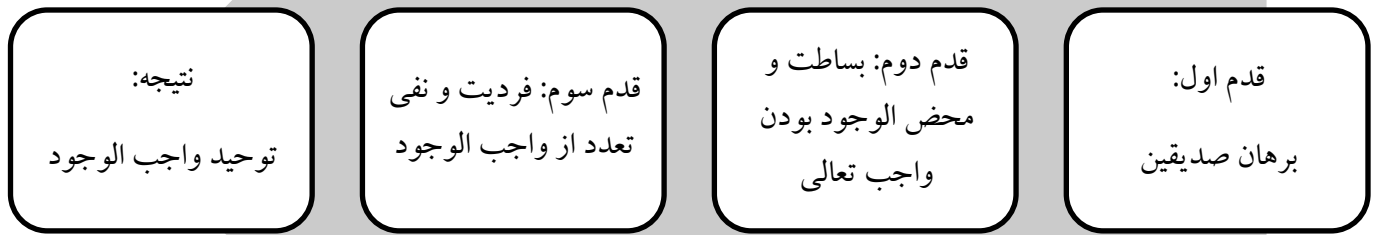
۲.۲. استدلال بر توحید واجب تعالی

- **مقدمه اول:** اگر دو واجب الوجود وجود داشته باشد، هر کدام [یا یکی از آنها] فاقد کمال دیگری است زیرا رابطه علیت باهم ندارند پس هیچ کدام مالک دیگری نیست و لذا حداقل لازم می آید هر دو آنها با یک «لیس» و عدم مواجه شوند و آن هم عدم مالکیت نسبت به دیگری است.
- **مقدمه دوم:** اگر هر کدام فاقد کمال دیگری باشد، کامل مطلق نیستند.
- **مقدمه سوم:** پس اگر دو واجب الوجود باشد، کامل مطلق نیستند.
- **مقدمه چهارم:** لکن کامل مطلق نبودن واجب الوجود، خلاف فرض است.
- **نتیجه:** دو واجب الوجود، وجود ندارد.

۲۴۹. جلسه شصت و یکم؛ ۱۳۹۷/۱۱/۱

۲۵۰. تعبیر «قد جَمَعْنَا الْأَسْمَاءَ وَ اِخْتَلَفَ الْمَعْنَى» درباره صفات الهی در روایات فراوانی به کار رفته است و مضمون روایات این است که هم خداوند متعال و هم ما انسان ها عالم هستیم ولیکن علم بشری مسبوق به عدم بوده و همواره به وسیله ابزار به دست می آید ولیکن علم خداوند متعال همراه با چنین محدودیت هایی نیست پس می توان گفت اسم «عالم» انسان ها و خداوند متعال را گرد هم آورده است ولی مصداق علم درباره خداوند متعال و انسان ها متفاوت است.

بحث توحید واجب الوجود در یک نگاه اجمالی



ترجمه و توضیح عبارت^{۲۵۱}

الإشراقُ الثانی فی وحدانیةِ الواجبِ تعالی؛ إنَّ لنا بإعلامِ إلهی برهاناً عرشياً علی هذا المطلبِ الشریفِ الذی هو الوجهةِ الکبری لأهل السلوک محکماً فی سماء وثاقته التي ملئت حرساً شديداً لا یصلُ إلیه لمسٌ شیطینِ الأوهامِ و لا یمسُّه القاعدون منه مقاعدَ للسمع إلا المطهَّرونَ من الأرجاسِ النفسانیةِ المكتسبةِ من ظلماتِ الأجسامِ. بیانُ ذلك: أنَّ الواجبَ لَمَّا كان ینتهی إلیه سلسلةُ الحاجاتِ و التعلقاتِ فلیس وجودُهُ متوقفاً علی شیءٍ^{۲۵۲} فیکونُ بسیطاً الحقیقةِ من جمیعِ الوجوهِ و ذاته واجب الوجود من جمیع الجهات^{۲۵۳} [یعنی واجب تعالی همان گونه بالضرورت وجود دارد، بالضروره عالم نیز هست و اگر عالم بالضروره نباشد لازم می آید جهت امکانی داشته باشد و وجود جهت امکانی مستلزم فقر و فقدان است پس همچنان که واجب تعالی از جهت وجودی، واجب است همچنان از جمیع جهاتی که برای واجب تعالی، امکان عام دارد نیز واجب است چنانکه در کتاب نهاییه الحکمه آمده است: هر چیزی که برای واجب تعالی محال نبوده و منافاتی با کمال نداشته باشد یعنی ممکن به امکان عام باشد، ضرورت ازلیه دارد و خلاصه اینکه واجب تعالی کامل مطلق است بالضروره و به این ترتیب مقدمه دوم اثبات می شود] كما أنَّه واجب الوجود بالذاتِ فلیس فیهِ جهةٌ إمکانیةٌ [به این معنا که می تواند داشته باشد و می تواند نداشته باشد پس مستلزم فقدان است] أو امتناعیةٌ و إلا لَزِمَ التَکریبُ المستدعی للإمکان و ذلك مستحیلٌ فإذا تَمَهَّدتْ هذه المقدمَةُ التي مفادها أنَّ کلَّ وجودٍ و کلَّ کمالٍ لوجودٍ یَجِبُ أن یكونَ حاصلًا لذاته تعالی أو فائضاً عنه مُترشِّحاً من لدنه علی غیره [این مطلب اشاره به مقدمه سوم دارد] كما قال «رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَیْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْمًا» و هما عینُ ذاته فلو كانَ فی الوجودِ واجبٌ غیره فیکونُ لا محالَةً منفصلَ الذاتِ عنه لاستحالةِ أن یكونَ بینَ الواجبینَ علاقةً

۲۵۱. جلسه شصت و دوم؛ ۱۳۹۷/۱۱/۲

۲۵۲. توضیحات مربوط به این قسمت در انتهای اشراق سابق ذیل عنوان ملازمه بین تعلق، توقف، حد و فقر قرار گرفته است.

۲۵۳. التعليقات علی الشواهد الربوبیة؛ مرحوم سبزواری: «قوله «ذاته واجب الوجود من جمیع الجهات» سواء كانت الجهالة الصفاتیة أو الأفعالیة کوجود زید فإنه مضافاً إلى الله تعالی إيجاده فلیس فیهِ جهة إمکانیة أو امتناعیة أی لیس فیهِ فقد إذ المفقود عن شیء إما یمكن له کالكتابة للآمی أو یمتنع له کالكتابة للجماد ففی موضوع الفقد ترکیب لکن الممكن شأنه التَکریب بخلاف الواجب تعالی.»

ذاتیة موجبة لتعلق أحدهما بالآخر و إلا لزم معلولية أحدهما أو كليهما و هو خرقُ الفرض [فرض این است که هر دو وجوب وجود داشته و کامل مطلق هستند چه اینکه اگر فرض کنیم که یک واجب‌الوجود، معلول هست یعنی کامل‌تر از آن نیز می‌تواند وجود داشته باشد یعنی واجب‌الوجودی باشد که معلول نباشد] فلکل منهما إذن مرتبة^{۲۵۴} من الكمال الوجودی لیس للآخر و لا منبعا منه فائضاً من لدنه [چون هر دو واجب بالذات و مستقل از دیگری هستند] فیکون کل منهما عادماً لکمال وجودی و فاقداً لتحصل ثانوی [منظور وجود و تحصل واجب‌الوجود دوم است] فذات کل منهما لا یکون محض حیثیة الفعلیة و الوجوب بل قد یکون ذاته بحسب ذاته مصداقاً لحصول شیء و فقدان شیء آخر کلاهما [هر دو واجب‌الوجود، محض الوجود هستند] من طبیعة الوجود بما هو وجود و لا یکون ذاته وجوداً خالصاً و لا واحداً حقیقاً [به گونه‌ای که وحدت از خود ذات انتزاع شود] و التركيب ینافی الوجوب الذاتي [هرگاه وجوب ذاتی به کار می‌رود، منظور وجوب ازلی است چه اینکه وجوب ذاتی دو اصطلاح دارد که در بخش ضمایم آمده است] كما مرّت الإشارةُ إليه. فالواجب الوجود بالذات یجب أن یکون من فرط الفعلیة و کمال التحصیل جامعاً لجميع النشآت الوجودیة فلا مکافی له فی الوجود و لا ند و لا شبه بل ذاته من تمام الفضیلة یجب أن یکون مستند جميع الکمالات و منبع کل الخیرات فیکون بهذا المعنی تماماً فوق التمام.

۲۵۴. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فلکل منهما اذن مرتبة...» مع أن الواجب من فرط الکمال یجب أن یکون جامعاً لکمالات ما دونه بما هو کمال بمعنى أنه منه و إليه فكيف کمال مکافئة و أيضا فاقد لکمالات معاليل الواجب الآخر بمعنى أنها لیست إظلاله بل أنها إظلال الآخر مع أن الواجب موجود غير فقيد.»

اشراق سوم؛ صفات واجب تعالی

۱. تعریف اتصاف و وصف^{۲۵۵}

اسناد ثبوتی یا سلبی یک محمول به یک موضوع را اتصاف گویند و به محمولی اسناد داده شده به آن موضوع، وصف گویند.^{۲۵۶}

۲. معنای اتصاف واجب تعالی به صفات

ذات واجب تعالی به گونه‌ای است که همه کمالات از او منتزع و همه نقایص از او مسلوب است؛ مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: جایگاه اوصاف واجب تعالی نسبت به ذات واجب تعالی همانند جایگاه ماهیات است نسبت به وجودات محدود چه اینکه از وجود محدودی که دارای مرتبه‌ای از قصور و مرتبه‌ای از کمالات است، مفاهیمی انتزاع کرده و به آن نسبت داده و این‌ها را اوصاف و ماهیات می‌نامیم و از واجب تعالی نیز به اعتبار مرتبه لاحدی‌اش، مفاهیمی انتزاع کرده و به واجب تعالی نسبت می‌دهیم.

البته باید توجه نمود که اتصاف واجب تعالی به صفات کمالی با اتصاف ماهیات به صفات ذاتی متفاوت است مثلاً وقتی می‌خواهیم انسان را به صفات ذاتی‌اش متصف کنیم می‌گوییم انسان حیوان ناطق است یعنی در مرتبه ذات انسان، حیوانیت و ناطقیّت وجود دارد لذا در ذات انسان، ترکیب راه پیدا می‌کند ولی وقتی درباره خدا می‌گوییم خداوند علم ذاتی دارد به این معنا نیست که در مرتبه ذات واجب تعالی علم وجود دارد همچنان که در مرتبه ذات واجب تعالی، قدرت نیز وجود دارد تا خداوند مرکب باشد بلکه منظور این است که ذات واجب تعالی به جهت اینکه کامل مطلق است لذا به گونه‌ای است که از آن، علم انتزاع می‌شود همچنان که ذات واجب تعالی به گونه‌ای است که از آن قدرت نیز انتزاع می‌شود لذا ترکیب در ذات واجب تعالی راه پیدا نمی‌کند پس می‌توان گفت همه صفات واجب تعالی، انتزاعی اعتباری هستند برخلاف صفات ماهوی.

۳. حیث اطلاق

حیث اطلاق در مقابل سه حیث قرار دارد:

- حیث تقیدی همانند ماهیات که مقید به ذی ماهیات هستند.
- حیث تعلیلی همانند وجودات ربطی که بنفسه، باطل بوده و هر چه دارند به قیومیت دارند.
- حیث تحدیدی همانند وجودات محدود بماهو وجودات که در چارچوب حد خودش، دارای داشته و خارج از آن چارچوب نا داراست.

۲۵۵. جلسه شصت و سوم؛ ۱۳۹۷/۱۱/۶

۲۵۶. فرهنگ فلسفی، ص ۴۲۲: «در منطق صفت را محمول می‌نامند، به این ترتیب که اگر شیئی به صفتی موصوف گردد، آن شیء را موضوع و آن صفت را محمول گویند. مثل زید عالم است. زید موضوع و عالم محمول است.»

با توجه به این مطلب باید توجه نمود وقتی گفته می‌شود واجب تعالی حیث اطلاقی داشته منظور این است که حقیقت وجود نه دارای ماهیت است نه دارای مُقوّم است و نه دارای محدّد است پس سه دسته از اوصاف زیر به واجب تعالی نسبت داده نمی‌شود:

- هر وصفی که مستلزم فقدان ذاتی همانند اوصافی که به ماهیت نسبت داده می‌شود چه اینکه واجب تعالی حیث تقییدی ندارد پس در اتصاف واجب تعالی به موجودیت، احتیاج به تقید به هیچ قیدی ندارد برخلاف ماهیات که اتصافشان به موجودیت مشروط است به تقید به وجود عینی.
- هر وصفی که شرط آن قیومیت یک مقوم است همانند اوصافی که به وجود رابط نسبت داده می‌شود.
- هر وصفی که در چارچوب یک محدودیت به موصوف نسبت داده می‌شود همانند اوصاف موجودات محدود.

۴. تقسیمات عامه صفات (۱)

- **صفات ثبوتیه:** این صفات، منتزاع از حیث حقیقت وجود هستند.
- **صفات سلبيه:** این صفات سلب السلب و مفقودات هستند پس می‌توان گفت خداوند متعال، فاقد کل مفقود است.

۵. تقسیمات عامه صفات (۲)

- **صفات فعلیه:** صفاتی که برای انتزاع آنها باید نیازمند فرض وجود ما سوی الله هستیم.
- **صفات ذاتیه:** صفاتی که برای انتزاع آنها نیازی به لحاظ وجود موجود دیگری نیست؛ خود این صفات بر دو قسم هستند:
 - ذات الاضافه
 - غیر ذات الاضافه

۶. رابطه صفات با ذات الهی^{۲۵۷}

بررسی صفات با ذات الهی را در دو مقام می‌توان پیگیری نمود:

- **مقام اول؛** بررسی صفات فعلیه: صفات فعلیه از مقام خارج ذات انتزاع می‌شوند لذا این صفات را عین ذات واجب تعالی نمی‌دانیم چه اینکه از مقام فعل واجب تعالی انتزاع می‌شوند.
- **مقام دوم؛** بررسی صفات ذاتیه: درباره صفات ذاتیه نیز سه نظریه مهم مطرح است:
 - **نظریه اول؛ اشاعره:** صفات ذاتیه، زائد بر ذات هستند همانند صفات مخلوقات؛ اشاعره قائل به قدمای ثمانیه بوده و ذات الهی به همراه هفت صفت را قدیم می‌دانند.

➤ **نقد:** این نظریه توسط ادله توحید یا توسط قاعده سنخیت رد می‌شود؛ به این بیان که صفت زائد بر ذات واجب تعالی یا قدیم است به قدم واجب تعالی و یا اینکه معلول است و اگر قدیم باشد با ادله توحید رد می‌شود و اگر معلول برای واجب تعالی باشد لازم می‌آید فاقد شیء، معطی آن باشد و اگر معلول برای واجب‌الوجود دیگری باشد لازم می‌آید چندین واجب تعالی وجود داشته باشد.

• **نظریه دوم:** خداوند متعال، فعل صاحب صفت را داراست.

➤ **نقد:** این نظریه مستلزم فقدان ذات از صفات کمالیه است و این خلاف حقیقت وجود بودن واجب تعالی است؛ البته این نظریه درباره برخی از صفات فعلیه که مستلزم نوعی تنقیص باشد، صحیح و به‌جا هست همانند روایاتی که دال بر خندیدن خداوند متعال هستند.

• **نظریه سوم:** صفات ذاتیه عین ذات هستند بدون تحدید و تشبیه.

۷. کیفیت اتصاف واجب تعالی به صفات

مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود پیرامون کیفیت اتصاف واجب تعالی به صفات است و اینکه چگونه واجب تعالی را می‌توان به صفات کمالیه متصف نمود؟ برای پاسخ به این سؤال، صفات را از یک منظر به سه قسم تقسیم می‌کنیم:

▪ **دسته اول؛ صفات ناظر به اطلاق وجودی:** در این دسته از صفات بحث و مشکلی وجود نداشته و می‌گوییم این دسته از صفات از مقام ذات است بلا تشبیه.

▪ **دسته دوم؛ صفات مشترک بین واجب تعالی و ممکنات همانند عالم:** در این دسته از صفات دوران بین دو محذور تشبیه و تعطیل به وجود می‌آید؛ به این بیان که اگر خداوند متعال را متصف به صفت عالم نماییم به همان کیفیتی که در اتصاف «زید» به عالم فهمیده می‌شود در این صورت لازم می‌آید تنقیص و تشبیه واجب تعالی و اگر خداوند متعال را متصف به صفت عالم نماییم به کیفیت دیگری غیر از آنچه در اتصاف «زید» به عالم فهمیده می‌شود در این صورت لازم می‌آید از اتصاف خداوند متعال به عالم، چیزی نفهمیده و موجب تعطیل شود لذا برخی از حکما همانند مرحوم قاضی سعید قمی برای فرار از این دو محذور به الهیات سلبی روی آورده و گفته‌اند کیفیت اتصاف خداوند متعال به صفات مشترک به صورت سلبی بوده و همه صفات ثبوتیه به صفات سلبیه برمی‌گردد یعنی وقتی گفته می‌شود خداوند متعال عالم است، دقیقاً نمی‌دانیم معنای این جمله چیست و تنها این را می‌فهمیم که خداوند متعال جاهل نیست و براساس همین نظریه در صفات مشترک قائل به اشتراک لفظی شده‌اند ولی مشهور علمای شیعه نظریه دیگری را براساس روایات ارائه کرده‌اند؛ خلاصه اینکه درباره این صفات نظریات زیر مطرح شده است:

- نظریه اول: تعطیل
- نظریه دوم: تشبیه
- نظریه سوم: الهیات سلبی
- نظریه چهارم: تنزیه و اثبات بلا تشبیه به این معنا که اصل کمال برای واجب تعالی، ثابت است ولی حدود آن کمال از واجب تعالی، مسلوب است؛ مثلاً واجب تعالی، اصل علم را که حیث انکشاف هست، داراست ولی علمش همانند علم ممکنات نیست.
- **دسته سوم؛ صفات مشوب به نقص همانند خندیدن:** در این گونه صفات، شائبه نقص را حذف کرده و به تناسب، به واجب تعالی نسبت می دهیم.

۸. جمع بندی بحث درباره رابطه صفات با ذات^{۲۵۸}

در جمع بندی مباحث صفات واجب تعالی می توان گفت که از خلال مباحث سابق دو مطلب روشن شد:

- **مطلب اول:** مرحوم ملاصدرا فرمودند: رابطه صفات ذاتیه با ذات، رابطه عینیتی هست یعنی به عین ذات خود، صفات ذاتیه را دارد؛ نه رابطه زیادتی هست آن چنان که اشاعره معتقدند و نه رابطه منفی هست آن چنانکه معتزله معتقدند رابطه توصیفی صفات با ذات؛
- **مطلب دوم:** صفات ذاتیه واجب تعالی، تعینات ذات محسوب می شوند؛ برای روشن شدن این مطلب باید رابطه ذات واجب تعالی با صفات را همانند رابطه ماهیت هست نسبت به وجود اشیاء در نظر گرفت؛ توضیح اینکه:
 - اولاً ماهیات، ظهور وجود عینی اند در مرتبه معرفت ما و صفات واجب تعالی نیز ظهور کامل مطلق اند در مرتبه معرفت بشری یعنی هر صفتی را می توان یک عین معرفتی برای افهام بشری در نظر گرفت و الا چنین نیست که در ذات واجب تعالی، یک علم و یک قدرت و یک فلان صفت وجود داشته باشد برخلاف ماهیات که در مرتبه ذاتشان یک ما به الاشتراک دارند و یک ما به الامتیاز.
 - ثانیاً ماهیات ممکنات از مرتبه قصور انتزاع می شوند برخلاف ماهیات واجب تعالی که از مرتبه کمال انتزاع می شوند.
 - ثالثاً همچنان که وجودات عینی نسبت به ماهیات، علت تحلیلی محسوب می شوند، ذات واجب تعالی نیز نسبت به صفاتش، علت تحلیلی است.
 - رابعاً ذات واجب تعالی از نظر رتبه، سابق بر صفات است [توحید اطلاق و مقام نفی صفات و احدیت] و سبقت ذات بر صفات از باب سبقت منشا انتزاع بر مُنتزَع است.

- خامساً واجب تعالی ماهیتی غیر از حیث صرف الوجود ندارد
- سادساً واجب تعالی حقیقت وجود اولی است که حقیقت ثوانی از او منبعث و متفرع هستند.
- سابعاً درباره ماهیات مربوط به وجودات محدود گفته می شود: الماهیه من حیث هی لیست إلا هی و ماهیت فی نفسها باطل الذات است و همین مطلب درباره صفات واجب تعالی نیز همین مطلب جاری است به این بیان که صفات واجب تعالی من حیث هی، باطل الذات بوده و به هنگام اتحاد با متن عینیت، یک شیء می شوند و به عبارت دیگر آن چیزی که حقیقت به شمار می رود، متن عینیت واجب تعالی است و از این متن عینیت واجب تعالی، خصوصیات معنایی برداشت می شود و البته این خصوصیات معنایی فی حد نفسها، هیچ هستند.

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ الثالثُ فی صفاته تعالی؛ صفاتُ الواجبِ جَلَّ اسْمُهُ لیست زائدةً علی ذاته كما یقولُهُ الأشاعرةُ الصفتیونُ [به جهت اینکه قائل به قدیم بودن هفت صفت از صفات الهی هستند لذا صفتیون نامیده می شوند] و لا منفیةً عنه كما یقولُهُ المعتزلةُ المعطلونُ^{۲۵۹} النافونَ لصفاته المثبتونَ لِآثارها تعالی ذاته عن التشبیهِ و التعلیلِ جميعاً و عن الغلو [منظور همان الهیات سلبی محض است] فی حقه و التقصیرِ بل وجوده الذي هو ذاته هو بعینه مظهر جميع صفاته الكمالية من غیر لزوم كثرة و انفعال^{۲۶۰} و قبول و فعل^{۲۶۱} و الفرقُ بین ذاته و صفاته كالفرقِ بین الوجودِ و الماهيةِ فی ذواتِ الماهیاتِ إلا أن الواجبَ لا ماهيةَ له [با توجه به تعلیل بعدی، منظور از ماهیت، ماهیت زائد بر انیت واجب تعالی است] لانه صرف الوجودِ و إنیتهُ أولى انبجست [منبعث و متفرع می شوند] منه الإنیاتُ كلها فکما

۲۵۹. التعلیقات علی الشواهد الربوبیه؛ مرحوم سبزواری: «قوله «كما یقول المعتزلة المعطلون...» و هؤلاء هم القائلون بالنیابة أی ذاته تعالی نایب مناب الصفات فصفة العلم عندهم منفية لكن أثره كإحكام الفعل و إیقانه مثبتة كما یقال: «خذ الغایات و دع المبادئ» و هكذا فی باقی الصفات و إنما وقعوا فیما وقعوا لمحصرهم الصفة فی المعنی القائم بالغير حتى عرفوها به و لم یعلموا: أن العلم له مراتب كالمعنی المصدري و کیفیة النفسانية فیهِ و الجوهر النفسانی كعلم النفس بذاتها و الجوهر العقلانی كعلم العقلی الكلی بذاته و الوجود الواجب القیوم تعالی كعلم الواجب تعالی بذاته كما فی أخبار أهل العصمة «علم كله قدرة كله سمع بصر كله» لأن الكل له بعض فحقیقة الصفة و حقها ثابتة و لا صحة سلب فیها عنه تعالی فإذا قلت إنه لبساطته ذات بحتة و لا صفة زائدة صدقت و إن قلت صفة مستقلة قیومة بذاتها بلا ذات أخرى صدقت أيضا فإن مصداق الوجود و الوجوب و جميع صفاته واحد.»

۲۶۰. التعلیقات علی الشواهد الربوبیه؛ مرحوم سبزواری: «قوله «من غیر لزوم كثرة و انفعال...» إشارة إلى البرهان علی عینیه صفاته لذاته بأنها لو كانت زائدة لزوم الكثرة فی ذاته و هویته من ذات و صفة و أيضا صفاته كثيرة و أيضا من مادة و صورة كما أشار إلیه بلفظ الانفعال. بیان هذا: أنه لو كانت زائدة كانت فی مقام ذاته قوة- الصفات و القوة التي فی الأمر الواقعی إمكان استعدادی لا ذاتی، لأن الذات موضوعه الماهية و لا ماهية له تعالی و هو الوجود الصرف الذي محض الواقع و عین الأعیان و الإمكان الاستعدادی موضوعه المادة و المادة تلازم الصورة و المجموع جسم تعالی عن ذلك علوا كبيرا.»

۲۶۱. التعلیقات علی الشواهد الربوبیه؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «قبول و فعل» إشارة إلى دلیل آخر و هو: أنها لو كانت زائدة علی ذاته كانت عرضیه و کل عرضی معلل و لا يجوز أن يكون علتها غیر ذاته و إلا لزم استكمالها بغيره فعلتها ذاته و ذاته قابلة لها أيضا كما فی كل اتصاف بصفة زائدة فیکون شیء واحد بسیط فاعلا و قابلا بالنسبة إلى شیء واحد و هو محال.»

أنَّ الوجودَ موجودٌ في نفسه من حيثُ نفسه و الماهيةُ ليست موجودةً في نفسها من حيثُ نفسها بل من حيثِ الوجودِ فكذلك صفاتُ الحقِّ و أسماءُهُ موجوداتٌ لا في أنفسها^{٢٦٢} من حيثُ الحقيقةِ الأحديةِ [حقيقتِ صرفِ كه مرتبه اش سابق بر اين صفات است].

٢٦٢. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «فكذلك صفات الحق و أسماءُهُ موجودات لا في أنفسها» لأنها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لأن مغايرتها مع وجود الحق سبحانه ليست إلا بحسب المفهوم لا بحسب التحقق و الوجود بل هذا هكذا في الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنی و الصفات العليا، لزوم لازم غير متأخر في الوجود فالأعيان و مفاهيم الأسماء و الصفات و الذات المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط و لو جاز إطلاق الماهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات و الأسماء ماهية له و مفاهيم الأعيان الثابتة لوازم الماهية له لكن لا يجوز إذ لا حد له «من حده فقد عده»»

۲۶۳ اشراق چهارم؛ قدرت و علم واجب تعالی

۱. حالات یک موجود نسبت به صدور یک فعل

یک موجود نسبت به صدور یک فعل، دو حالت دارد:

- **حالت اول:** مبدائیت صدور فلان فعل یعنی سنخیت صدور آن فعل را دارد؛ در اینجا دو حالت پیش می‌آید:
 - گاه مبدائیت صدور همراه با خواست فاعل [ادراک مطلوبیت توسط فاعل] است؛ در اینجا دو حالت پیش می‌آید:
 - ادراک مطلوبیت در صدور فعل دخالت دارد؛ این حالت را اختیار گویند.
 - ادراک مطلوبیت در صدور فعل دخالت ندارد.
 - گاه مبدائیت صدور فعل همراه با خواست فاعل نیست.
- **حالت دوم:** مبدائیت صدور فلان فعل را ندارد؛ در این صورت آن موجود، فاقد قدرت است.

۲. تعریف موجود مختار و انواع اختیار

- **تعریف موجود مختار:** موجود دارای مبدائیت صدور و سنخیت صدور یک فعل همراه با خواست و ادراک مطلوبیت آن فعل که در صدور فعل دخالت دارد.
- انواع اختیار:
 - خواست فاعل و ادراک مطلوبیت در مرتبه ذات است؛ **اختیار ذاتی** گویند.
 - خواست فاعل و ادراک مطلوبیت در مرتبه فعل است به این معنا که خواست فاعل عین فعل اوست؛ **اختیار فعلی** گویند.

۳. معنای عنایت فاعل به فعل خود

فعل یک فاعل بر دو قسم است:

- **قسم اول:** آن فعل براساس علم به نظام احسن صادر شده است یعنی همه جوانب را در نظر گرفته و به این نتیجه رسیده است که انجام این فعل، بهترین وضعیت موجود است و البته ممکن است بهترین وضعیت موجود، بهترین وضعیت یک شیء به تنهایی نباشد بلکه براساس جمع و تفریق، بهترین وضعیت محسوب می‌شود با توجه به اینکه هر موجودی را به خودی خود نگاه کنیم ممکن است کمال مطلق و کمال متناسب با خودش، نوع و درجه‌ای از کمال باشد که وقتی در

یک ترکیب قرار می‌گیرد، آن درجه از کمال تحقق پیدا نکند؛ در چنین وضعیتی گفته می‌شود، فاعل نسبت به فعل خود عنایت دارد.

▪ **قسم دوم:** آن فعل براساس علم به نظام احسن صادر نشده است؛ در چنین وضعیتی گفته می‌شود، فاعل نسبت به فعل خود عنایت دارد.

۴. انواع عنایت فاعل به فعل خود

عنایت فاعل به فعل خود، دو حالت می‌تواند داشته باشد:

- **عنایت فعلی:** فاعل در حین صدور فعل، به فعل خود عنایت دارد؛ مثل اینکه خداوند متعال به هنگام آفرینش اشیاء، عنایت الهی و علم به نظام احسن داشته است لذا به هنگام آفرینش، کمال اخیری را در موجودات، به صورت بالقوه قرار داده و سپس مسیرهایی را تعیین کرده است که اگر موجودات در این مسیرها قرار بگیرند، آن کمال بالقوه به فعلیت می‌رسد در عین حالی که میل به سوی این کمالات را نیز در درون موجودات قرار داده است.
- **عنایت ذاتی:** فاعل در مرتبه ذات به گونه‌ای است که به فعل خود عنایت داشته و فعلش براساس علم به نظام احسن صادر می‌شود؛ چنین عنایتی به وجود ازلی واجب تعالی، موجود هست لذا **عنایت ازلیه** نیز نامیده می‌شود.

۵. تعریف قدرت

وقتی گفته می‌شود فلان موجود، قادر است به این معنا نیست که آن را بالفعل نماید و بلکه می‌تواند انجام ندهد چنانکه در مباحث کلامی می‌گویند: «إن شاء فعل و إن لم یثأ لم یفعل» پس قدرت داشتن ملازم با خواست و انجام فعل نیست بلکه در مفهوم قدرت، اختیار ذاتی اخذشده نه اختیار فعلی لذا قدرت به معنای مبدائیت فعل اختیاری که همان عنایت ازلیه به صدور فیض از منبع خیرات است.

۶. استدلال بر قدرت الهی

- **صغرا:** واجب تعالی کامل مطلق است.
- **کبرا:** هر موجودی که کامل مطلق باشد، تمام صفات کمالیه همانند قدرت مطلق بر ماسوا را دارد.
- **نتیجه:** واجب تعالی تمام صفات کمالیه همانند قدرت مطلق بر ماسوا را دارد.

۷. رابطه قدرت الهی با علم و حکمت الهی

سؤال: آیا خداوند متعال نسبت به انجام امور محال همانند خلق کردن واجب‌الوجود دیگر و امور قبیح، قادر است؟

- اولاً تعلق قدرت خداوند به امور محال، ذاتاً محال است به جهت نقص در قابلیت قابل.
- ثانیاً تعلق قدرت خداوند به امور قبیح، ذاتاً ممکن است ولی اختیار و اراده حکیمانه به چنین اموری تعلق نگرفته و از خداوند متعال چنین اموری صادر نمی‌شود.

با توجه به جواب مذکور می‌توان گفت:

- دایره علم اوسع از قدرت است چون قدرت تنها به مقدرات تعلق می‌گیرد در حالی که علم به محالات نیز تعلق می‌گیرد.
- دایره قدرت اوسع از خواست حکیمانه است چه اینکه قدرت به امور قبیح نیز تعلق می‌گیرد.
- دایره خواست حکیمانه اضیق از قدرت و علم است چون خواست تنها مطابق با حکمت است: **إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ لَا تَنْفُضُ حَكْمَتَهُ.**

۸. تعریف علم

انکشاف چیزی نزد دیگری که می‌تواند بالاعتبار باشد همانند انکشاف خود عالم برای خودش و یا بالاعتبار نباشد همانند انکشاف افعال خود عالم برای خودش.

۹. تقسیمات علم

- **تقسیم اول به اعتبار دخالت علم در صدور فعل**
 - **علم عنایی:** علمی که در صدور فعل دخیل است.
 - **علم غیر عنایی:** علمی که در صدور فعل دخیل نیست همانند علم واجب تعالی به ذات خودش و به اشیاء قبل از ایجادشان.

■ تقسیم دوم به اعتبار اتحاد علم با ذات عالم

- علم ذاتی: علمی که عین ذات است.
- علم فعلی: علمی که عین فعل است و به عبارت دیگر وجودات اشیاء در محضر خدا را گویند و به همین اعتبار می توان برای واجب تعالی، علم حادث قائل شد.^{۲۶۴}

■ تقسیم سوم به اعتبار متعلق علم

- علم به ذات
- علم به غیر ذات در مرتبه ذات
- علم به غیر ذات در مرتبه فعل

۱۰. مقایسه علم عنایی الهی و مخلوقات^{۲۶۵}

هم واجب تعالی و هم مخلوقات، علم عنایی دارند ولی علم عنایی مخلوقات، لغیره بغیره است یعنی هم حیثیت تعلیلی و هم حیثیت تقيیدی دارد به این معنا که اگر به ماهیات نظر شود، بالوجود علی الواجب است و اگر فیضی از ماهیات صادر شود، بالوجود صادر می شود و اگر به وجودات فقری نظر شود، بذاته علی الواجب است و اگر فیضی از وجودات فقیر صادر شود، علی الواجب صادر می شود درحالی که فیض از واجب تعالی صادر می شود علی ذاته بذاته یعنی نه حیثیت تعلیلی دارد و نه حیثیت تقيیدی.

ترجمه و توضیح عبارت^{۲۶۶}

الإشراقُ الرابعُ فی قدرته تعالی و علمه؛ قدرته إفاضةُ الأشياءِ [منظور از افاضه، مبدائیت افاضه است نه افاضه فعلی و خود مرحوم ملاصدرا نیز در ادامه قدرت را به عنایت ازلیه معنا می کنند] عنه لمشيته التي لا يزيدُ علي ذاته [با توجه به این عبارت، قدرت را باید در مرتبه ذات معنا کرد] و هي العنايةُ الأزلية^{۲۶۷} و علمه و هو نفسُ هذه العنايةِ عبارةً عن انكشافِ ذاته بوجهٍ يُفيضُ منه الخيراتِ علي ذاته بذاته.

۲۶۴. چنانکه در بعضی از آیات قرآن کریم آمده است «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُؤْتِكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» و «الآن حَقَّقَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ

۲۶۵. جلسه شصت و هفتم؛ ۱۳۹۷/۱۱/۱۵

۲۶۶. ادامه جلسه شصت و ششم؛ ۱۳۹۷/۱۱/۱۴

۲۶۷. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و هي العناية الأزلية» العناية هي العلم بالنظام الأحسن الذي يكون منشأ للنظام الأحسن و هي عند المشاء بين نقش زائد علي ذاته و عند التحقيق انطواء كل المعلومات في علمه - الحضورى السابق أى اشتمال وجوده بوحدته و بساطته علي كل

اشراق پنجم؛ علم واجب تعالی به غیر خودش^{۲۶۸}

۱. نظریات در مسئله

علم واجب تعالی به ذات خودش در مرتبه ذات، مسئله مشکلی محسوب نمی‌شود به این بیان که ذات واجب تعالی در نزد خودش منکشف هست لذا می‌توان گفت واجب تعالی به ذات خودش علم دارد.

علم واجب تعالی به غیر خودش در مرتبه فعل نیز مسئله مشکلی محسوب نمی‌شود به این بیان که واجب تعالی، قیوم غیر محسوب می‌شود پس همه متقوم‌ها در محضر واجب تعالی حضور داشته و واجب تعالی به همه آن‌ها احاطه دارد.

آنچه در میان حکما مورد بحث و اختلاف واقع شده، علم واجب تعالی به غیر خودش قبل از ایجادشان در مرتبه ذات هست؛ در این باره چندین نظریه وجود دارد:

- **نظریه اول:** خداوند متعال از طریق علم به ذات خودش و مبدائیت صدور افعال، علم اجمالی به غیر خودش قبل از ایجادشان دارد؛ همان‌گونه که انسان قبل از ایجاد صور ادراکی، علم اجمالی به صور ادراکی دارد به این نحو که می‌داند قدرت بر ایجاد شیء ای با ویژگی‌های خاص دارد و علم تفصیلی بعد از ایجاد حاصل می‌شود.
- **سایر نظریات:** خداوند متعال علم تفصیلی به غیر خودش قبل از ایجادشان دارد و درباره کیفیت این علم تفصیلی اختلاف دارند:
- **نظریه دوم؛ فلاسفه مشاء:** علم تفصیلی خداوند متعال به غیر خودش به نحو صور ارتسامی خارج از ذات است.
- **نظریه سوم؛ افلاطون:** علم تفصیلی خداوند متعال به غیر خودش به نحو حضور حقایق مثالی هست که جامع صور همه موجودات هستند به این بیان که واجب تعالی مخلوقات را آفریده است که این مخلوقات نمونه‌های اعلی‌اشیاء محسوب می‌شوند و در این مخلوقات حکایت همه امور وجود دارد.
- **نظریه چهارم؛ معتزله:** با توجه به اینکه ثبوت اعم از وجود است لذا خداوند متعال علم تفصیلی به غیر خودش دارد و این معلوم، حال و واسطه بین وجود و عدم هست پس نه موجود هست نه معدوم بلکه صرفاً معلوم بوده و ثبوت دارد.

الوجودات و فی لفظ المشیه إشارة إلى ترجیح تعریف الحکماء للقدرة بأنها کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل و فی اعتبار العلم و المشیه فقط إشارة إلى عدم اعتبار شیء آخر مما اعتبره المتکلمون من صحة الفعل و الترتک لأن الصحة إمكان و واجب الوجود من جمیع الجهات فلا یعتبر فی قدرته الواجبة إمكان ذاتی و لا إمكان وقوعی و ربما زاد بعضهم وقاحة و اعتبروا وقوع الترتک أوقاتا غیر متناهية و الكل باطل و قدم العالم و حدوثة مسألة أخرى و لیست القدرة إلا صدور الفعل عن علم و مشیه.»

۲۶۸. ادامه جلسه شصت و هفتم؛ ۱۳۹۷/۱۱/۱۵؛ [از دقیقه ۱۵ به بعد]

- **نظریه پنجم؛ فروریوس:** عالم شدن به اتحاد علم و عالم و معلوم محقق می‌شود و علم واجب تعالی نیز به اتحاد با معلومات است.
- **نظریه ششم؛ مرحوم ملاصدر:** علم واجب تعالی به نحو اتحاد واجب تعالی [عالم] با معلومات است و باید توجه نمود که منظور از اتحاد، اتحاد مصطلح که مستلزم این است که بتوان موجودیت را به هر کدام نسبت داد، نیست چنانکه در اتحاد مصطلح گفته می‌شود یک ذات و یک صفت با یکدیگر متحد شده‌اند پس هم ذات موجود هست و هم صفت و درباره واجب تعالی چنین گفته نمی‌شود که هم ذات واجب تعالی موجود هست و هم علم واجب تعالی و اصلاً دوئیتی در کار نیست و همچنین منظور مرحوم ملاصدر، رابطه حلولی هم نیست چه اینکه حلول نیز مستلزم تعدد هست درحالی که در علم ذات به اشیاء قبل ایجاد، سخنی از تعدد به میان نمی‌آید چه اینکه علم واجب تعالی در عین کشف تفصیلی، بسیط هست بلکه در علم واجب تعالی، سخن از وحدت هست به این معنا که ذات واجب تعالی، حقیقت واحد بسیط بوده و به اعتبار اینکه عین کمال مطلق است، انکشاف تام نسبت به همه اشیاء دارد بلا حلول و اتحاد چه اینکه هر موجودی به حسب کمالش انکشاف نسبت به اشیاء دارد.

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراق الخامس في علمه بغير ذاته؛ مناط علمه الكمال بالممكنات ليس كما ذهب إليه المشاءون و تبّعهم الشيخان أبو نصر و أبو علي و بهمينار و غيرهم من ارتسام صور الأشياء^{٢٦٩} في ذاته و تقرير رسوم [صور] المدركات و أشباح الممكنات في نفسه و لا كما ذهب إليه الإشراقيون^{٢٧٠} و تبّعهم الشيخ السهروردي صاحب حكمة الإشراق من كون مناط علمه بالأشياء الممكنة هي نفس حضور تلك الأشياء المباشرة وجودها عن وجوده و لا ما ذهب إليه المعتزلة القائلون بثبوت المعدومات و لا ما ذهب إليه أفلاطون القائل بقيام المثل و الصور المجردة بذواتها و لا ما استقر عليه رأي فروریوس القائل باتحاد العاقل و المعقول و إن كان لكل من هذه المذاهب

٢٦٩. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «من ارتسام صور الاشياء ...» أشار بلفظ الصور الأشباح إلى المذهبين في العلم الحسولي أحدهما أن الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن و ثانيهما أنه تحصل فيه بأشباحها و ذلك لأن صورة الشيء ماهيته أي هو بها هو بخلاف شبح الشيء إذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها.

٢٧٠. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله «و لا كما ذهب إليه الأشراقيون ...» و هؤلاء هم الذين قالوا: إن صفحة نفس الأمر و ألواح الأعيان بالنسبة إليه تعالی كصفحة الأذهان بالنسبة إلينا؛ و المثل يكون أطبق إذا صار ما في صفحة - الأذهان قويا بهمة أو نوم أو غيرهما فحينئذ سماء تغلظ و أرض تحملك و إنسان يخاطبك و كلما يلذك أو يوحشك علومك صارت أقویاء؛ و هي ما عدا الأول أي العلم الحسولي لأنه باطل عنده (قدس سره) فالاتحاد و كون الوجودات العينية علما حضوريا في العلم الذي مع الإيجاد كلها مما يقول بها (قدس سره) و أما القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بإرجاعه إلى قول الصوفية و هو القول بثبوت - الأعيان تبعاً لوجود أسماء الله الحسنى لا منفكة عن كافة الوجودات كما يقوله المعتزلة فتلك الأعيان الثابتات صور علمية تفصيلية بالماهيات التي في العوالم و وجوده تعالی ما به الانكشاف لكل الوجودات و يحتل إن لم يعبأ بطريقة الاعتزال و يكون التصحيح و التصويب شاملاً لطريق الصور بأن يكون قيامها صدوريا و تكون مأولة إلى المثل النورية كما أرجع المعلم الثاني المثل الأفلاطونية إلى الصور العلمية.

الأربعة وجهاً صحيحاً لعلمه التفصيلي الذي هو بعد الذات و لا الذي استراحت إليه قلوب المتأخرين من العلم الإجمالي علي النحو الذي حصّوه و قرّروه في كتبهم بل كما علمنا الله سبحانه بطريق اختصاصي سوي هذه الطرُق المذكورة و لا أري في التنصيص عليه مصلحة^{٢٧١} لغموضه و عسر إدراكه علي الأكثر الإفهام و لكنني أشيرُ إليه إشارةً يَهْتَدَى بها إليه مَنْ وُفِّقَ له و خُلِقَ له و هو أن ذاته تعالی في مرتبة ذاته مظهرٌ جميع صفاته و أسمائه كلها و هي أيضا مجلاه يري بها و فيها صور جميع الممكنات من غير حلول و لا اتحاد إذ الحلول يقتضي وجود شيئين لكل منهما وجود يغير وجود صاحبه و الاتحاد يستدعي ثبوت أمرين يشتركان في وجود واحد ينسب ذلك الوجود إلى كل منهما بالذات و هناك ليس كذلك كما أشرنا إليه بل ذاته بمنزلة مرآة تري فيها صور الموجودات كلها و ليس وجود المرآة وجود ما يترائي فيها أصلا.

إشاره تمثيلية؛ بررسی صورت مرآتی

رابطه صور مرآتی با ذات مرآت

- ریاضیون؛ نظریه شعاع: حقایق هستند تابع محکی.
- طبیعیون: صور منطبعه در مشاعر ادراکی
- شیخ اشراق: حقایق مثالیه اند که در ظرف مرآت دیده می شوند.
- مرحوم ملاصدرا: صور مرآتیة نحوه ای از وجود هستند.

وجود ماهیت (کلی طبیعی) در خارج

- فلاسفه مشاء: کلی طبیعی در خارج به وجود اصیل و به عین وجود افراد، موجود است.
- ماهیت در خارج معدوم بوده و فرد ماهیت در خارج موجود است.
- کلی طبیعی در خارج موجود است به وجود حکایی نه حقیقی.

٢٧١. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله «و لا اري في التنصيص عليه مصلحة» و هو أن بسيط الحقيقة كل الأشياء بنحو أعلي و سيأتي في موضعه و هذا القول ترجمة لقول تعالى: «اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» و قوله «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» فوجدان ذلك الوجود التام و فوق التمام كل الوجودات علم بها إذ العلم ليس إلا النيل و الدرك و الحضور و وجدانه بأسمائه و صفاته و كل الماهيات و الأعيان الثابتات لأنها لوازم غير متأخرة في الوجود و لها علم بها تفصيلا لا تفصيل فوجه لأنه عالم نفس الأمر و ما هي عليه و شبيبة الشيء بتمامه لا بنقصه و تمام الشيء و وجوده اللاهوتي و التشخص بالوجود و التفصيل بالماهية فهذا هو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي و الإجمالي تعبير عن وحدة ذلك الوجود الذي هو الصورة العلمية الواحدة و ما به الانكشاف الواحد لأن الماهية و إن كانت مثار الاختلاف و الضيق فلا يمكن أن يحكي ماهية الحجر من ماهية القمر مثلا لكن الوجود مركز-الاتفاق و مدار السعة و الجمعية يحكي بوحده الجمعية من كل وجود و ماهية لأن تلك الوحدة ليست عددية حتى لا يحكي إلا عن واحد عددي بل وحدة حقة حقيقية فلا يعزب شيء عن علمه لا وجود لأنه واجد لكل وجود بوجوده و لا ماهية لأن جميع الماهيات لوازم أسمائه و صفاته فسيحان من ربط الوحدة بالوحدة و الكثرة» بالكثرة.

▪ رجل همدانی: کلی طبیعی در خارج موجود است به نحو وجود وحدانی دارای سعه.

ترجمه و توضیح عبارت

إشارة تمثيلية؛ و اعلم أن أمر المرآة عجيب و قد خلقها الله عبرة للناظرين و ذلك أن ما يظهر فيه و يتراءى من الصور ليست هي بعينها الأشخاص الخارجية كما ذهب إليه الرياضيون القائلون بخروج الشعاع و لا هي صور منطبعة فيها كما اختاره الطبيعيون و لا هي من موجودات عالم المثال كما زعمه الإشراقيون فإن كلا من هذه الوجوه الثلاثة مقدوح مردود بوجوه من القدح و الرد كما هو مشروح في كتب الحكماء بل الصواب ما اهتمدنا إليه بنور الأعلام الرباني الخاصی و هو أن تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعية وجود الأشخاص المقترنة بجسم مشف^{٢٧٢} و سطح صقيل علي شرائط مخصوصة فوجودها في الخارج وجود الحكاية بما هي حكاية و هكذا يكون وجود الماهيات و الطبائع الكلية عندنا في الخارج فالكلی الطبيعي أي الماهية من حيث هي موجود بالعرض لأنه حكاية الوجود ليس معدوما مطلقا كما عليه المتكلمون^{٢٧٣} و لا موجودا أصليا كما عليه الحكماء^{٢٧٤} بل له وجود ظلي كما سينكشف لك إن شاء الله تعالى.

٢٧٢. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله «بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص المقترنة بجسم مشف» و من عجيبتها أنه لو لم يرها إنسان و لم يعلم أن ما فيها عكس عاكس بل نشأ في ظلمة حتى بلغ أشده فإذا أخرج منها و رأي عكوسا لا علي النهاية و صورا حسية حسية لا أصولها تعلق بها و قضي منها العجب و لم يعرف أنها عكوس بل أصول و هكذا صور العالم و العارف يعرف أن لها أصولا (صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی) یعنی علي جميع الآراء المذكورة تكون الصور المرئية في المرآة موجودات حقيقية و عندنا ليست كذلك إذ لا حقيقة لها و لا وجود إلا كوجود السراب الحاكی عن الماء و ليس بماء و كوجود الصداء الحاكی عن النداء فهكذا في المرآة التي هي الوجود الحقيقي لصفائه و صقلته و الصور مرئية فيها من الماهيات السرابية - الاعتبارية فلا وجود لها حقيقة و ليس الوجود منفيأ رأسا و لو بنحو الحكاية كالسراب فإن السراب و هو من إشراق الشمس علي الرمال و السباخ موجود و ماء عند ظماء ماء الملح الأجاج الدنيوی و كذا الماهيات عند أهل الكثرة إن قلت: هب أن الماهيات كذلك لكن الصور المرآتية موجودات حقيقية إذ لها شبيهة وجود البتة. قلت: المراد أنها ليست موجودات مستقلة بجيهاها بل العكس بما هو عكس ظهور العاكس و وجوده له و لهذا كان مرايا لملاحظة العاكس و لو أخذتة ملحوظا بالذات لم يكن عكسا و لم يسر حكمه إلى الغير.»

٢٧٣. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله «كما عليه المتكلمون» أي بعضهم و كذا بعض العرفاء.

٢٧٤. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله: «و لا موجوداً أصيلاً كما عليه الحكماء» أي حكماء الإشراقيون بل - الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي و من تبعه لأن حدسى أنه لم يتوفوه به أساطين الحكمة من السابقين.

تکمله؛ علم واجب تعالی به جزئیات^{۲۷۵}

علم ذاتی واجب تعالی به جزئیات به جهت کامل مطلق بودن واجب تعالی هست پس در مرتبه ذات، علم به جمیع اشیاء و جزئیات دارد درحالی که علم فعلی واجب تعالی به اشیاء همان ایجاد اشیاء است برخلاف مخلوقات که علمشان به اشیاء غیر از ایجاد کردن اشیاء است؛ با توجه به این دو مطلب می توان نتیجه گرفت واجب تعالی، یک مرتبه‌ی علم قبل از ایجاد دارد و این علم به تبع اسماء الهیه و کامل مطلق بودنش است و از طرف دیگر موجودات الهیه با توجه به اینکه فعل خداوند متعال هستند پس تجلی ذات الهی محسوب می شوند لذا هم ذات واجب تعالی بذاته دلالت بر اشیاء دارد و هم اشیاء به نحو خلقتشان دلالت بر واجب تعالی دلالت دارند.

اشاره عرفانیه

هر کس که چنین معرفتی داشته باشد می توان گفت دارای دو چشم بینا هست که یک چشم بینای وی از طرف ذات واجب تعالی بر اشیاء هست و یک چشم بینای وی از طرف اشیاء به ذات واجب تعالی هست و اگر از وی سؤال شود که آیا ذات واجب تعالی دلالت بر اشیاء دارد یا اشیاء دلالت بر ذات واجب تعالی دارند؟ پاسخ خواهد داد: هم اشیاء به جهت تنزل صفات در مرتبه افعال، دلالت بر ذات واجب تعالی دارند و هم ذات واجب تعالی به جهت علم ذاتی و مبدائیتش نسبت به جمیع اشیاء دلالت بر اشیاء دارد.

ترجمه و توضیح عبارت

تکمله؛ علمه [علم فعلی واجب تعالی] بالجزئیات المادیة علی وزان فاعلیته فإنَّ جهةَ الإيجادِ للأشیاء^{۲۷۶} و العالمیة بها فیه تعالی واحدةٌ كما بُرهنَ علیه [واجب تعالی به جهت اینکه کامل مطلق است لذا نسبت به همه اشیاء قیوم است و ایجاد اشیاء در محضر الهی

۲۷۵. جلسه شصت و نهم؛ ۱۳۹۷/۱۱/۱۷

۲۷۶. التعليقات علی الشواهد الربوبیة؛ مرحوم سبزواری: قوله «فان جهة الایجاد للأشیاء و العاقلة بها فیه واحدة...» المراد بالایجاد الحقیقی لا المصدری و هو الوجود المنبسط الذی طرد العدم عن الماهیات و به ترتب علیها آثارها لكن ذلك الوجود مضافا إلى الحق تعالی ایجاده الأشیاء و مضافا بتراتبه إليها وجودها فما قال إن وجود الأشیاء عین علمه بها أراد بها ایجاد الحق إیاءها و بعلمه المصدر المبنى للفاعل أى عالمیته بها لا المبنى للمفعول و إلى هذا يرجع ما قال الشیخ الإشرافی: إن علمه تعالی قدرته و فی کلمة له فی قوله «فوجود الأشیاء له» إشارة إلى أن وجود الأشیاء مضافا إلى الحق تعالی علمه بها و أما وجودها مضافا إليها فهو معلوم فلا یلزم الاستکمال بالعیبر و إضافة الوجود إلى الله تعالی مقدمة علی إضافة إلى غیره كما قال علی (علیه السلام): «ما رأیت شیئا إلا و رأیت الله قبله» فعلمه بها سابق علیها و أيضا فی هذه الکلمة إشارة إلى: أن الوجود مضافا إليه إذا کان علما فهو واحد ثابت لأن ما به الامتیاز یكون ما به الاشتراك فلا یكون علمه متغیرا و متغیرا؛ و اعلم أنه كما أن أصل مسألة العلم معركة للآراء كذلك مسألة علمه تعالی بالجزئیات لدثورها و زوالها و تغیرها، لكنها علی غیر أهله صعب عسیر و عند أهله سهل یسیر فإن جمیع الأزمنة و الزمانیات بالنسبة إليه تعالی کالآن و جمیع الأمکنة و مکانیات کالنقطة بل هذا هكذا عند مقربی حضرته فضلا عن جنابه الأقدس فلا ماضی و لا حال و لا استقبال عنده بل الكل مقهور تحت کبریائه و لا

محقق می شود] فوجودُ الأشياءِ له عينٌ علمه تعالى بها هذا في العلم الذي مع الإيجادِ و أما علمه المتقدمُ علي الإيجادِ فقد اهتديت إليه^{٢٧٧} فتذكره.

إشارةً عرفانية؛ إنَّ مَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ للإسلامِ و قَدَفَ في قلبه نورَ الإيمانِ يَري أنَّ اللهُ تعالى علماً [منظور اعيان ثابتة است] تابعاً للمعلوم من صورِ حقائقِ الأسماءِ الإلهية^{٢٧٨} و يَري أنَّ له علماً متبوعاً مُقدِّماً علي إيجادِ المعلوم من صورِ الموجوداتِ العينية فهو مفتوحُ العينينِ فبإحدى عينيه يَري كونه تعالى مرآةً لصورِ الممكناتِ و بالأخري يَري كونها بحقائقها الوجودية مرآةً و وجهه يُشاهدُ فيها صورَ أسمائه تعالى.

يخرج عن ملكه و سلطانه شيء من آلائه فكل في حده حاضر لديه و لا دثور و زوال بالقياس إليه ما عندهم ينفد و ما عند الله باق كيف و لو كان الماضية و المستقبلية مناط العدم لم يكن ببديهة العقل فرق بين ما كانت ماضوته مثلاً «بآلاف سنين» و ما كانت بدقة، فلم يكن العالم موجوداً أصلاً إذ لا يقف القسمة عند حد و ليس له وجود قار فالكل بالنسبة إليه تعالى ثابتات واجبات و إن كانت في أنفسها متغيرات يظهر ذلك كمال الظهور لمن كان نصيب عينيه وجود الأشياء الذي هو الأصل و يشاهد أن الوجود لا جزئيات له و لا أجزاء ذهنية و خارجية فعلية و مقدارية فيري حينئذ أن لا رجوع و لا تكرار فيه و لا تغير و لا تكثر».

٢٧٧. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فقد اهتديت اليه» من أنه يرجع إلى أن البسيط الحقيقي كل الأشياء.»

٢٧٨. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «من صور حقائق الاسماء» يقال للأعيان الثابتة اللازمة للأسماء صور الأسماء فالصور علم تابع للمعلوم الذي هو حقائق الأسماء و كون حقائق الأسماء معلوماً بوجهين: أحدهما: أن النحو الأعلى من كل معلوم كوني منطوق فيها و شبيهة الشيء بتمامه و ثانيهما: أن المعلوم هو المحكى عنه سواء كان سابقاً أو لاحقاً و هذه الصور حاكية و معربة عن حقائق الأسماء المكونة المحزونة و من هنا يقال لها: صور- الأسماء كما مر و أما العلم المتبوع للمعلوم فهذه الصور بالنسبة إلى الموجودات العينية أي الكونية الإيزالية و يمكن أن يكون كلمة من بيانا للمعلوم الواحد في المقامين و لكن المتبوعية في التحقق و التابعة في التلون و الاختلاف لأن علم الله تعالى واحد و التوجيه الأول أولى و أظهر؛ و اعلم أن متبوعية علمه تعالى للمعلوم، قول الحكماء حيث قالوا: إن علمه تعالى فعلى و التابعة قول بعض المتكلمين و العارفين و إنما قالوا بها دفعا للجبر بزعمهم حيث لا يكون حينئذ العلم بالسعادة و الشقاوة علة لهما؛ و قال الشيخ العربي في تفسير قوله تعالى: «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» ما عاملناهم أي فيما لا يزال إلا بما علمناهم و ما علمناهم إلا بما هم عليه و أعطينا أنفسهم أي أعيانهم الثابتة في الأزل و قال المحقق الطوسي (قدس سره) في التجريد «العلم تابع» بمعنى أصالة موازنته في التطابق و الحق أن علمه منشأ الوجود و الوجود خير و نور لا منشأ الماهية بالذات فضلا عن ماهية الشقاوة و العصيان و نحوهما و لذا جعلنا التابعة في صور الأعيان الثابتة بالنسبة إلى حقائق الأسماء التي هي حقائق الأشياء بوجه أعلي».

اشراق ششم؛ اسماء حسنی الهی^{۲۷۹}

۱. تجلی طرفینی ذات و افعال

مرحوم ملاصدرا بعد از بیان مطالب اشراق سابق، به تبیین یک اصل معرفتی می‌پردازد: اشیاء به جهت اینکه تجلی واجب تعالی هستند، پس هر آن چیزی که در عالم مادون هست باید در مرتبه ذات واجب تعالی به نحو مسلوب النقائص وجود داشته باشد؛ مثلاً در بین ماهیات یک جوهر و یک عرض وجود دارد و بنا بر اصل مذکور، این جوهر با فقدان حیثیت نقصی در مرتبه ذات واجب تعالی نیز وجود دارد و جوهر با چنین ویژگی‌ای، موجود لنفسه فی نفسه یعنی ذات واجب تعالی خواهد بود.

مقولات عرضی نه گانه نیز در ذات واجب تعالی هستند البته نه از آن جهت که ماهیت هستند بلکه از آن جهت که صفات واجب تعالی هستند پس همانگونه که اعراضی بر جواهر عارض می‌شوند و هر عرضی یک مقوله محسوب می‌شود، در ذات واجب تعالی نیز همین مطلب جاری است به این بیان که اوصافی به نحو عروض تحلیلی، بر واجب تعالی عارض می‌شوند و هر وصفی این قابلیت را دارد که واجب تعالی را مظهر برای یکی از مقولات نه گانه گرفت.

۲. بیان اجمالی

- علم الهی به جزئیات خارجی، عین فاعلیت الهی است پس اشیاء خارجی، ظهور فعل و علم الهی هستند.
- ذات واجب تعالی مجلی و مرآت اشیاء است در مرتبه ذات پس ذات تجلی گاه اشیاء است.
- اشیاء خارجی چون معلول واجب تعالی هستند و معلول رقیقه علت است لذا اشیاء مظهر ذات الهی اند.
- هر یک از مقولات ماهوی که در اشیاء ملحوظ اند، در مرتبه ذات الهی قابل لحاظ است؛ جوهر مظهر استقلال ذات و عرض مظهر اتصاف ذات است.
- مظهریت واجب تعالی به جمیع اشیاء علی نعت التنزیه است.
- لذا می‌توان گفت هم خدا به جهت علم ذاتی اش، تجلی گاه اشیاء است و هم اشیاء به جهت اصل وجود و صفاتشان، تجلی ذات واجب تعالی هستند.

۳. بررسی تجلی در مقولات عرضی

- «کیف» را می توان مظهر رضا و غضب ذات دانست.
- «متی» را می توان مظهر صفت ازلیت واجب تعالی لحاظ نمود چه اینکه «متی» یعنی «چه وقتی» و واجب تعالی نیز در همه اوقات وجود دارد پس فرد اعلی چه وقتی، ازلیت واجب تعالی هست که در همه اوقات وجود دارد و هر گاه این صفت، تنزل پیدا می کند محدود به یک سری حدود می شود.
- «کم» را می توان مظهر احصاء اسماء و صفات الهی دانست یعنی همانگونه که صفات الهی را شمارش می کنیم به این ترتیب مبدا شمارش اشیاء در مرتبه خود آن اشیاء پدید می آید و البته در مرتبه ذات واجب تعالی همراه با تنزیه معنا دارد.
- «وضع» درباره واجب تعالی همان احاطه واجب تعالی بر همه اشیاء و تعالی ید علی الاشیاء هست.
- «اضافه» درباره واجب تعالی، اضافه قیومیت نسبت به جمیع اشیاء است.
- «أن يفعل» را می توان مظهر ایجاد و افاضه واجب تعالی دانست.
- «أن ینفعل» درباره واجب تعالی، اجابت دعوات و قبول التوبات هست.
- «جده» مظهر مالک الملک است.
- «أین» مظهر استواء الهی علی العرش است.

۴. مقایسه روش اهل بیت (علیهم السلام) و حکماء

باید دقت نمود اینکه حکماء می گویند «کمیت» درباره خداوند متعال صادق است و یا جسم اشیاء بر خداوند متعال صدق می کند، با روش اهل بیت (علیهم السلام) نیز مطابقت دارد؛ چه اینکه به عنوان نمونه در بیانات اهل بیت (علیهم السلام) مشاهده می کنیم که «لطیف» که در لغت به معنای شیء صغیر هست، درباره واجب تعالی به کار رفته و به معنای خالق اشیاء صغیر تفسیر شده است پس واجب تعالی بصورت حقیقی متصف به «لطیف» نشده بلکه به اعتبار مبدائیت برای اشیاء لطیف، متصف به «لطیف» شده است.^{۲۸۰}

۲۸۰. الکافی (ط - دار الحدیث)؛ ج ۱، ص: ۲۹۱ - ۲۹۶: بَابُ آخِرٌ وَ هُوَ مِنَ الْبَابِ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنْ فِيهِ زِيَادَةٌ وَ هُوَ الْقَرْقُ مَا بَيْنَ الْمَعَانِي الَّتِي تَحْتَ أَسْمَاءِ اللَّهِ وَ أَسْمَاءِ الْمَخْلُوقِينَ؛ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْمُخْتَارِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُخْتَارِ الْهَمْدَانِيِّ؛ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ الْعَلَوِيِّ جَمِيعاً، عَنِ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدَ الْجُرْجَانِيِّ، عَنِ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ، السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» لَوْ كَانَ كَمَا يَقُولُ الْمُشَبِّهُةُ لَمْ يَعْرِفِ الْخَالِقُ مِنَ الْمَخْلُوقِ، وَلَا الْمُنْشِئُ مِنَ الْمُنْشَأِ، لَكِنَّهُ الْمُنْشِئُ فَرَّقَ بَيْنَ مَنْ جَسَمَهُ وَ صَوَّرَهُ وَأَنْشَأَهُ؛ إِذْ كَانَ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ، وَلَا يُشَبِّهُهُ شَيْئًا. قُلْتُ: أَجَلٌ - جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ - لَكِنَّكَ قُلْتَ: الْأَحَدُ الصَّمَدُ، وَقُلْتَ: لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ، وَالْإِنْسَانُ وَاحِدٌ، أَلَيْسَ قَدْ تَشَابَهَتْ الْوَاحِدَانِيَّةُ؟ قَالَ: «يَا فَتْحُ، أَحَلَّتْ - تَبَيَّنَكَ اللَّهُ - إِتْمَا التَّشْبِيهِ فِي الْمَعَانِي، فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ، فَهِيَ وَاحِدَةٌ، وَهِيَ دَلَالَةٌ عَلَيَّ الْمُسَمِّي، وَذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ وَإِنْ قِيلَ: وَاحِدٌ، فَإِنَّهُ يُخْبَرُ أَنَّهُ جِنَّةٌ وَاحِدَةٌ وَ لَيْسَ بِأَتَيْنٍ وَ الْإِنْسَانُ نَفْسُهُ لَيْسَ بِوَاحِدٍ؛ لِأَنَّ أَعْضَاءَهُ مُخْتَلِفَةٌ، وَآلَوَانَهُ مُخْتَلِفَةٌ، وَ مِنْ أَلَوَانِهِ مُخْتَلِفَةٌ غَيْرُ وَاحِدٍ، وَهُوَ أَجْزَاءٌ مُجَزَّأَةٌ لَيْسَتْ بِسَوَاءٍ؛ دَمُهُ غَيْرُ لَحْمِهِ، وَ لَحْمُهُ غَيْرُ دَمِهِ، وَ عَصَبُهُ غَيْرُ عُرْوِقِهِ، وَ سَعْرُهُ غَيْرُ بَشْرِهِ وَ سَوَادُهُ غَيْرُ بَيَاضِهِ وَ كَذَلِكَ سَائِرُ جَمِيعِ الْخَلْقِ؛ فَالْإِنْسَانُ وَاحِدٌ

۵. نگاه آیه ای و سکولار به پدیده های عالم

از جمله نگاه هایی که ادیان الهی به انسان تعلیم می دهند، نگاه آیه ای است؛ نگاه آیه ای در نقطه مقابل نگاه سکولار و زمینی است. در قرون وسطی وقتی کشیشی از مقام خود استعفا داده و وارد بازار کار می شد، گفته می شد: وی سکولار شد. سکولار را معمولاً درباره چند چیز به کار می رود:

- حاکمیت سکولار: کشورهایی که از تحت حاکمیت کلیسا خارج می شدند، کشورهای سکولار نامیده می شدند و به چنین روندی، سکولاریزه شدن می گفتند در برابر حکومت و جامعه دینی که دین را در تشکیل و اداره جامعه دخالت می دهد و بر همین اساس می توان گفت حوزه علمیه سکولار یعنی حوزه علمیه ای که فقه را در بدنه حاکمیت و جامعه مورد بررسی قرار نمی دهد و دین را صرفاً بصورت فردی مورد مطالعه و بررسی قرار می دهد.
- علم سکولار: در قرون وسطی منشا همه علوم را وحی می دانستند و در فرآیند رنسانس منشا همه علوم را زمینی کردند و به این ترتیب اصطلاح علم سکولار پدید آمد یعنی ریشه زمینی جستن برای علوم و تکنولوژی های^{۲۸۱} مبتنی بر آن.
- مطالعه سکولار: مطالعه کتاب تکوین منقطع از مولف در مقابل مطالعه آیه ای که دستور کار انبیاء و حکماء و عرفا محسوب می شود به این معنا که در هر چیز که بنگریم، نمودی از خداوند متعال در آن وجود دارد.
- تفسیر سکولار آموزه های دینی در برابر تفسیر باطنی و تفسیر اجتهادی

فی الاسمِ وَلاَ وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى، وَاللَّهُ - جَلَّ جَلَالُهُ - هُوَ وَاحِدٌ لَأَوْاحِدٍ غَيْرُهُ، لِاخْتِلَافِ فِيهِ وَلاَ تَفَاوُتٍ، وَلاَ زِيَادَةَ وَلاَ نُقْصَانَ، فَأَمَّا الْإِنْسَانُ الْمَخْلُوقُ الْمَصْنُوعُ الْمُؤَلَّفُ مِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ وَجَوَاهِرِ شَيْءٍ غَيْرِ أَنَّهُ بِالاجْتِمَاعِ شَيْءٌ وَاحِدٌ». قُلْتُ: جَعَلْتُ فِدَاكَ، فَرَجَّتْ عَنِّي فَرَجَ اللَّهِ عَنكَ، فَقَوْلُكَ: اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ فَسَّرَهُ لِي كَمَا فَسَّرْتَ الْوَاحِدَ؛ فَإِنِّي أَعْلَمُ أَنَّ لَطْفَهُ عَلَيَّ خِلَافَ لُطْفِ خَلْقِهِ لِلْفَضْلِ غَيْرِ أَيِّ أَحِبُّ أَنْ تُشْرَحَ ذَلِكَ لِي فَقَالَ: «يَا فَتْحُ، إِذَا قُلْنَا: اللَّطِيفُ؛ لِلخَلْقِ اللَّطِيفِ، وَ لِعِلْمِهِ بِالشَّيْءِ اللَّطِيفِ، أَوْ وَلاَ تَرَى - وَفَقَّكَ اللَّهُ وَتَبَّتْكَ - إِلَى أَثَرِ صُنْعِهِ فِي الثَّبَاتِ اللَّطِيفِ وَغَيْرِ اللَّطِيفِ؛ وَمِنْ الخَلْقِ اللَّطِيفِ، وَمِنْ الْحَيَوَانَ الصَّغَارِ، وَ مِنْ البُعُوضِ وَ الْجُرْجِسِ وَ مَا هُوَ أَصْغَرُ مِنْهَا مَا لَا يَكَادُ تَسْتَبِينُهُ الْعُيُونُ، بَلْ لَا يَكَادُ يُسْتَبَانُ - لِصِغَرِهِ - الذَّكْرُ مِنَ الْأُنثَى، وَ الْوَلَدُ مِنَ الْوَالِدِ، فَلَمَّا رَأَيْنَا صِغَرَ ذَلِكَ فِي لُطْفِهِ، وَاهْتِدَاءَهُ لِلسَّقَادِ، وَ الْهَرَبَ مِنَ الْمَوْتِ، وَ الْجَمْعَ لِمَا يَصْلِحُهُ، وَ مَا فِي لُجَجِ الْبِحَارِ، وَ مَا فِي لِحَاءِ الْأَشْجَارِ وَ الْمَفَاوِزِ وَ الْفَقَارِ وَ إِفْهَامِ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ مُنْطَفِئَهَا، وَ مَا يَفْهَمُ بِهِ أَوْلَادُهَا عَنْهَا، وَ تَقَلُّهَا الْغِدَاءَ إِلَيْهَا، ثُمَّ تَأَلِّفُ الْوَأْنَهَا: حُمْرَةً مَعَ صُفْرَةٍ، وَ بَيَاضَ مَعَ حُمْرَةٍ وَ أَنَّهُ مَا لَا تَكَادُ عِيُونُنَا تَسْتَبِينُهُ، لِذِمَامَةِ خَلْقِهَا لَا تَرَاهُ عِيُونُنَا، وَ لَا تَلْمِسُهُ أَيْدِينَا، عَلِمْنَا أَنَّ خَالِقَ هَذَا الخَلْقِ لَطِيفٌ، لَطْفَ بِخَلْقِ مَا سَمَّيْنَاهُ بِلَا عِلَاجٍ وَلاَ آدَاءٍ وَلاَ آتَةٍ، وَ أَنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ - الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ - خَلَقَ وَصَنَعَ لَأَمِنْ شَيْءٍ».

۲۸۱. هر فرهنگی دارای سه رکن است: الف) مبانی: یعنی علوم و ارزش ها (ب) هنجارها: الگوهای رفتاری (ج) تکنولوژی: فن آوری معنا دار

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ السادسُ في الإشارةِ إلى أسمائه الحسنى؛ قالَ اللهُ جَلَّ اسْمُهُ «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَتِهِ» أَي لا يَعْمَلُ إِلَّا ما يُشَاكِلُهُ [قاعده سنخيت علت و معلول] بمعنى أَنَّ الَّذِي يَظْهَرُ مِنْهُ [از فاعل] يَدُلُّ عَلَيَّ ما هو في نَفْسِهِ عَلَيْهِ و العالمُ عَمَلُ اللهِ و صَنَعْتُهُ فَعَمَلُهُ [عمل خداوند متعال] عَلَيَّ شَاكِلَتِهِ [صفات كمالیه] فما في العالمِ شَيْءٌ إِلَّا و له في اللهُ أَصْلُهُ [يا به نحو كمالی در مرتبه ذات واجب تعالی و یا به نحو حکایبی در مرتبه اعیان ثابته] و كُلُّ ما له حَدٌّ نَوْعِيٌّ مِمَّا في العالمِ فَهُوَ مَنْحَصَرٌ [بر اساس استقراء] في عَشْرٍ مَقُولَاتٍ إِذْ كانَ موجوداً عَلَيَّ صُورَةً مُوجِدِهِ [موجد این عالم امکانی، يك موجود فی نفسه یعنی ذات دارد و يك موجود فی غیره یعنی صفات دارد پس چون واجب تعالی دارای دو حیثیت ذات و صفات است لذا افعال او نیز دارای این دو حیثیت اند: حیثیت ذات افعال را جوهر و حیثیت صفات افعال را عرض می نامیم]. فجوهرُ العالمِ صُورَةٌ و مثالٌ لِذاتِ الموجدِ و أَعْرَاضُهُ صُورَةٌ و مثالٌ لِصفاتِ الموجدِ فمتاه لأزله و أَيْتُهُ لِاستوائِهِ عَلَيَّ العرشِ و كَمُهُ لعددِ أَسْمَائِهِ و كَيْفُهُ لِرضاهِ و غَضَبِهِ و وَضَعُهُ لِقيامِهِ بِذاتِهِ و يَدَاهُ مَبسوطَتانِ و جَدِثُهُ لِكونِهِ مالِكَ المَلِكِ و إِضافَتُهُ لِربوبيتِهِ و أَنْ يَفْعَلَ لِإيجادِهِ و أَنْ يَنْفَعَلَ لِإِجابَتِهِ مَنْ سَأَلَهُ و عَلَيَّ هَذَا القِياسِ أَجْناسُ المَقُولاتِ و أنواعُها و أَفرادُها. فما مِنْ شَيْءٍ ظَهَرَ في العالمِ إِلَّا و له في الحُضْرَةِ الإلهِيَّةِ صُورَةٌ تُشَاكِلُهُ و لو لا هِيَ ما ظَهَرَ لِأَنَّ وجودَ المَعْلُولِ كَمَا سِياتِي— نَاشٍ مِنْ وجودِ العِلَّةِ فَكُلُّ ما في الكونِ ظَلٌّ ما في العالمِ العَقْلِيِّ [بر اساس تطابق عوالم] و كُلُّ صُورَةٍ مَعْقُولَةٍ هِيَ عَلَيَّ مِثالِ ما في الحُضْرَةِ الإلهِيَّةِ؛ و لَكِنْ يَجِبُ أَنْ يُتَوَصَّرَ و يُعْتَقَدَ ما هُنَاكَ عَلَيَّ وَجْهِ أَعْلَى و أَشْرَفِ و إِلا فِذائِهِ في غايَةِ الأَحَدِيَّةِ و الجِلالَةِ لا يُشابهُ شَيْئاً و لا يُشابهُهُ شَيْءٌ بِوَجْهِ مِنَ الوجودِ. فَلَيْسَ بِجوهرٍ و إِلا لكانَ لَهُ ماهِيَةٌ و لكانَ مَشْتَرِكاً مَعَ غَيْرِهِ في مَقولَةِ الجِوهرِ فَيَمْتازُ بِفِصْلٍ فَيَتَرَكَّبُ ذائِهِ و هو مَحالٌّ و لا يُوصَفُ ذائِهِ بِصِفَةٍ زائِدَةٍ كَمَا عَلِمْتَ فَتَعَالَى [مِنْ] أَنْ يَكُونَ لَهُ كَيْفٌ أَوْ كَمٌّ أَوْ وَضَعٌ أَوْ أَيْنٌ أَوْ مَتى أَوْ جَدَةٌ أَوْ فَعْلٌ أَوْ انْفِعَالٌ؛ و فَعْلُهُ لَيْسَ إِلا إِضافَتُهُ القِيومِيَّةَ المَصحَّحَةَ لِجميعِ الإِضافاتِ لَهُ مِثالِ العالِمِيَّةِ [عِلْمِ فَعْلِي] و القادِرِيَّةِ [قَدَرْتِ فَعْلِي] و المَرِيدِيَّةِ و الكَلامِ و الرَازِقِيَّةِ و السَّمعِ و البَصَرِ و غَيْرِهِ فَله إِضافَةٌ واحِدَةٌ فَقطُ يُصَحِّحُ جميعَ الإِضافاتِ الفَعْلِيَّةِ كَمَا أَنَّ لَهُ ذائَةً واحِدَةً يُصَحِّحُ جميعَ الكَمالاتِ الوجودِيَّةِ. [قيوم جامع جميع صفات فعلية الهی و حی، مظهر جميع صفات ذاتية الهی است]

اشراق هفتم؛ نفی حد و برهان از واجب تعالی^{۲۸۲}

۱. فهرست مباحث اشراق هفتم

مباحث مربوط به این اشراق را می‌توان در دو بخش و در عناوین زیر دسته‌بندی نمود:

▪ بخش اول: درباره ذات واجب تعالی

- مدعای اول: نفی معرف
- مدعای دوم: نفی اجزاء ماهوی
- مدعای سوم: نفی تعریف حدی
- مدعای چهارم: نفی برهان

▪ بخش دوم: درباره حد و برهان بر صفات واجب تعالی

۲. بخش اول درباره ذات واجب تعالی

توضیح اجمالی مدعای مرحوم ملاصدرا در بخش اول

باید عنوان این اشراق توضیح داده شود تا مبدا برداشت اشتباهی از کلام مرحوم ملاصدرا صورت بگیرد؛ مدعای مرحوم ملاصدرا شامل دو مرحله به هم پیوسته است:

- **مرحله اول:** بخش اول مدعای مرحوم ملاصدرا این است که واجب تعالی تعریف حدی ندارد و الا اصل نفی حد و حد به معنای فلسفی درباره واجب تعالی در کلام مرحوم ملاصدرا به عناوین مختلف اثبات شده است چنانکه در مباحث پیشین اشاره شد که واجب تعالی صرف الوجود بوده و لذا حد و منتها الیه هم ندارد پس می‌توان گفت بحث در اینجا درباره اصل حد به معنای حیث عدمی نیست بلکه بحث بر سر این است که واجب تعالی برخلاف ماهیات تعریف حدی ندارد.
- **مرحله دوم:** مدعای مرحوم ملاصدرا در اینجا مترتب بر مرحله اول است؛ توضیح اینکه چون در مرحله اول اثبات شد که واجب تعالی اجزاء حدی ندارد پس برهان علی نیز ندارد؛ با این بیان روشن می‌شود که منظور از برهان در این بحث، برهان علی است نه برهان بقول مطلق چه اینکه سایر موجودات دارای علت هستند ولی واجب تعالی دارای علت نیست و به همین جهت نمی‌توان از مسیر علت برای اثبات واجب تعالی اقامه برهان کرد پس براهین به کاررفته برای اثبات واجب تعالی شبیه به برهان لم هستند ولی درباره صفات خداوند متعال می‌توان از مسیر علت سیر نمود.

مبادی تصویری و تصدیقی مدعای مرحوم ملاصدرا در بخش اول

معانی «حد»

حد دارای دو معنای کاملاً متفاوت است:

- **معنای فلسفی:** «منتهاالیه» یک چیز را گویند که ماهیت به معنای اخص نیز از همین انتزاع می‌شود.
- **معنای منطقی:** جنس و فصل و تعریف به ذاتیات را گویند؛ حد در علم منطقی دارای دو معنا هست:
 - **حد به معنای خاص؛ حد ماهوی:** حدی که مرکب از جنس و فصل هست.
 - **حد به معنای عام؛ حد مقومی:** هر چیزی که مقوم معرفت هست یا مقوم ذات به اعتبار ماهیتش یعنی جنس و فصل و یا مقوم ذاتش به اعتبار وجودش یعنی علت فاعلی و علت غایی و به عبارت دیگر حدی که در آن از یکی از علل ماهوی یا وجودی استفاده شده باشد.

تقسیم‌بندی علت

علل یک شیء در یک دسته‌بندی، بر دو قسم هستند:

- **علل وجودی:** علت فاعلی و علت غایی
- **علل ماهوی:** به علل قوام ماهیت گویند که عبارت‌اند از جنس و فصل.

تقسیمات برهان

برهان در یک تقسیم اصلی بر دو قسم هست:

- **برهان مطلق؛ برهان لمی:** برهانی از طریق علت به معلول که مفید یقین است.
- **برهان آئی:** برهان از طریق علت به معلول نیست که خود دو حالت دارد:
 - **دلیل:** برهانی که در آن سیر از طریق معلول به علت است؛ چنین برهانی هرگز مفید یقین منطقی نیست. برای اطلاع تفصیلی به مقاله ۱ و ۷ و ۸ از برهان شفا مراجعه کنید.
 - **إنّ مطلق:** برهانی که در آن سیر از طریق احد المتلازمین به دیگری هست؛ چنین برهانی مفید یقین منطقی هست.

برهان لمی

درباره برهان لمی دو دیدگاه وجود دارد:

- **دیدگاه اول:** برهان لمی فقط ناظر به واقعی فلسفی است.
- **دیدگاه دوم:** برهان شفا: برهان لمی اعم از واقعی و تحلیلی منطقی است؛ مثلاً نوع علت تحلیلی جنس است چه اینکه رتبه تحصیل قبل از ابهام است.^{۲۸۳}

توضیح نظریه مرحوم بوعلی درباره برهان لمی

برای توضیح کلام مرحوم بوعلی و اینکه مراد وی از علت تحلیلی چیست، باید به مثال زیر توجه نمود:

- صغرا: انسان جسم است.
- کبرا: هر جسمی دارای ابعاد سه گانه است.
- نتیجه: انسان دارای ابعاد سه گانه است.

در این استدلال، «جسمیت» علت نفس الامری ثبوت «ابعاد سه گانه داشتن» برای «انسان» هست چه اینکه تا تحصیلی وجود نداشته باشد، ابهامی هم وجود نخواهد داشت لذا در مرحله اول باید تحصیل اثبات شود و در مرحله دوم می توان از آن تحصیل، یک مفهوم مبهم به نام «جنس» به دست آورد پس جنس جنس «انسان» را به دست آورده و بر «انسان» حمل می کنیم. توضیح اینکه تا زمانی که «جسمیت» برای انسان ثابت نشود، «دارای ابعاد سه گانه بودن» نیز برای «انسان» ثابت نمی شود چه اینکه «دارای ابعاد سه گانه بودن» جنس برای «جسم» بوده و جنس نیز ابهام بوده و هیچ ابهامی بدون انواعش تحقق نداشته و در قالب انواعش تعیین پیدا می کند و به همین خاطر در مرحله اول باید نوع آن جنس باید حمل شود و سپس در مرحله دوم باید ابهام حمل شود و در نتیجه می توان گفت که نوع به عنوان تحصیل، علت نفس الامری تحلیلی برای حمل ابهام محسوب می شود در حالی که از نظر فلسفی نمی توان جسم را علت برای «ابعاد سه گانه داشتن انسان» دانست هر چند می توان آن را علت برای خود «انسان» دانست چه اینکه از نظر فلسفی «جسم» جنس برای «انسان» بوده و جنس علت قوام محسوب می شود.

حد وسط در برهان علی

حد وسط در برهان علی یا جنس و یا فصل است و یا علت فاعلی و یا علت غایی.

۲۸۳. برای تفصیل تفاوت نگاه منطقی و نگاه فلسفی در بحث علیت به بخش ضمایم مراجعه شود.

بررسی مدعای اول مرحوم ملاصدرا در بخش اول

- **مدعا:** واجب تعالی مُعرف ندارد.
- **استدلال اول:** صغراً: واجب تعالی، صرف الوجود است.
- **کبراً:** وجود، اعرف الاشياء هست.
- **نتیجه:** واجب تعالی، صرف اعرف الاشياء است.^{۲۸۴}
- **بررسی منطقی استدلال اول:** ظاهراً حد وسط در این استدلال بعینه تکرار نشده است لکن مرحوم ملاصدرا معتقد است متکرر در مقدمه اول و دوم حذف و مابقی در نتیجه آورده می شود؛ برای توضیح بیشتر به دو مثال زیر دقت شود:
 - مثال اول: صغراً: زید برادر خالد است.
 - کبراً: خالد شجاع ترین مردمان است.
 - نتیجه: زید برادر شجاع ترین مردمان است.
 - مثال دوم: صغراً: دیوار دارای موش هست.
 - کبراً: هر موشی دارای گوش هست.
 - نتیجه: دیوار دارای گوش هست.
- **استدلال دوم:** واجب تعالی بسیط بوده و مرکب از اجزاء ذهنی و خارجی نیست پس تعریف ترکیبی همانند تعریف به وسیله جنس و فصل و تعریف به وسیله عرضی عام و فصل و تعریف به وسیله جنس و عرضی خاص ندارد.^{۲۸۵}

بررسی مدعای دوم مرحوم ملاصدرا در بخش اول

- **مدعا:** واجب تعالی اجزاء ماهوی یعنی جنس و فصل ندارد.
- **استدلال اول:** واجب تعالی بسیط الحقیقه بوده پس مرکب از جنس و فصل نیست.
- **استدلال دوم:** واجب تعالی ماهیت ندارد پس جنس و فصل نیز ندارد.

بررسی مدعای سوم مرحوم ملاصدرا در بخش اول

- **مدعا:** واجب تعالی تعریف حدی ندارد.
- **استدلال اول:** واجب تعالی صرف و بسیط هست پس اصلاً مُعرف ندارد.
- **استدلال دوم:** واجب تعالی ماهیت ندارد پس اجزاء ماهوی ندارد تا اینکه تعریف حدی داشته باشد.

۲۸۴. ادامه استدلال روشن است.

۲۸۵. این استدلال اخص از مدعا هست چه اینکه مدعا نفی هر گونه تعریف هست در حالیکه استدلال فقط مربوط به نفی تعریف ترکیبی هست.

بررسی مدعای چهارم مرحوم ملاصدرا در بخش اول

برای تبیین کامل این مدعا توجه به مطالب زیر لازم است:

مطلب اول: آیا مرحوم ملاصدرا در این مدعا به دنبال این است که بگوید: خداوند متعال بدیهی هست؟ اگر مراد ایشان در این اشراق این است که خداوند متعال بدیهی هست پس چگونه برای اثبات واجب تعالی از برهان صدیقین استفاده کرد؟ جمع این دو نکته که هم خداوند متعال بدیهی هست و هم برای اثبات وجود واجب تعالی از برهان صدیقین استفاده می‌شود، چگونه ممکن است؟!

برای پاسخ به سؤالات فوق، توجه به نکات زیر لازم است:

- **اولاً احتمال اول** درباره اینکه مراد ایشان چیست؟ همان است که مرحوم ملاصدرا در کتاب «المظاهر الالهیه» فرموده‌اند مبنی بر اینکه «واجب تعالی از حیث تحقق، ابده البدیهیات است» چه اینکه واجب تعالی متن عینیت و نفس حقیقت وجود است پس می‌تواند بدیهی الوجود و دلیل بر وجود سایر اشیاء باشد ولی این مطلب نمی‌تواند مراد مرحوم ملاصدرا در اینجا باشد.
- **ثانیاً** برای اثبات وجود واجب تعالی می‌توان از برهان استفاده نمود چنانکه مرحوم ملاصدرا در اشراق اول از شاهد سوم، برای اثبات وجود واجب تعالی از برهان صدیقین استفاده کرد ولی مدعای مرحوم ملاصدرا این است که غیر واجب تعالی، علت دارد و واجب تعالی علت ندارد پس واجب تعالی برهان علی ندارد و به عبارت دیگر احتمال دوم درباره مراد ایشان، نفی برهان بر واجب تعالی به واسطه غیر واجب تعالی هست بلکه چون واجب تعالی حقیقت وجود هست پس خود حقیقت وجود دال بر ثبوتش هست و لذا درباره واجب تعالی می‌توان گفت «وجوده إثباته» نه اینکه «وجوده الاشیاء اثباته» باشد چنانچه در ادعیه نیز آمده است «یا مَنْ هَدَانِی الیه و دَلَّنِی حَقِیْقَةُ الْوُجُودِ عَلَیْهِ» هر چند به واسطه صنع الهی نیز می‌توان بر وجود واجب تعالی استدلال نمود ولی نیازی به چنین طریقی نیست.
- **ثالثاً** در صورتی که وجود واجب تعالی را بدیهی بدانیم در این صورت براهین اقامه‌شده بر وجود وی، براهین تنبیهی خواهند بود و روشن است که برهان تنبیهی را می‌توان حتی بر ذاتیات نیز اقامه نمود؛ مثلاً گفته می‌شود: «انسان رشد می‌کند به خاطر اینکه انسان حیوان است» در این استدلال «حیوان» که حد وسط هست و «نامی بودن» از جمله ذاتیات «انسان» به شمار می‌رود و «حیوان» حد وسط قرار گرفته است تا توجه تفصیلی به نامی بودن انسان حاصل شود.
- **رابعاً** مرحوم ملاهادی سبزواری در توضیح اینکه چگونه برهان صدیقین، برهان ذات بر ذات هست می‌فرماید: «حقیقه الوجودی بدل علی حقایقته و إثباته و ضروره وجوده» و به عبارت دیگر برهان ذات بر ذات یعنی ذاتی که حقیقت وجود است دلالت بر ضرورت ثبوت آن ذات می‌کند؛ مرحوم ملاصدرا در اشراق هفتم از شاهد سوم در مقام بیان ویژگی برهان

صدیقین می‌فرمایند: «و الذی اخترناه أولاً - من النظر فی أصل الوجود و ما یلزمه - هو أوثقها و أشرفها و أسرعها فی الوصول و أغناها عن ملاحظه الأعیار و هو طریقة الصدیقین الذین یستشهدون بالحق علی کل شیء لا بغيره علیه و إن کان غیره مؤصلاً أيضاً»

- خامساً احتمال سوم که با سیاق عبارت ایشان نیز سازگار است این است که واجب تعالی برهان علی ندارد به جهت اینکه واجب تعالی علل قوام و علل وجود ندارد.

مطلب دوم: استدلال اول بر مدعای مرحوم ملاصدرا

- **صغرا:** خداوند متعال حد ندارد.
- **کبرا:** هر چیزی که حد ندارد، برهان نیز ندارد؛ چه اینکه موجودی که حد ندارد، علل قوام ماهیت یعنی جنس و فصل نیز ندارد تا به عنوان حد وسط در برهان به کار بروند پس چنین موجودی برهان از طریق علت قوام ماهیت ندارد.
- **نتیجه:** خداوند متعال، برهان [از طریق علل قوام ماهیت] نیز ندارد.

مطلب سوم: بررسی و تکمیل استدلال بر مدعای مرحوم ملاصدرا

این دلیل اخص از مدعا هست چه اینکه «حد» فقط شامل «علل قوام ماهیت شیء» می‌شود لذا نتیجه‌ای که از این استدلال به دست می‌آید این است که واجب تعالی برهان از طریق علل قوام ندارد درحالی که مرحوم ملاصدرا درصدد نفی برهان از طریق علل قوام ماهیت و علل وجود هست لذا استدلال زیر را نیز ما اضافه می‌کنیم تا مدعای وی به صورت کامل مستدل شود:

- **صغرا:** واجب تعالی علت وجود ندارد به این معنا که نه وجودش آفریده شده برای چیزی هست و نه آفریدگاری دارد بلکه خودش مبدأ و خودش غایت برای همه چیز هست.
- **کبرا:** هر چیزی که علت وجود ندارد، برهان نیز ندارد.
- **نتیجه:** خداوند متعال، برهان از طریق علل وجود نیز ندارد.

البته اگر «حد» در استدلال مرحوم ملاصدرا را حد منطقی به معنای عام بدانیم، این اشکال وارد نبوده و استدلال وی تام و مطابق با مدعایش خواهد بود؛ توضیح اینکه نفی علل وجودی و علل ماهوی از واجب تعالی به معنای نفی حد به معنای عام از واجب تعالی هست و لازمه تحلیلی نفی حد به معنای عام، نفی برهان علی از واجب تعالی هست پس می‌توان گفت واجب تعالی، برهان از

طریق علل نداشته بلکه از طریق لوازم تحلیلی دارد به این بیان که واجب تعالی وجود ازلی و وجود بالاطلاق دارد و لازمه وجود ازلی، وجوب و ضرورت ازلی^{۲۸۶} هست یعنی حقیقت وجود دلیل است بر وجوب وجود.

مطلب چهارم: استدلال دوم بر مدعای مرحوم ملاصدرا و نقد آن

این عبارت از مرحوم ملاصدرا «إذ الحدُّ و البرهانُ يتشركان في الحدود» [به صورت موجه کلیه] ناظر به استدلال دومی است که ایشان بر مدعای خود مطرح می کند و توضیح آن به این شرح است:

▪ حد و برهان در حدود مشترک هستند یعنی همان چیزی که در برهان به عنوان حد وسط به کار می رود، در تعریف حدی مقومی نیز مورد استفاده قرار می گیرد؛ مثلاً در تعریف حدی مقومی، جنس و یا فصل و یا علت فاعلی و یا علت غایی به کار می رود و همین جنس و یا فصل و یا علت فاعلی و یا علت غایی می تواند به عنوان حد وسط در استدلال برهانی نیز به کار برود.

▪ اگر چیزی حد نداشته باشد، برهان هم ندارد.

▪ واجب تعالی، حد ندارد پس برهان هم ندارد.

اشکالی که به این استدلال وارد است این است که - همان گونه که مرحوم شیخ الرئیس در مقاله چهارم از برهان شفا فرموده است - مشارکت حد و برهان در بعض حدود هست [به صورت موجه جزئی] نه در همه حدود؛ برای توضیح این اشکال می توان از دو مثال زیر استفاده نمود:

▪ مثال برای مشارکت حد و برهان

• الانسان بعقله [علت صوری]؛ عقل یعنی قوه ادراکی و امساکی؛ در حدیث آمده است «وَمَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ

فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيمَةِ»^{۲۸۷} «مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ غَضَبُهُ وَ شَهْوَتُهُ فَهُوَ فِي حَيْزِ الْبَهَائِمِ»^{۲۸۸}

• با علت صوری می توان انسان را تعریف کرد: انسان حیوان عاقل است.

• علت صوری می تواند حد وسط باشد برای اثبات سایر ویژگی های انسان:

➤ صغراً: انسان عاقل است.

➤ کبراً: هر عاقلی، هواها را در بند می کشد.

➤ نتیجه: انسان، هواها را در بند می کشد.

۲۸۶. وجود ازلی؛ وجود اطلاقاً؛ وجودی که حیثیت تعلیلی و تقییدی و تحدیدی ندارد.

وجوب و ضرورت ازلی؛ ضرورت بلاقید و شرط را گویند یعنی ضرورت آن مشروط به قید «ما دام الذات موجوداً» و «متصفاً بالوصف العنوانی» نیست.

۲۸۷. الکافی (ط - دار الحدیث)؛ ج ۱۵، ص: ۷۳

۲۸۸. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱۲، ص: ۱۳

- مثال نقض برای عدم مشارکت حد و برهان
 - صغرا: هر وجودی بالفعل هست.
 - کبرا: هر بالفعلی منشأ آثار هست.
 - نتیجه: پس هر وجودی منشأ آثار هست.
 - نکته: «بالفعل» از ملازمات عامه «وجود» است پس «بالفعل» نمی تواند در حد «وجود» اخذ شود چون «وجود» اعراف اشیاء هست ولیکن «بالفعل» از حیث تصدیقی نسبت به اکبر، اقدام هست پس می تواند حد وسط باشد در عین اینکه از حیث تصویری، اخفی هست.

۳. بخش دوم درباره صفات واجب تعالی

۳.۱. توضیح اجمالی مدعای مرحوم ملاصدرا در بخش دوم

بیان اجمالی از مدعای مرحوم ملاصدرا: صفات واجب تعالی قابلیت تحدید مفهومی و تبیین برهانی دارند:

- **تحدید مفهومی صفات:** صفات واجب تعالی قابلیت انتزاع مفهومی دارند چه اینکه می توان صفات واجب تعالی را از متن عینیت انتزاع نموده و در ظرف ذهن حاضر نمود و بعد از حضور صفات در ظرف ذهن می توان برای آن صفت، ما به الاشتراک و ما به الامتیاز پیدا نموده و اولی را به منزله جنس و دومی را به منزله فصل در نظر گرفته و تعریف حدی ارائه نمود.
- **تبیین برهانی صفات:** به تبع تحدید مفهومی صفات می توان برهان با حد وسط جنس و برهان با حد وسط فصل و همچنین برهان با حد وسط علت فاعلی ارائه نمود چه اینکه علت فاعلی صفت همان منشأ انتزاع صفت و ذات حق تعالی هست البته باید توجه نمود که صفات واجب تعالی در متن واقع، عین واجب تعالی هستند ولی در ظرف تحلیل، معلول ذات حق تعالی محسوب می شوند به این بیان که ذات واجب تعالی، حقیقت وجود بوده لذا کامل مطلق است و چون کامل مطلق است پس حیّ قیوم هست و چون حیّ قیوم است پس علیم و قدیر و محیی و ممیت و ... هست.

۳.۲. توضیح تفصیلی مدعای مرحوم ملاصدرا در بخش دوم

صفات واجب تعالی بر دو قسم هستند:

▪ **صفات جامع:** مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: «أما مفهوم اسم الله و معناه فوجود جميع الموجودات برهائه و حدود جميع الحقائق الإمكانية واقعة في حده»؛ «الله» از جهت حد، حدود جميع الموجودات در حد آن نهفته بوده و معرف «الله» جميع موجودات و مخلوقات است و از حیث برهان، وجود جميع مخلوقات برهان بر «الله» است؛ توضیح اینکه اگر بخواهیم برای «الله» به عنوان اسم کامل واجب تعالی، تعریفی ارائه نماییم در این صورت می‌توان حقایق همه اشیاء را از مؤلفه‌های مفهومی آن به شمار آورد پس «الله» یعنی علیم و قدیر و حکیم و ...؛ البته باید توجه نمود که رابطه بین لفظ «الله» و معنای «الله» قراردادی بوده و لفظ «الله» اسم الاسم است و از نگاه فلسفی، آن معنا اسم حقیقی محسوب می‌شود چه اینکه اسم یعنی «ما يدل على المسمى» و این معنای مستجمع صفات کمالیه هست که دلالت بر حقیقت مسمى یعنی حقیقت واجب تعالی دارد.

▪ **تعیینات خاص صفاتی** همانند علیم و قدیر و ...

۳.۳. شیوه مرحوم علامه طباطبایی در اثبات صفات کمالیه

برای توضیح عبارت مرحوم ملاصدرا در اینجا لازم است توجه شود که مرحوم علامه طباطبایی در کتاب نهایه الحکمه برای اثبات صفات کمالیه واجب تعالی، یک برهان عمومی و یک برهان اختصاصی ارائه داده‌اند:

- **برهان عمومی به شیوه لمی:** واجب تعالی کامل مطلق است پس همه کمالات را داراست.
- **برهان اختصاصی به شیوه ائی از طریق مخلوقات:** مخلوقات دارای یک سری کمالات هستند و جميع کمالات مخلوقات در واجب تعالی وجود دارد و الا لازم می‌آید معطی شیء، فاقد آن باشد؛ مثلاً بعضی از مخلوقات علم دارند و اگر مخلوقی علم داشته باشد باید معطی علم یعنی واجب تعالی نیز دارای علم باشد.
- **صغرا:** اگر وجود ربطی دارای کمالات باشد، قیوم آن نیز دارای کمالات خواهد بود به دلیل سنخیت؛ مفهوم سنخیت، جامع ملازمه طرفین است یعنی قاعده سنخیت دال بر این است که اگر این معلول کمالی دارد، آن علت نیز متناسب با همین تحقق پیدا می‌کند.
- **کبرا:** وجود ربطی دارای کمالات هست.
- **نتیجه:** قیوم آن نیز دارای کمالات است.

در اینجا نیز گویا مرحوم ملاصدرا از طریق این و از معلول به علت پیش رفته و می فرمایند: با توجه به مخلوقات و مشاهده اینکه هر مخلوقی، کمالاتی دارد، می توان با استفاده از مفهوم همه کمالات به تعریف «الله» رسید همان گونه که هر مخلوقی کمالاتی دارد و وجود کمال در هر مخلوقی دلیل بر این می شود که معطی این کمالات یعنی واجب تعالی نیز دارای آن کمالات باشد پس جمیع کمالات موجود در مخلوقات دلالت دارند بر اینکه علت هستی بخش جامع همه کمالات است.

البته می توان در اینجا به شیوه لمی که مناسب با مقام هست، سیر نمود به این بیان که صفات واجب تعالی دارای برهان علی هستند چه اینکه صفات حق تعالی از ذات واجب تعالی منتزع می شوند و ذات واجب تعالی نیز به منزله علت است و به عبارت دیگر ذات واجب تعالی که حقیقت الوجود است، می تواند برهان بر صفات الهی باشد.

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ السابغُ في نفي الحدِّ و البرهانِ عنه [ذات واجب تعالی] تعالی؛ قد مرَّ أنَّ ذاته تعالی صرفُ الوجودِ الذي لا أتمُّ منه و الوجودُ أعرِفُ الأشياءِ [در نتیجه واجب تعالی، صرف اعرف الاشياء هست] و أبسطها فلا مُعرِّفَ له و لا كاشفَ فلا جزءَ له خارجياً و إذ لا ماهيةَ له فلا جنسَ له و لا فصلَ فلا حدَّ له^{۲۸۹} لتركيبِ الحدِّ منهما غالباً [حد ناقص می تواند فقط بیانگر فصل باشد؛ البته درباره اینکه

۲۸۹. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله «فلا حد له ...» متفرع علي مجموع نفي الأجزاء الخارجية و العقلية أي لا حد من الأجزاء العقلية و لا حد من الأجزاء الخارجية فإن بعض الحكماء جوز التحديد بالأجزاء الخارجية كتعريف الإنسان بالنفس و البدن ثم إن ذكره بعد قوله: «فلا معرف له» من باب ذكر الخاص بعد العام و ما لا حد له لا برهان عليه. إن قلت: انتفاء الحد يستلزم انتفاء علل القوام، لا انتفاء علل الوجود و انتفاء البرهان علي الشيء مبني علي انتفاء العلة الأربع. قلت: لعله (قدس سره) في كتاب المبدأ و المعاد قال: «و إذ لا حد له و لا علة له فلا برهان عليه» لثلا يتطرق هذا السؤال و الاكتفاء كما في أكثر كتبه أيضا جيد لأن نفي الحد المطلق أعني من الأجزاء العقلية و الخارجية يستلزم نفي علة الوجود و أيضا انتفاء علل القوام يستلزم انتفاء علل الوجود إذا أريد بعلة القوام أعم من المادة و الصورة الخارجيتين و الذهنيتين فإن نفيها بقول مطلق كاشف عن نفي الماهية و ما لا ماهية له لا علة له مطلقا. إن قلت: لا ماهية للعقل الكلي و لا للنفس الناطقة عند المصنف (قدس سره) و الشيخ الإشراقی مع كونهما معلولين. قلت: فيهما تركيب من الوجدان و فقدان فإن العقل متناه و الواجب غير متناه الشدة النورية فلو جود العقل حد فهو مركب من الوجود و النهاية إذ المعلول لا يساوق علتة. إن قلت: إذا كان لوجوده حد فله ماهية. قلت: هذا الحد بمعنى النهاية و الفقد و ليس بحد مقابل الرسم ليكون ماهية نعم قد ترسم هذا الحد، الحد بمعنى الماهية بشرط الشوب بخصوصيات أخرى كالمادة و لواحقها و الراسم غير المرسوم كالنقطة الجواله ترسم الدائرة و ليست بها و التوسط يرسم القطع و ليس به و النقض بالوجود الخاص الإمكاني حيث إنه لا حد له مع أن عليه البرهان لأنه مجعول بالذات مردود بأنه إن أريد بوجود الممكن الوجود بما هو وجود فكما لا حد له لا برهان عليه و إن أريد بما هو مضاف إلى الممكن فكما أن عليه برهان كذلك له حد ثم لعلك تقول: هب أن ما لا حد له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز أن يكون عليه البرهان إن و أيضا قد برهن بشيء علي شيء و ليس أحدهما علة للآخر و لا معلولا له كقولنا: كل إنسان ضاحك و كل ضاحك كاتب، فإن الضحك و الكتابة ليس شيء منهما علة للآخر بل هما معلولا علة ثالثة. قلت: البرهان عند الإلهيين في اصطلاح خاص منحصر في اللم. قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «لا حد له و لا برهان عليه بل هو البرهان علي كل شيء إنما عليه الدلائل الواضحة»؛ و قال في النجاة «البرهان المطلق هو برهان اللم» و من هنا قالوا: «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها» نعم الإلهي بما هو منطقي يطلق البرهان علي الإني أيضا و فيما هما معلولا علة ثالثة جواب

حد ناقص می تواند فقط بیانگر جنس باشد بین منطقیون اختلاف هست^{۲۹۰}] و لبساطته و ما لا حد له فلا برهان علیه إذ الحد و البرهان یتشاركان في الحدود^{۲۹۱} فذات الباری ممّا لا حد له و لا برهان علیه؛ و أما صفاته و أسماءه فلا استحالة في كون معانيها [تعبير به معانی صفات ناظر به این است که متن صفات الهی، متن واجب تعالی هست پس به این اعتبار، قابل تحدید و تبیین برهانی نیستند] ذوات حدود و براهین لآنها مفهومات کلیة من حيث مفهوماتها و أما مفهوم اسم الله و معناه فوجود جميع الموجودات برهائه و حدود جميع الحقائق الإمکانية^{۲۹۲} واقعة في حده.

آخر هو أنه في الحقيقة يستدل بأحد المعلولين علي العلة و بها يستدل علي المعلول الآخر الذي هو المطلوب فكأنه قيل في المثال المذكور الإنسان ضاحك و كل ضاحك ذو نفس ناطقة من خواصه الكتابة فيقول إلى اللم.
۲۹۰. برای توضیح بیشتر به بخش ضمایم مراجعه شود.

۲۹۱. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «اذ الحد و البرهان متشاركان في الحدود...» قد بين الشيخ الرئيس مشاركة الحد و البرهان في النجاة بقوله: «إنا كما لا نطلب العلة بلم إلا بعد مطلب هل، كذلك لا نطلب الحقيقة بما، إلا بعد هل و عن كل منهما جواب، لكن الحقيقة من الجواب عن لم هو الجواب بالعلة الذاتية و أيضا فإن العلة الذاتية مقومة للشيء فهي إذن داخله في الحد في جواب ما هو فيقال إذن الداخل في الجوابين مثاله أن يقال: لم انكسف القمر. فتقول: لأنه توسط بينه و بين الشمس الأرض، فأنحى نوره. ثم تقول ما كسوف القمر. فتقول: هو انحاء نوره لتوسط الأرض. لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدا واحدا في البرهان بل حدین أى لا يكون جزء من مقدمة البرهان بل جزءين و الذي يحمل منهما علي الموضوع في البرهان أولا و هو الحد الأوسط يكون في الحد محمول بعد الأول و الذي يحمل في البرهان ثانيا يكون في الحد محمولا أولا. لأنك تقول في البرهان أن القمر قد توسط الأرض بينه و بين الشمس و كل مستضىء من الشمس يتوسط بينهما الأرض فإنه ينمحي ضوءه فينتج أن القمر ينمحي ضوءه، ثم تقول: و المنمحي ضوءه منكسف فأولا حملت التوسط، ثم الانحاء؛ و في الحد التام تورّد أولا الانحاء ثم التوسط. لأنك تقول: انكساف القمر هو انحاء ضوءه لتوسط الأرض بينه و بين الشمس» انتهى كلام النجاة؛ و قد ذكر الشيخ و غيره في المنطقيات: أن هذا الحد الذي يشاركه البرهان ثلاثة أقسام حد هو مبدأ البرهان و حد هو نتيجة البرهان و حد هو تمام البرهان، ففي المثال الذي ذكره الشيخ إن جمعت بين الأمرين في حد الخسوف كما مر فهو الحد المسمي بتمام البرهان و الحد الكامل و إن اقتصر علي العلة التي هي التوسط و قلت: خسوف القمر توسط الأرض بينه و بين الشمس، فهو حد مبدأ البرهان و إن اقتصر علي المعلول الذي هو الانحاء و قلت: خسوف القمر انحاء نوره، فهو حد نتيجة البرهان. مثال آخر إذا قلت: فلان يريد الانتقام و كل من يريد الانتقام يغلى دمه، فلان يغلى دمه، ثم قلت: و كل من يغلى دمه يغضب، فلان يغضب. فإن جمعت في الحد بين العلة و المعلول بأن تقول: الغضب غليان دم القلب لإرادة- الانتقام، فهو حد تمام البرهان و إن اقتصر علي العلة و قلت: الغضب إرادة الانتقام، فهو حد مبدأ البرهان و إن اقتصر علي المعلول و قلت: الغضب غليان دم القلب، فهو حد نتيجة البرهان.

۲۹۲. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله «و حدود جميع الحقائق الإمکانية واقعة في حده» ليس المراد به ما يتراءى من ظاهره بل المراد اشتماله علي روح معانيها فإن الغضب كما مر في البدن تأثير أو ثوران دم و في النفس حالة نفسانية و في المجرّدات القهر فروح معنى الغضب مأخوذ في مفهوم اسم الله لا ثوران الدم لأنه نشأ من خصوصية هذه النشأة البدنية و قد مر الأمثلة الأخرى فتذكر و قريب من هذا ما يقال معترضاً علي القائلين بأن لكل ما في هذا العالم صورة في عالم أعلي: إن [في] هذا العالم هيولى فيلزم تحققها في العالم الأعلي فيجاب بأن الهيولى من خصوصية هذه النشأة الطبيعية التي هي دار القوة و الاستعداد و أنهم حيث صرحوا بأن: لكل ما في هذا العالم صورة في عالم فوقه. لم يريدوا أنه مع خصوصية النشأة موجود هناك ينتزع منه اللواحق الغريبة المنتبس بها في كل موطن و إلا لم يتعدد النشأة فكون هذه النشأة هذه النشأة بالهيولى نعم الماهية المطلقة من كل شيء محفوظة فالإمكان الذاتي الذي في العقل الفعال هو حقيقة هذا الإمكان الاستعدادي فإذا نزل صار هذا الاستعداد و القوة المتجوهرة الهولانية و هذا معنى الخطيئة التكوينية التي كان لأبينا

۴. تفریح عرشی

همان‌گونه که در مرتبه ذات حق تعالی مرآت و حیث انکشاف جمیع اشیاء وجود دارد، در مرتبه مخلوقات نیز مرآت ذات حق تعالی وجود دارد پس عالم، صورت و اسم حق تعالی محسوب می‌شود چون اشیاء، حدود برای صفات خدا هستند پس مرآت برای واجب تعالی محسوب می‌شوند مثلاً غیب عالم، اسم برای باطن و شهود عالم، اسم برای ظاهر هست و «ابلیس» نیز اسم برای «مُضَلَّ» و پیامبران الهی نیز اسم برای «هادی» هستند پس خلاصه اینکه هر آنچه در این عالم هست، اسم برای حق تعالی هست.

ترجمه و توضیح عبارت

تفریح عرشی؛ فالعالمُ صورةُ الحقِّ و اسمه^{۲۹۳} و الغیبُ معنی الاسمِ الباطنِ و الشهادةُ معنی الاسمِ الظاهرِ و هذا أيضاً من الحِکَمِ التي لا يَمْسُهَا إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ.

آدم علیه السلام أو لآدم النوعی فی جنة الصفات أو جنة الأفعال الإبداعية أو غيرها فلولا لم يحصل الهيولى التي هي مناط البعد و الفرقة. وجه آخر لوقوع الحدود: أن الماهيات صور علمية لوازم لمفاهيم الأسماء و الصفات في نشأة العلم الأزلى قبل وقوعها فيما لا يزال و قد قلنا أنه لو جاز أن يقال لتلك المفاهيم الصفاتية أنها ماهية جاز أن يقال لتلك الماهيات أنها لوازم ماهية فإذا عرف لفظ الجلالة بأن مفهوم الذات المستجمعة لجميع الصفات - الكمالية أخذ مفاهيم الصفات و لوازمها في مفهومه.

۲۹۳. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله «فالعالم صورة الحق و اسمه...» مقامات السلوك ثلاثة بوجه: أحدها: أن يري السالك الماهيات الإمكانية مظاهر أسماء الله تعالى و صفاته؛ و ثانيها: أن يري نفس الأسماء و الصفات و لا يري الماهيات و المظاهر أصلاً فيري السميع البصير المدرك الخبير لا الحيوانات و يشاهد السبوح القدوس لا الملائكة و يري الله لا الإنسان بالفعل و هكذا؛ و ثالثها: أن يري الذات الأقدس و لا يري الأسماء و الصفات كما قال سيد - الموحدين على عليه السلام «كمال الإخلاص نفى الصفات» و ما ذكره المصنف (قدس سره) من المقام الثاني.

اشراق هشتم؛ تفاوت اسم و صفت^{۲۹۴}

۱. تعریف مشتق

بحث در اشراق هشتم، بحث فلسفی نبوده و بلکه تحلیل مفهومی و ادبی است؛ مرحوم ملاصدرا در این اشراق درصدد تبیین و تحلیل معنای اسم و صفت است و برای روشن شدن تفاوت اسم و صفت باید ابتدا تعریف مشتق معلوم شود؛ درباره تعریف مشتق چند نظریه مطرح است:

- **نظریه اول:** ظاهر کلام متکلمین^{۲۹۵} در تعریف مشتق که می‌گویند: «المشتق ذات ثبت له مبدا الاشتقاق» این است که مشتق از سه جزء ترکیب یافته است: ذات و مبدا و نسبت.
- **نظریه دوم:** محقق دوانی می‌فرماید: مشتق همان عَرَض است ولیکن حیث ربطی شده است مثلاً اگر «علم» به‌عنوان حالتی از حالت و حالت غیر ملاحظه شود «عالم» خواهد بود چه اینکه «علم» عرض بوده و هر عرضی برای اینکه ناعت غیر باشد باید ربطی شود و «علم» به‌عنوان عرضی که حالت ربطی دارد، همان «عالم» خواهد بود و اگر «علم» به‌صورت مستقل و به‌شرط لا از اتحاد غیر بلکه به‌عنوان شیء ای از اشیاء ملاحظه شود، همان «علم» خواهد بود پس حقیقت «عالم» با حقیقت «علم» واحد است ولیکن نحوه تحقیقشان متفاوت است؛ خلاصه اینکه حقیقت مشتق با مبدا اشتقاق واحد بوده و تفاوتشان در نحوه تحقق است به این بیان که «علم» به‌صورت محمولی و لا بشرط از حمل همان «عالم» بوده و «عالم» نیز به‌صورت استقلالی و به‌شرط لا از حمل همان «علم» هست.
- پس می‌توان گفت از منظر محقق دوانی، حقیقت عرض که یک ماهیت است با حقیقت عرضی که محمول و وجود ناعتی هست، واحد بوده و تفاوتشان در نحوه تحقق است به این بیان که اگر عرض به‌صورت ربطی ملاحظه شود، عرضی بوده و اگر عرضی به‌صورت مستقل ملاحظه شود، عرض و ماهیتی از ماهیات خواهد بود.
- **نظریه سوم:** مشتق همان ذات بوده به همراه انتساب به مبدا اشتقاق به‌گونه‌ای که تقید جزء معنا بوده و قید خارج از معنا هست؛ این قول همانند قول اول است با این تفاوت که مبدا اشتقاق داخل در معنای مشتق نیست بلکه تقید به مبدا اشتقاق در معنای مشتق نهفته است؛ البته در بعضی از مقیدها می‌توان نشان داد که قید داخل در مقید نیست هرچند در بعضی از مقیدها ممکن این مطلب چندان واضح نباشد ولیکن طرفداران این نظریه معتقدند که در همه مشتقات، مبدا اشتقاق خارج از معنای مشتق است.

۲۹۴. ادامه جلسه هفتم و هفتم ۱۳۹۷/۱۲/۱ از دقیقه ۲۸ به بعد؛ و جلسه هفتم و هشتم؛ ۱۳۹۷/۱۲/۴

۲۹۵. شاید هم مراد مرحوم ملاصدرا از علماء کلام، ادباء باشد.

• **مثال اول:** در «شهردار شهر قم» که «شهردار» مقید به «شهر قم» شده، روشن است که «شهر قم» داخل در حقیقت «شهردار» نیست بلکه شهردار داخل در «شهر قم» است پس در این مثال واضح است که قید یعنی «شهر قم» داخل در حقیقت مشتق یعنی «شهردار» نیست بلکه این «شهردار» به وسیله «شهر قم» تقیید زده شده و گفته می شود: شهرداری که تقید به «شهر قم» دارد پس تقید و انتساب [اعتباری یا حقیقی] بخشی از معنای مشتق بوده و خود قید خارج از معنای مشتق است.

• **مثال دوم:** درباره معنای «عالم» گفته می شود «زیدٌ ثبت له العلم» در این مثال شاید توهم شود که قید یعنی «علم» بخشی از «زید» هست ولیکن طرفداران این نظریه معتقدند با تحلیل دقیق روشن می شود که در این مثال نیز قید خارج از معنای مشتق است چه اینکه «عالمیت» به عنوان حیث ربطی، بخشی از مقید یعنی «زید» هست نه «علم» به عنوان یک مفهوم مستقل و منقطع چه اینکه «علم» در اینجا طرف اسناد بوده و مقید یعنی «زید» دارای «علم» نیست.

▪ **نظریه چهارم:** مرحوم ملاصدرا می فرماید مشتق یعنی «ما ثبت له مبدأ الاشتقاق»؛ مثلاً «علم» مبدأ اشتقاق بوده و «عالم» مشتق محسوب می شود؛ البته سایر تحلیل های مطرح شده خارج از معنای مشتق هستند.

• **مثال اول:** «الماهیة موجودة»؛ در این مثال مبدأ اشتقاق یعنی «وجود» در مقید یعنی «ماهیت» اخذ نشده است و اساساً این دو از نظر معنایی کاملاً متباین هستند ولیکن چون در این اسناد، صحبت از مطلق الثبوت است لذا این می توان این مشتق را بر ماهیت حمل نمود با توجه به اینکه مشتق حداقل، بیانگر صرف ثبوت و اسناد هست.

• **مثال دوم:** «البیاضُ له بیاضٌ» و «الأبیضُ أبیضٌ»؛ در این مثال «ابیض» را به آن شی ای که دارای بیاض هست، نسبت می دهیم و علت این اسناد این است که با دو جزء یعنی «شیء» و «بیاض» مواجه هستیم و آن جزء مصحح حمل «ابیض» هست.

• **مثال سوم:** «البیاضُ أبیضٌ» در این مثال حمل مشتق به نفس مبدأ اشتقاق و اسناد به نفس خودش هست.

۲. تعریف صفت

صفت به معنای عام یعنی «ما یوصفُ به الشیء»؛ توضیح اینکه اگر صفت را اعم از صفات کمالیه و خوب و نقصی و بد بدانیم در این صورت صفت عبارت است از مجموعه ی محمولات ذاتی و غیر ذاتی که بر یک موضوع بار می شوند.

۳. تعریف اسم

- اگر اسم را از نظر صرفی، مأخوذ از «وَسَمَ» بدانیم در این صورت اسم به معنای علامت خواهد بود.
- اگر اسم را از نظر صرفی، ما خود از «سَمَوَ» بدانیم در این صورت نیز به اعتبار علامت بودن است چه اینکه وقتی فلان چیز را به عنوان اسم برای مکانی قرار می دهند در واقع به عنوان علامتی محسوب می شود برای اطلاع یافتن از آن مکان؛ لذا

حضرت امیر المومنین علی (علیه السلام) نیز در تعریف اقسام سه گانه کلمه می فرمایند: «الاسم ما يدلُّ على المسمَّى و الفعلُ ما يدلُّ على حركة المسمَّى و الحرف ما لا يدلُّ على المسمَّى و لا حركة المسمَّى.» البته مرحوم ملاصدرا به تعریف اسم و صفت نپرداخته است.

▪ تعریف اسم از منظر عرفا: ذات متصف بالوصف.

۴. رابطه اسم و صفت

مرحوم ملاصدرا درباره رابطه اسم و صفت می فرماید:

▪ اولاً از منظر عرفا رابطه بین اسم و صفت، رابطه بسیط و مرکب هست به دلیل آنکه عرفا اسم را به «ما يدلُّ على المسمَّى» تعریف نمی کنند بلکه به «ذات متصف بالوصف» تعریف می کنند لذا اسم همانند عالم، مرکب بوده و وصف همانند علم، بسیط است.

▪ ثانیاً حیث اسم، بین همه اسماء، مشترک بوده در حالی که حیث وصف، ما به الامتیاز است چه اینکه بنا بر تعریف اسم از منظر عرفا، همه اسماء، ذات متصف بالوصف محسوب می شوند و این وصف هست که موجب افتراق می شود مثلاً وصف است که باعث می شود یکی «رحمان» و دیگری «علیم» باشد و الا همه شان اسم هستند.

▪ ثالثاً لفظ دال بر ذات متصف به وصف را «اسم الاسم» گویند چون عرفا بحث کرده اند که آیا اسم عین السمی هست یا نه؟ از این بحث معلوم می شود که مراد این ها از اسم، الفاظ نبوده است و الا شأن خداوند متعال هست اجل از این هست که لفظی با او متحد باشد و همچنین علم عرفا اجل است از این است که چنین سؤالی برایشان مطرح باشد که آیا این لفظ که صوت و ممکن الوجود هست، عین ذات واجب تعالی هست؟! پس معلوم می شود اسمایی همانند «خالق» و «قادر» و «باری» و ... که در لسان عموم مردم به عنوان اسماء الهی مطرح هستند، همگی «اسم الاسم» هستند و آن حقیقت معنا که در خارج، عین ذات واجب تعالی هست، حقیقت اسم محسوب می شود و این لفظی که دلالت بر آن حقیقت دارد، اسم الاسم خواهد بود.

▪ رابعاً رابطه اسم الاسم با اسم، قراردادی و رابطه اسم با ذات، حقیقی است و لذا دلالت «اسم الاسم»، اعتباری و دلالت اسم، تکوینی است در این صورت همه اشیاء، اسماء حق تعالی خواهند بود و احتمال دارد در آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَقْبِلُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^{۲۹۶} مراد از اینکه خداوند متعال اسماء را به آدم (ع) تعلیم داد، انتقال از اوصاف به ذات واجب تعالی یا انتقال از الفاظ به معانی و یا هر دو معنا مراد باشد چنانکه در بعضی از روایات وارد شده است که منظور از تعلیم اسماء این است که به آن حضرت گفته شد که این شیء، دیوار و فلان شیء،

تثت است و در آیه شریفه می فرماید «عَلَّمَ الْبَيَانَ»^{۲۹۷} که اشاره به تعلیم اسم الاسم هست یعنی خداوند متعال در وجود انسان قدرتی قرار داده است که به وسیله آن می تواند رابطه بیانی بین اشیاء برقرار کند در حالی که ملائکه حیثیت انتقالیه ندارند چنانکه در آیه شریفه از زبان ملائکه گفته می شود: «وَمَا مِثًا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ»^{۲۹۸} برخلاف انسان که حیثیت انتقالیه و ویژگی استکمال داشته و می تواند از یک لفظ به یک معنا و از یک مقام به مقام دیگری منتقل شود و همین خصوصیت، باعث می شود که حضرت آدم (ع) مستحق سجده ملائکه باشد ولیکن باید توجه نمود که احتمال دارد ملائکه نیز حیثیت انتقالیه داشته باشند چون ملائکه در ماجرای حضرت آدم (ع) متوجه شدند که اشتباه می کردند لذا بهتر است بگوییم آن حیثیت انتقالیه ای که در انسان وجود دارد، در ملائکه وجود ندارد و بر همین اساس می گوییم هدف از خلقت انسان، داشتن کمالات نیست چون خداوند متعال، مخلوقاتی که کمالات را داشته باشند یعنی همان ملائکه را داشت بلکه هدف از آفرینش انسان، پیدا کردن کمالات است یعنی انسان از نقص، به کمال منتقل شود به عبارت دیگر هدف از خلقت انسان، کامل بودن انسان نیست بلکه هدف، کامل شدن انسان است.

۲۹۷. سوره رحمن، آیه ۴

۲۹۸. سوره صافات، آیه ۱۶۴

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراق الثامن في الفرق بين الاسم والصفة؛ مفهوم المشتق [نظريه اول] عند الجمهور من علماء الكلام [شاید هم مراد از علماء كلام، ادباء باشد] متحصّل من الذات والصفة^{۲۹۹} والنسبة وعند بعض المحققين [نظريه دوم؛ محقق دوانی] هو عين الصفة [منظور از صفت، همان عرض است] لاتحاد العرض والعرضي عنده بالذات والفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول إذا أخذ في العقل بشرط لا شيء [به شرط لا از حمل^{۳۰۰}؛ یعنی آن را به عنوان شیء ای از اشیاء لحاظ نماییم] و عرضياً محمولاً إذا أخذ لا بشرط و هذا كالفرق بين الجزء الصوري والفضل وكذا بين الجزء المادي والجنس؛ و [نظريه سوم] عند بعض هو الذات مع النسبة إلى المبدأ علي وجه يكون النسبة داخلية في المفهوم والمبدأ خارجاً و [نظريه چهارم؛ مرحوم ملاصدرا] الحق أن مفهوم المشتق ما ثبت له مبدأ الاشتقاق مطلقاً أعم من ثبوت الشيء^{۳۰۱} لغيره أو لما هو جزؤه أو لنفسه ففي الأول يكون ذلك الثبوت المطلق مناطاً اتصاف أمر مابين بذلك الشيء و في الثاني يكون مناطاً اتصاف الكل بجزئه و في الثالث يكون مناطاً اتصاف الشيء بنفسه. فإذا تحقّق ذلك فنقول الفرق بين أسماء الله و صفاته في عرف العرفاء كالفرق بين المركب والبسيط^{۳۰۲} فإنهم صرحوا^{۳۰۳} بأن الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم و قد يُقال الاسم للصفة [در بعض موارد، به صفت، اسم نیز گفته می شود مثلاً می گویند: «علم»، اسم خداوند متعال است] إذ الذات مشترك بين الأسماء كلها و التكثر فيها بسبب تكثر الصفات و لذا اختلفوا في أن الاسم عين الذات أم غيره؛ و لو كان المراد منه [اسم] مجرد اللفظ لم يتصور الشك^{۳۰۴} و الاختلاف في كونه غير الذات فهذه الألفاظ هي أسماء الأسماء فلا تعقل.

۲۹۹. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله «من الذات والصفة» أي المبدأ للاشتقاق.

۳۰۰. برای توضیح بیشتر این اصطلاح، به بخش ضمایم مراجعه شود.

۳۰۱. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله: «أعم من ثبوت الشيء...» یعنی أن الأبيض مثلاً له ثلاثة مصاديق أحدها: الجسم الذي له البياض فقط؛ و الثاني: مجموع الجسم و البياض و يقال لهما الأبيض المشهورى كالمضاف - المشهورى؛ و الثالث: نفس البياض و هو الأبيض الحقيقى كالمضاف.

۳۰۲. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله «كالفرق بين المركب والبسيط» یعنی إن كان الاسم في عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق المركب و البسيط و إن كان هو الذات المضافة إلى الصفة فالفرق كالمعنى الثاني و الثالث للمشتق.

۳۰۳. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله «فأنهم صرحوا»: قال العرفاء: حقيقة الوجود مطلقاً بلا تعين هي الذات و المسمي و تلك الحقيقة مأخوذة بتعين نوري هي الاسم مثلاً إن يلاحظ أنها الظاهرة بالذات المظهرة للغير فهي الاسم النور و إن يلاحظ أنها الحاضرة بالذات و الماهيات لذاتها فهي الاسم العليم و إن يلاحظ أنها كالنور المحسى فيأخذ للأشعة العقلية التي هي الأنوار القاهرة و الأسفهدية عن علم و شعور فهي الاسم القدير و إن يلاحظ أنها المعربة عما في الضمير أي الغيب المكنون و السر المصون جاء الاسم المتكلم و هكذا فكما أن الذات و المسمي تلك الحقيقة كذلك الأسماء نفس تلك الحقيقة و لا فرق إلا بملاحظة التعين الكمالى في الاسم دون الذات و نفس هذا التعين هي الصفة فصح أن الاسم بهذا المعنى عين المسمي و أن الصفة عين الذات و ما يقال إن الاسم غير المسمي فهو أيضا صحيح بوجه أي بحسب المفهوم و العنوان مع قطع النظر عن التحقق.

۳۰۴. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: قوله «و لو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك...» بل يتصور إذا أخذ اللفظ آلة لحاظ المسمي بل الوجود الكنتي الذي هو أدنى من الوجود اللفظي للشيء هكذا إذا أخذ عنوانا و آلة للحاظه و لذا وجب احترام أسماء الله تعالى الكنتية و لا يجوز

اشراق نهم؛ راههای خداشناسی^{۳۰۵}

۱. انواع طرق به سوی معرفت الهی و اثبات خدا و توحید و افعال^{۳۰۶}

بحث در این اشراق درباره دسته‌بندی انواع طرقی است که ما را به اثبات و توحید واجب تعالی و صفات و افعالش می‌رساند، هست؛ این بحث، بحث جالبی است که ایشان در کتاب «مفاتیح الغیب» نیز آورده است و با توجه به استقراء بنده در کتب مختلف حکما، هیچ کس همانند مرحوم ملاصدرا به استیعاب و دسته‌بندی همه طرق نپرداخته است حتی ایشان در کتاب «مفاتیح الغیب» می‌فرمایند: این طرق، طرقی است که مورد سلوک انبیاء بوده و هرکسی بخواهد از طریقی غیر از این طرق، به شناخت خدا برسد، آن طریق، طریق ابلیس است.

- **طریق اول:** از طریق ماهیات که در واقع در این طریق، استدلال از فقدان ذاتی شروع می‌شود.
- **طریق دوم:** طریق ترکیب جسم از هیولا و صورت و احتیاج مرکب به اجزاء
- **طریق سوم:** طریق حرکت و تغیر: حرکت و تغیر به ثابت خالی از حدود منتهی می‌شود.
- **طریق چهارم:** طریق معرفت النفس
- **طریق پنجم:** تحت تدبیر بودن جهان هستی
- **طریق ششم:** حقیقت وجود: حقیقت سالک و مسلوک و مقصود واحد است.

مسها بلا طهارة و لو لم يتصور في الوجود الذهني الذي هو أعلي منهما و إن كان أدنى من الوجود العيني و الحال أنه علي التحقيق الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن و ماهيات الأشياء محفوظة في الذهن و العين و الذاتي لا يختلف و لا يتخلف.

۳۰۵. ادامه جلسه هفتم و هشتم ۱۳۹۷/۱۲/۴ از دقیقه ۳۳ به بعد؛ و جلسه هفتاد و نهم و هشتادم و هشتاد و یکم و هشتاد و دوم؛ ۱۳۹۷/۱۲/۵ و ۱۳۹۷/۱۲/۶ و ۱۳۹۷/۱۲/۱۱ و ۱۳۹۷/۱۲/۱۲

۳۰۶. معرفت خداوند متعال را براساس آیه ۵۳ سوره فصلت «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ اللَّهُمَّ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلِيٌّ كُلُّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» می‌توان به این نحو دسته بندی نمود:

- معرفت شهودی: معرفت خداوند متعال از طریق حضور خدا در متن معلول؛ وقتی معلول شناخته می‌شود، خداوند متعال نیز که در آن حضور دارد، شناخته می‌شود.
- معرفت آیه ای که خود بر دو نوع است:
 - معرفت انفسی
 - معرفت آفاقی

۲. توضیح طریق اول؛ طریق ماهیات

استدلال در این طریق از فقدان ذاتی شروع می‌شود به این بیان که:

- **مقدمه اول:** ماهیت فی حد نفسه فاقد الذات هست.
- **مقدمه دوم:** وجود عینی، ذاتی ماهیت نیست به جهت اینکه «الماهیه من حیث هی لیست إلهی» پس ماهیت غیر از وجود عینی است.
- **مقدمه سوم:** وجود عینی لازم ماهیت نیست.
- **دلیل اول:** اگر وجود عینی لازم ماهیت باشد در هلیه بسیطه تقدم وجود بر وجود لازم می‌آید مثلاً در قضیه «الانسان موجود» «الانسان» باید در رتبه سابق بر حمل، موجود باشد چون انسان غیر از وجود است پس رتبه وجود عارض و متاخر هست و از طرف دیگر وجود را لازمه انسان می‌دانید پس قبل از اتصاف به وجود باید موجود باشد.
- **دلیل دوم:** اگر وجود عینی لازم ماهیت باشد، در هلیه سالبه تناقض لازم می‌آید مثلاً قضیه «الانسان لیس موجود» بنابر پیش فرض به معنای «الانسان الموجود لیس بموجود» هست.
- **مقدمه چهارم:** ماهیت فاقد الذاتی که وجود عینی نه ذاتی اش هست و نه لازمش اگر بخواهد متصف به موجودیت بشود باید وجودش را از غیر خود بگیرد.
- **اصل استدلال:** اگر آن موجود غیری که ماهیت در اتصاف به موجودیت، به آن نیاز دارد، خودش نیز دارای ماهیت باشد، فاقد الذات محسوب شده و برای اتصاف به موجودیت به غیر خودش نیاز دارد و این سلسله احتیاج و توقف همچنان ادامه دارد تا اینکه به یک وجود صرف و وجود بالذات برسیم و الا یا دور پیش می‌آید و یا تسلسل و به عبارت دیگر اگر موجودی که فی حد نفسه هستی ندارد، موجود شود در این صورت وجودش باید به وجود بالذات منتهی شود.^{۳۰۷}
- **استدلال بر توحید:** اگر آن موجود بالذات، وجود صرف باشد، توحیدش نیز اثبات می‌شود چه اینکه اگر متعدد باشد لازم می‌آید مرکب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز بوده و دیگر وجود صرف نباشد پس واجب تعالی باید واحد باشد و همچنین اگر آن موجود بالذات، وجود صرف باشد، کامل مطلق بودنش نیز اثبات می‌شود.

۳۰۷. باید توجه نمود که با اثبات اصالت وجود، حیثیت اثباتی ماهیت نفی نمی‌شود بلکه حیثیت متنی ماهیت نفی می‌شود؛ در بحث اصالت وجود ادعا می‌شود که ماهیت دیوار، خارج را پر نکرده اس ولی اگر بتوانیم از وجود دیوار، ماهیت دیوار را انتزاع نماییم در این صورت می‌توان آن را حد وسط قرار داده و مطالبی را اثبات نمود؛ این مطلب را مرحوم علامه طباطبایی در کتاب توحید علمی و عینی تذکر داده و می‌فرماید: وقتی ما از نظر تدقیق، به به مرتبه بالاتری برسیم، حیثیت اثباتی مراتب پایین تر از بین نمی‌رود.

۳. نکته ای درباره موضوع فاقد الذات

باید توجه نمود که در استدلال پیشین، موضوع فاقد الذات نفس ماهیت است؛ در اینجا باید به دو نکته دقت نمود:

- **نکته اول:** نه وجود می تواند فاقد الذات باشد و نه معدومی که بذاته معدوم است، می تواند موجود شود در حالی که محل بحث در این است که اگر موضوعی که فی حد نفسه، هستی ندارد، وجود پیدا کرد فلان حکم را دارد؛
- **نکته دوم:** مرحوم ملاصدرا برای اینکه اشتباه و اشکالی پیش نیاید می فرماید: منظور از ماهیتی که حیث آن غیر از حیث وجود است؛ از همین نکته می توان فهمید که ماهیت بر دو معنا است:
 - **ماهیت به معنای اعم:** «ما به الشیء هو هو»؛ ماهیت به این معنا می تواند عین حیث هستی باشد.
 - **ماهیت به معنای اخص:** حیث چستی که موضوع برای هستی محسوب می شود به صورت ایجابی یا سلبی؛ ماهیت به این معنا غیر از وجود بوده و فاقد الذات است.

۴. اهمیت مسئله امکان و وجوب در براهین خدائشناسی

بحث امکان به معنای تساوی نسبت به وجود و عدم از مباحثی است که در فلسفه، دال مرکزی به شمار می رود مثلاً گفته می شود ماهیت ممکن است یعنی نسبت به وجود و عدم مساوی است البته باید دقت نمود که مرحوم ملاصدرا در طریق اول، چنین فرمود بلکه فرمود ماهیت ممکن است یعنی ممکن العدم هست و چیزی که ممکن العدم است، در مرتبه ذاتش، وجود ندارد و چیزی که در مرتبه ذاتش، وجود ندارد، برای موجود شدن نیازمند غیر است؛ نکته عمده این است که اگر می توانستیم مسیر فلسفه را به این سمت برگردانیم که دال مرکزی «امکان» را به جای «تساوی نسبت» تبدیل به «فقدان» نماییم و بگوییم ممکن الوجود یعنی چیزی که ضرورت وجود نداشته و وجود در مرتبه ذاتش نهفته نیست در این صورت خدمت بزرگی به فلسفه صورت می گرفت و البته روشن است که تعریف ممکن الوجود به چیزی که متساوی النسبه است، تعریف به لازم است.

در بسیاری از براهین اقامه شده توسط حکما برای اثبات واجب تعالی نیازمند مسئله امکان و وجوب هستیم به گونه ای که بدون این مسئله، براهین ابر باقی می مانند؛ مثلاً در برهان ماهیات که از فقدان ذاتی شروع می شود، فقدان ذاتی همان ممکن العدم بودن هست و از طرف دیگر ممکن العدم بودن مستلزم آن است که در موجودیت محتاج به غیر باشد و این مطلب خود پایه سایر براهین به شمار می رود.

۵. توضیح طریق دوم؛ طریق ترکیب جسم

- **صغرا:** هر جسمی مرکب از ماده و صورت است.
- **کبرا:** هر موجود مرکبی، محتاج به اجزایش است.
- **نتیجه:** هر جسمی محتاج به اجزایش است.
- **کبرا:** هر موجود محتاجی، وجودش ذاتی نبوده و به موجود غنی بالذات منتهی می شود.
- **نتیجه:** هر جسمی به موجود غنی بالذات منتهی می شود.

۶. توضیح طریق سوم؛ طریق حرکت و تغییر

این مسیر در واقع، مسیر حادث و قدیم است که برای اثبات حدوث از تغییر و برای اثبات تغییر از حرکت استفاده شده است؛ البته ارسطو این برهان را به مُحرِّک اول ختم کرده است در حالی که در فلسفه اسلامی به موجودی که قبول حدوث نکرده و حدوث در آن راه ندارد، ختم می شود.

- **طریق اول:** هر چیزی که حادث باشد، وجود ذاتی آن نیست پس در اتصاف به وجود نیازمند به غیر و مُحدث است و آن محدث نیز یا حادث است یا قدیم بالذات و اگر قدیم بالذات باشد در این صورت مطلوب ما اثبات می شود.
- از طریق حرکت، ماهیت داشتن اثبات می شود هر چیزی که ماهیت دارد می تواند حرکت نماید.
- **طریق دوم:** اگر چیزی محدود باشد، قابلیت تغییر پیدا می کند؛ هر چیزی که محدودیت دارد می تواند حرکت نماید.

۷. غایت حرکت

غایتمندی در مباحث فلسفی به دو معنا به کار می رود که نباید این دو معنا را با یکدیگر خلط نمود؛ لذا عبارت «تجرد غایت حرکت است» دارای دو معنا هست:

- **معنای اول:** متحرک هنگامی که به مجرد برسد دیگر ماده قابل نداشته پس قابلیت حرکت ندارد؛ این مطلب تحلیلی بوده و می توان برهان بر آن اقامه نمود.
- **معنای دوم:** همه متحرکها به مجرد منتهی می شوند؛ این مطلب تحلیلی نبوده و در کتب فلسفی، برهانی بر آن اقامه نشده است.

۸. بررسی علت تصدیق در براهین خدانشناسی از منظر روایات



با مقایسه براهین پیشین موارد زیر را می‌توان به‌عنوان حد وسط براهین خدانشناسی عنوان نمود:

- **فقدان ذاتی:** در طریق ماهیات، فقدان ذاتی مستلزم احتیاج به غیر است به این بیان که ماهیت غیر وجود بوده و وجود ذاتی ماهیت نیست پس ماهیت نسبت به وجود، فاقد بوده و برای اتصاف به وجود نیازمند غیر است.
- **ترکیب از اجزاء:** در طریق ترکیب جسم، ترکیب جسم مستلزم احتیاج به غیر است.
- **حدوث:** هر چیزی که وجود ذاتی آن نباشد، فی حد ذاته قابلیت حدوث و تجدد دارد.

حد وسط و علت تصدیق اساسی در روایات، امکان زوال و بطلان هست یعنی هر چیزی که امکان زوال و بطلان داشته باشد، احتیاج به غیر دارد چه اینکه امکان زوال و بطلان درباره یک موجود، به این معنا هست که وجود در مرتبه ذاتش نیست و به همین جهت برای اتصاف به موجودیت، نیازمند غیر هست؛ البته در روایات از «حد و محدود» نیز استفاده شده به این بیان که «حد داشتن یک موجود» حد وسطی است برای اثبات جواز تغییر آن موجود پس هر چیزی که محدود است، جواز زیادت و نقصان دارد چنانکه در روایت آمده است «أما علم أن الجسم محدود متناه و أن المحدود المتناهی یَحْتَمِلُ الزیادة و النقصان و ما احتمل الزیادة و النقصان کان مخلوقاً»^{۳۰۸} و تغییر اماره بر جواز بطلان دانسته شده است ولیکن در اینجا دیگر بنده حد وسط شفاف‌ی پیدا نکرده‌ام ولی حکما حد وسط شفاف‌ی را بیان کرده و فرموده‌اند: جواز بطلان دلیل بر فقدان ذاتی و فقدان ذاتی مستلزم احتیاج به غیر در آن مورد مفقود است یعنی بدون لحاظ مفقود، احتیاجی مطرح نمی‌شود مثلاً ماهیت فی حد نفسه، محتاج نیست بلکه ماهیت در صورتی که بخواهد موجود شود، محتاج به غیر است؛ البته در ادبیات صدرایی، «حد» اماره بر مقهوریت دانسته شده است به این بیان که بنابر اصالت وجود، وجود، خارج را پر کرده است و «حد» عدم است و هیچ چیزی مقتضی عدم خودش نیست پس وجود بماهو وجود مقتضی حد نیست پس اگر موجودی محدود است معلوم می‌شود که دارای حادثی است که آن را محدود کرده است و باید توجه نمود که چنین ادبیاتی در روایات ذکر نشده است هرچند در روایات «حد» داشتن حد وسط برای مخلوقیت به کاررفته است

۳۰۸. متشابه القرآن و مختلفه؛ ج ۱، ص: ۶۶

چنانکه در روایت رضوی آمده است: «وَنظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّحْدِيدِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ»^{۳۰۹}

۹. نقطه مطلوب در براهین اثبات خدا

در صورتی می‌توان گفت یک برهان وجود خداوند متعال را اثبات می‌کند که در آن برهان، مبدأ هستی به یکی از سه عنوان زیر ثابت شود:

- حقیقت وجود
- غنی مطلق
- واجب بالذات

۱۰. توضیح طریق؛ طریق معرفت نفس

نفس موجودی مجرد بوده و به جهت اتحاد با ماده، همه کمالاتش به صورت بالفعل نبوده بلکه قابلیت استکمال پیدا کرده و به همین جهت برای خروج از حالت قوه به حالت فعلیت به موجود مجرد تام نیاز دارد چون هر جایی که صحبت از خروج از قوه به فعلیت باشد، بحث وجدان مفقود پیش می‌آید و با پیش آمدن وجدان مفقود، خود نفس نمی‌تواند از قوه خارج شود به جهت اینکه نفس خودش ندارد تا اعطا کند لذا نفس قابل محسوب می‌شود و هر قابلی به فاعلی نیاز دارد که البته آن موجود مُخْرِج می‌تواند موجود مجرد تام باشد و اگر چنین باشد واجب تعالی اثبات نمی‌شود پس باید مقدمه دیگری ضمیمه شود لذا می‌گوییم آن موجود مجرد تام یعنی موجودی که در مقام تحقق هیچ تعلق به ماده ندارد یا واجب تعالی هست که در این صورت مطلوب ما اثبات می‌شود و یا اگر واجب تعالی نبوده بلکه موجودی دارای ماهیت است یا دارای حدوث و قابلیت بطلان هست بنابراین به موجودی که حدوث و تغیر و امکان در آن راه نداشته و وجود ذاتی‌اش هست، منتهی می‌شود.

۳۰۹. امالی شیخ طوسی «أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ، قَالَ: أَخْبَرَنِي الشَّرِيفُ الصَّالِحُ أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ حَمَزَةَ الْعَلَوِيُّ الْحُسَيْنِيُّ الطَّبْرِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ)، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ مَرْوَانَ بْنِ عَبْدِ الْكُوفِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَزِيدِ الطَّبْرِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَتَكَلَّمُ فِي تَوْحِيدِ اللَّهِ فَقَالَ: أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ، وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ (جَلَّ اسْمُهُ) تَوْحِيدُهُ، ...»

۱۱. توضیح طریق؛ طریق تحت تدبیر بودن جهان هستی

- **مقدمه اول:** اجزاء این جهان هستی مترابط بوده و بین اشیاء عالم ترابط تدبیری وجود دارد.
- **مقدمه دوم:** ترابط انتخاب شده کاشف از وجود یک مدبّر است که این ترابط را انتخاب کرده است و به عبارت دیگر مقدرّ بودن کاشف از یک مقدرّ است.
- **نتیجه:** این جهان هستی دارای یک مقدرّ هست.
- **ضمیمه اول:** چون عالم هستی دارای وحدت صنع هست پس مقدرّ آن نیز واحد است.
- **ضمیمه دوم:** این مقدرّ واحد یا خودش واجب‌الوجود است و یا به واجب‌الوجود منتهی می‌شود.
- **جمع‌بندی:** اولاً این عالم مدبّری دارد و ثانیاً مدبّر این عالم، واحد است.

در اینجا توجه به چند نکته لازم است:

- اولاً این طریق در حقیقت یکی از مسیرهای انّی بوده و قرائتی از برهان نظم با عنوان تدبیر ترابطی محسوب می‌شود که در منابع وحیانی به صورت متعدد مورد استفاده قرار گرفته است.
- ثانیاً مرحوم علامه طباطبایی معتقد است که در قرآن کریم اصل وجود خداوند متعال، اثبات نشده است و درعین حال می‌فرماید: برهان ترابط تدبیری که برای اثبات توحید بیان شده است، در قدم اول وجود مدبر را اثبات می‌کند هرچند آیات مربوط به این برهان در صدد اثبات مدبر و واجب تعالی نیست ولیکن بالملازمه وجود مدبر نیز اثبات می‌شود.
- ثالثاً این برهان یا «ان مطلق» است و یا «انّ دلیلی» به این بیان که تراکم شواهد نشان می‌دهد که نمی‌توان باور کرد اجزاء عالم هستی به صورت تصادفی به وجود آمده باشند؛ البته مشهور بین حکما این است که براهین نظم «انّ دلیلی» هستند و «انّ دلیلی» مفید یقین منطقی نبوده بلکه مفید یقین روان‌شناختی است و از طرف دیگر از منظر نصوص دینی، یقین روان‌شناختی کافی و قاطع عذر محسوب می‌شود.

۱۲. جمع‌بندی نهایی

مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: ما در اثبات خدا و توحید و صفات و افعال او از مسیر وجود و حقیقت الوجود پیش رفتیم و این مسیر از همه مسیرها بهتر، متقن تر و نزدیک‌تر است چه اینکه در این مسیر از هیچ واسطه‌ای استفاده نشده بلکه از مناط واجب تعالی به واجب تعالی و صفات و افعال اول رسیدیم و بعد از آن، بهترین مسیر، مسیر معرفت النفس هست که سالک و مسلک واحد هست چه اینکه در این مسیر، خود مُستدلّ سلوک می‌کند تا به مقصد یعنی خداوند متعال برسد اما در حقیقت وجود سالک، وجود یعنی خود مستدلّ است و مسلک نیز وجود است و مُستدلّ در حقیقت الوجود تدبر می‌کند و مقصد نیز حقیقت الوجود است.

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراق التاسعُ في بيان وثاقه هذا المسلك الذي سلكناه في الوصول إلى الحق [حق یعنی موجودی که بطلان در آن راه ندارد و هر موجودی که چنین باشد، ضروری خواهد بود] و صفاته و آثاره؛ إعلم أن الطرق إلى الله و صفاته و أفعاله كثيرةٌ منها طريقُ الماهيات [ماهیت به معنای اخص] إذ كلُّ ما له ماهيةٌ غيرُ الوجودِ فالوجودُ لها من العوارضِ المستفادَةِ مِنَ الغيرِ لاستحالةِ كونِ الوجودِ مِنَ اللوازمِ للماهيةِ و إلا لكانَ وجودُها متقدماً علي وجودِها و لكانت موجودةً سواءً فُرِضت موجودةً أو معدومةً كما هو شأنُ اتصافِ الماهياتِ بلوازمِها. فما يَجِبُ وجودُهُ لا يكونُ وجودُهُ إلا عينَ ذاته^{٣١٠} و جميعُ الجواهرِ و الأعراضِ - لكونِها واقعةً تحتَ المقولاتِ فيحتاجُ إلى فصولٍ - يَكُونُ ذاتُها متقومَةً مِنَ الأمرينِ فهي إذا وجودُها غيرُ ماهيتها. فإذا كانَ واجبُ الوجودِ محضَ الوجودِ فلا واجبَ غيره و إلا لكانَ أحدهما وجوداً زائداً^{٣١١} فيصيرُ معلولاً هذا خلف؛ و منها: طريقُ الجسمِ و تركُّبه مِنَ الهيولى و الصورة و كونُ كلِّ منهما لتلازمِهما و معيَّتِهما في الوجودِ مُقتَراً إلى صاحبِتها [در اینجا باید این مطلب را افزود که افتقار خلاف ضرورت وجود است] فلهما مُوجدٌ غيرُهُما^{٣١٢} لا يكونُ جسماً و لا جسمانياً [موجودی که حال در جسم است همانند حجم و رنگ جسم] و أيضاً الأجسامُ متناهيةٌ [یعنی دارای ابعاد ثلاثه هست؛ در اینجا نیز باید مطلب دیگری اضافه نمود تا نتیجه بعدی به دست بیاید] و لها مُوجدٌ غيرُ جسمی^{٣١٣} فشَهِدَت [اجسام] بوجودِ مُبدِعٍ؛ و منها: طريقُ الحركةِ مِنَ جهةِ حدوثِها [حدوث اشاره به حالت سابقه دارد؛

٣١٠. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «فما يجب وجوده لا يكون وجوده إلا عين ذاته...» قد تصدى لبيان ماهية الواجب و لم يتعرض لبيان إتيته مع أنه هو المطلوب و أن مطلب هل البسيط مقدم علي مطلب ما الحقيقية لوجهين: أحدهما أن فيما لا ماهية له سوي الإنية، بيان الماهية بيان الإنية؛ و ثانيهما: أن النتيجة المطلوبة مطوية هنا و هي عكس ما ذكره صريحا، أى ما لا يكون وجوده إلا عين ماهيته و ذاته، يجب وجوده لم يذكرها صريحا لوضوحها و لأنه إذا كان الأصل صادقا كان العكس أيضا صادقا و أما المذكور صريحا فهو من جهة ما قال (قدس سره) و اعلم أن الطريق إلى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكر في هذا الطريق بعض الصفات السلبية كنفى الماهية و سيذكر نفى الشريك بقوله «فإذا كان واجب الوجود...»»

٣١١. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و الا لكان احدهما وجودا زائدا...» توضيحه أنه لو تعدد واجب الوجود لكانا ذوى ماهية فإن الشيء لا يثنى بنفسه و لما كان الواجب مجردا فليس تعدده بالمادة و الموضوع و المتعلق فتعدده بالماهية و لا أقل من تحققها في أحدهما و عدمها في الآخر ليحصل التميز فيصير معلولا لأن وجوده عرضي و كل عرضي معلل.»

٣١٢. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فلهما موجد غيرهما...» أى لكل منهما حاجة ما إلى الأخرى لا أن يكون موجد و الموجد هو الله و كلمته أما الهيولى فلأنه قوة صرفة فلا يكون معطية للفعلية و أما الصورة فلأن فعل الجسماني بمدخلية الوضع و الهيولى غير وضعية و لهذا يقال إن الصورة شريكة العلة.»

٣١٣. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و لها موجد غير جسمي» لم يقل فلها بالفاء إيماء إلى أن لذلك وجوها آخر سوي لزوم عدم تناهى الأبعاد منها أن علية الجسم و الجسماني مشروطة بالوضع و هي لا يتصور بالنسبة إلى المعدوم و منها أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن يكون بعض أفرادها علة لبعض آخر لذاته لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فلو فرض كون نار علة لنار فعلية هذه و معلولية تلك إما لنفس كونهما نارا فلا رجحان لأحدهما في العلية و للأخرى في المعلولية بل يلزم أن يكون كل نار علة للأخرى بل علة لذاتها و هو محال و إن كانت العلية لانضمام أمر آخر لم

حادث یعنی چیزی که مسبوق به عدم است؛ خود حدوث نیز بر دو شکل است یا حادثه ای هست و یا جریانی است به این معنا که آنآ فآناً حادث می شود] و تجددِها^{۳۱۴} [تجدد اشاره به حالت لاحق دارد و دلالت بر جریانی و آنآ فآناً بودن دارد] و افتقارها إلى فاعل [خالقیت تجددی مستلزم ربوبیت (مالیکت تصرف کیف یشاء) نیز بوده و چنین فاعلی رب نیز هست با توجه به اینکه فاعل در اینجا شیئاً فشیئاً ایجاد می کند] حافظٌ للزمان و مُحدِّدٌ للمکان و مُقیدٌ لجسمٍ تقبُّل حركاتٍ غیر متناهیه [منظور نامتناهی بالقوه است] لِیَنْتَظِمَ به وجود کلِّ حادثٍ و لا بُدَّ أيضاً أن یکون غایةً هذه الحركات و الأشواق [شوق طبیعی نه شوق ارادی] أمراً عقلياً لا یقع تحت تعییر و نقصانٍ فالحركات دلت علی وجودِ فاعل و غایةً یکون مقدساً عن الحدوث و الأفعال و العدم و النقصان و الإمكان جلت کبریاؤه؛ و منها: طریقُ معرفة النفس و کونها جوهرأ ملکوتیاً [«ملکوت» به معنای مجرد در برابر «ملک» به معنای مادی به کار می رود؛ «ملکوت» بر وزن فعلوت، صیغه مبالغه و دلالت بر مبالغه در ملک دارد به جهت اینکه در مجردات، هیچ حیث استقلالیه دیده نمی شود] خارجاً [درحالی که خارج می شود] من حدِّ القوَّة و الاستعدادِ إلى حدِّ الکمالِ العقليِّ فلا بدَّ لها [نفس] من مکملِّ عقليِّ مُخرجٍ لها [نفس] من القوَّة إلى الفعل و من النقص إلى الکمال فلا بدَّ و أن لا یکون عقلاً بالقوَّة [موجود مجردی که دارای قوه است] و إلا لکان مُعطى الکمالِ قاصراً عنه [چون این مخرجی که قوه دارد می خواهد آن نفس را به فعلیت محض برساند درحالی که از فعلیت محض برخوردار نیست] و أيضاً لاحتاج إلى مُخرجٍ آخرٍ فإما أن يتسلسل أو يدور و هما مُستحیلان أو ينتهی إلى عقلٍ [موجود مجرد] و عاقلٍ [موجود مجرد به اعتبار فاعلیتی که دارد، عاقل نامیده میشود] بالفعل و هو إما الباری أو ملکٌ مقربٌ من مُبدعاته [در اینجا باید ضمیمه و متممی آورده شود تا برهان کامل شود] فالنفسُ صراطُ الله الذی یفضی لسالکِهِ إلیه تعالی و بابُ الله الأعظم؛ و منها: طریقُ النظرِ إلى مجموعِ العالم و أنه شخصٌ واحدٌ له وحدةٌ شخصیةٌ لارتباطِ أجزائه ببعضها ببعض [با این تعلیل معلوم می شود که منظور از وحدت شخصییه مطرح شده در اینجا وحدت شخصییه به همانند وحدت اعضای بدن هست] و له حاجةٌ إلى مؤثرٍ غیره لإمكانه و حدوثه و افتقاره و ذلك المؤثر هو الواجب؛ و لما استحال وجودُ عالمین فلا واجب غیر واحدٍ و إلا لکان له عالمٌ آخرٌ و البرهان قائمٌ علی عدم تعدد العالم كما بیناه فی موضعه^{۳۱۵} إلى غیر ذلك من الطُرُق التي یطولُ الكلامُ بذکرها؛ و

یکن ما فرضناه علة علة و الجسمیه بما هی جسمیه أعتی ما یکن أن یفرض فیہ خطوط ثلاثة متقاطعة علی زوايا قوائم طبیعة نوعیه متواطیه لا تفاوت بین أفرادها فی نفس ذلك المعنی فکیف یکون بعض أفرادها علة بعض یدل علیه ما أبطلوا به الأجرام الصغار الصلبة الذیمرطاسیة.»

۳۱۴. التعلیقات علی الشواهد الربوبیه؛ مرحوم سبزواری: «قوله «من جهة حدوثها و تجددها...» جعله عطفاً تفسیریا للحدوث إشارة إلى أن حدوث الحركة الفلکیة معناه التجدد الذاتي و الاستمرار التجددی لا غیر و حافظیه الفاعل للزمان و محدثیه للمکان من باب الإسناد إلى العلة البعیده علی مذهبهم إذ الحافظ لذلک هو الحركة و المحدد لهذا هو جسم الفلك الأقصی و سیأتی ما هو التحقیق عنده.»

۳۱۵. التعلیقات علی الشواهد الربوبیه؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و البرهان قائم علی تعدد العالم كما بیناه فی موضعه...» و من البراهین علیه سوي ما ذکره أنه قد تقرر أن تعدد أفراد نوع واحد إنما هو بالقسر فلو تعدد العالم لزم أن یکون الأفلاك مقسورة دائماً لأن التعدد بالفلك و القطع و القسر لا یکون أكثریا

الذی اخترناه أولاً - من النظر في أصل الوجود و ما يلزمه - هو أوثقها^{٣١٦} و أشرفها و أسرعها في الوصول و أغناها عن ملاحظة الأغيار و هو طريقة الصديقين^{٣١٧} الذين يستشهدون بالحق علي كل شيء لا بغيره عليه و إن كان غيره موصلاً أيضاً [از طریق غیر خداوند متعال نیز می توان بر خداوند متعال استدلال نمود] كما في قوله تعالى «سُبُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» إشارة إلى طريقة طائفة من المتفكرين في خلق السماوات و الأرض و ملكوتها و قوله «أ و لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلِيٌّ كُلُّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» [شاهد] در اینجا به معنای شاهد است نه مشهود [إشارة إلى طريقة قوم لا ينظرون إلى غير وجهه الكريم و يستشهدون به عليه و علي كل شيء فيشاهدون جميع الموجودات في الحضرة الإلهية و يعرفونها في أسمائه و صفاته فما من شيء إلا و له أصل في عالم الأسماء الإلهية؛ و بعد هذا الطريق في الإحكام و الشرف طريق معرفة النفس لكونها أم الفضائل و مادة الحقائق ففي هذه الطريقة يكون المسافر عين الطريق فيمتاز عن سائر الطرق المذكورة بهذا الوجه و أما طريقة الصديقين فيفضل عليها [طريق معرفت النفس] و علي غيرها بأن السالك و المسلك و المسلك منه و المسلك إليه كله واحد و هو [خداوند متعال] البرهان علي ذاته «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ». [حقیقت وجود در رتبه سابق بر تلبس، «هو» و در رتبه تلبس و با لحاظ کامل مطلق بودن، «الله» است؛ «الله» شاهد است

فضلا عن الدوام و هذا غير ما ذكره المعلم الأول من أن العناصر في العوالم مقسورة دائما و أيضا لو تعدد و كانت الأفلاك مقسورة دائما لم يكن مستكفية و الأفلاك و الفلكيات مستكفية.»

٣١٦. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «هو اوثقها...» لعدم تطرق النوع إليه أو قلته جدا لا فطرية مقدماته و أشرفها لأن الوجود معدن كل شرافة و منبع كل سعادة و أسرعها في الوصول لأن حيشة الوجود كاشفة عن الوجوب و كيف لا و هو حيشة الإباء عن العدم و لأن الوجود متصور أبده من كل متصور و حقيقته أظهر من كل ظاهر و أغناها عن ملاحظة الأغيار لأن النظر فيه إلى الوجود و هو ليس أجنبيا عن الوجوب الذاتي و غيرا له بل صرف الوجود هو - الوجوب الذاتي بخلاف الطرق الأخرى فإن الإمكان مثلا مع سخافته و خسته أجنبى عن الوجوب و من الأخفيا و ليس معادلا للوجود في الظهور و الجلاء فكيف يكون الخفى دليلا علي المجلى و كيف يكون الإمكان أو الحدوث أو الحركة أو - الماهية أو نحوها مفروغا عنها في منصة ظهور الوجود ليكون دليلا علي ما هو صرف الوجود بل الظهور و الجلاء و المفروغية عنه حق الوجود فهو النور الحقيقى الذى هو ظاهر بذاته و مظهر لغيره و هو الدليل علي ذاته و علي غيره «أ لغيرك من الظهور، ما ليس لك، حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك أو متى بعدت حتى يكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك و لا تزال عليها رقبيا و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا»

٣١٧. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «و هو طريقة الصديقين...» إن قلت: كيف يكون فيه الاستشهاد به تعالى عليه و قصر النظر إلى وجهه الكريم و قد تعلق فيه بالوجود المتعلق بالغير المحتاج احتياجا ذاتيا. قلت: للسخية التي في مراتب الوجود و قد مر أنه كنوع واحد وحدة حقة ذات مراتب متفاضلة غير مرهون بأولية أو أولوية أو غيرهما و أن الوجود المتعلق عين الربط كالمعنى الحرفي و ليس شيئا علي حياله و أنه متقوم تقوما وجوديا بمرتبة أخرى و لكني أقول: يمكن تقرير طريقة الصديقين بوجه أسد و أخضر و أشرف و أغنى عن ملاحظة الأغيار بأن يقال بعد وضح أن حقيقة الوجود بسيطة مبسطة إذ صرف كل شيء بسيط جامع لجميع ما هو من سنخه: إن حقيقة الوجود حقيقة بسيطة مبسطة يمتنع عليها العدم إذ المقابل لا يقبل مقابله و الحقيقة المبسطة أعنى ما يمتنع العدم عليها واجبة الوجود و هذا يكفى في مقام إثبات الواجب إذ في أول الأمر مقام إثبات وجود الواجب و لم يلزم إثبات المراتب إلا في مقام إثبات خالقيته و فياضيته كما لم يلزم في أول الأمر إثبات علمه و قدرته و غيرهما و يستفاد توحيد أيضا منه.»

به نحو حد وسط منطقی نه به نحو قولی و منظور آیه این است که حقیقت کامل مطلق یعنی «الله» بر حقیقت وجود و اینکه الهی جز «هو» نیست، شهادت می دهد]

۱۳. تنبیه؛ نقد برهان فاضل خفزی بر وجود واجب تعالی^{۳۱۸}

فاضل خفزی ادعا کرده است که می توان واجب تعالی را صرفاً با استفاده از قاعده استحاله دور و بدون استفاده از قاعده استحاله تسلسل اثبات نمود درحالی که مرحوم ملاصدرا در اثبات واجب تعالی از برهانی استفاده می کند که نیازمند ابطال دور و تسلسل نیست چون مناط ابطال دور و تسلسل را در برهان خودش به کار برده است.

استدلال فاضل خفزی در قالب قیاس مرکب

- قیاس اول [اقترانی شرطی]
 - **صغرا:** اگر واجب تعالی موجود نباشد لازم می آید [همه موجودات ممکن بوده و لذا] هر موجودی توقف بر ایجاد ما دارد و هر ایجاد ما توقف بر موجود ما خواهد داشت چه اینکه چیزی که وجود ندارد، نمی تواند موجِد باشد؛ این موجود ما نیز بنا بر فرض مسئله، ممکن است.
 - **کبرا:** اگر هر موجودی [ممکن بوده و] توقف بر ایجاد ما و هر ایجادی توقف بر موجود داشته باشد، دور پیش می آید.
 - **نتیجه:** اگر واجب تعالی موجود نباشد، دور پیش می آید.
- قیاس دوم [استثنایی]
 - **صغرا:** اگر واجب تعالی موجود نباشد، دور پیش می آید.
 - **کبرا:** تالی باطل است چون دور باطل است.
 - **نتیجه:** مقدم نیز باطل است پس واجب تعالی موجود هست.

نقد بیان فاضل خفزی

- **وحدت مورد نظر در دور:** وحدت باید شخصی باشد تا دور پیش بیاید یعنی متوقف و متوقف علیه باید یک شخص باشند و اگر وحدت، نوعی باشد در این صورت دور پیش نمی آید مثلاً در جایی که «الف» متوقف بر «ب» بوده و «ب» نیز متوقف هست بر «الف» دیگری که نوعش با «الف» اول واحد است، دوری نخواهد بود چون دور باید به توقف الشیء علی نفسه برگردد و توقف الشیء علی نفسه در واحدهای بالنوع معنا ندارد.

- **ارجاع دور به تسلسل:** ارجاع دور به تسلسل صحیح است ولی ارجاع تسلسل به دور صحیح نبوده و مغالطه هست همان‌گونه که مرحوم شیخ الرئیس در برهان شفاء در مقاله دوم، فصل اول می‌فرمایند: دور در حقیقت به تسلسلی که دو طرف دارد، برمی‌گردد به این بیان که دور توقفِ منتهی به مبدا نیست و هر چیزی که توقفِ منتهی به مبدا نباشد، تسلسل هست مناطاً پس دور، تسلسل هست مناطاً.
- **مناط بطلان تسلسل:** این مناط عبارت است از اینکه توقف، منتهی به مبدا نشود زیرا مستلزم تحقق مشروط بدون شرط است.
- **وجه مغالطه بیان فاضل خفری:** بیان فاضل خفری، مغالطه هست به جهت خلط بین وحدت شخصی و وحدت نوعی [و به عبارت دیگر ما وَقَعَ لیس بمفیدٍ و المفیدُ لیس بواقع] توضیح اینکه وحدتی که در برهان فاضل خفری به کار رفته، وحدت نوعی هست چه اینکه موجوداً ما و ایجاداً ما بشخصه متعدد و بنوعه واحدند درحالی که وحدت مورد نظر در دور، وحدت شخصی هست پس دور موضوعاً در استدلال ایشان محقق نشده است تا ابطال شود.
- همچنین اگر فاضل خفری بگوید یا دور پیش می‌آید و یا تسلسل و هر دو باطل است، در این صورت سخن وی صحیح است ولی در استدلال وی از بطلان تسلسل استفاده نشده و فقط از بطلان دور استفاده کرده است لذا سخنش صحیح نیست.

ترجمه و توضیح عبارت

تنبيه؛ إِنَّ ما ذَكَرَهُ بعضُ متأخري الفضلاءِ مِنْ نواحي فارس فيما ادَّعاه مِنَ البرهانِ علي وجودِهِ تعالى مِنْ غيرِ الاستعانةِ بِإبطالِ التسلسلِ دونَ الدورِ فيه مغالطَةٌ و هو قوله «لو انحصرت الموجوداتُ في الممكناتِ لَزِمَ الدورُ إذ تَحَقَّقُ موجودٌ ما متوقفٌ علي هذا التقديرِ علي إيجادِ ما^{٣١٩} و تَحَقَّقُ إيجادِ ما يَتَوَقَّفُ أيضاً علي تَحَقَّقِ موجودٍ ما لَأَنَّ الشَّيْءَ ما لم يُوْجَدْ لم يُوْجَدْ» و كذا قوله «ليس

٣١٩. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «اذ تحقق موجود ما متوقف علي هذا التقدير علي إيجاد ما...» المراد بوجود ما إما الفرد المنتشر من الوجود و إما الطبيعة منه و إما كل فرد منه و إما مجموع الآحاد بالأسر و إما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذا الكلام في إيجاد ما فبضرب الخمسة في الخمسة تصير خمسة و عشرين احتمالاً و علي كل واحد من التقادير ففی قوله و تحقق إيجاد ما موقوف أيضاً علي تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالاً فيحصل من ضرب الخمسة و العشرين في مثله ستمائة و خمسة و عشرون احتمالاً. إن قلت: موجود ما مثلاً ظاهر في الفرد المنتشر لا غير. قلت: ليس كذلك ألا ترى أن المصنف (قدس سره) قد جمعها علي الطبيعتين و وجه التعميم أن كلمة ما الإبهامية للتعميم و الإبهام بالنسبة إلى هذه الأقسام الخمسة لا بالنسبة إلى أشخاص الموجود كاللا بشرط الغير المقيد باللا بشرطية الشامل للفرد و الكلي و المحسوس و المعقول ففيه إرسال و سعة أزيد أي نحن في مندوحة من التخصيص و لا حاجة بنا أن نخصص الكلام بالطبيعة أو الفرد المنتشر أو غير ذلك لأن الدليل يستقيم علي كل واحد من الأقسام»

للموجودِ المطلقِ من حيثُ هو موجودٌ مبدأً^{٣٢٠} و إلا لَزِمَ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَي نَفْسِهِ « انتهى. وجهُ المغالطةِ^{٣٢١} ما أَشْرْنَا إِلَيْهِ سَابِقاً أَنْ استِحَالَةَ تَقَدُّمِ الشَّيْءِ عَلَي نَفْسِهِ و استحالةُ التناقضِ إِنَّمَا يَظْهَرُ فِي مَوْضِعِ الوَحْدَةِ العَدَدِيَّةِ لا فِي الوَحْدَةِ النَوْعِيَّةِ و أشباهه.

٣٢٠. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و كذا قوله: ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء» إحدى المقدمتين هنا مطوية هي أن الممكن له مبدأً فهيئة القياس من الشكل الثاني»

٣٢١. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «وجه المغالطة...» التفصيل أن يقال: إن أريد بوجود ما و إيجاد ما و بالوجود المطلق مفاهيمها فلا يلزم محال لأن الدور بين الطبيعتين و لذا تقدم الطبيعة في ضمن فرد علي أنفسها في ضمن فرد آخر لا محذور فيه و هل هذا إلا كشبهة البيضة و الدجاجة و إن أريد بها حقائقها و بالإطلاق و الانتشار السعة و الإحاطة كما هو مصطلح المتألهين في الإطلاق و نحوه فلم لا يجوز أن يكون حقيقة الوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفة علي مرتبة أخرى لها غاية الأمر أنه يلزم التسلسل لكن بطلانه غير مأخوذ في الدليل»

اشراق دهم؛ قاعده بسیط الحقیقه^{۳۲۲}

۱. تعریف قاعده بسیط الحقیقه

۱.۱. مراد از بسیط الحقیقه

مراد از بسیط الحقیقه، صرف الوجود و حقیقت الوجودی است که هیچ حیث عدم و بطلانی در او نیست؛ چنین وجودی در برهان صدیقین به اثبات رسید.

۱.۲. فاقد کل مفقود

با توجه به اینکه بسیط الحقیقه، فاقد هر مفقودی است پس خالی از هیچ شی ای نیست مگر لاشیء درحالی که سایر اشیاء، شیء و لاشیء هستند و بر همین اساس گفته می شود بسیط الحقیقه، فاقد کل مفقود است لذا اینجا تاكد الوجود هست.

۱.۳. بسیط الحقیقه و کمالات اشیاء

بسیط الحقیقه، کمالات همه موجودات را سنخاً و در مرتبه ذات و به نحو اعلی و اشرف دارد چه اینکه بسیط الحقیقه، فاقد مفقودها بوده و حدود کمالات را ندارد پس بسیط الحقیقه در عین اینکه همه اشیاء هست سنخاً و در عین حال از نظر حدی، هیچ کدام از اشیاء نیست.

بسیط الحقیقه، شخص کمالات و نقایص همه اشیاء را ملکاً دارد و الا اگر واجب تعالی، شخص فلان موجود را مالک نباشد لازم می آید واجد یک مفقود بوده و لذا اشرف و کامل تر از او قابل فرض بوده و کامل مطلق نباشد؛ بنابراین به جهت منطقی می توان همه اشیاء را به واجب تعالی نسبت داده و بگوییم: «الله جسم و زمین و ... است» هر چند ممکن است چنین نسبتی، متعارف نباشد.

البته باید به قید «ملکاً» توجه نمود؛ توضیح اینکه واجب تعالی شخص کمالات و نقایص همه اشیاء در مرتبه ذاتش ندارد و الا لازم می آید موجود رابط، مستقل و موجود مستقل، رابط شده و تناقض لازم بیاید بلکه فعل واجب تعالی عین ذات واجب تعالی نبوده ولی عین اشیاء می تواند باشد لذا می گوییم واجب تعالی این کمالات را در مرتبه فعل دارد به این بیان که مالکیت یعنی همه اشیاء عین ربط به واجب تعالی هستند به نحو حقیقت و رقیقت.

۳۲۲. ادامه جلسه هشتاد و چهارم، ۱۳۹۷/۱۲/۱۴ از دقیقه ۵ به بعد و جلسات هشتاد و پنجم و هشتاد و ششم و هشتاد و هفتم؛ ۱۳۹۷/۱۲/۱۸ و

۱۳۹۷/۱۲/۲۰ و ۱۳۹۷/۱۲/۱۹

۱.۴. حضور واجب تعالی در همه مراتب

واجب تعالی در همه مراتب حضور دارد و الا لازم می‌آید که یک حد و «لیس» داشته باشد و متن ذاتش در همه مراتب هست و فیض واجب تعالی عین اشیاء بوده و عین فعل است ولی خود واجب تعالی عین افعال نیست و الا لازم می‌آید اتحاد ربط و مستقل و این تناقض است.

۲. اثبات قاعده بسیط الحقیقه

اثبات این قاعده با استفاده از مطالب سابق به این صورت است که وقتی خداوند متعال، بسیط الحقیقه باشد لازم می‌آید که هیچ نقصی نداشته باشد و لذا کل الاشیاء هست کمالاً و ملکاً.

۳. ترکیب و تحلیل عقلی موجودات امکانی

مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: موجودات امکانی به اعتبار نقائصی که دارند، قابلیت انتساب سلب پیدا کرده و می‌توان به آنها «لیس»‌های متعددی را منتسب نمود؛ وقتی «لیس» به سایر اشیاء را نسبت داده می‌شود «لیس» خود نفس معنای موضوع نیست بلکه لازمه معنای موضوع است مثلاً وقتی گفته می‌شود: این «ماژیک» خاک نیست، روشن است که «خاک نبودن» در مفهوم «ماژیک» گنجانده نشده است بلکه لازمه «ماژیک بودن» حدی است که آن حد، متن «خاک» را ندارد؛ از این مطلب به «تحلیل عقلی» و «ترکیب عقلی» تعبیر می‌شود یعنی این «ماژیک» مرکب از متن «ماژیک» و سلب «خاک و شیشه و ...» در حالیکه واجب تعالی بسیط بوده و چنین ترکیبی ندارد یعنی نمی‌توان گفت واجب تعالی، کمالی است که کمال فلان موجود را ندارد بلکه واجب تعالی، همه کمالات را دارد در عین اینکه هیچ کدام از اشیاء نیز نیست.

و به عبارت دیگر به جهت انتساب سلب به موجودات امکانی، عقل آنها را به دو جزء ایجابی - متنی و سلبی تحلیل کرده و به این ترتیب ترکیب از حد و محدود و ترکیب وجود و عدم پدید می‌آید؛ البته باید دقت نمود که جزء سلبی در متن راه ندارد ولی چون دارای پشتوانه عقلی هست لذا صادق بوده و صدق خارجی دارد مثلاً این «ماژیک» در خارج چیزهایی را دارد و چیزهایی را ندارد و لذا دارای ترکیب تحلیلی بوده و عقل آن را صادق می‌داند و روشن است که وقتی گفته می‌شود چیزی خارجی است به معنای متنی بودن نیست بلکه می‌تواند عدمی باشد پس با توجه به این مطلب می‌توان گفت که اعدام بر دو قسم هستند:

- اعدامی که منشأ انتزاع عینی ندارند همانند غول که هیچ منشأیی برای ثبوت آن در خارج وجود ندارد لذا به هیچ اعتباری نمی‌توان وجود را به آن نسبت داد و اگر وجود را به آن نسبت دهیم، انتساب کاذبی خواهد بود.

- اعدامی که منشأ انتزاع عینی داشته و معیاری برای انتساب وجود به آن می توان پیدا کرد همانند عدمی که منتهی الیه یک وجود است پس به تبع آن وجود، می توان هستی را به این عدم نسبت داد به صورت مجازی و چنین انتسابی چون دارای پشتوانه هست لذا صادق هست.

۴. رابطه ماهیت با وجود

طرفداران مرحوم ملاصدرا معتقدند از نظر ایشان «ماهیت، حدّ وجود است» و این مطلب در تعبیرات ایشان به صورت متعدد تکرار شده است ولی از طرف دیگر استاد فیاضی معتقدند از نظر مرحوم ملاصدرا «ماهیت، شأن وجود است همانند وجوب و علیت و سایر موارد» و بر این مطلب نیز استدلال می آورند ولیکن باید دقت نمود که نمی توان گفت که این مطلب، مراد مرحوم ملاصدرا است چه اینکه ایشان در موارد متعددی بر این مطلب تاکید می کند که ترکیبی از وجود و عدم هست که ماهیت از آن به دست می آید و اتحاد ماهیت با وجود علی نعت الحکایه است نه علی نعت الحقیقه و لذا با توجه با چنین عباراتی نمی توان گفت نظر ایشان این است که ماهیت عین همان متن وجود است در خارج همانند علیت و معلولیت.

۵. تقسیم موجود و احکام آنها

با کنار هم گذاشتن مطالب پیشین می توان چنین جمع بندی کرد که موجود بر دو قسم است:

- موجودی که حقیقت الوجود است.
- موجودی که محدود است.

۵.۱. احکام موجود نامحدود

- حقیقت الوجود چون صرف الوجود است پس هیچ حیث عدمی نداشته و از همین رو ترکیب تحلیلی از وجود و عدم ندارد.
- حقیقت الوجود چون هیچ حیث عدمی ندارد پس کمال مطلق است.
- اوصاف کمالی موجودات فقیر به نحو آکد، از دو جهت بر موجود غنی بالذات حمل می شود:
 - از جهت کامل ترین یعنی به نحو اعلی و اشرف: صفتی که این موجود فقیر دارد، موجود غنی بالذات به نحو اعلی و اشرف دارد.
 - از جهت تقوم و مالکیت؛ یعنی این موجود فقیر «بالله» و به افاضه الهی مفید هست نه اینکه بنفسه مفید باشد.
 - کمال مطلق چون صرف الوجود است لذا وحدت احاطی دارد نه اینکه در عرض سایر اشیاء باشد.

- کامل مطلق، حقیقت الوجود البسیطه دارای حیثیت واحد است لذا فرد است بر خلاف موجودات امکانی که زوج ترکیبی اند.

۵.۲. احکام موجود محدود

- چنین موجودی از نظر عقلی مرکب تحلیلی از وجود و عدم است.
- چنین موجودی به اندازه اعدامش، سلب دارد.
- سلب های موجود محدود، داخل در مفهوم آن نیستند بلکه لازمه مفهوم آن هستند.
- سلب های موجود محدود، متن نبوده بلکه حد متن هستند لذا می توان آنها را خارجی دانست.
- موجودات امکانی زوج ترکیبی هستند و با توجه به اینکه حد، منشأ انتزاع ماهیت است لذا ترکیب از حد و محدود، منشأ ترکیب از وجود و ماهیت است و چون ماهیت موضوع امکان است پس ترکیب از وجود و ماهیت، منشأ ترکیب از وجود و امکان است که وجوب مربوط به متن و امکان مربوط ماهیت است و هر ممکنی محتاج است پس هر مرکبی مسبوق به بسیط بوده و هر مقیدی مسبوق به مطلق است.

۶. وحدت واجب تعالی

بنابر مطالب پیشین می توان درباره وحدت واجب تعالی گفت:

- وحدت خداوند متعال، وحدت سعی و احاطی است.
- وحدت واجب تعالی، وحدت عددی نیست به این معنا که خداوند متعال واحد بوده و می توان فرض نمود که دو تا باشد ولی دو تا نیست و با توجه به همین نکته می گوئیم نظیر نداشتن خداوند متعال اعم است از اینکه برای او نمی توان نظیری فرض کرد یا می توان فرض کرد و منظور از نظیر نداشتن خداوند متعال، به معنای این است که نمی توان برای او نظیر فرض نمود.
- وحدت خداوند متعال، وحدت بالصرافه بوده و ثانی ندارد.
- وحدت خداوند متعال، وحدت «معنی» هست یعنی واجب تعالی مالک و قهار بوده و با همه چیز معیت دارد؛ قهاریت خداوند متعال باعث می شود که هم عرض با موجود دیگری نباشد لذا اگر بگوئیم «خداوند متعال ثالث ثلاثه هست» کفر خواهد بود چنانچه در آیه شریفه می فرماید: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَ إِن كُمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» ولی اگر بگوئیم «خداوند متعال رابعه ثلاثه یا ثالث اثنین هست» کفر نخواهد بود چنانچه در آیه شریفه می فرماید: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لَا آدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يَنْبِئُهُمْ بِمَا

عَمَلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^{۳۲۳} و مراد این است که خداوند متعال نسبت به یک جمع سه نفره رابط، موجود چهارم مستقل و غنی بالذات محسوب می شود بصورت معینی نه بصورت هم عرض که در این صورت خداوند متعال یکی از اعضای هم عرض آن جمع بوده و جمع شان چهار نفره خواهد بود.

- واجب تعالی چون وحدت لا حدی و اطلاقی دارد پس حیثیت جمعی دارد یعنی هم اول است و هم آخر و هم ظاهر است و هم باطن.
- واجب تعالی چون حیثیت جمعی دارد، علم فعلی اش از شئون احاطه اوست لذا چون اول و آخر و ظاهر و باطن است پس «بکل شیء علیم» است.

۷. واحد عددی

واحد عددی دارای دو تفسیر هست:

- تفسیر فلسفی: وحدتی که از فرض تکرارش، عدد درست شود؛ چنین وحدتی دارای طبیعت و جنسی هست که آن طبیعت در ضمن یک فرد، تحقق یافته است و در صورت تکرار این طبیعت تحقق یافته در ضمن یک فرد، عدد پدید می آید مثلاً حیوان ناطق به عنوان یک طبیعت، در ضمن تشخصات «زید»، یک انسان و در ضمن تشخصات «عمرو» دو انسان خواهد بود و چون این طبیعت خودش عین تشخص نیست پس منافاتی با تشخصات متعدد ندارد.
- در لسان روایات: هم تفسیر فلسفی وحدت عددی به کار رفته است و هم معنایی که در لسان روایات، وحدت عددی نامیده شده و احتمال دارد منظور از این وحدت عددی، وحدتی باشد که در عرض سایر موجودات، عدد را درست کند؛ اگر مثلاً بگوییم «در یک اتاق، چند موجود هست که عبارتند از میز و صندلی و خدا» این چنین عبارتی کفر خواهد بود بلکه باید بگوییم «در یک اتاق، چند موجود هست و خدا همراه این موجودات است».^{۳۲۴}

۳۲۳. سوره مجادله، آیه ۷

۳۲۴. معانی الأخبار؛ ص ۵ و ۶: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْوَهَّابِ بْنِ نُضْرٍ بْنِ عَبْدِ الْوَهَّابِ بْنِ عَطَاءِ بْنِ وَاصِلِ السَّجَزِيِّ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ ضَمْرَةَ الشَّعْرَانِيُّ الْعَمَّارِيُّ مِنْ وُلْدِ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ الْبَاقِيِّ الْأَذَنِيُّ بِأَذْنِهِ عَنْ أَبِي الْمِقْدَامِ بْنِ شَرِيحِ بْنِ هَانِيٍّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ إِنَّ أَعْرَابِيًّا قَامَ يَوْمَ الْجَمَلِ إِلَيَّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَتَقُولُ إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ قَالَ فَحَمَلَ النَّاسُ عَلَيْهِ وَ قَالُوا يَا أَعْرَابِيُّ أَمَا تَرَى مَا فِيهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مِنْ تَقْسَمِ الْقَلْبِ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع دَعَاؤُهُ فَإِنَّ الَّذِي يُرِيدُهُ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي يُرِيدُهُ مِنَ الْقَوْمِ ثُمَّ قَالَ يَا أَعْرَابِيُّ إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَيَّ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٍ فَوَجَّهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ وَجَّهَانِ يَتَّبِعَانِ فِيهِ فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ وَاحِدٌ يَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّ مَا لَا ثَانِيَّ لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ أَلَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَ قَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ يُرِيدُ التَّوَعُّدَ مِنَ الْجِنْسِ [وحدت سنخی] فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ وَ جَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَ تَعَالَى وَ أَمَّا الْوَجَّهَانِ اللَّذَانِ يَتَّبِعَانِ فِيهِ فَقَوْلُ

۸. تفسیر فلسفی قرآن

یکی از گرایش‌ها در تفسیر قرآن، گرایش تفسیر فلسفی است؛ تفسیر فلسفی در چند معنا به کار می‌رود:

- **کاربرد اول:** جمع بندی آیات و روایات در حیطه هستی‌شناسی همانند آیات مربوط هدف آفرینش و خداشناسی و مراتب هستی.
- **کاربرد دوم:** در این کاربرد، مفسر بعد از گردآوری آیات فلسفی و حتی غیر فلسفی، در مقام تحلیل آموزه‌های فلسفی و غیر فلسفی از روش فلسفی استفاده می‌کند به این معنا که ساختارهای منطقی آیات را کشف کرده و روابط بین حدود را تحلیل می‌کند مثلاً اینکه در این آیات علت تصدیق چیست و چه ارتباطی با مدعا دارد!
- **کاربرد سوم:** استنباط‌های فلسفی؛ در این کاربرد، مفسر ابتدا آیات فلسفی را دسته بندی کرده و سپس آن‌ها را با تحلیل‌های فلسفی، تحلیل کرده و به آموزه‌های فلسفی دست پیدا می‌کند.
- **کاربرد چهارم:** جمع بندی و تحلیل آیات و استنباط براساس پیشینه‌های فلسفی

۹. نگرشی نو به برخی از آیات و روایات

مرحوم ملاصدرا بعد از بیان برخی از مباحث فلسفی درباره واجب تعالی، اشاره ای به تاثیرات معرفتی و تفسیری این دسته از مباحث می‌کنند:

۹.۱. بررسی آیه «ما رمیت إذ رمیت و لکن الله رمی»

حضرت استاد جوادی آملی در مقدمه جلد ۱ تفسیر تسنیم درباره تفسیر فلسفی می‌فرماید: اگر یک نظریه فلسفی، احتمالی را در یک آیه شریفه مطرح کند، به اندازه احتمال، این نظریه فلسفی ارزشمند است البته در جایی که باعث انعقاد ظهور می‌شود روشن است که باید اخذ به ظهور بشود مثلاً در آیه «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ»^{۳۲۵} شک می‌کنیم که در اینجا نفی ابدی مشاهده خداوند متعال در دنیا هست یا نفی ابدی مطلق است؟! در اینجا برهان عقلی قائم بر نفی مشاهده خداوند متعال بصورت مطلق است پس آیه ظهور در احتمال دوم دارد؛ در آیه «ما رمیت إذ رمیت و لکن الله رمی» نیز احتمالات مختلفی همانند فاعلیت طولی و قدرت الهی و امداد الهی مطرح است؛ مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: در این آیه اسناد رمی به قیوم کامل به نحو آکد و اشد است به این بیان که در این آیه با توجه به تعبیر «إذ رمیت» (رمی) به وجود مقدس نبی اکرم

الْقَائِلُ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شَيْبَةٌ كَذَلِكَ رَبُّنَا وَ قَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَ هُمْ كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّ وَ جَلَّ.

۳۲۵. سوره اعراف، آیه ۱۴۳

(ص) نسبت داده شده و در عین حال با توجه به تعبیر «ما رمیت» این نسبت نفی شده است؛ حداقل تاثیر بحثی که درباره «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» مطرح کردیم این است که درباره این آیه شریفه، یک احتمال تفسیری مطرح می‌شود به این بیان که این آیه شریفه اشاره به این مطلب دارد که اوصاف کمالی موجودات فقیر به نحو آکد و اشرف بر موجود غنی بالذات حمل می‌شود؛ توضیح اینکه خداوند متعال می‌فرماید: رمی از وجود نبی اکرم نفی نمی‌شود ولیکن اگر بخواهیم «رمی» را به صورت حقیقی نسبت دهیم باید «رمی» به خداوند متعال نسبت داده شود چه اینکه از یک طرف «رمی الهی» به نحو اعلی و اشرف بوده و از طرف دیگر رمی تو نیز متقوم به رمی الهی است همان زمانی که تو پرتاب می‌کنی، تو پرتاب نمی‌کنی بلکه خداوند متعال پرتاب می‌کند.

۹.۲. بررسی وجه جمع بین آیه «إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ» و آیه «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ»

وجه جمع بین ادعای کفر در آیه «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^{۳۲۶} و ادعای توحید در آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا حَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^{۳۲۷} به این است که وحدت الهی، وحدت عددی نیست بلکه وحدت احاطی و فهری است در عرض بودن، کفر و محیط بودن، توحید است پس اگر واجب تعالی را در ضمن اعداد و محکوم به احکام عددی قرار دهیم، دچار کفر شده ایم ولی اگر مع اعداد و محیط بر اعداد قرار دهیم، عین توحید خواهد بود و شاهد بر این برداشت این است که خداوند متعال بلافاصله در ادامه می‌فرماید: «إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا»

۳۲۶. سوره مائده، آیه ۷۳

۳۲۷. سوره مجادله، آیه ۷

۹.۳. بررسی وجه جمع «واحد لا بعدد»^{۳۲۸} و «لك وحدانية العدد»

احتمال دارد در این دو تعبیر، تفاوت بین مالک عدد و محکوم به عدد مطرح باشد چون وحدت خداوند متعال وحدت حقه حقیقه بوده و ثانی بردار نیست پس نه در عرض سایر اشیاء قرار دارد و نه قابل تکرار است.

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ العاشرُ في أنه جَلَّ اسْمُهُ كُلُّ الوجودِ؛ قولُ إجماليُّ: كُلُّ بسيطِ الحقيقَةِ من جميعِ الوجودِ^{۳۲۹} فهو بوحدتهِ كُلُّ الأَشْيَاءِ و إلا [اگر واجب تعالی، کل اشیاء نباشد] لكان ذاته مُتَحَصِّلَ القوامِ مِنْ هويَّةِ أمرٍ^{۳۳۰} و لا هويَّةِ أمرٍ [و چنین ترکیبی منشأ انتزاع ماهیت است و

۳۲۸. نهج البلاغه؛ ص ۲۷۳: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ وَلَا تُحَوِّيه المَشَاهِدُ وَلَا تَرَاهُ التَّوَاطُرُ وَلَا تَحْبُجُّهُ السَّوَاتِرُ الدَّالُّ عَلَى قَدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَيَّ وَ جُودِهِ وَ بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَيَّ أَنْ لَا شَيْبَةَ لَهُ الَّذِي صَدَقَ فِي مِبْعَادِهِ وَ ارْتَفَعَ عَنِ ظَلَمِ عِبَادِهِ وَ قَامَ بِالْقِسْطِ فِي خَلْقِهِ وَ عَدَلَ عَلَيْهِمْ فِي حُكْمِهِ مُسْتَشْهِدٌ» ۱ «بِحُدُوثِ الأَشْيَاءِ عَلَيَّ أَرْزَلْتِيهِ وَ بِمَا وَسَمَهَا بِهِ مِنَ العَجْزِ عَلَيَّ قَدَّرْتِهِ وَ بِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ مِنَ الفَنَاءِ عَلَيَّ دَوَامِهِ وَ **وَاحِدٌ لَا بَعْدَ دِهِ** وَ دَائِمٌ لَا بِأَمَدٍ وَ قَائِمٌ لَا بِعَمَدٍ تَتَلَقَّاهُ الأَذْهَانُ لَا بِمُشَاعَرَةٍ وَ تَشْهَدُ لَهُ المَرَائِي لَا بِمُحَاصَرَةٍ لَمْ تُحِطْ بِهِ الأَوْهَامُ بَلْ تَجَلَّى لَهَا بِهَا وَ بِهَا امْتَنَعَ مِنْهَا وَ إِلَيْهَا حَاكَمَهَا لَيْسَ بِذِي كِبَرٍ امْتَدَّتْ بِهِ التَّهَيَّاتُ فَكَبَّرْتُهُ تَجْسِيمًا وَ لَا بِذِي عِظَمٍ تَنَاهَتْ بِهِ العُلَايَاتُ فَعَظَّمْتُهُ تَجْسِيدًا بَلْ كَبَّرَ شَأْنًا وَ عَظَّمَ سُلْطَانًا وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ الصَّفِيُّ وَ أَمِينُهُ الرُّضِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَرْسَلَهُ بِوَجُوبِ الحُجْجِ وَ ظُهُورِ الفَلَجِ وَ إِيضَاحِ المُنْهَجِ فَبَلَّغَ الرِّسَالَةَ صَادِعًا بِهَا وَ حَمَلَ عَلَيَّ المَحَجَّةَ دَالًّا عَلَيْهَا وَ أَقَامَ أَعْلَامَ الإِهْتِدَاءِ وَ مَنَارَ الضِّيَاءِ وَ جَعَلَ أُمْرَاسَ الإِسْلَامِ مَبِينَةً وَ عُرِي الأَيْمَانَ وَ بَيَّةً»

۳۲۹. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «كل بسيط الحقيقه من جميع الوجوده فهو بوحدته كل الاشياء...» من عجائب هذه المسألة أن أحد المخالفين غاية الخلاف صار دليلا علي الآخر فإن غاية الوحدة و البساطة اقتضت أن يكون هو الكل الذي في غاية الكثرة التي لا كثرة فوقها و هذا كما قد يكون ما هو مناط الدفع كما في شبهة الثنوية و الدفع الذي تفاخر أرسطو به و قد قال بعض العرفاء «عرفت الله بجمعه بين الأضداد» و مسألنا هذه أحد مصاديقه. ثم أعجوبة أخرى ما قالوا: «بسيط الحقيقه كل الأشياء و ليس بشيء منها» أي ليس بشيء من حدودها و نقائصها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب و هذه المضادات إذ لا مضادة حقيقه ثم من الأوهام العامية أن معنى قولهم هذا أن كل شيء هو الله تعالى و هذا وهم شنيع و كفر فضيع ألم يعلموا أن عنوان الموضوع البساطة و علي هذا الوهم لا يبقى وحدة و بساطة فإن الكل الأفرادي أو المجموعي ينافي الوحدة و البساطة و الحال أن البسيط ببساطته و وحدته انطوت فيه كل الوجود بلا اثتلام في وحدته و بساطته و لو لم يكن صاحب علمنا لعلم أن المحمول يكون أعم و أن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فإذا صدق كل إنسان حيوان لا يلزم أن يصدق كل حيوان إنسان بل هذا كاذب و إذا لوحظ الوجود المنبسط علي الأشياء و وحدته و تنزهه بذاته و جعل مفاد قوله هذا فهو و إن كان مقام ظهور البسيط الحقيقي واحدا بوحدته باقيا ببقائه جامعا بجامعيته لا حكم له علي حياله بل كالمعنى الحرفي بالنسبة إلى ذاته لا يخلو عن مغالطة لأن هذا مقام الوحدة في الكثرة للبسيط الحقيقي كل الوجودات في مقام الكثرة في الوحدة فكيف إذا جعل مفاده الكل الأفرادي أو الكل المجموعي اللذين هما وصف المظاهر و لهذا يسمى المصنف (قدس سره) مفاد هذا القول بالعلم الكمالی الواجبي الذي قبل - الإيجاد و ذلك الوجود المنبسط الذي ذكرنا بالعلم الذي مع الإيجاد»

۳۳۰. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و الا لكان ذاته متحصل القوام من هوية امر و لا هوية امر...» و بعبارة أخرى من الوجود و العدم و بعبارة أخرى من الوجدان و الفقدان. إن قلت: العدم و نظائره ليست بشيء فكيف التركيب و لا يحاذي النفي و البطلان شيئا. قلت: هذا السؤال يتراءى في ظاهر النظر موجهها لكنه في النظر الدقيق ليس بشيء أما أولا فلأنه منقوض بأنه لو تركب الواجب تعالی من ماهية و وجود لحكم العقول بأنه يلزم تركبه من شيء و شيء و الحال أن الماهية أيضا ليست بشيء أعني شبيئية الوجود و إن قلتم إن الماهية و إن ليست لها شبيئية الوجود لكن لها شبيئية نفس

با نفی چنین ترکیبی سایر تراکیب نیز نفی خواهند شد] و لو فی العقل^{۳۳۱}. قول تفصیلی: إذا قلنا الإنسانُ يُسَلَّبُ عنه الفرسُ أو الفرسية^{۳۳۲} فليس هو من حيث هو إنسانٌ، لا فرس و إلا لزمَ من تَعَقُّله تَعَقُّلُ ذلك السلبِ^{۳۳۳} سلباً بحتاً بل سلب نحو من الوجود [خلاصه اینکه «انسان لا فرس است» صادق است ولی به این معنا نیست که «لا فرس» در مفهوم انسان اخذ شده باشد] فكلُّ مُصدِّقٍ لإيجاب [همانند انسان] سَلْبِ المحمولِ عنه لا يكونُ إلا مركباً [مركب تحلیلی] فإنَّ لك أن تُحْضِرَ في الذهن صورته و صورة ذلك المحمولِ مواطاةً أو اشتقاقاً فتَقَابِسَ بينهما و تَسَلَّبَ أحدهما عن الآخرِ فما به الشيءُ هو هو، غيرُ ما به يَصْدُقُ عليه^{۳۳۴} أنه ليس بكاتبٍ

الماهية و هذه أيضا شبيئية كما هو المقرر قلنا مثله في شبيئية العدم و كما أنه لو لم يعتبر شبيئية الماهية لم يكن الممكن زوجا تركيبيا و لم يتحقق القابلية و المقبولية و لا استماع أمر كن و لا جنة و وقاية للحق تعالى عن النقائص و لا إمكان هو سلب الضرورتين أو تساوى - الطرفين أو جوازهما و لا قبول عدم و لا غيره من الأحكام العرفانية و النظرية البرهان كذلك لو لم يعتبر شبيئية العدم لم يتحقق الإمكان و نظائره فإنه إذا لم يعتبر فما الذى يساوى مع الوجود فى الممكن أو يسلب ضرورته فى الممكن الخاص أو العام و كفاك قولهم الشيء إما واجب الوجود أو ممكن الوجود أو ممتنع الوجود و قولهم الشيء إما وجود؛ و إما عدم و إما ماهية بل العدم و نظائره قد يكون خارجية و قد يكون ذهنية أى يكون الخارج ظرفا لنفسه كالنسب و غيرها من الأمور الاعتبارية لا لوجوده حتى يلزم التهافت بل جعلوا العدم من المبادئ لبعض الأشياء و جعله أرسطو حد الرءوس الثلاثة للماديات و بالجملة نفى الشبيئية عن العدم أو عن الماهية نفى الخاص و لا يستلزم نفى العام لأن نفى شبيئية الوجود عن شيء لا ينافى ثبوت شبيئية العدم أو شبيئية الماهية فإن الشبيئية فى كل مجسبه ففى الباطل بطور البطلان ففى زيد مثلا تركيب من أجزاء ثلاثة الوجود و الماهية و العدم إذ له الوجود الخاص بعمرو و فى الوجودات سوي الوجود الواجب تعالى تركيب من الوجود و العدم لأن كل تال فاقد لوجود متلوه و إن لم يكن فيها تركيب من الوجود و الماهية المقومة؛ و أما ثانيا فنقول: شر التركيب هو التركيب من الوجود و العدم و من الإيجاب و السلب إذا كان السلب الفعلية و الكمال لا سلب السلب فيرجع إلى الإثبات بل لا تركيب بالحقيقة إلا هو إذ التركيب يستدعى سنخين و إذا كان لأحد الشئيين ما يحاذيه بنحو شبيئية الموجود و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فلم يكن فيه تركيب حينئذ و التركيب من الوجود و الماهية أيضا يرجع إلى اعتبار الوجود و العدم»

۳۳۱. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و لو فی العقل ...» كتحليل الممكن إلى الماهية و الوجود و تحليل النوع البسيط الجنس و الفصل، فالتركيب التحليلي أيضا محذور شديد لأن العقل الذى يحكم بأنه لا يجوز فى الواجب بالذات شيء و شيء كيف يسوغ التحليل كما فى الممكن».

۳۳۲. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «يسلب عنه الفرس او الفرسية» أى الفرس من حيث التحقق أو مفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق منه أيضا أعم من أن يكون ماهية الإنسان من حيث التحقق أو من حيث المفهوم».

۳۳۳. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و الا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب» التفصيل فى المقام أن يقال: حيثية السلب أو المحكى عنه به أو المصحح لصدقه أو ما شئت فسمه لا يخلو إما عين حيثية الإيجاب فيلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر و إما غيرها فيكون الموضوع مركبا و هو سائق فى الممكن و إما فى واجب الوجود الواحد الأحد فهو محال و إما لا حيثية بإزائه أصلا و هو الأظهر لأن السلب لا يستدعى موضوعا فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتعرض له لأن الكلام فى - الموضوع الموجود و السلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة و الموجبة السالبة المحمول و يثول إليهما و المصنف (قدس سره) قد كرر الإشارة إليه منها التعبير بلا فرس و منها و هو من الصرائح قوله فكل مُصدِّقٍ لإيجاب سلب محمول».

۳۳۴. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو» إن قلت: الكلام فى أن الإنسان ليس بفرس لا أن الإنسان ليس بإنسان فما وجه قوله «فما به الشيء ...»؟! قلت: لما كان المراد سلب الشيء بما هو حقيقة و بما هو وجود و موجود سيما فيما نحن فيه لزم ما ذكره (قدس سره) البتة لأن وجود الإنسان و وجود الفرس واحد لا اختلاف شخصي بينهما أعنى بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعي كما مر و فيما نحن بصدده أعنى وجود الصرف المسلوب عنه موجود بما هو موجود هذا ألزم لأنه إذا سلب عنه شيء بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لأن

فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب [«زيد» از نظر عقلی، مرکب بوده و دارای دو حیثیت است: حیثیت ایجابی و داشتنی یا همان متن و حیثیت سلبی و نداشتنی و یا همان «لیس» و حیثیت سلبی غیر از حیثیت ایجابی است] و إلا [اگر زيد از همان جهت که زيد است، ليس باشد] لكان زيد من حيث هو زيداً عدماً بحتاً [در حالیکه «زيد» معنای ایجابی دارد] بل لا بدُّ و أن يكون موضوع هذه القضية مركباً من صورة «زيد» و أمر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوة [قوه محض] أو استعداد [قوه خاصه] فإنَّ الفعل المطلق [همانند زيد که دارای دارد] لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شيءٍ آخرٍ إلا أن يكون فيه تركيبٌ من فعلٍ و قوةٍ و لو في العقلٍ بمحضٍ تحليله إلى ماهيةٍ و وجودٍ و إمكانٍ و وجوبٍ و واجب الوجودٍ لَمَا كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة أصلاً فلا يُسلبُ عنه شيءٌ من الأشياء فهو تمام [تمام در اصطلاح فلسفی یعنی همه کمالات آن شيء را دارد به نحو اعلی و اشرف] كل شيءٍ و كماله^{۳۳۵} فالمسلوبُ عنه ليس إلا قصورات الأشياء^{۳۳۶} لأنه تمامها و تمام الشيء أحقُّ به و أوكدُّ له من نفسه

حقیقه الشيء و صرفه جامعه و واجدة لجميع ما هو من سنخه و لا يكون مصداقاً لشيء من أفراده و إلا لم يكن طبيعة ذلك - الشيء هذا خلف فإذا سلب المقيد سلب المطلق إذ المقيد غير منفك عن المطلق و المشوب عن الصرف فيلزم كون شيء واحد هو هو و هو لا هو و قد تعرض المصنف لهذا الجواب في كتابه المسمي بأسرار الآيات بقوله: «و يستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الإيجاب و إن كان كل منهما مضافاً إلى شيء فإن المضاف إليه معناه خارج عن معنى المضاف و الإضافة فالتخصيص به تخصيص بأمر خارج و التخصيص بالأمر - الخارج لا يغير حقيقة الشيء في نفسها فإذا لو كان معنى ثبوت (أ) بعينه معنى سلب (ب) لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشيء غير نفسه و هو محال». إن قلت: فيكون العدم جزء زيد لتصحیح السلوب و كيف يكون العدم جزء - الوجود؟ قلت: ليس المراد أن يكون العدم جزء وجود زيد فإن وجود زيد و العدم الذي يصحح السلب متكافئان كل منهما في عرض الآخر، بل لا بد أن يكون جزء مدلول زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص و القوي و الاستعدادات و الأعدام المصاحبة له. إن قلت: صفاته تعالى تصدق عليه و لا يلزم تركيب، فليكن سلوبه تعالى من هذا القبيل بأن يكون حيشة وجوده مصداقاً لسلوبه. قلت: المفاهيم إذا لم يكن بينها تعاند يجوز انتزاعها من شيء واحد و إذا كان بينهما تعاند فلا، كالعلية و المعلولية و المحرك و المتحرك و ما نحن فيه من هذا القبيل لتعاند الإيجاب و السلب.»

۳۳۵. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فهو تمام كل شيء و كماله...» و آيته الكبرى في ذلك الإنسان الكامل بالفعل فإن النوع الأخير الذي هو أشرف الأنواع هو كل الأنواع لا يشذ عنه نوع فإن فيه العناصر البسيطة و المواليد و الملك العمال و العلام باعتبار عقلية العملی و النظرى بل فيه صفات الله تعالى و لما كان الأشياء تعرف بمقابلاتها فانظر إلى النبات فإنه جامع الكمالات المركبة منه من الغازية و النامية و المولدة و المصورة و خواتمها و جامع كمالات الجماد و العناصر و لكن فاقد لكمالات الحيوان من القوي المدركة و المحركة و إلى الحيوان فإنه جامع الكمالات المتوقعة منه و كمالات ما دونه إلا أنه فاقد مقام الملك و غيره و الإنسان الكامل جامع لكل غير فاقد لشيء لا مجرد اشتماله علي أنموذج و مثال من الأشياء كالروح البخارى الذى فيه الشبيه بالفلك في الاقتصاء و كونه مطية الحياة و القوي المدركة و المحركة الرئيسية السبعة التى هى أمثال الكواكب السبعة و كحركة القلب و الشرائين التى هى نظيرة الحركة الوضعية الفلكية و كالكدب الذى كالبهر و الأوردة التى كالأنهار و هكذا فى جميع ما طبقوا العالم الصغير و العالم الكبير بل اشتماله علي أنفسها بناء علي أن الأشياء تحصل بأنفسها فى النفس الناطقة لا بأشباحها فى مشاعره أفلاك و فلكيات و عناصر و عنصریات لا سيما فى أعلي مشاعره و هو العقل السيار فى ديار الكليات و البحوث الفحاص عن العنونات المطابقة للحقائق و المنونات فالنار مثلا مرة فى حسه المشترك و مرة فى خياله و مرة فى عقله التفصيلي و مرة فى عقله البسيط الإجمالى كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع علي ما عرفوا الحكمة بأنها صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني و النار العقلية أحق بإطلاق النار عليها من هذه النار لأن - المادة لا يمكن أن يحمل النار الأزلية الأبدية اللامكانية اللامكانية و بالجملة - المجردة و الإنسان يحملها و هذا بعلاوة وجودها بنظيرتها التى هى الصفراء كنظائر - العناصر الأخرى و قس عليها الأشياء الأخرى فى هذه المراتب الأربع و أن كلا - فى

و إليه الإشارة^{۳۳۷} في قوله «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» و قوله «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ فَهُوَ رَابِعُ الثَّلَاثَةِ»^{۳۳۸} و خامسُ الأربعةِ و سادسُ الخمسةِ لأنَّه بوحْدانيتهِ كلُّ الأشياءِ [از جهت کمال و مالیکت] و ليس هو شيئاً من الأشياءِ [از جهت نقایض و وجود فقری در مرتبه ذات چون خداوند متعال در مرتبه ذات، وجود فقیر نیست] لأنَّ وحدته ليست عدديةً من جنسِ وحداتِ الموجوداتِ حتى يحصلَ من تکررها الأعدادُ [وحدت عددی فلسفی را ندارد] بل وحدة حقیقیة لا مكافئَ لها في الوجودِ [وحدت عددی روایات را نیز ندارد] و لهذا «كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» و لو قالوا ثالثُ اثنينِ لم يكونوا كفاراً؛ و من الشواهدِ البينةِ علي هذه الدعوي قوله تعالى «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» فإنَّ هذه المعية^{۳۳۹} ليست مازجةً و لا مداخلةً و لا حلولاً و لا اتحاداً و لا معيةً في المرتبةِ و لا في درجةِ الوجودِ و لا في الزمانِ و لا في الوضعِ تعالى عن كلِّ ذلك علواً كبيراً فـ«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»

الحقیقة ذلك الشيء خصوصاً وجوده العقلي بكلا قسميه و لهذا قالوا في التعريف- المذكور عالماً عقلياً فالإنسان بالفعل كل الأنواع بنحو أعلي و بمصدق واحد و هذا آية مقام الكثرة في الوحدة فانظر إذا قلنا الإنسان كل الأنواع ما أردنا أن مجموع- الأنواع متفرقة أو منضمة هو الإنسان فإنها عين الكثرة التي لم تناد إلى وحدة فكيف يكون نوعاً واحداً طبيعياً، نعم هي مقام الوحدة في الكثرة للإنسان و بهذه الاعتبار آية الوحدة في الكثرة لله تعالى أعنى مقام ظهوره في المظاهر في كل بحسبه «أُنزِلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا»

۳۳۶. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فالمسلوب عنه ليس الا قصورات الاشياء ...» كأنه قيل و إذ لا سلب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالى فأجاب بأن ما قلنا بأنه لا سلب فيه أردنا سلب وجود بما هو وجود و سلب فعلية بما هي فعلية و أما صفاته السلبية فمرجعها سلب السلب فإذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجوداً الجوهر أو قيامه بالذات فإنه الموجود الحقيقي و القيوم الحق بل حده و نقصه و حاجته بل إذا قلت ليس بعرض ما سلبت وجوده بل حده و نقصه و حاجته و كلها عدم فيرجع إلى عدم العدم و كذا في باب السلوب.»

۳۳۷. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و إليه الإشارة بقوله تعالى ...» هاتان الآيتان بل قوله تعالى: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» و إن كانتا في الظاهر لبيان الوحدة في الكثرة و ما نحن بصدد هو الكثرة إلا أن الأولى من فروع الثانية لأنه إذا كان جميع الموجودات بما هي وجود منطوية في وجوده و كان وجوده لف الموجودات و هي نشره و رتقها و هي فتقه و كانت الكثرة في تلك الوحدة بنحو أعلي كان تلك الوحدة هي المتجلية في هذه الكثرات بلا تحجاف عن مقامه الشامخ الأزلي فإيراد الآيات الظاهرة في أحد المقامين للاستشهاد علي المقام الآخر للإشارة إلى هذه اللطيفة»

۳۳۸. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فهو رابع الثلاثة ...» آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثلاثة رابع الثلاثة لا ثالثها و إلا لكان الوجود جزء الماهية لأن ثالث الثلاثة من أجزاء قوامها و الوجود في كل ماهية بعد تمامية تلك الماهية و لو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كانت الماهية القابلة لذلك الوجود اثنين هذا خلف و إذا كان وجود الثلاثة رابعها لأنه سنخ آخر و ماهية الثلاثة سنخ آخر فهو يأبى عن العدم و هي لا تأبى عن الوجود فهو ورؤها و رابعها و قس عليه الوجود بالنسبة إلى الماهيات المتباينة الغير المتناهية العددية. إذا عرفت هذا فاعرف ذا الآية فإنه حقيقة الوجود الذي هو حيثية طرد العدم و أنه سنخ آخر هو الوجوب الذاتي و الماهيات سنخ آخر هو الإمكان الذاتي و أيضاً هو نور و ما سواه غواسق فهو رابع ماهيات إمكانية ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كزبد و عمرو و بكر أو من أنواع متخالفة كزبد و مركبه و ملبسه»

۳۳۹. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فان هذه المعية ...» بل لا معية إن أريد معية التقارن لكن المعية ثابتة إن أريد بها القيومية أو أريد معية المتحصل المتحصل بتحصل ذلك المتحصل»

اشراق یازدهم؛ حق بودن وجود خدا و بطلان ما سوا^{۳۴۰}

۱. توضیح اصطلاحات بحث

- وجه در لغت: ما يُوجَهُ به الشیء؛ چیزی از یک شیء که به واسطه آن، مواجهه یک آن شیء با شیء دیگر حاصل می‌شود.
- وجه در محاورات عرفی:
 - ذات و حقیقت یک شیء را وجه آن گویند چون ما به الشیء هو هو است.
 - مظاهر و نمودهای یک شیء
- وجه المعلوم در علم منطق:
 - مناط تصویری: ما به الشیء هو هو
 - مناط تصدیقی: ما به یَجِبُ المدعی^{۳۴۱}
- معنای «وجه» در بحث کنونی: وجودات ربطی به خدا که عین تعلق و وابستگی به غیر هستند؛ در روایات وارد شده است که نباید «وجه الله» به کاررفته در آیات قرآن کریم را به معنای ذات الهی معنا کرد چه اینکه ذات الهی اجل از این است که مظان هلاکت و فنا قرار بگیرد تا اینکه استثناء لازم باشد.
- منظور از «ما سوی الله» ماهیات و اعدام هست چه اینکه این‌ها با توجه به اینکه نه شأن خداوند متعال هستند و نه ذات خداوند متعال پس به هیچ اعتبار نمی‌توان این‌ها را در جانب الهی به شمار آورد.
- «وجود حق» یعنی مصداق بالذات وجود نه مصداق مشروط وجود؛ اینکه گفته می‌شود حقیقت وجود، واجب تعالی است یعنی واجب تعالی مصداق بالذات وجود است و به هیچ اعتبار نمی‌توان واجب تعالی را از مصداقیت وجود سلب نمود ولی ماسوا الله اعم از وجودات ربطی [با حذف حیثیت تعلیلیه] و تعینات [با حذف حیثیت تقيیدیه] را می‌توان متصف به عدم نمود لذا ماسوا الله، مصداق مشروط وجود به شمار می‌روند.^{۳۴۲}

۳۴۰. جلسه هشتاد و هشتم و هشتاد و نهم و نودم؛ ۱۳۹۷/۱۲/۲۱ و ۱۳۹۷/۱۲/۲۱ و ۱۳۹۷/۱۲/۲۵

۳۴۱. در غرر الحکم حدیث ۲۷۷۸ آمده است: «ألا و إنَّ اللیبَ من استقبَلَ وجوه الآراءِ بفکر صائب و نَظَرَ فی العواقب» و در حکمت ۱۶۴ نهج البلاغه نیز آمده است: «من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطاء»

۳۴۲. نکته: باید توجه نمود که اصطلاح مصداق بالذات وجود هم در بحث اصالت وجود به کار می‌رود و هم در بحث کنونی؛ در بحث اصالت وجود گفته می‌شود که وجود انسان مصداق بالذات وجود است ولی ماهیت انسان مصداق بالعرض وجود است ولی در بحث کنونی گفته می‌شود که وجود واجب تعالی مصداق بالذات وجود است و ماسوای الله مصداق مشروط وجود است.

۲. رابطه علیت با تمام حیثیاتش، در متن عینیت و وجود است حقیقتاً

- اولاً اصالت با وجود است پس وجود، متن خارج را پر کرده است.
- ثانیاً جعل به معنای ابداع هویت شیء است؛ نفس ایجاد توسط خداوند متعال را اشراق و وجود بخشیدن گویند.
- ثالثاً جاعل بوجوده ایجاد می‌کند چه اینکه ماهیت، اعتباری است و لذا حتی اگر جاعل در مراتب پایین دارای ماهیت باشد باز هم بوجوده جعل می‌کند نه بماهیته بما هی ماهیت.^{۳۴۳}
- رابعاً مجعول بوجوده مجعول است نه به ماهیتش چه اینکه جعل به ماهیت تعلق نمی‌گیرد و نه به وصفی زائد بر وجود همانند «صیوروت الماهیه موجوده» چه اینکه صیوروت یک حیثیت نسبی بوده و حیثیت نسبی بدون طرفین، تحقق ندارد.^{۳۴۴}
- خامساً جعل وصف زائد نیست و الا ذات مجعول، مجعول نخواهد بود و هذا خلاف الفرض؛ اینکه گفته می‌شود جعل به وجود تعلق گرفته است به این معنا نیست که جعل حالتی برای آن وجود است بلکه نفس آن حقیقت وجود، مجعول است.

۳. نظریه رابط بودن وجود معلول

با توجه به مطالب پیشین، اکنون زمینه طرح یکی از مهم‌ترین و پایه‌ای‌ترین مباحث در حکمت متعالیه که در مباحث گوناگون نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد یعنی بحث «عین الربط بودن معلول» آماده شده است؛^{۳۴۵} توضیح اینکه وجود بر دو قسم است:

- وجود مستقل؛ چنین وجودی بر دو قسم است:

- وجود غیر رابطی

- وجود رابطی: وجودی که در عین استقلال، ناعت غیر خودش نیز هست همانند علم.

- وجود رابط

یکی از ابتکارات مرحوم ملاصدرا این است که باعث شد نگرش نسبت به وجود معلول عوض شود چه اینکه تا قبل از مرحوم ملاصدرا، وجود معلول، وجودی رابطی محسوب می‌شد یعنی صفتی دارد به نام صفت ارتباط با غیر ولی ایشان باعث شد که وجود معلولی، وجود رابط باشد همانند نسبت که عین ربط و عین تعلق بوده و تمام هویتش تعلق است؛ بر این مطلب، سه استدلال

۳۴۳. رد نظریه شیخ اشراق

۳۴۴. رد نظریه متاخرین از فلاسفه مشاء

۳۴۵. از کاربردهای این نظریه می‌توان به بحث احتیاج معلول به علت در حدوث و بقاء اشاره کرد که در آنجا به همین مطلب استدلال می‌شود که معلول استقلال ندارد و عین ربط است.

اقامه شده است که در اینجا استدلالی که در کتاب «الشواهد الربوبیه» اقامه شده را توضیح داده و در مطالب بعدی نیز دو استدلال خارج از کتاب را تقریر می‌کنیم:

- مجعول بذاته تعلق به جاعل و علت هستی بخش دارد چه اینکه اگر تعلق مجعول به جاعل، عارضی بوده و ذاتش تعلق جعلی به جاعل نداشته باشد لازم می‌آید مجعول، بذاته مجعولِ جاعل نبوده و حقیقت مستقلی از جاعل باشد و این خلاف فرض مجعولیت است پس اگر مجعول، بذاته مجعول است پس بذاته، متعلق به جاعل است.
- اگر تعلق به جاعل در متن ذات معلول باشد، ذات معلول عین تعلق و ربط می‌شود یعنی حیثیت تعلق در مرتبه ذات مجعول است و هر چیزی که حیثیت تعلق در مرتبه ذاتش باشد، نحوه وجودش نیز نحوه ربطی باشد به این معنا که بذاته متعلق الی الغیر است نه اینکه ذاتی متصف به وصف تعلق الی الغیر داشته باشد.

۴. تقریر منطقی استدلال اول بر رابط بودن وجود معلول؛ ذاتی بودن وصف معلول

- **قیاس اول؛ قیاس اقترانی حملی**
- **صغرا:** معلولیت، عرض تحلیلی وجود معلول است نه عرض زائد خارجی آن و الا ذات معلول مستقل از علت شده و معلول نخواهد بود و این خلاف فرض معلول بودن آن موجود است.
- **کبرا:** هر عرض تحلیلی، عین ذات معروض است همانند امکان نسبت به ماهیت و زوجیت نسبت به اربعه.
- **نتیجه:** معلولیت، عین ذات وجود معلول است.
- **قیاس دوم؛ قیاس اقترانی حملی**
- **صغرا:** ذات وجود معلول، معلولیت است.
- **کبرا:** معلولیت، عین انتساب به علت و حیث ربطی است.
- **نتیجه:** ذات وجود معلول، عین انتساب به علت و حیث ربطی است.
- **قیاس سوم؛ قیاس استثنایی**
- **صغرا:** اگر معلولیت عرض تحلیلی ذات وجود معلول است لازم می‌آید ذات وجود معلول، حیث ربطی باشد.
- **کبرا:** لیکن معلولیت عرض تحلیلی ذات وجود معلول است.
- **نتیجه:** پس ذات معلول حیث ربطی است.

۵. استدلال دوم بر رابط بودن وجود معلول؛ کامل مطلق بودن واجب تعالی

- مقدمه اول: هر محدودی، مسبوق به حاد است.
- مقدمه دوم: آن حاد باید منتهی به نامحدود بشود.
- مقدمه سوم: آن نامحدود باید نسبت به ماسوایش، قیوم باشد و الا دچار نقص و حد می‌شود.
- نتیجه: اگر موجود نامحدود نسبت به ماسوایش، قیوم باشد لازم می‌آید که قهار بوده و ماسوایش، ربط و مملوک باشند.

۶. استدلال سوم بر رابط بودن وجود معلول؛ امکان رابط بودن^{۳۴۶}

امکان رابط بودن مستلزم ضرورت رابط بودن است چه اینکه موجود یا رابط است و یا مستقل و با توجه به اینکه این دو وصف وجود هستند و اوصاف وجود نیز عرض تحلیلی وجود محسوب می‌شوند لذا اوصاف وجودی برخلاف اوصاف ماهیت، امکان ماهوی ندارند بلکه ذاتی بوده و در متن ذات قرار دارند و بر همین اساس می‌گوییم اگر موجودی امکان استقلال داشته باشد در این صورت محال است که موجود، رابط باشد و اگر موجودی امکان رابط داشته باشد در این صورت محال است که موجود، مستقل باشد و در ادامه می‌توان این مطلب را نتیجه گرفت که هر موجودی که محدود است، به جهت اینکه می‌توان موجودی کامل‌تر از آن را فرض کرد، می‌توان برای آن موجود محدود، امکان رابط بودن را فرض نمود و هر موجودی که امکان رابط بودن را داشته باشد پس بالضروره موجود رابط است و در نتیجه هر موجود محدودی، رابط است و همه موجودات معلول و مخلوق، رابط هستند.

- صغرا: اگر وجود معلول، عین ایجاد علت باشد لازم می‌آید وجود معلول نحوه وجود رابط داشته باشد.
- کبرا: مقدم ثابت بوده و وجود معلول عین ایجاد علت است و الا تعدد وجود لازم می‌آید چه اینکه معنای اینکه علت به وجود معلول هستی بخشیده این است که علت به هستی معلول، هستی بخشیده است پس معلول، هستی دارد و درعین حال علت می‌خواهد به این هستی، هستی ببخشد.

نتیجه: تالی ثابت است.

تبیین ملازمه

- مقدمه اول: وجود اعطاء شده، عین وجود معلول است؛ در یک اعطاء، علت به معلول، هستی می‌بخشد و این هستی اعطاء شده، عین وجود معلول است و الا مستلزم استغنا ذات معلول از علت است به این بیان که اگر فرض شود معلول قبل از ارتباط با علت، هستی داشته است در این صورت هستی‌اش را از علت نگرفته است درحالی که فرض ما این است که معلول هستی خود را از علت گرفته است.

۳۴۶. عبدالرسول عبودیت؛ خداشناسی فلسفی

- مقدمه دوم: ایجاد، فعل علت بوده و نحوه وجودی رابط دارد؛ چه اینکه فعل، استقلال از علت و فاعل ندارد همانند راه رفتن یک شخص یا حرف زدن یک سخنران.

۷. نظریه وحدت حقیقت وجود

اکنون نوبت به نتیجه گیری از مطالب سابق است؛ حقیقت وجود، واحد است یعنی یک حقیقت وجود با شئون و روابطش، داریم:

- اولاً هیچ یک از مخلوقات استقلال وجودی ندارند.
- ثانیاً بینونت واجب تعالی انعزالی نیست بلکه بینونیت احاطی است.

۸. آیات مربوط به وجه الله

- سوره بقره، آیه ۱۱۵: وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ
- سوره بقره، آیه ۲۷۲: لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظَلَمُونَ
- سوره انعام، آیه ۵۲: وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ
- سوره رعد، آیه ۲۲: وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرُءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ
- سوره كهف، آیه ۲۸: وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تَطْعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا
- سوره قصص، آیه ۸۸: وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
- سوره روم، آیه ۳۸: فَاتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ
- سوره روم، آیه ۳۹: وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ
- سوره رحمن، آیه ۲۶ و ۲۷: كُلُّ مَنْ عَلَيَّهَا فَاَنْ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ
- سوره انسان، آیه ۹: إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا

■ سوره لیل؛ آیات ۱۷ الی ۲۱: وَ سَجَّيْنَهَا الْأَثْفَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ

الْأَعْلَى وَ لَسَوْفَ يَرْضَى

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ الحادى عَشْرَ في أنَّ الوجودَ [منظور مصداق بالذات وجود است] هو الواجبُ الواحدُ الحقُّ و كلُّ ما سواه باطلٌ دونَ وجهه^{۳۴۷} الكريم؛ العليةُ و المعلوليةُ عندنا لا يكونانِ إلا بنفسِ الوجودِ لِمَا سَتَعَلَّمُ [در بحث جعل] أنَّ الماهياتِ لا تأصلَ لها في الكونِ حَسَبِما وَقَعَتْ إليه الإشارةُ؛ و الجاعلُ التامُّ [جعلى كه حقیقتاً وجود را افاضه می کند] بنفسِ وجوده جاعلٌ و المَجْعولُ إنما هو وجودُ الشیء لا صفةً من صفاته [همانند سیوررت] و إلا [اگر وصف وجود مجعول باشد] لكانَ في ذاته مستغنياً عن الجاعلِ فالجعلُ إبداعُ هويةِ الشیء و ذاته التي هي نحوُ وجوده الخاصِ كما سَتَطَّلِعُ علي براهينه [در بحث جعل]. فإذا تَمَهَّدَ هذا فَتَقُولُ كلُّ ما هو معلولٌ لفاعلٍ فهو في ذاته متعلِّقٌ و مرتبطٌ به فيجبُ أن يكونَ ذاته^{۳۴۸} بما هي ذاته عينَ معنى التعلُّقِ و الارتباطِ به [ضير «به» به «فاعل» برمیگردد] و إلا فلو كانت له حقيقةٌ غيرُ التعلُّقِ و الارتباطِ بالغيرِ و يكونُ التعلُّقُ بجاعلها صفةً زائدةً عليها و كلُّ صفةٍ زائدةٍ علي الذاتِ فوجودها بعدَ وجودِ الذاتِ لأنَّ ثبوتَ شىءٍ لشىءٍ فرعُ ثبوتِ المثبتِ له فلا يكونُ ما فَرَضناه مجعولاً مجعولاً بل غيره [چه اينكه تعلق به جاعل مربوط به آن ذات نبوده و مربوط به وصف زائد است] فيكونُ ذلك الغيرُ مرتبطاً له و يكونُ هذا المفروضُ مستقلَ الحقيقةِ مستغنى الهويةِ عن السببِ الفاعليِّ و هو خرقُ الفرضِ فإذا ثَبَتَ أنَّ كلَّ علةٍ بما هي علةٌ^{۳۴۹}، علةٌ بذاتها و كلُّ معلولٍ بما هو معلولٌ بذاته و ثَبَتَ أيضاً أنَّ ذاتَ العلةِ الجاعلةِ هي عينُ وجودِها و ذاتَ المعلولِ هي عينُ وجودِها إذ الماهياتُ أمورٌ اعتباريةٌ تُنتزَعُ من أنحاء

۳۴۷. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «في ان الوجود الواجب و حق و كل ما سواه باطل» لما كان هذا الإشراق في الوحدة في الكثرة و هي لازمة للكثرة في الوحدة كما مر أردف ذلك الإشراق بهذا و المراد بالوجه حقيقة الوجود التي هي حيثية الإباء عن العدم و البطلان و هي عين الحقيقة و سنخ واحد و نور فارد و المراد بما سواه الماهيات التي هي حيثية ذاتها البطلان و عدم الإباء عن العدم و المقصود من هذا الإشراق بيان التوحيد الخاصى علي توافق قوانين ملة الإسلام و هو أنه ليس مقصود أهله منه إلا إثبات الفقر الذاتي للوجودات إلى الواجب الذاتي و أنها ذاتا و صفة و فعلا فقراء إليه يا أَيُّهَا النَّاسُ ائْتُمُّ الْفُقَرَاءُ إِلَيَّ اللَّهُ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ.»

۳۴۸. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «فيجب ان يكون ذاته ...» لا ذات له التعلق و الارتباط فالمشتق هنا أى المتعلق و المرتبط لا يعتبر فيه الذات و الحاصل أن إطلاق التعلق و الارتباط علي الوجودات الخاصة اصطلاح خاص و إن كانا في اللغة و العرف بمعناها المصدرى.»

۳۴۹. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله: «فإذا ثبت ان كل علة بذاتها ...» أى إذا ثبت أن وجود العلة مقوم بذاته لوجود المعلول و وجود المعلول مقوم بذاته لوجود العلة تقويما و تقوما وجوديين كتنقويم ماهيت الحيوان و الناطق بذاتيهما لماهية الإنسان في ذاتها و لكن التقويم و التقويم هاهنا بحسب المفهوم و شيئية الماهية و التشبيه في أنهما إذا نزعنا منها لم يبق شيئية ماهية الإنسان فكذا إذا قطع النظر عن وجود المقوم تعالى فرضا لم يبق الوجودات الخاصة المضافة بذواتها»

الوجودات بحسبِ العقلِ فَيَنكشِفُ أَنَّ المسميَ بالمعلولِ^{٣٥٠} ليس بالحقيقةِ هويَّةً مباينةً لهويَّةِ علتهِ المفيضةِ إياه و لا يكونُ للعقلِ أن يُشيرَ إلى شيءٍ منفصلٍ الهويَّةِ عن هويَّةِ موجدةٍ حتَّى يكونَ هناكَ هويَّتَانِ مستقلَّتَانِ في الإشارةِ العقليةِ [اگر عقل بخواهد اشاره کند در ضمن غير اشاره کرده و می گوید این، شان و وجه آن دیگری است] إحداهما مفيضةٌ و الأخرى مفاضةٌ أى موصوفةٌ بهذه الصفةِ و إلا لم يكنَ ذاتهِ مفاضةً فأنفَسَخَ ما أصَلناه من كونِ المفيضِ مُفيضاً بذاتهِ و المفاضِ عليه مفاضاً عليه بذاتهِ هذا خلفٌ فإذن المعلولُ بالمجعلِ البسيطِ الوجوديِّ لا حقيقةً له متأصلةً [معلول نه اینکه هیچ نیست بلکه حقیقت مستقل و متاصل نیست] سوي كونه مضافاً إلى علةِ بنفسه و لا معنى له مُنفرداً عن العلةِ غيرَ كونه مُتعلقاً بها أو لاحقاً و تابعاً لها و ما يجرى مجراها كما أن العلةَ كوئها متبوعةٌ و مفيضةٌ هو عينُ ذاتها. فإذا ثبتَ تناهي سلسلةِ الوجوداتِ من العِللِ و المعلولاتِ إلى حقيقةٍ واحدةٍ ظَهَرَ أَنَّ لجميعِ الموجوداتِ أصلاً واحداً ذاتهِ بذاتهِ فياضٌ للموجوداتِ و بحقيقتهِ مُحققٌ للحقائقِ و بسطُوعِ نورهِ مُنورٌ للسماواتِ و الأرضِ فهو الحقيقةُ و الباقي شئونه^{٣٥١} و هو الذاتُ و غيرهُ أسماؤه و نعوتهُ و هو الأصلُ و ما سواه أطواره و فروعهُ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» «لِمَنِ المُلْكُ اليَوْمَ لِلَّهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ» و في الأسماءِ الإلهيةِ «يا هُوَ يا مَنْ هُوَ يا مَنْ لا هُوَ إلا هُوَ».

٣٥٠. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فينكشف ان المسمي بالمعلول ...» أى ثبت من الأصل الأول و هو أن التقويم و التقويم من الطرفين بالذات و من - الأصل الثاني و هو أن الجاعل وجود و المجمعول وجود و الوجود حقيقة واحدة ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك التوحيد الخاصی»

٣٥١. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فهو الحقيقة و الباقي شئونه ...» بيان آخر لى و لم أره لغيرى و هو أفصح إن تعدد أفراد حقيقة بتخلل غيرها بينها كتخلل غير المصباح في المصباح مثلا فإذا فرضنا أن يكون كل شيء مصداق المصباح و لا موجودة إلا المصباح بحيث يكون الفصل المشترك بين مصباح و مصباح مصباحا أيضا و كذا المشير و المشار إليه و الإشارة كلها مصاييح كان الكل شيئا واحدا فإذا جاوز الكثرة حدها انعكس ضدها فهكذا في النور الحقيقي الذى ليس سعته و شموله بفرض فارض و حاصل البيان بحيث يتبين اكتسائه في آية صورة من الأقيسة أنه كلما تعدد تخلل الغير فيه و ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد فيجعل ذلك كبري لقولنا النور الحقيقي لم يتخلل الغير فيه فالتعدد الأفرادى المتراعى إنما هو في الأعيان الثابتة و كثرة المراتب النورية يؤكد الوحدة و لذا سميناها كثرة نورية»

۹. ازاله وهم

توهم های سه گانه

- توهم اول: توهم حلول
- توهم دوم: توهم محقق دوانی
- توهم سوم: توهم نسبت مقولی ماهوی

ترجمه و توضیح عبارت

إزالة وهم؛ إياك و أن تزل قدمك من سماع هذه العبارات و تفهم أن نسبة الممكنات إلى القيوم جل اسمه يكون بالحلول و الاتحاد أو نحوها هيئات إن هذه تقتضى الاتينية في الوجود و هاهنا اضمحلت الكثرات و ارتفعت أغاليط الأوهام و الآن حصص الحق و سطع نوره النافذ في هياكل الماهيات و قذف بالحق علي الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق و للشويين الويل بما يصفون إذ قد بزغ الأمر و طلعت شمس الحقيقة و انكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود فليس إلا شأن من شؤون الواحد القيوم و لمعة من لمعات نور الأنوار فما عقلناه أولاً بحسب الوضع و الاصطلاح و من جهة النظر الجليل أن في الوجود علة و معلولاً أدي بنا أخيراً^{٣٥٢} من جهة السلوك العلمي إلى أن المسمى بالعلّة هو الأصل و المعلول شأن من شؤونه و رجعت العلية و التأثير إلى تطوّر العلة في ذاتها و تفننها بفنونها لا انفصال شيء منفصل الهوية عنها فاستقم في هذا المقام الذي زلت فيه الأقدام و اصرف نقد عمرك و جوهر روحك في تحصيله لعلك تجد لمعة من مبتغاك إن كنت أهلاً لذلك.

٣٥٢. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «ادي بنا اخيراً» أي ما أجملناه أولاً تصرفنا فيه و فصلناه ثانياً بأن العلية هي التشوّن لا أنا نكتنا و لسنا متصلين فيما قلنا فنفيثنا ثانياً أولاً و لهذا نظائر شتى كالحديث الزمانى الذى يقوله المليون فى مجموع العالم الطبيعى يوافقهم المصنف (قدس سره) أولاً و آخراً و لكن يتصرف فى الحدوث و يجعله بمعنى التجدد الذاتى و السيلان الجوهري لا أن يرافقهم أولاً فيه و ينفيه ثانياً و كحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من الملمين يرافقهم أولاً و آخراً و لكن يتصرف بتبيين التفاوت بالأخرية و الدنيوية و محفوظية الهدية ببيان مناط التشخيص و الهوية هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام»

اعلام تنبيهی

ترجمه و توضیح عبارت

إعلام تنبيهی؛ ليس فيما ذكره بعضُ أجلة العلماءِ و سَمَّاهُ ذوقُ المتأهين^{٣٥٣} من كونِ موجوديةِ الماهياتِ بالانتسابِ إلى الوجودِ الحقِّ معنى التوحيدِ الخاصِ أصلاً و لا فيه شيء من أذواقِ الإلهيين؛ و ذلك لأن مبناه علي أن الصادر عن الجاعل^{٣٥٤} هي الماهية دون الوجود و أن الماهية موجودة دون وجودها الذي زعم أنه اعتبار عقلي من المعقولات الثانية و قد علمت فساده و لو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كل من زعم أن الوجود الخاص للممكن أمر انتزاعي غير حقيقي و أن الواقع في الخارج هو الماهية موحداً توحيد العرفاء الإلهيين فله أن يدعى ما ادعاه هذا الجليل و لا فرق إلا بتسمية هذا الأمر الاعتباري بالانتساب إلى الجاعل حتى يكون وجود زيد بمعنى إله زيد و الأمر فيه سهل علي أن في هذا الإطلاق نظر.

٣٥٣. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء و سماه ذوق المتأهين ...» القائل بالتوحيد إما يقول بكثرة الوجود و كثرة الموجود جميعاً و مع هذا يعد من الموحدین لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام و إما يقول بوحدة الوجود و كثرة الموجود بمعنى المنسوب إلى الوجود فإن حقيقة الوجود عنده ليس لها أنواع و لا أفراد و لا مراتب و لا أجزاء عقلية و خارجية و لا قيام و لا عروض لها بالنسبة إلى الماهية بل واحدة بسيطة قائمة بذاتها إنما الماهيات منتسبات إلى هذه الحضرة و الكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب إلى ذوق التأله و هو توحيد الخواص و عكسه لم يقل به أحد بل لا يصح و إما يقول بوحدهما جميعاً و هو قول الصوفية حيث يقولون ليس في الواقع إلا وجود و موجود واحد تقيد بقيود اعتبارية يتراءى منها كثرة وهمية و هذا يعد عندهم توحيداً خاصياً بل أخصياً و ليس كذلك بل التوحيد الأخصى ما سيحىء لكن يمكن إرجاعه إليه و إما يقول بوحدهما جميعاً في عين كثرتهما إما وحدة الوجود فلأنه كما مر لا أنواع تحته و لا أفراد و إما كثرته فلأن له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال و النقص و التقدم و التأخر و نحو ذلك و إما وحدة الموجود في عين كثرته فلأن الوجود لما كان أصيلاً كان الموجود الحقيقي هو الوجود فوحده و وحدته و مراتبه و هذا هو التوحيد الأخصى»

٣٥٤. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «لأن مبناه علي ان الصادر عن الجاعل الماهية ...» هذا هو العمدة في إبطال هذه الطريقة فإنهم لما قالوا بأصالة الماهية في التحقق و في الجعل و الوجود أيضاً لا بد أن يكون أمراً حقيقياً حتى يسوغ أن يكون هو الواجب و أيضاً لما لم يقولوا بالمراتب في الوجود لا بد أن يكون كلاهما أمراً حقيقياً لئلا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد أعنى الوجود و الإمكان و الوحدة و الكثرة و العلية و المعلولية و زعوا دار الواقع و النفس الأمر إلى شيتين و بأصلين اثنين فلم ينجو من الشرك الخفى بل هذا هو القول بالنور و الظلمة الذي قال به التنوى بحسب باطن الأمر بخلاف الطريقة الأنثيقة الحقة التي يقول بها المصنف (قدس سره) من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بنفس ذاتها فإن المنسوب و المنسوب إليه و النسبة الإشراقية كلها وجود فلم يضع في دار الواقع و نفس الأمر غير الوجود قدمه ديار و لم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب في الوجود فالوجود لمرتبة فوق التمام و الإمكان بمعنى الفقر و التعلق للمراتب التي دونه و قس العلية و المعلولية و غيرهما و الماهية سراب بحت و اعتبار صرف»

شبهه و حل شبهه

ترجمه و توضیح عبارت

شبهه و حل؛ أو لعلك تقول: يلزم علي ما قررت أن يكون حقيقة الواجب داخلة^{٣٥٥} في جنس المضاف و كذا حقيقة كل علة لما قررت أن ما هي العلة بالذات هي بحقيقتها علة. فاعلم أن المضاف و غيره من أمهات الأجناس^{٣٥٦} هي من أقسام الماهيات و هي زائدة علي الوجودات و الواجب تعالى ليس ذا ماهية يمكن حصولها في الذهن و تعقلها فضلا عن تعقل معنى آخر معها و إنما هو محض الوجود العيني و صرف الإينية النورية فالحاكم بوحده و قيوميته ليس هو العقل أو الوهم بل ضرب من البرهان^{٣٥٧} الوارد علي القلب من عنده و قسط من النور الساطع من قبله يحكم أن مبدأ سلسلة الوجودات واحد حقيقي فياض بذاته؛ و إذا علمت أن كون هوية عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية إضافة إلى شيء لا يوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف انفسخ الإشكالات الواردة في نظائر هذا المقام ككون البارئ بذاته عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا و كون الهبولى بذاتها مستعدة و الصورة مقومة لها و العرض بذاته متعلقا

٣٥٥. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «يلزم علي ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة» و كذا حقيقة كل وجود معلول لكونه عين التعلق و الارتباط و لم يذكره المصنف (قدس سره) لأن مناط السؤال و الجواب في المقامين واحد. وجه آخر في الجواب في المقامين أن مفهومي العلة و المعلول من المضاف لا حقيقتهما كما قلنا سابقا إنا اصطالحنا أن نطلق لفظ التعلق و الربط و نحوهما الظاهر في الإضافات علي الوجودات التي هي فوق الجوهرية فضلا عن العرضية فضلا عن -الإضافة سيما وجود مبدأ المبادئ فإنه كما قال الشيخ الرئيس في موضع «الأول تعالى لا نسبة له إلى الأشياء إنما الأشياء تناسب إليه» و معنى كلام الشيخ أنه في -الأزل حيث لا وجود لشيء و لا اسم و لا رسم و «كان الله و لم يكن معه شيء» كيف يتحقق نسبة و أما الأشياء اللايزالية فحيثما تحققت فهي روابط محضة إليه و تعلقات صرفة به لأنه بده اللازم. وجه آخر في الجواب في المقامين و في المقامات الأخرى ككون العرض بذاته مضافا إلى الموضوع و كون الصورة بذاتها حالة و كون الهبولى في ذاتها قابلة و نحو ذلك أنه فرق بين ما الإضافة معتبرة في وجودها و بين ما هي معتبرة في ماهيتها و ما يصير الشيء من المقولة هو الثاني دون الأول و لعل قوله (قدس سره) فيما بعد و إذا علمت أن كون هوية عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية إشارة إلى هذا»

٣٥٦. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «فاعلم ان المضاف و غيره من امهات الاجناس...» إن قلت: هذا بظاهره يؤكد الإشكال إذ يريد المحذور فإن هذه كلها مقبولة عند المورد إذ مراده أن المضاف من أقسام الماهيات و الواجب تعالى ليس له ماهية بل هو محض الوجود و صرف النور فكيف يكون علة بذاته و العلة من أقسام المضاف؟ قلت: جواب المصنف (قدس سره) يؤول إلى إنكار كون عليته تعالى من الإضافة المقولية إنما هي إضافة إشراقية و هي الوجود المنبسط الظهوري و عند العرفاء. المحققين العلية هي التشؤون»

٣٥٧. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «بل ضرب من البرهان الوارد علي القلب من عنده» يعني أن البرهان يضطرك و يلجؤك أن تعتقد بوجوده و لكن كلما تعقلته فهو غيره إذ لا ماهية له محفوظة في الوطنين و هو سنخ وراء سنخ المفاهيم إلا أنها آلات -اللحاظ لا الملحوظات بالذات بخلاف الممكنات فإنها تكتنه لوجود الماهية المشتركة لها و هي تحصل بماهياتها في الذهن و أيضا هو يعرف بنوره و يدرك بعين مستفاد منه فلم يدركه إلا هو لا عقولنا. بما هي عقولنا توحده إياه توحده و نعت من ينعته لأحد»

بالموضوع و كون النفس بذاتها متصرفه في البدن و الطبيعة بذاتها مبدأ للحركة و السكون من أن شيئاً منها غير واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي و إن عرض لها عند تعقل ماهياتها مفهوم المضاف فصارت من المضاف المشهورى.

اشراق دوازدهم؛ نوادر عرشی و مشرقی

مرحوم ملاصدرا می‌فرمایند در این اشراق می‌خواهیم به نوادری پردازیم که بعضی از آنها عرضی بوده و از عالم به بالا بر قلب من جاری شده‌اند و بعضی از آنها نیز مشرقی بوده و از حکمای مشرق زمین به دست من رسیده که در اینجا به جمع‌بندی آنها می‌پردازم.

مطلب اول: علم تفصیلی واجب تعالی^{۳۵۸}

۱. اقسام علم الهی

علم واجب تعالی به اشیاء همان‌طور که قبلاً هم بیان شد، بر دو قسم است:

- **علم الهی در مرتبه ذات:** این علم حقیقت الانکشاف صرف بوده و به تبع کمال حاصل می‌شود و به هر مقدار که کمال بیشتر باشد، حقیقت الانکشاف نیز بیشتر است و چون واجب تعالی، کامل مطلق است لذا حیث انکشاف به نحو تام در او وجود دارد.
- **علم الهی در مرتبه فعل:** این علم عین فعل و ایجاد اشیاء بوده و وجود تعلقی و ربطی عین حضور در محضر خداوند متعال هست؛

۲. ویژگی اقسام علم الهی

- علم الهی در مرتبه فعل، عین کشف تفصیلی با وجودات عینی تفصیلی هست برخلاف علم در مرتبه ذات که هرچند کشف تفصیلی هست ولی با وجودات عینی تفصیلی و منحاز مستقل نیست و الا ترکیب در ذات لازم می‌آید لذا علم در مرتبه ذات، علم اجمالی یعنی بسیط در عین کشف تفصیلی یعنی بدون ابهام هست.
- علم تفصیلی به اشیاء در مرتبه فعل، لازمه ذات واجب تعالی است نه مورد اعطای غیر و اگر چنین نباشد لازم می‌آید در مرتبه ذات، اقتضای این علم را نداشته و فاقد آن شود و در اتصافش به این علم محتاج به غیر باشد و در نتیجه واجب‌الوجود من جمیع الجهات نباشد و اگر واجب من جمیع الجهات نباشد، حقیقت وجود و کامل مطلق نخواهد بود.
- علم فعلی حادث به حدوث اشیاء هست چنانچه در آیه شریفه می‌فرماید: «الآن حَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فَيْكُمْ ضَعْفًا»^{۳۵۹}
- باید توجه نمود که علم الهی در مرتبه ذات نسبت به حسن رفتاری یکی از بندگان موجب استحقاق آن بنده نمی‌شود و الا لازم می‌آید اعطای پاداش و مقامات در برابر عملی که انجام نداده است بلکه بعضی از مقامات معنوی نیازمند یک سری

۳۵۸. جلسه نود و دوم؛ ۱۳۹۸/۱/۱۸

۳۵۹. سوره انفال، آیه ۶۶

از مقدمات هست و اگر خداوند متعال علم پیشین داشته باشد به اینکه آن بنده، آن مقام را ضایع نمی‌کند، آن مقدمات را به وی اعطا می‌کند و همه این‌ها به خاطر این است که خداوند متعال براساس علم پیشین می‌داند که آن بنده از روی اختیار، قدرشناسی کرده و حق آن مقام اعطاشده را بجای خواهد آورد لذا خداوند متعال منع از چنین موضوع لایقی نمی‌کند. ۳۶۰

۳۶۰. از همین جا و می‌توان با کمک توضیحات ادله روایی، سر و راز مقامات و نعمات اعطا شده به انبیا و اختلافات معصومین با سایر انسان‌ها را توضیح داد به این بیان که خداوند متعال با همه انسان‌ها شرط کرده که در دنیا زهد داشته باشند چنانچه در آیات ۶۰ و ۶۱ سوره یس آمده است: «أَلَمْ أُعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» و لکن تنها برخی از بندگان به این شرط وفا کردند «اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَيَّ مَا جَرِي بِهِ قَضَاؤُكَ فِي أَوْلِيَائِكَ، الَّذِينَ اسْتَخْلَصْتَهُمْ لِنَفْسِكَ وَ دِينِكَ، إِذْ اخْتَرْتَ لَهُمْ جَزِيلَ مَا عِنْدَكَ مِنَ النَّعِيمِ الْمُقِيمِ، الَّذِي لَا زَوَالَ لَهُ وَ لَا أَضْمِحْلَالَ، بَعْدَ أَنْ شَرَطْتَ عَلَيْهِمُ الزُّهْدَ فِي زَخَافِ هَذِهِ الدُّنْيَا الدَّيْبَةِ وَ زَبْرِجِهَا فَشَرَطُوا لَكَ ذَلِكَ وَ عَلِمْتَ مِنْهُمْ الْوَفَاءَ بِهِ.» [المزار الكبير (للمشهدی)؛ ص: ۵۷۴] و براساس همین علم به اینکه این بندگان وفا به شرط خواهند نمود، مقاماتی را به آنان اعطا نمود: «فَقَبِلْتَهُمْ وَ قَرَّبْتَهُمْ، وَ قَدَّمْتَ لَهُمُ الذِّكْرَ الْعُلْيَا وَ الثَّنَاءَ الْجَلِيَّ وَ أَهْبَطْتَ عَلَيْهِمْ مَلَائِكَتَكَ وَ كَرَّمْتَهُمْ بِوَحْيِكَ وَ رَفَدْتَهُمْ بِعِلْمِكَ وَ جَعَلْتَهُمُ الذَّرَائِعَ إِلَيْكَ وَ الْوَسِيلَةَ إِلَيَّ رِضْوَانِكَ.» [المزار الكبير (للمشهدی)؛ ص: ۵۷۴] این مطلب را می‌توان در قالب این مثال بیان نمود که پدری در ابتدای روز، مبلغ هزار تومان به فرزند اول و هزار تومان به فرزند دوم خود می‌دهد به این شرط که این مبلغ را در راه کمالشان مصرف کنند ولیکن شب هنگام وقتی پدر از فرزندان خود درباره مبلغ سوال می‌کند، تازه می‌فهمد که فرزند اول، آن مبلغ را در راه سوء و فرزند دوم در راه کمالش مصرف کرده است لذا پدر به فرزند اول، هزار تومان و به فرزند دوم، صد هزار تومان می‌دهد و با اعتراض فرزند اول مواجه می‌شود ولیکن پاسخ این اعتراض روشن است چون پدر می‌داند که فرزند اول مبلغی که به وی داده می‌شود را ضایع می‌کند در حالیکه فرزند دوم آن مبلغ را در راه خیر و کمال مصرف می‌کند البته باید توجه نمود که فرزند دوم نیز حق اعتراض دارد به این بیان که چرا پدرش به وی مبلغ بیشتری نداده تا وی به کمالات بیشتری برسد؟! در حالیکه می‌توانست با سرمایه بیشتر به کمالات بیشتری برسد! ولیکن پدر می‌تواند به فرزند دوم چنین پاسخ دهد که من علم غیب به توانمندی‌های تو نداشتم و اگر علم داشتم که تو سرمایه ات را در راه خیر مصرف می‌کنی، سرمایه بیشتری در اختیار تو قرار می‌دادم و همین سیر ادامه دارد تا جاییکه پدر با مشاهده توانمندی‌های فرزند دوم، کلید گاوصندوق خود را در اختیار وی می‌گذارد تا بتواند به کمالات بیشتری برسد ولی باز هم اعتراض می‌کند که اگر همان روز اول کلید گاوصندوق را در اختیار من قرار می‌دادی به کمالات بیشتری می‌رسیدم و پدر نیز جهل را به عنوان عذر خود مطرح می‌کند؛ اما درباره خداوند متعال نمی‌توان این پاسخ را مطرح کرد که خداوند متعال نسبت به توانمندی‌ها بندگان خود در استفاده از نعمت‌ها جهل داشته است بلکه خداوند متعال از همان ابتدا به چنین مسائلی علم دارد لذا از موضوع لایق، منع فیض نمی‌کند همانگونه که برای موضوع غیر لایق نعمتی قرار نمی‌دهد مگر به مقدار حجت و برای اتمام حجت؛ اعطای الهی به موضوع لایق تا جایی است که می‌گوییم «فَجَعَلْتَهُمْ مَعَادِنَ لِكَلِمَاتِكَ وَ أَرْكَاناً لِتَوْحِيدِكَ وَ آيَاتِكَ وَ مَقَامَاتِكَ الَّتِي لَا تُعْطَى لَهَا فِي كُلِّ مَكَانٍ يَغْرِفُكَ بِهَا مَنْ عَرَفَكَ لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ» [مصباح‌المتهجد؛ ج ۲، ص: ۸۰۳]؛ با توجه به این توضیحات اگر کسی ادعا کند اگر شوقی که علی بن ابی طالب (ع) به عبادت داشت، من نیز داشتم، حتماً من هم هر شب هزار رکعت نماز می‌خواندم در جوابش می‌گوییم چنین نیست چون این شخص به اندازه شوقی که دارد عبادت نمی‌کند پس با توجه به همین مقدار شوقی که به جهت اتمام حجت به افراد داده شده است، اگر کسی در روز قیامت بگوید اگر شوقی داشتم ... در جواب وی می‌گویند: تو از شوق اولیه برای عبادت برخوردار بودی! با همان مقدار شوق چه کردی؟! یا مثلاً اگر کسی ادعا کند اگر علمی که علی بن ابی طالب (ع) داشت، من نیز داشتم، حتماً من هم گناه نمی‌کردم، در جواب وی می‌گوییم: هم اکنون علم فراوانی داری ولی باز هم گناه می‌کنی! لذا می‌توان به عنوان قانون عادلانه چنین گفت: «إِنْ أُرِدْتَ أَنْ تَكُونَ أَسْعَدَ النَّاسِ فَمَا عَلِمْتَ فاعْمَلْ» یعنی برای سعادت مندترین افراد شدن باید به آنچه می‌دانیم عمل کنیم به جهت اینکه «مَنْ عَمِلَ أَشْتاقَ وَ مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ عَلَّمَهُ اللَّهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ وَ مَنْ يَعْمَلْ يَزِدُّ قُوَّةً» هر کسی به معلومات خود عمل کند، خداوند متعال نیز مبدا شوق و مبدا علمی و مبدا قدرت او را فزونی می‌بخشد.

۳. اقسام لوازم یک شیء

لوازم یک شیء بر سه قسم هستند:

- **لوازم ماهیت شیء**: یعنی ماهیت بما هی برای انتزاع آن لوازم کفایت می کند همانند امکان که لازمه ماهیت است.
- **لوازم وجود ذهنی شیء**: یعنی شیء با وصف ذهنی بودن، آن لوازم را دارد همانند کلیت و جزئیت و سایر معقولات ثانیه منطقی چه اینکه هر چیزی که مصداقش فقط در ذهن بوده و مقید به ذهنی بودن باشد، معقول ثانی منطقی خواهد بود.
- **لوازم وجود خارجی شیء**: یعنی شیء به شرط عینیت خارجی آن لوازم را دارد همانند حرارت برای آتش و برودت برای هوا.

۴. معنای لازمه بودن علم تفصیلی نسبت به ذات واجب تعالی

اینکه مرحوم ملاصدرا فرمود: «علم تفصیلی به اشیاء در مرتبه فعل، لازمه ذات واجب تعالی است» منظور از لازمه، لازمه ماهیت است یا لازمه وجود ذهنی یا وجود خارجی؟

- این علم، لازمه ماهیت نیست چون اساساً واجب تعالی، ماهیت ندارد.
- این علم، لازمه وجود ذهنی هم نیست چون واجب تعالی به کنه ذاته دارای وجود ذهنی نیست.
- این علم، لازمه وجود خارجی ذات واجب تعالی است یعنی واجب تعالی بعینه الشخصیه، مقتضی انکشاف اشیاء در مرتبه فعل است.

۵. بررسی دیدگاه فلاسفه مشاء درباره علم الهی

باید دقت نمود فلاسفه مشاء که سخن از صور زائده درباره علم الهی به میان می آورند و علم ذاتی واجب تعالی را زائد بر ذات واجب تعالی می دانند، قبول دارند که این صور لازمه ذات واجب تعالی هست؛ درحالی که بنا بر دیدگاه صدرایی علم ذاتی، عین ذات واجب تعالی و صور خارجی زائد بر ذات واجب تعالی هست.

- **نقد دیدگاه فلاسفه مشاء**: اگر علم ذاتی واجب تعالی، زائد بر ذات واجب تعالی باشد لازم می آید که علم ذاتی لازمه ذات واجب تعالی نباشد چون علم آنگاه لازمه ذات می تواند باشد که مقتضای ذات هست درحالی که بنا بر دیدگاه فلاسفه مشاء، ذات واجب تعالی در مرتبه ذات، فاقد این کمال است.
- **نکته**: مرحوم شیخ بهایی معتقد است کلام همه حکما در مورد علم الهی واحد است و مراد از صور زائد یعنی صوری که حیثیتش غیر از حیثیت مرتبه ذات است.

۶. اصطلاح صورت

صورت همان حقیقت و فعلیت یک شیء است که اگر این صورت در مرتبه خارج باشد، صورت عینی و اگر در مرتبه ذهن باشد، صورت ذهنی نامیده می شود.

ترجمه و توضیح عبارات

الإشراقُ الثاني عشر في نوادرِ حكميةٍ بعضُها عرشيةٌ و بعضُها مشرقيةٌ^{٣٦١}: أولُها: أن علمه تعالى بوجودِ الأشياءِ هو عينٌ وجودها برهانِ عرشىٍّ و هو أن اللوازمَ ثلاثةَ أقسامٍ لوازمُ الماهيةِ و لوازمُ الوجودِ الذهنيِّ و لوازمُ الوجودِ العينيِّ فالأولى اعتباريةٌ لأنها تابعةٌ للماهيةِ من حيث هي و الثانية: ذهنيةٌ محضةٌ لأنها تابعةٌ للماهيةِ الذهنيةِ فيكونُ من المعقولاتِ الثانيةِ كالكليةِ و الجزئيةِ و الجنسيةِ و الفصليةِ و الذاتيةِ و العرضيةِ و نظائرها. و الثالثة: أمورٌ عينيةٌ كالحرارةِ للنارِ و البرودةِ للماءِ لأنها تابعةٌ للوجودِ العينيِّ فإذا تقررَ هذا فنقولُ علمه بالأشياءِ إذا كان بصُورٍ [حقايقٍ] مفصلةٍ [منفصلةٍ] يجبُ أن يكونَ من لوازمِ ذاته كما اعترفَ به القائلونَ [فلاسفه مشاء] بالصورِ الزائدةِ و إلا لكانَ لغيره في ذاته تأثيرٌ^{٣٦٢} فلا يكونُ ذاته واجب الوجودِ من كلِّ جهةٍ و قد مضي ما يُبطلُ هذا. فنقولُ: هذه

٣٦١. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «في نوادر حكمية بعضها عرشية و بعضها مشرقية» المراد بالعرشية ما كان من تحقیقاته المبنية على أصوله و بالمشرقية ما هي من الأصول المقررة عند القوم و قس عليه المصادر بلفظ العرش أو الشرق غالباً لا لا تحريف من النسخ في العنوانات و المراد بالعرش الذهن تبعاً لعرش عالم العقل الكلي الذي هو أيضاً أحد معاني العرش أو المراد به علم الله التفصيلي الذي هو أيضاً أحد معانيه قال تعالى: وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ».

٣٦٢. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «والا لكان لغيره في ذات تعالى تأثير» و لكان علمه مستفاد من المعلومات فكان انفعالياً و أنهم مصرحون بأن علمه فعلى و أنه قبل العلوم و مقصوده إدخاله في اللازم حتى يتفرع عليه التقسيم إلى - الثلاثة و لكنه منقوض بالصور العلمية التي لنفوسنا فإنها عوارضها و العارض أيضاً منقسم إلى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهية للنفس و إلا لكانت اعتبارية لا عارض الماهية من حيث هي كلازم الماهية اعتبارية كما تقرر و لكانت عارضة لماهية النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهية و لازمها من حيث هي و لا من العوارض الذهنية للنفس و إلا لتوقف عروضها على حصول النفس في ذهن حتى يعرضها هذه الصور و هذا ظاهر البطلان فبقي أن يكون عوارض خارجية مع أنها علومها المحصولية الارتسامية و الحل في كلا المقامين أنها عوارض خارجية لأن عوارض الموجود التي تعرضه بمدخلية الوجود الخارجي خارجية و هيئات الموجود العيني المجرد عينية كهيئات الموجود العيني المادى كالماء و لا يصادم الذهنية بالإضافة و الخارجية بالذات فالصور التي في نفوسنا في ذواتها خارجية و ذهنيته إنما هي إذا قيست إلى ذوات الصور حيث لا يترتب عليها تلك الآثار و هذا كما أن لفظ زيد و نقشه المرقوم في اللوح وجود لفظي و كتي به بالقياس إلى وجوده المادى الخارجى الطبيعي و أما بالقياس إلى أنفسهما و أنهما لبيقيان في الهواء و القرطاس مثلاً فهما موجودان عينيان و النسبة تحصل للشئ باعتبار غيره و ما للشئ باعتبار ذاته مقدم بالذات علي ما له باعتبار غيره و لو سمو الصور المرتسمة في ذاته تعالى ذهنية أرادوا أنها علمية في مقابل ذوات الصور حيث إن وجود الموجودات الطبيعية للمادة و متشابهة بالأعداد لغيبية الجزء عن الجزء و الكل عن الكل و هما من موانع العلمية لا أنها ذهنية في مقابل الخارجية أى لا يترتب عليها الآثار فإنها في باب ترتب الآثار أتم كيف و هي العلوم الفعلية التي هي منشأ وجود المعلومات في الخارج و أما - الموجودات العينية الغير الطبيعية عن أولات الصور فهي و إن لم يكن وجودها للمادة و لا أنها متشابهة بالأعداد إلا أن لها وجوداً لأنفسها عندهم و العلم و المعلوم بالذات لا بد أن يكون وجوده للعالم و لذا لم يقولوا بكونها بوجوداتها العينية علماً و معلوماً بالذات للواجب تعالى كالإشراقين لاستحالة تصوره تعالى

اللوازمُ لا یُمكنُ أن یكونَ لوازمَ ذهنيّةٍ له تعالى لاستحالةِ تَصَوُّرهِ تعالى في عقلٍ أو في ذهنٍ لما مرَّ [واجب تعالى محض الوجود بوده و قابلیت حصول ندارد] و ليس له ماهيةٌ حتّي يكونَ منِ لوازمِ ماهيتهِ^{۳۶۳} فلا يكونُ تلكَ الصوَرُ إلا لوازمَ وجودِهِ تعالى لزوماً عينياً فيكونُ موجوداتٍ عينيةً كلُّ منها متحقّقاً بنحو وجودِهِ الأصيلِ فلا يكونُ صوراُ كلیةً بل شخصیةً خارجيةً؛ و هذا ما أردناه في تحقيقِ علمِهِ تعالى بالأشياءِ الذي يكونُ مع الإيجادِ و أما علمُهُ الذي سَبَقَ للإيجادِ فقد مرَّ بيّانه العرشيُّ.

مطلب دوم: بررسی اشکالات خواجه طوسی بر نظریه صور مرتسمه^{۳۶۴}

۱. تبیین مرحوم ملاصدرا از نظریه صور مرتسمه

درباره علم ذاتی واجب تعالی به اشیاء نظریات مختلفی مطرح شده و یکی از این نظریات، نظریه فلاسفه مشاء است که معتقدند علم ذاتی واجب تعالی به اشیاء از طریق ارتسام صور اشیاء در نزد ذات واجب تعالی است؛ مرحوم ملاصدرا در این مطلب می‌فرماید: من سخنی درباره علم واجب تعالی بیان کرده‌ام که تمام اشکالات پیش آمده برای برخی از حکما درباره نظریه فلاسفه مشاء را حل می‌کند به این بیان که اولاً این نظریه ناظر به علم ذاتی نیست یعنی چنین علمی مربوط به مرتبه فعل است نه مرتبه ذات و ثانیاً واجب تعالی محل چنین علمی قرار نمی‌گیرد تا اشکال پیش بیاید که معلول‌ها متحد با واجب تعالی شده و واجب تعالی محل کثرات گردیده است بلکه این‌ها لازمه وجود خارجی ذات واجب تعالی بوده و تعلق به وجود واجب تعالی دارند و البته باید دقت نمود همان‌گونه که قبلاً هم بیان شد، توجیه علم ذاتی الهی به این کیفیت کافی نیست و علم ذاتی واجب تعالی را از طرق مختلف می‌توان حل نمود همانند طریق تبعیت حقیقت الانکشاف از کمال یعنی هر مقدار که کمال بالاتر باشد، انکشاف نیز بالاتر است و ما از طریق فلاسفه مشاء پیش نرفتیم ولیکن اشکالات مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی به طریق فلاسفه مشاء نیز وارد نیست.^{۳۶۵}

في عقل أو ذهن و أيضاً لو جاز حصوله في ذهن لم يكن هذه اللوازم ذهنية لأن عروضها لا يتوقف علي حصوله تعالى في ذهن حتى تعرضه هي و لا حالة منتظرة للعروض قطعاً و العوارض الذهنية ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضها.

۳۶۳. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته» و أيضاً لو كانت هذه لوازم الماهية لكانت اعتبارية كما ذكرنا في عوارض - النفس و التالي باطل لأنها أتم تأصلاً من أولات الصور أعنى المعلومات العينية لأنها عللها حيث إن علمه تعالى فعلي لا انفعالي يعني أن العلم من الصفات الحقيقية فلا بد أن يكون عين الذات و يكون الذات مصداقه إذ كمال الإخلاص نفى الصفات، و من وصفه فقد قرنه» و هذا كما أن ذات العقل و النفس الناطقة مصداق علمهما بذاتهما و أما الإضافية المحضة و السلبية فلا إذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقاً ذاتياً للإضافة و السلب نعم يكون مبدأ الانتزاع تعيناً.»

۳۶۴. جلسه نود و سوم؛ ۱۳۹۸/۱/۱۹

۳۶۵. البته بنابر ظاهر عبارات فلاسفه مشاء که بحث را درباره علم ذاتی واجب تعالی مطرح کرده اند، اشکالات مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی وارد بوده و دفاع مرحوم ملاصدرا تغییر محل بحث است چون ایشان، نظریه مشاء را که درباره علم ذاتی مطرح شده به علم فعلی تاویل می‌برد در حالیکه شیخ بهایی «ارتسامی بودن» در نظریه مشاء را توجیه نموده است.

۲. تبیین اشکالات مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی به نظریه صور مرتسمه

- **اشکال اول:** أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته قولٌ بكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً.
 - **صغراً:** اگر نظریه صور مرتسمه صحیح باشد لازم می آید واجب تعالی هم فاعل باشد و هم قابل.
 - **تبیین ملازمه:** با توجه به اینکه واجب تعالی مبدا هست لذا فاعل است و با توجه به اینکه بنابر نظریه مذکور، صور در ذات واجب تعالی، ارتسام و انتقاش پیدا کرده اند لذا واجب تعالی قابل است.
 - **کبراً:** تالی باطل است چون با توجه به اینکه فاعل بودن، مستلزم وجدان و قابل بودن، مستلزم فقدان است لذا تناقض پیش می آید.
 - **نتیجه:** مقدم نیز باطل است.
- **اشکال دوم:** أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته ... قولٌ بكون الأول موصوفاً بصفاتٍ غيرٍ إضافيةٍ و لا سلبيةٍ.
 - **صغراً:** اگر نظریه صور مرتسمه صحیح باشد لازم می آید یکی از صفات ذاتی واجب تعالی یعنی صفت علم، عین ذات او نبوده و زائد بر ذات باشد.
 - **تبیین ملازمه:** صفت علم واجب تعالی، از مرتبه فعل انتزاع نشده است تا اینکه صفت فعل بوده و زیادتش اشکالی نداشته باشد و همچنین صفت سلبی نیز محسوب نمی شود تا زیادتش قابل تصویر بوده و اشکالی نداشته باشد بلکه این صفت، یک صفت ثبوتی ذاتی زائد هست چون طبق این نظریه، صور مرتسمه، حقایق مرتسمه در ذات واجب تعالی و معلول او هستند.
 - **کبراً:** تالی نیز باطل است چون همه صفات ذاتی واجب تعالی عین ذات او هستند.
 - **نتیجه:** مقدم نیز باطل است.
- **اشکال سوم:** أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته ... قولٌ بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة؛
 - **صغراً:** اگر نظریه صور مرتسمه صحیح باشد، کثرت در مرتبه ذات واجب تعالی لازم می آید.
 - **تبیین ملازمه:** بنابر نظریه صور مرتسمه، صور مرتسمه اولاً متکثر و ثانیاً معلول واجب تعالی و ثالثاً متحد با ذات واجب تعالی هستند پس ذات واجب تعالی محلی برای معلولات متکثر شده است.
 - **کبراً:** تالی باطل است.
 - **نتیجه:** مقدم نیز باطل است.
- **اشکال چهارم:** أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته ... قولٌ بأن معلوله الأول غيرٌ مباین لذاته؛

• صغرا: اگر نظریه صور مرتسمه صحیح باشد لازم می آید معلول اول واجب تعالی که صور مرتسمه است عین ذات واجب تعالی است و حال آنکه معلول ذات واجب تعالی است هم معلول است و هم متحد و این تناقض است اگر معلول است دیگر ذات نیست و اگر ذات است دیگر معلول نیست.

• محل بحث ما درباره علم ذاتی واجب تعالی به اشیاء قبل از ایجاد است لذا بحث قبل از عقل اول و دوم و سایر مخلوقات است

• تبیین ملازمه: جلسه ۱۳۹۸/۱/۱۹ دقیقه ۳۰

• کبرا: تالی باطل است.

• نتیجه: مقدم نیز باطل است.

▪ **اشکال پنجم:** «أَنَّ الْقَوْلَ بِتَقْرِيرِ لَوَازِمِ الْأَوَّلِ فِي ذَاتِهِ ... قَوْلٌ بَأَنَّهُ لَا يُوجَدُ شَيْئاً مِمَّا يُبَيِّنُهُ بِذَاتِهِ بَلْ بَتَوْسُطِ الْأُمُورِ الْحَالَّةِ فِيهِ.

ذات واجب تعالی علت اشیاء نیست بلکه علم الهی، علت ایجاد اشیاء است چه اینکه از منظر مشاء، واجب تعالی فاعل بالعیانیه است. کسی که در جای بلندی ایستاده باشد تا زمانی که حواسش نیست و به پایین نگاه نکرده و نمی داند در جای بلندی ایستاده و تکان نمی خورد به محض اینکه به پایین نگاه کرده و بیفتد علم برای تحقق کافی است واجب تعالی نیز به همین اندازه که علم دارد اینها چیز خوبی است، ایجاد شود.

۳. پاسخ به اشکالات مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی توسط مرحوم ملاصدرا^{۳۶۶}

مرحوم ملاصدرا بصورت کلی می فرماید: محل بحث در نظریه صور مرتسمه، علم ذاتی واجب تعالی به اشیاء نیست بلکه این نظریه درصدد تبیین علم فعلی واجب تعالی به اشیاء هست لذا اشکال اول وارد نمی شود چون طبق بنا بر این تبیین دیگر ذات واجب تعالی چیزی را قبول نمی کند و همچنین اشکال دوم نیز وارد نمی شود. و سپس به بررسی تفصیلی اشکالات پنج گانه مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی می پردازد. دقیقه ۳۸

بررسی اشکال اول

ایجاد می کند و اتصاف می شود و اتصافش تحلیلی بوده و زیادتی مطرح نیست و تکرر در مرتبه فعل اشکالی ندارد چه اینکه مرتبه فعل متاخر و خارج از مرتبه ذات واجب تعالی است.

واجب تعالی قادر

۳۶۶. استاد عزیز در اینجا نکاتی درباره اخلاق علمی مرحوم ملاصدرا مطرح فرمودند که به جهت رعایت تناسب مباحث به ابتدای مباحث ذیل بحث «چند نکته درباره مرحوم ملاصدرا و حکمت متعالیه» منتقل شد.

موصوفش قابل است مرحوم ملاصدرا می فرمایند اگر می گوئیم قابل صرفاً موصوفی است نه اینکه قابل مادی باشد! مغالطه اشتراک لفظی رخ داده است؛ قابل به دو معنا به کار می رود و قابل در اینجا به معنای موصوف است نه به معنای منفعل به وسیله ماده قابلی پس اجتماع قابل و فاعل پیش نمی آید بین قابل به معنای موصوف و قابل به معنای ماده که منفعل از حالت های جدید است.

این کثرت مربوط به فعل بوده و کثرت فعل بلا اشکال است.

ترجمه و توضیح عبارت

و ثانيها: أن العلامة الطوسيَّ اعترضَ علي الشيخ وغيره من الحكماء القائلين بحصول صور الأشياء في ذاته تعالى بأنَّ القول بتقرير [ثبوت] لوازم الأول [منظور صور مرتسمه واجب تعالى] في ذاته قول [اشكال اول] بكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً و قول [اشكال دوم] بكون الأول موصوفاً [منظور صفت زائد است] بصفات غير إضافية و لا سلبية و قول [اشكال سوم] بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة و قول [اشكال چهارم] بأن معلوله الأول غير مبين لذاته و [اشكال پنجم] بأنه لا يوجد شيئاً مما يُبَيِّنُهُ بذاته بل بتوسط الأمور الحائلة فيه. فهذه خمسة إیرادات أوردَها عليهم [فلاسفه مشاء] و قد أجَبنا عن [الاشكال] الأول بأنه من باب الاشتباه بين الانفعال التجديدي^{٣٦٧} المصحوب لقوة القبول و إمكانه و بين الاتصاف باللوازم ففي اتصاف البسائط بلوازمها هما حيثية واحدة و في البسيط عنه و فيه شيء واحد؛ و عن [الاشكال] الثاني: بأنَّ الأول ليس متصفاً بها و لا مستكملاً بها و لا منفعلاً عنها^{٣٦٨} بل هي من

٣٦٧. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «من باب الاشتباه بين الانفعال التجديدي» و هو أن يستفيد الشيء كمالاً من الغير بمدخلية المادة كاستفادة الماء الحرارة فاتصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذا القبيل إذ لم تستفدها من غيرها بل يكفي نفس الملزوم في ترتب اللازم عليه و نشأ منه و لو كان النار مادة لم يكن لها مدخلية فمادة النار في قبول النار الحرارة غير معتبرة بحيث لو فرض أن الصور النوعية - النارية مجردة عن مادتها لكانت حارة و الأربعة لو تجردت عن موضوعها لكانت زوجاً فالصور المرتسمة في ذاته لما كانت منبعثة من نفس ذاته بلا مدخلية الغير فاعلا كان أو قابلاً كان قبول الذات إيها بمعنى الاتصاف لا الانفعال من الغير نعم قبول النفس صورها العلمية انفعال لأن علمها بعد المعلول و مستفاد منه و ليست منبعثة من ذاتها انبعثت اللازم من الملزوم و بالجملة القبول فيه تعالى نفس الصدور و الاتصاف عين الانبعث ففيه و عنه واحد.»

٣٦٨. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «ليس متصفاً بها و لا مستكملاً بها و لا منفعلاً عنها» الفرق بين الثلاثة أنه أراد بالاتصاف أن تنبعث هي عن ذاته و لكن يكون لها سوائية مع الذات و لا يكون من صقع الذات موجودة بوجوده باقية ببقائه بل بإبقائه و الحال أنها أشد اتصالاً به من اتصال العقول التي هي عند المصنف "قدس سره" من صقع الربوبية أو انبعثتها لا يكون بأن يكون الذات جامعة لها بنحو أعلي مع أنه بسيط الحقيقة كل الوجودات و أراد بالاستكمال بها و الانفعال عنها أن لا تنبعث عن ذاته بل يكون من غيره و الفرق بينهما بأن الاستكمال بها بالنسبة إلى السبب القريب أعني الصور و الانفعال بالنسبة إلى السبب البعيد أعني مفيد الصور و هذا كما في علم النفس فإن الصور المحاصلة فيها علمها الانفعالي فإن العقل الفعال يفيدها الصور عندهم فالصور مكملها القريب و العقل الفعال مكملها البعيد.»

التوابع^{۳۶۹} لأنها متأخرة عن الذات و عن كمال الذات؛ و عن [الاشكال] الثالث: بأن هذه الكثرة إنما جاءت بعد الذات و هي علي ترتيب علي و معلولی و الترتیب ينشأ من الوحدة و يؤدي إلى الوحدة فلا ينتلم بها الوحدة كنشو الأعداد^{۳۷۰} مع لا تناهيها من الواحد؛ و عن [الاشكال] الرابع و الخامس: بأنه عينٌ محلُّ الخلاف.^{۳۷۱}

مطلب سوم: اعتراض بعض الفضلاء به نظريه صور مرتسمه

در این مطلب اشکال برخی از فلاسفه به نظریه صور مرتسمه مطرح می شود؛ صور مرتسمه ای که فلاسفه مشاء مطرح کرده اند از دو حال خارج نیستند:

- **حالت اول:** صور مرتسمه، جوهر هستند در این صورت این صور استقلال در وجود دارند لذا علم خداوند متعال به این صور نیازمند صور دیگری هست که در اینجا نقل کلام می کنیم به این صور و به این ترتیب تسلسل لازم می آید.
- **حالت دوم:** صور مرتسمه، عرض هستند در این صورت لازم می آید ذات واجب تعالی، محل اعراض باشد.

ترجمه و توضیح عبارات

و ثالثها: أنه اعترض بعض الفضلاء علي هذا المذهب [نظريه صور مرتسمه] بأن تلك الصور [أن هذه الصور] إما جواهر أو أعراض. فعلي الأول: لزم أن يكون موجوداتٍ عينية لا بد لها من صورٍ آخرٍ للعلم بها فيعود الكلام فيها و إن كان الثاني لزم أن يكون الواجب

۳۶۹. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «بل هي من التوابع» يعنى أنها بعد تمامية الذات و ليس علو الذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تتبع هي عنه و المصدر لا محالة واجد و جامع كمالات الصواد و فعلياتها فإن معطى الشيء ليس فاقد له فكما أن كماله بمبدإ الصفات الإضافية لا بأنفسها كذلك هنا كماله بمبدإ هذه الصور لا بذواتها و مبدأ هذه نحو أعلاها و أتمها و أبسطها الذى هو عين ذاته و لذا قالوا علمه الكمالى علمه الإجمالى بما عدا ذاته المنطوى في علمه التفصيلي لذاته بذاته.»

۳۷۰. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «كنشو الاعداد...» و كالصور العقلية من الأربعة و الانقسام بتساويين و الزوجية و زوج الزوجية القائمة بعقلك بترتيب و نظام سببي و مسببي إلا أنها مرتبة و ترتيبا زمانيا تعاقبيا و الصور العلمية الإلهية مرتبة ترتيبا جمعيا لا تعاقبيا سرمديا و لا دهريا فضلا عن كونه زمانيا.»

۳۷۱. التعليقات على الشواهد الربوبية؛ مرحوم سبزواری: «قوله «و عن الرابع و الخامس بأنه عين محل الخلاف» و أيضا لما كان بناء الرابع علي أن الأشياء تحصل بأنفسها في النشأة العلمية فصوره المعلول الأول القائمة به تعالى هو المعلول الأول لتوافق العلم و المعلوم سيما العلم الأزلی الذى هو حق نفس الأمر لكل شيء و ما هي عليه من أى شيء فالجواب أن - المعلول الأول الذى دل البرهان علي أنه مبين ذاته ماهية الموجودة بوجوده - الجبروتى الخاص به لا ماهية الموجودة بالوجود العلمى السرمدى لأن علمه كذاته سرمدى و بناء الرابع علي أن الصور المرتسمه أمور سوي ذاته سوائية كسوائية أفعاله و ليست كذلك لأن سوائية الصفة ليست كسوائية الفعل أ لا تري أن المصنف (قدس سره) يقول في العقول و هي من الأفعال أنها من صقع الربوبية و أنها باقية ببقاء الله لا بإبقائه موجودة بوجوده لا بإيجاده فكيف يكون صورها العلمية و إيجادها فإيجاد المعلول الأول بتوسط صورة مثل أن يقال إيجاده عن علم به و لا محذور فيه بل هو - الحق اللازم بلا شبهة تعتریه مثلا البناء الذى يصدر منك فعلك و بيبانك و لكن - البناء صورته في نفسك لتوجهه في الخارج لا بيبانك بل علمك و يجوز أن توصف به أنت.»

تعالی قابلاً محلاً و فاعلاً و القولُ بكونِ الواجبِ فاعلاً لها لا محلاً [لها] لكونه غير متأثرٍ عنها قولٌ بكونها جواهرَ و نحنُ قد فككتنا عقْدته و بيّنا وجوه المغالطة في كلامه في «المبدا و المعاد» و بيّنا عدم اطلاعه علي كيفية هذا المذهب في علم الله و غير ذلك من إیرادات المتأخرين عليه و إن كان هذا المذهب غير صحيح عندنا لما بيّنا و لوجوه آخر أثبتناها في المطولات.

مطلب چهارم: ۳۷۲

جلسه ۱۳۹۸/۱/۲۰

دقیقه ۴

ترجمه و توضیح عبارت

و رابعها: أن النفسَ في أولِ الفطرةِ تستعملُ الحواسَّ و هو فعلٌ إراديٌّ منها و ليس مسبقاً بتصورٍ سابقٍ أو تصديقٍ بفائدةٍ لسذاجتها حينئذٍ عن كلِّ شيءٍ زائدٍ فليس شعورها بهذا الفعلِ الأعينِ الفعلِ المنبعثِ عن الشوقِ الذاتيِّ لأثارها فهذا علمٌ حضوريٌّ منها بفعله الذي هو عينٌ علمها به فاجعل هذا أصلاً لإثباتِ العلمِ الشهوديِّ الإشراقيِّ لما فوقها بأفعالها.

مطلب پنجم: بررسی فاعلیت واجب تعالی

ترجمه و توضیح عبارت

و خامسها: أن الفاعلِ إما بالطبع و إما بالقسر و إما بالتسخير و إما بالجبر و إما بالقصد و إما بالرضا و إما بالعناية و إما بالتجلی؛ و فاعلیة الأولِ سبحانه بالطبع عند الدهرية و بالداعی عند بعض المتكلمين و بالقصد عند أكثر المتكلمين و بالرضا عند الإشراقیین و بالعناية عند المشائیین و بالتجلی عند أهل الله لِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيُّهَا.

مطلب ششم:

ترجمه و توضیح عبارت

و سادسها: أن المشهور أن مذهب الفيلسوف الأول أن علمه تعالى بارتسام صور المعلومات و هو خلاف ما وقع منه التصريح به في أثولوجيا قال في الميمر العاشر منه فأما الباری فإنه إذا أراد فعل شيء [ما] فإنه لا يمثل أولا في نفسه و لا يحتذى صنعة خارجه منه لأنه لم يكن شيء قبل أن يبدع الأشياء و لا يتمثل في ذاته لأن ذاته مثال كل شيء فالمتال لا يتمثل و قال أيضا ليس لقائل أن يقول إن الباری روي في الأشياء أولا ثم أبدعها و ذلك أنه هو الذي أبدع الروية فكيف يستعين بها في إبداع الشيء و هي لم تكن بعد و هذا محال؛ و نقول إنه هو الروية و الروية لا يتروى أيضا و إلا يجب أن يكون تلك الروية تروي و هكذا إلى غير النهاية.

مطلب هفتم: علم تام به علت مستلزم علم به معلول^{۳۳}

در بحث های فلسفی و منطقی گفته می شود: «علم تام به علت مستلزم علم به معلول است»؛ مرحوم ملاصدرا در این نادره، درباره این جمله بحث می کنند؛ ایشان می فرمایند درباره این جمله، چهار احتمال مطرح است که سه احتمال مردود بوده و نمی تواند، مراد اهل منطق و فلسفه باشد و تنها احتمال چهارم صحیح و مراد است:

- **احتمال اول:** علم به ماهیت علت، مستلزم علم به معلول است؛ این احتمال نمی تواند مراد باشد چه اینکه اولاً همه علت ها دارای ماهیت نیستند و ثانیاً معلولهایی که لازمه یک علت هستند، چنین نیست که الزاماً لازمه ماهیت علت باشند بلکه ممکن است لازمه وجود علت باشند البته بعضی از معلول ها، لازم الماهیه هستند و روشن است که ارتباط چنین معلول هایی با ماهیت علت است.
- **احتمال دوم:** علم به مفهوم قیاسی علت مستلزم علم به مفهوم قیاسی معلول است؛ این احتمال نمی تواند مراد باشد چه اینکه مفاهیم قیاسی، متضایفین بوده و متضایفین در مقام تعقل، معیت دارند.
- **احتمال سوم:** علم به جمیع جهات علت اعم از صفات ذاتی و فعلی و افعالش مستلزم علم به معلول است؛ این احتمال نمی تواند مراد باشد چه اینکه اگر این معنا مراد باشد لازم می آید یکی از آن جهاتی که در خود علم به آن علت من جمیع الجهات وجود داشته باشد، خود علم به همین معلول باشد چون معلول یکی از جهات علت به شمار می رود و به عبارت دیگر لازمه این معنا این است که علم به معلول مقدم بر علم به معلول باشد.
- **احتمال چهارم:** مراد از این جمله این است که اگر علم به علت از این جهت که این علت مستلزم معلول است، به صورت تام و تمام به گونه ای که نسبت به آن معلول، علیتش تامه باشد و به عبارت دیگر علم به همان حیثیتی که به خاطر آن جهت، معلول از آن علت صادر شده است، حاصل شود بالضروره حکم می شود که چنین معلولی از این علت صادر می شود؛ البته ممکن است اگر ما علم حصولی به همان حیثیتی که معلول از همان حیثیت صادر می شود، پیدا کنیم، مستلزم علم حصولی به معلول باشد همانند برهان لم و لکن اگر بخواهیم علم ما نسبت به علت، یک علم تام باشد راهش این است که علم ما به علت، به صورت حضوری باشد همان گونه که اگر بخواهیم علم ما به معلول، یک علم تام باشد راهش این است که علم ما به معلول، به صورت حضوری باشد.

ترجمه و توضیح عبارت

و سابعها: أن قولهم «العلم التام بالموجب [علت] التام يُوجب العلم التام بمعلوله» ليس مرادهم عنه العلم بذات العلة من حيث هي هي [ماهيت علت] إذ ربما لم يكن لها [ماهيت علت] مع المعلول علاقةً و لا يُوجبُه و لا العلم بمفهوم العلية الإضافية لأنها [عليت اضافيه] مع المعلولية من غير تقدّم لأحدهما [چون اين دو متضایفان هستند] و لا العلم بها [علت] من جميع الوجوه إذ المعلول من جملة وجوهها فيكون العلم به قبل هذا العلم لا بعده [هذا العلم]. بل المراد به العلم بالعلة من الجهة التي هي بها علةً و لا شبهة في أنه إذا استكملت علية العلة لزم منها وجود المعلول و ليست تلك الجهة في الجاعل إلا نحو وجود كماله و العلم بالوجود الخاص للشيء لا يتصور إلا بشهوده العيني لا بمثال منه فكذا العلم بمعلوله. ثم إذا حصل من العلة مثال مطابق لها في العقل يحصل من المعلول مثاله كذلك و هو علم ضعيف لا يليق بالسبب الأول جل ذكره.

مطلب هشتم:

ترجمه و توضیح عبارت

و ثامنها: أن تفسير قدرته تعالى علي معنى صحة الفعل و الترك لا يوافق المشهور من قواعد الحكماء لا كما زعمه بعضهم لاستيجابه عندهم جهة الإمكانية في ذاته تعالى.

مطلب نهم:

ترجمه و توضیح عبارت

و تاسعها: أنا قد أثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى علي وجه لا يوجب تكثرا في ذاته و لا تغيرا في صفاته و هو من العلم الذي لا يمسُّه إلا المُطَهَّرُونَ و من هذا القبيل تحقيق مسألة البداء التي هي مذهب سادة أئمتنا ع و لا يقول بها إلا الخواص.

مطلب دهم:

ترجمه و توضیح عبارت

و عاشرها: أن الاعتقاد في الكلام ليس كما قال [قالتة] الأشاعرة من أنه المعاني القائمة بذاته تعالى و سموها الكلام النفسى و إلا لكان علما لا كلاما و لا مجرد خلق الأصوات و الحروف الدالة علي المعانى و إلا لكان كل كلام كلام الله تعالى و لا يكفى التقييد بكونه علي قصد الإعلام للغير من قبل الله أو علي قصد الإلقاء من عنده إذ الكل من عنده و لو أريد بلا واسطة فهو غير ممكن و إلا لم يكن أصواتا و حروفا بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامات و إنزال آيات محكمات و أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فِي كِسْوَةِ الْأَلْفَاظِ وَ الْعِبَارَاتِ وَ الْكَلَامِ قُرْآنَ وَ فِرْقَانِ بَاعْتِبَارِينَ وَ هُمَا جَمِيعَا غَيْرِ الْكِتَابِ لِأَنَّهُ مِنْ عَالَمِ الْخَلْقِ وَ مَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ لَا تَخْطُهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ وَ هُمَا مِنْ عَالَمِ الْأَمْرِ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ الْكِتَابِ يَدْرِكُهُ كُلُّ أَحَدٍ وَ الْكَلَامِ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ مِنْ أَدْنَسِ عَالَمِ الْبَشَرِيَّةِ؛ وَ الْقُرْآنَ كَانَ خَلَقَ النَّبِيَّ دُونَ الْكِتَابِ وَ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا كَالْفَرْقِ بَيْنَ عِيسَى وَ آدَمَ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؟ فَآدَمُ كِتَابُ اللَّهِ الْمَكْتُوبَةُ بِيَدِي «٦» قَدْرَتِهِ وَ عِيسَى قَوْلُهُ الْحَاصِلُ بِأَمْرِهِ. فَأَوْلُ نَشْأَاتِ الْإِنْسَانِ الْبَشَرِيِّ مِنَ التُّرَابِ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَهُ وَ آخِرُ نَشْأَاتِ الْإِنْسَانِ الرُّوحِيِّ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِئِمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

مطلب یازدهم:

ترجمه و توضیح عبارات

و حادی عشرها: أن الاعتقاد في أفعال العباد مفاد قوله تعالى «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» و قوله «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» فاحمد ضرام أو هامك أيها الجبري فالفعل ثابت لك بمباشرتك إياه و قيامه بك و سكن جأشك أيها القدری فإن الفعل مسلوب منك من حيث أنت أنت لأن وجودك إذا قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق فهو باطل فكذا فعلك إذ كل فعل متقوم بوجود فاعله و انظرا جميعا بعين الاعتبار في أفعال الحواس كيف انمحت و انطوت في فعل النفس و تصورها في تصور النفس و اتلوا جميعا قوله تعالى «فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» و تصالحا بقول الإمام الحق: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين.

مطلب دوازدهم: مواجهه اندیشمندان با متشابهات قرآن

- **دسته اول؛** ظاهر گرایان: این دسته، الفاظ را به معانی اولی و متعارف خود حمل می کنند و خود بر دو دسته هستند:
 - **مجسمه:** این دسته از ظاهر گرایان، خداوند متعال را به مخلوقات تشبیه می کنند.
 - **ظاهرگرایان تنزیهی:** این دسته از ظاهرگرایان معتقدند خداوند متعال همین صفات خبریه را دارد اما نه مانند مصادیق متعارف آن
- **دسته دوم؛ تاویل گرایان:** این دسته، معانی الفاظ را بر متوهمات خودشان حمل می کنند.
- **دسته سوم؛ قائلان به جمع مکسر:** این دسته نیز الفاظ الاهیاتی را به همان معنای ظاهری اخذ کرده و الفاظ معاد را تاویل می برند.
- **دسته چهارم؛ قائلان به ضرورت تعالی معرفت برای حل تعارض:** این دسته معتقدند یا برای شخص مفسر معرفت تعالی برای درک حقیقت معنا حاصل شده است که در این صورت تعارضات و تنافی ها همگی منتفی می شود و البته این امر تنها با تحصیل در مدرسه مشکات نبوت حاصل می شود و یا اینکه برای مفسر چنین معرفت تعالی حاصل نشده است که در این وصرت باید توقف نماید.

ترجمه و توضیح عبارت

و ثانی عشرها: أن مقتضى التوحيد الخاصی حمل متشابهات الكلام علي ظاهر معناه و حمل ألفاظ التشبيه علي مفهومه الأول من غير لزوم تجسم و تكثير علي الباری تعالی اسمه كما ذهب إليه الحنابلة و المجسمة فهذا من غوامض الإلهية التي لا يمسها إلا المطهرون فإن الناس في متشابهات القرآن بين الحیاري و عمیان فمنهم من أول الجميع بتأویلات عقلية حتى الأمور الأخروية من الجنة و النار و الحساب و المیزان؛ و منهم من حمل الجميع علي التجسم من دون المحافظة علي تنزیهه تعالی؛ و منهم من أول البعض و قرر البعض كمن یؤمن ببعض و يكفر ببعض فكل ما ورد في المبدأ فأولوها و كل ما ورد في باب المعاد فقرروها و أبقوها علي ظواهرها لأنهم لم يدخلوا البيوت من أبوابها و لم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله بل أخذوه من الألفاظ و نقل محسوس عن محسوس و أخذ میت عن میت كأبدان يتكى بعضها علي بعض و أجساد يتصل بعضها ببعض فلم يصلوا قط إلى العلم بالله و آياته و كتبه و رسله و اليوم الآخر

الشاهد الرابع فی سائر الامور العامه من تنمه تقاسیم الوجود

اشراق اول: متقدم و متأخر^{۳۷۴}

۱. تقسیم موجود

- موجود متقدم
- موجود متأخر

۲. تعریف تقدم و تأخر

تعریف تقدم: اولیت یکی بر دیگری را تقدم گویند؛ پس موجود اول را متقدم و موجود غیر اول را متأخر گویند.

- نکته: مفهوم متقدم و متأخر متضایفان هستند پس وجوداً و تعقلاً، متكافیء هستند.

۳. اقسام تقدم و تأخر

- **تقدم و تأخر بالزمان:** تقدم و تأخر یک شیء به اعتبار نسبت سنجی شان به ملاک زمان را گویند؛ بر دو قسم است:
 - **بنفس ذاته:** تقدم و تأخر اجزاء زمان همانند دیروز و امروز
 - **به زمان معیار:** تقدم و تأخر زمانیات و حوادث زمانی
- **تقدم و تأخر بالشرف** همانند تقدم عالم بر جاهل
- **تقدم و تأخر بالرتبه:** درجایی است که ترتبی بین سلسله‌ای وجود دارد و نسبت به مبدأ مشخصی می‌سنجیم که در این صورت یکی از حلقه‌های سلسله نسبت به این مبدأ، اول از دیگری است؛ خود این تقدم و تأخر بر دو قسم است:
 - **بالوضع (قرارداد و اعتبار):** قرار گرفتن حلقه‌های سلسله در جایگاه خود، قراردادی است.
 - **بالطبع (نفس الامر):** قرار گرفتن حلقه‌های سلسله در جایگاه خود، نفس الامر است چه اینکه رابطه‌شان رابطه ذاتی است همانند سلسله اجناس و انواع که در این سلسله جوهر جنس الاجناس بوده و نمی‌توان آن را جابجا کرد و بعد از جوهر، جسم و بعد از جسم، جسم نامی قرار دارد.
- **تقدم و تأخر بالطبع:** تقدم علت ناقصه بر معلول؛ هر کدام بر دیگری متوقف باشد، متأخر در وجود است.
- **تقدم و تأخر بالعلیه:** تقدم علت تامه بر معلول: اول علت تامه و سپس معلول وجوب دارد چه اینکه تا علت تامه وجوب نداشته باشد، معلول نمی‌تواند ضروری الوجود بالعله باشد.

۴. معیار و ملاک تقدم و تأخر

- در تقدم بالزمان: زمان و تصرف ذاتی
- در تقدم بالشرف: شرافت و فضیلت
- در تقدم بالرتبه: اسناد به مبدأ محدود و معین
- در تقدم بالطبع: در اصل وجود
- در تقدم بالعلیه: وجوب و ضرورت

ترجمه و توضیح عبارت

الشاهد الرابع في سائر الأمور العامة من تنمة تقاسيم الوجود؛ وفيه إشراقات؛ الإشراق الأول في المتقدم والمتأخر: فمن المتقدم ما هو بالزمان كتقدم إبراهيم (عليه السلام) علي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) و ما بالشرف كما للعالم علي الجاهل و ما بالطبع و هو تقدم العلة الناقصة علي المعلول أي تقدم ما يمتنع وجود المعلول بدونه و لا يجب بوجوده وجوده كتقدم الواحد علي الاثنين و ما بالرتبة سواء كان بحسب الوضع كتقدم الإمام علي المأموم إذا اعتبر المحراب و بالعكس إذا اعتبر الباب أو بحسب الطبع كمراتب العموم إذا ابتدئت من الجوهر هابطاً إلى الإنسان و إذا عكست الأمر رجع المتقدم متأخراً و ما بالعلية كتقدم العلة الكاملة علي معلولها و ملاك التقدم في الزماني الزمان بحسب هويات أجزائه و في الشرفي الفضيلة و في الرتبي القرب إلى المبدأ المحدود و في الطبيعي أصل الوجود و في العليّ الوجوب.

۵. بررسی تقدم و تأخر اجزاء زمان

۵.۱. بحث و تحصیل

اشکال: در اجزاء خود زمان نباید قائل به تقدم و تأخر شد چه اینکه اگر درباره تقدم بالزمان گفته شود که تقدم بالزمان یعنی تقدمی که به زمان، نسبت داده شده است در این صورت باید زمانی در نظر گرفته شود تا اجزاء زمان نسبت به آن زمان سنجیده شود و لذا لازم می آید خود آن زمان نیز متقدم و متأخر بوده و نیازمند زمانی باشد تا متقدم و متأخر بالزمان معنا پیدا کند و به این ترتیب تسلسل پیش می آید.

جواب: ملاک تقدم و تأخر اجزاء زمان خود زمانی است که ذاتش محسوب می شود و پیش کشیدن زمان دیگر لازم نیست چه اینکه ذات زمان متصرف بوده و دارای اول و دوم است مثلاً دیروز بذاته قبل از امروز است.

نقد جواب: زمان که عبارت است از کم متصل غیر قار، حقیقتی امتدادی داشته و اجزاء زمان نیز مشابه الحقیقه هستند لذا نمی توان یک جزء از زمان را که هیچ تفاوتی ذاتی با جزء دیگر زمان ندارد، متقدم و جزء دیگر را که هیچ تفاوت ذاتی با جزء متقدم ندارد، متأخر دانست.

پاسخ به نقد:

ترجمه و توضیح عبارت

بحث و تحصیل: قد أورد الإشکالُ في عروضِ التقدُّمِ والتأخُّرِ في أجزاءِ الزمانِ مِنْ جِهَةٍ أَنَّهُ لو كانَ مناطُهُما الزمانَ لكانَ للزمانِ زمانٌ و هكذا إلى لا نهاية. فأجيبَ عنه بأنَّ غيرَ الزمانِ يَحْتَاجُ إلى الزمانِ في عروضِهِما و أما أجزاءُ الزمانِ و هي بنفسِ ذاتِها متقدِّمةٌ و متأخرةٌ لا لشيءٍ آخر؛ و قد استُشكِلَ هذا بأنَّ أجزاءَ الزمانِ لاتصالِهِ متشابهةٌ الحقیقةً فكيفُ يكونُ بعضُها لذاته متقدِّماً و بعضُها لذاته متأخراً. فأجيبَ بأنَّ حقیقةَ الزمانِ اتصالِ أمرٍ متجددٍ متقضٍ لذاته و كل ما هیهة حقیقته اتصالِ التجددِ و التقضی يكونُ أجزاءهُ متقدمةٌ و متأخرةٌ لذواتها فاختلف الأجزاء بالتقدم و التأخر من ضروریات هذه الحقیقة.

۵.۲. بحث و تحصیل

ترجمه و توضیح عبارت

بحث و تحصیل: قيل إنَّ المتضایفین یَجِبُ أن یكونا معین و التقدُّم و التأخر من باب المضاف؛ و أجیب عنه فی كتب الحكماء بأنَّ إضافتی التقدُّم و التأخر إنما یعرضان فی العقل لجزءین من الزمانِ بأنهما إذا أحضرا فی الذهن و لاحظهما العقل بهاتین الصفتین حکم بأنهما كذلك فی الخارج.

۵.۳. تحقیق عرشی

ترجمه و توضیح عبارت

تحقیق عرشی: إنَّ التقدُّمَ و التأخُّرَ فی أجزاءِ الزمانِ لا یُنافیان معیتهما فی الوجودِ بل هما عینُ معیتهما فی المتضایفان یَجِبُ أن یكونا معین فی نحو وجودِهِما بما هما متضایفان و نحو وجودِ أبعاضِ الزمانِ هو اتصالها التجددی و لا یتصور غیره لضعف هذا الوجود؛ و أما الذی حصلوه فلیس فیهِ جدوی و ذلك لأنَّ التضایف كما یوجب المعیة فی العقل كذلك یوجب كون المتضایفین بحسب نفس الأمر معین فی الوجود كما لا یخفی.

۶. حکمت مشرقی؛ اقسام دیگر تقدم و تأخر

- تقدم و تأخر بالحق: تقدم ملاك حق بودن يك شىء بر آن شىء همانند تقدم واجب بر شئونش
- تقدم و تأخر بالحقيقه: تقدم نفس وجود علت بر نفس وجود معلول نه تقدم علت در اتصاف به موجوديت يا وجوب وجود بر معلول
- تقدم و تأخر بالحقيقه و المجاز: تقدم مسنداليه حقيقى در اسناد يك صفت به مسنداليه مجازى.

ترجمه و توضیح عبارت

حكمة مشرقية: إن هاهنا نحوين آخرين من أقسام التقدم و التأخر سوي الخمسة المشهورة لم يعثر عليهما القوم لغاية دقيقتيها و لطافتيهما. أحدهما التقدم بالحق و الآخر التقدم بالحقيقة و لكل من هذين برهان و حدُّ يُحوجان إلى كلام مفصل لا يليق بهذا المختصر إيرادُهُ و نحن نُشيرُ إلى الأول بأن الحق باعتبار تجليه في أسمائه و تنزله في مراتب شئونه التي هي أنحاء وجودات الأشياء يتقدم و يتأخر بذاته لا بشيء آخر فلا يتقدم متقدم و لا يتأخر متأخر إلا بحق لازم و قضاء ختم؛ و إلى الثاني بأن الجاعل و المجمعول إذا كان لكل منهما شئيه و وجود فتقدم الشئيه علي الشئيه من جهة اتصافهما بالوجود تقدم بالذات سواء كان بالطبع أو بالعلية و تقدم نفس الوجود علي الوجود تقدم بالحقيقة؛ و أما تقدم الوجود علي الماهية فليس مرجعه إلا إلى كون الوجود موجوداً بالذات و الماهية بالعرض كحال الشخص و ظله أو عكسه في المرآة

اشراق دوم: واحد و کثیر^{۳۷۵}

موجود به واحد و کثیر تقسیم می‌شود و هرکدام از این اقسام، مباحث مختلفی را در پی دارند که در اینجا مورد اشاره قرار می‌گیرند.

رابطه «وحدت» و «وجود»

- وحدت مساوق با وجود است یعنی «وجود» و «وحدت» در حیثیت صدق وحدت دارند به این صورت که وجود از آن جهت که وجود است، واحد بوده و واحد از آن جهت که وصف وحدت بر آن صادق است، حتماً باید موجود باشد.
- همچنین وحدت عین وجود است یعنی هیچ حیث زائدی نسبت به یکدیگر محسوب نمی‌شوند
- به همین جهت در قوت و ضعف موافق یکدیگر هستند به این معنا که هرچه وجود شدیدتر باشد، وحدت نیز شدیدتر است.
- و همچنین این دو از حیث مفهومی اظهر هستند لذا تعریف چنین اموری شرح الاسمی بوده و اگر بخواهیم تعریفی حقیقی ارائه کنیم دچار دور می‌شویم.

اقسام وحدت

- **وحدت حقیقی:** در جایی که وصف «واحد»، مربوط به خود موضوع در قضیه باشد؛ چنین وحدتی بر دو قسم است:
 - **وحدت حقه:** وحدتی که هیچ کثرتی در آن راه ندارد.
 - **وحدت غیر حقه:** وحدتی که نحوی از کثرت در آن راه دارد و خود بر سه قسم است:
 - وحدت جنسی
 - وحدت نوعی
 - وحدت شخصی و عددی؛ چنین وحدتی از جهت معروضش بر دو قسم است:
 - ✓ در خارج تقسیم‌پذیر نیست [بساطت و نفی ترکیب]؛ چنین وحدتی بر دو قسم است:
 - ❖ قابل اشاره حسی است: نقطه
 - ❖ قابل اشاره حسی نیست: عقل و نفس
 - ✓ در خارج تقسیم‌پذیر است و خود بر دو قسم است: واحد بالاتصال که ترکیب بالقوه دارد و واحد بالترکیب.

- **وحدت غیر حقیقی:** در جایی وصف واحد، مربوط به خود موضوع در قضیه نباشد بلکه موضوع در قضیه امور متعددی هستند که در یک امر واحد اشتراک دارند و آن امر واحد جهت وحدت این امور متعدد محسوب می‌شود و اساساً وصف «واحد» به اعتبار همین امر واحد به آن موضوعات کثیر اسناد داده می‌شود؛ چنین وحدتی نیز بر دو قسم است:
 - جهت وحدت ذاتی آن امور هست؛ در اینجا دو قسم وحدت پدید می‌آید:
 - مماثلت: وحدت امور کثیر در نوع را گویند.
 - مجانست: وحدت امور کثیر در جنس را گویند.
 - جهت وحدت عارضی آن امور هست؛ در اینجا چهار قسم وحدت پدید می‌آید:
 - مشابهت: وحدت امور کثیر در کیف را گویند.
 - مساوات: وحدت امور کثیر در کم را گویند.
 - مطابقت: وحدت امور کثیر در وضع را گویند.
 - مناسبت: وحدت امور کثیر در اضافه را گویند.

اقسام کثیر

- کثیر حقیقی
- کثیر غیر حقیقی؛ باید توجه نمود که واحد غیر حقیقی همان کثیر حقیقی است.

احکام و احوال

- لازمه وحدت، هوویت و لازمه کثرت، غیریت است؛ هو هویت یعنی قابلیت حمل و غیریت یعنی قابلیت سلب.
- در جایی که وحدت و هو هویت حاکم است، شائبه کثرت نیز وجود دارد از این جهت که حکم به اتحاد دو چیز فرع بر دوئیت آن دو چیز است.
- اقسام هو هویت بر حسب استقراء
 - هو هویت در مرتبه ذات؛ حمل اولی ذاتی
 - هو هویت مصداقی؛ حمل شایع صناعی
 - **هو هویت در مرتبه فعل:** یعنی یک چیز با فعل چیز دیگر اتحاد و هو هویت دارد؛ در نگاه تحلیلی می‌توان این را حمل حقیقت و رقیقت دانست.
 - **هو هویت اتصالی:** دانه بالفعل همان خوشه بالفعل است از حیث اتصال وجودی.
 - **هو هویت بالقوه:** دانه بالفعل همان خوشه بالقوه است.

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ الثاني في الواحدِ والكثيرِ؛ الوحدةُ يُساققُ الوجودَ في صدقها علي الأشياءِ بل هي عينُه و لهذا تُوافقُه في القوةِ و الضعفِ فكلُّ ما وجودُه أقوى كانت وحدانيَّتُه أتمَّ و في كونها أظهرَ من أن يُعرفَ و متى حُوولَ [پرداخته شدن] تعريفُها كان دورياً و من أحوالها الهوويةُ و التجانسُ و التماثلُ و التشابهُ و التساوي و التناسبُ و فيها شوبٌ كثرةً كما في مقابلها شوبٌ وحدةً كالغيريةِ و الخلافِ و التناقضِ و التضادِ فالوحدةُ علي ضربينِ حقيقيَّةٍ و غير حقيقيَّةٍ و هي ما يكونُ أشياءً متعددةً مشتركةً في أمرٍ واحدٍ هو جهةٌ وحدتها و هي [جهت وحدت] إما مُقومةً لتلك الأشياءِ [همانند عمرو و بكر و زيد که در انسان اشتراك دارند و انسان به عنوان جهت وحدت اينها، مقوم و ذاتی شان محسوب می شود] أو عارضةً لها. فالاتحادُ في النوعِ ماثلةٌ و في الجنسِ مُجانسةٌ و في الكيفِ مشابهةٌ و في الكمِ مساواةٌ و في الوضعِ مطابقةٌ و في الإضافةِ مناسبةٌ و ظاهرٌ أنَّ جهةَ الوحدةِ فيها [در امور كثير] يرجعُ إلى ما يكون له وحدةً حقيقيَّةً شخصيَّةً محضةً إلا أنَّ لها [وحدت حقيقي] مراتبَ في القوةِ و الضعفِ و أقوى الأشياءِ في هذه الوحدةِ هو ما لا كثرةً فيه أصلاً و غيره [آن موجودی که همراه با كثر است] و قد يكونُ واحداً جنسيّاً و قد يكونُ واحداً نوعياً و قد يكونُ واحداً عدديّاً أي شخصياً و هو إما أن لا ينقسمَ في الخارجِ أصلاً أو ينقسمَ و الثاني قد يكونُ واحداً بالاتصالِ و قد يكونُ واحداً بالتركيبِ و الأولُ [واحدی شخصی ای که در خارج تقسیم نمی شود] إما أن يكونَ ذا وضعٍ [دارای اشاره حسی] كالنقطةِ أو غيرَ ذی وضعٍ و هو المفارقُ كالعقلِ و النفسِ و إنما شرفُ [شرافت هستی شناختی] كلِّ موجودٍ بغلبةِ الوحدةِ فيه و إن لم یخلُ موجودٌ ما عن وحدةٍ ما حتَّى أنَّ العشرةَ في عشريَّتِه واحدةٌ بل هي لنفسه واحدةٌ و لغيره عشرةٌ فكلُّ ما هو أبعدُ عن الكثرةِ فهو أكملُ و حيثما ارتقي العددُ إلى أكثرَ نزلت نسبةُ الوحدةِ إليه إلى أقلِّ. فالأحقُّ بالوحدةِ هو الواحدُ الحقيقيُّ و أحقُّ أقسامه ما لا ينقسمُ أصلاً لا في الكمِّ و لا في الحدِّ و لا بالقوةِ و لا بالفعلِ و لا بالتحليلِ إلى ماهيَّةٍ و وجودٍ ثمَّ ما لا ينقسمُ في الكمِّ أصلاً قوةً أو فعلاً ثمَّ الواحدُ بالاتصالِ كالواحدِ من الفلكِ و الماءِ ثمَّ الواحدُ بالاجتماعِ الطبيعيِّ و الواحدُ العدديُّ أحقُّ بالوحدةِ من الواحدِ النوعيِّ لكونها ذهنيَّةً الكي و هو من الواحدِ الجنسيِّ لشدةِ إبهامه و هما غيرُ الواحدِ بالنوعِ و الواحدِ بالجنسِ.

اشراق سوم؛ تقابل^{۳۷۶}

۱. اقسام غیریت

- غیریت و سلب ذاتی؛ تقابل: ذات هر یک از طرفین، ذات دیگری را طرد می کند.
- غیریت و سلب غیر ذاتی؛ تخالف: یعنی از آن حیث که این ذات است، ذات دیگری از آن مسلوب است.

۲. تفاوت های اقسام غیریت

- در غیریت ذاتی، دو چیز تطارد ذاتی دارند برخلاف غیریت حیثیتی.
- در غیریت ذاتی، قضیه سالبه ضروریه تشکیل می شود ولی در غیریت غیر ذاتی، قضیه سالبه ممکنه تشکیل می شود.

۳. کارکرد منطقی بحث اقسام غیریت

این بحث را می توان مبدأ فلسفی قضایای سالبه در منطق دانست.

۴. حصر عقلی اقسام غیریت ذاتی

- غیریت ذاتی بین دو امر وجودی هست؛ در اینجا دو حالت متصور است:
 - تعقل هر کدام با تعقل دیگری همراه هست: متضایفان
 - تعقل هر کدام با تعقل دیگری همراه نیست: متضادان
- غیریت ذاتی بین یک امر وجودی و یک امر عدمی هست؛ در اینجا دو حالت متصور است:
 - موضوع لایق در آن ملحوظ است: عدم و ملکه
 - موضوع لایق در آن ملحوظ نیست: تناقض

۵. تناقض

- تعریف تناقض: تقابل بین دو امر وجودی که نه قابل اجتماع هستند و نه قابل ارتفاع.

اقسام تناقض

- تناقض تصویری در مفردات
- تناقض تصدیقی در قضایا

۳۷۶. جلسه صدم تا صد و هفتم؛ ۱۳۹۸/۲/۷ و ۱۳۹۸/۲/۸ و ۱۳۹۸/۶/۲۳ و ۱۳۹۸/۶/۲۴ و ۱۳۹۸/۶/۲۵ و ۱۳۹۸/۶/۲۶ و ۱۳۹۸/۶/۳۰ و ۱۳۹۸/۶/۳۱

- **تعریف دوم و اشکال آن:** برخی در تعریف تناقض گفته‌اند: **نقیضُ کلِّ شیءٍ رُفْعُهُ** و سپس اشکال شده است قضیه
موجه، رفع قضیه سالبه محسوب نمی‌شود درحالی‌که نقیض سالبه محسوب می‌شود؟ به عبارت دیگر چگونه می‌توان در
تناقض تصدیقی، «ایجاب» را «رفع سلب» دانست درحالی‌که «ایجاب»، «رفع» نیست؟! هر چند «سلب» را می‌توان «رفع»
دانست.
- **دفاع از تعریف دوم و توجیه آن:** در پاسخ به این اشکال دو توجیه بیان شده است:
 - **توجیه اول:** قضیه موجه، حقیقتاً نقیضِ قضیه سالبه نیست بلکه مصداقِ نقیضِ قضیه سالبه هست چه اینکه نقیض
سلب، «سلب سلب» بوده و مصداق «سلب سلب» ایجاب هست.
 - **توجیه دوم:** واژه «رفع» مصدر بوده و اعم از معنای اسم فاعلی و معنای اسم مفعولی هست لذا «رفع» به معنای اسم
فاعلی، بر قضیه سالبه که رافع قضیه موجه هست، صدق می‌کند و «رفع» به معنای اسم مفعولی بر قضیه موجه که
مرفوعٌ بالسالبه هست، صدق می‌کند.
- **ارزیابی مرحوم ملاصدرا از تعریف دوم و اشکالات آن:** این مباحث، مباحث لفظی بوده و تأثیری در حقیقت تناقض
که امر طرفینی است، ندارد.

۶. تضایف

- **تعریف:** تقابل بین دو امر وجودی که تعقل هر کدام همراه با تعقل دیگری است.
- **نکات:** در اینجا نکاتی وجود دارد که مرحوم ملاصدرا متعرض آن‌ها نشده است:
 - اولاً باید توجه نمود که دو امر متضایف در تعقل، معیت دارند نه اینکه تعقل دیگری وابسته به تعقل دیگری باشد تا
دور در معرفت لازم بیاید؛ چه اینکه دو امر متضایف هر دو معلول برای امر سوم هستند و اساساً در تضایف یک
نسبت وجود دارد که از این نسبت، دو مفهوم به صورت هم‌زمان فهمیده و تعقل می‌شود.
 - ثانیاً با توجه به اینکه متضایفان معیت در تعقل دارند لذا هرگز نمی‌توانند در یک قیاس منطقی، به عنوان حد اصغر و
حد اکبر به کار بروند تا به کمک یکی، دیگری اثبات شود.
 - ثالثاً موضوع اضافه، مضاف نیست همچنانکه موضوع و وصف اضافه ی یک طرف نیز مضاف نیست بلکه نفس اضافه
در یک طرف را مضاف گویند؛ مثلاً به «زید» که برادر «عمرو» هست، هرگز مضاف گفته نمی‌شود و همچنین به «زید
موصوف به برادر» نیز مضاف گفته نمی‌شود بلکه به نسبت برادری در زید و همچنین نسبت برادری در عمرو، مضاف
گفته می‌شود.

۷. تضاد

- **تعریف:** تقابل بین دو امر وجودی که هرگز اجتماع پیدا نمی‌کنند ولی ممکن است هر دو ارتفاع پیدا کنند.
- **اختلاف بین فلاسفه و منطقیون:** فلاسفه در تعریف تضاد این قید را اضافه می‌کنند که بین دو امر متضاد، غایت الخلاف وجود دارد ولی منطقیون که درصدد بررسی احکام قضیه و مباحث اثباتی بودند، این قید را اضافه می‌کنند که دو امر متضاد بر موضوع یا محل واحد متعاقباً وارد می‌شوند.
- **نکته:** حکم متضادان این است که از صدق یکی از این دو به کذب دیگری می‌رسیم ولی از کذب یکی از این دو به صدق دیگری نمی‌توان رسید.

۸. عدم و ملکه

- **تعریف:** تقابل بین دو امر وجودی و عدمی که موضوع لایق در اتصاف به امر وجودی لحاظ شده یعنی قدرت بر اتصافی که هر گاه بخواهد بتواند به حسب استعداد متصف شود.

▪ احکام

- اول: رابطه عدم و ملکه با حذف لحاظ موضوع لایق، تبدیل به رابطه تناقض می‌شود.
- دوم: گستره موضوع لایق؛ موضوع قابل استعداد چیست؟
- ❖ **دیدگاه اول:** شخص است لذا کور مادرزاد کور نیست بلکه نابینا است چه اینکه چنین شخصی اصلاً استعداد دیدن را ندارد و لذا موضوع لایق محسوب نمی‌شود و عدم ملکه به وی نسبت داده نمی‌شود و سلب مطلق به وی نسبت داده می‌شود.
- ❖ **دیدگاه دوم:** نوع است پس کور مادرزاد، کور محسوب می‌شود چه اینکه چنین شخصی به حسب نوعش استعداد دیدن را دارد لذا موضوع لایق محسوب می‌شود و عدم ملکه به وی نسبت داده می‌شود.
- ❖ **دیدگاه سوم:** جنس است پس عقرب کور است چه اینکه چنین موجودی به حسب جنسش [حیوان] استعداد دیدن را دارد لذا موضوع لایق محسوب می‌شود و عدم ملکه به وی نسبت داده می‌شود.
- ❖ **دیدگاه مرحوم ملاصدرا:** اعم از شخصی و نوعی و جنسی.
- سوم: اعتبار وقت اتصاف
- ❖ دیدگاه مشهور: وقت اتصاف در وجود چنین رابطه‌ای ملحوظ است.
- ❖ دیدگاه مرحوم ملاصدرا: وقت اتصاف در وجود چنین رابطه‌ای ملحوظ نیست. ۱۲.۳۵

ترجمه و توضیح عبارت

الإشراقُ الثالثُ في التقابل؛ قد أشرنا إلى أنَّ الهوويةَ من أحوالِ الوحدةِ [هويةً به معنای اتحاد است و لذا مرحوم ملاصدرا فرمودند هر جا که پای اتحاد در میان باشد نوعی کثرت نیز در آنجا ملحوظ است نه اینکه در هر جا که وحدت باشد نوعی کثرت نیز ملحوظ است] كما أنَّ الغيريةَ من أقسامِ الكثرة. فمن أنحاءِ الغيريةِ: التقابلُ و المتقابلانِ هما اللذان لا يجتمعانِ معاً في شيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ و ذلك علي أنحاءِ الأولِ تقابلُ السلبِ و الإيجابِ لا في القضيةِ وحدها بل و في مثل قولك «فرس» و «لا فرس» فالقضيتانِ المختلفتانِ بالإيجابِ و السلبِ متناقضتان؛ و أما قولهم نقيضُ كلِّ شيءٍ رفعُهُ فلا يكونُ الموجبةَ نقيضاً للسالبةِ بل [توجيه اول] يصدقُ عليها سلبٌ سلبها بحثٌ لفظيٌّ لأنَّ التناقضَ من النسبِ المتكررةِ [طرفینی] و لا حاجةَ إلى التأويلِ [توجيه دوم] بأنَّ المذكورَ أعمُّ من الرفعِ و المرفوعِ به؛ و الثاني: تقابلُ المتضائفينِ و هما الوجوديانِ يُعقلُ أحدهما مع تعقلِ الآخرِ كالعلةِ و المعلولِ و المضافِ الحقيقيُّ هي الإضافةُ [در هر یک از دو طرف] لا المحمولُ عليه [همانند زيد و عمرو] و لا المركبُ منهما و هو [المضاف] المشهورىُّ و هكذا في كلِّ مشتقٍ [به مبدا ربطی شده، مشتق گویند نه به خود ذات و نه به ذات به همراه مبدا، مشتق گفته نمی شود]؛ و الثالثُ: تقابلُ التضادِ و المتضادانِ هما وجودیانِ غیرُ مجتمعینِ في موضوعٍ واحدٍ بينهما غايةُ الخلافِ كما في اصطلاحِ الإلهيينِ أو المتعاقبانِ علي موضوعٍ واحدٍ من غيرِ اجتماعٍ كما في اصطلاحِ المنطقيينِ و اعتبرَ [در تعریف متضادان] جماعةٌ المحلَّ بدلَ الموضوعِ فأثبتوا التضادَ بينَ صورِ العناصرِ و ستعلمُ ما هو الحقُّ في ذلك؛ و الرابعُ: تقابلُ العدمِ و الملكةِ فالملكةُ في المشهورِ هو القدرةُ للشيءِ علی ما من شأنه أن يكونَ له متى شاءَ كالقدرةِ علي الإبصارِ و العدمُ انتفاؤها مع بطلانِ الاستعدادِ في الوقتِ الذي من شأنه أن يكونَ فيه كالعمي لا كالجرو [بچه سگ] قبلَ فتحِ البصرِ [حيوان شناسان معتقد بودند بچه شتر یا بچه سگ قبل از اینکه چشمهایش باز شود اصلاً قدرت بینایی ندارد و بعد از اینکه مقدری رشد می کند، استعداد بینایی پیدا می کند]؛ و العدمُ الحقيقيُّ المقابلُ للملكةِ الحقيقيةِ هو انتفاءُ أمرٍ عمّا فيه إمكانٌ وجوده [امکان وجود آن امر] أو في بعضِ مقوماته [یعنی در نوع یا جنسش، امکان وجود آن امر باشد] فالعمي و الظلمةُ و انتفاءُ الشعرِ بداءِ الثعلبِ [طاسی منطقه ای؛ کاهش موی سر یا هر قسمت از بدن به هر علتی] الذي هو بعدَ الملكةِ [ملکه بوده و اکنون به جهت بیماری ثعلب، ملکه از بین رفته است] و المورديةُ [امرد بودن] التي هي قبلها [ملکه] و عدمُ البصرِ الممكنُ في حقِّ الشخصِ الأعمي و انتفاءُ الحيةِ للمرأةِ الممكنةِ لنوعها كلُّ هذه عدمياتٌ [عدم ملکه] و ليس هذا عدماً بحتاً لاشتراطِ الإمكانِ فيه فيكذب علي المعدومِ لهذا [امکان].

۹. حکمت عرشی

نحوه ارتباط وصف و وحدت با موصوف

- وحدت و کثرت از مقومات ماهوی نیست:
- یعنی ماهیت بما هی هی نه واحد است و نه کثیر.
- وحدت و کثرت عارض بر ماهیت هستند.
- عروض وحدت بر ماهیت همانند عروض وجود بر ماهیت است یعنی عروض تحلیلی هست نه زائد.
- وحدت از رفقای وجود است
- وحدت مقوم وجود شیء نیست بلکه عین وجود است.
- وحدت عین ماهیت است همانند عینیت وجود با ماهیت یعنی عقل می تواند ماهیت را از وحدت تجرید کرده و بر آن عارض کند اما از ماهیت ملحوظه قابل انفکاک نیست.
- وحدت همانند وجود مقوم مرتبه و از جهت رتبه سابق بر موجود تعین یافته است.

ترجمه و توضیح عبارت

حکمة عرشیة: اعلم أن الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الأشياء لست أقول لاینته لأن الوحدة عندنا غير زائدة علي الوجود فهي من عوارض الماهيات و ذلك لأنك يمكنك أن تعتبر ماهية الإنسان من حيث هي هي و لا تجد الوحدة مقومة لها فيكون عارضة لكن يجب عليك أن تلتطف نفسك و تتأمل فيما أسلفناه في كيفية عروض الوجود للماهية أنها علي أي وجه حتى يتبين لك أن كون الوحدة زائدة علي الماهيات سبيله ما ذا.

۱۰. بحث و تحصیل

مساوقت وجود و وحدت

- وجود و وحدت هم مساوقت در صدق دارند و هم مساوقت در مصداق.
- قیل: وحدت مساوق با وجود نیست زیرا بعض موجودات واحد نیستند بلکه کثیر هستند.
- استدلال بر نظریه مذکور:
- صغرا: کثیر بما هو کثیر موجود است.
- کبرا: کثیر بما هو کثیر واحد نیست.
- نتیجه: بعض موجود واحد نیست.

- نقد استدلال: اگر مراد از قید حیثیت «بما هو کثیر»، ذاتی بودن باشد در این صورت صغرا باطل است و اگر مراد از قید حیثیت «بما هو کثیر» اصل تحقق با همان وصف باشد در این صورت کبرا باطل است.
- توضیح مساوقت:
 - اولاً هر کثیری بما هو کثیر در قیاس با کثرات از جنس همان وحدت، متصف به وحدت می شود مثلاً می گوئیم «عشره واحده»
 - ثانیاً این کثیر، وحدتش اعتباری است همچنانکه وجودش اعتباری است.
 - ثالثاً وحدت بر دو قسم است:
 - وحدت حقیقی
 - وحدت قیاسی: وحدت کثیرها، قیاسی محسوب می شود.
 - وحدت به دو اعتبار است:
 - وحدت مطلق: وحدت مطلق مساوق با وجود مطلق است یعنی هر جا وجوداً ما صادق باشد، وحدت ما نیز صادق است؛ چنین وحدتی شامل وحدت حقیقی و قیاسی می شود.
 - وحدت قسیم که قسیم کثرت است.

ترجمه و توضیح عبارت

بجث و تحصیل: أو لعلك تقول حسبما وجدت في الشفاء وغيره إن الكثير من حيث هو كثير موجود و لا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بواحد فإذا الوحدة مغايرة للوجود نعم تعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصية لا أنه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة. فأقول لك إن أردت بالموصوف بالحیثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث الماهية للتمييز بين المقومات و غيرها فالصغري ممنوعة لأن الكثير بهذا المعنى لا موجود و لا معدوم و إن أردت أن الشيء الكثير بما هو شيء كثير موجود في الواقع سلمناها لكن الكبرى ممنوعة إذ الكثير بما هو كثير كما أنه موجود فكذلك هو واحد بوجه ما و إن لم يكن واحدا وحدة تقابل كثرته. لست أقول: إن الوحدة عرضت للكثرة حتى يكون الكثرة للموضوع و الوحدة لتلك الكثرة و يكون موضوعاها متغايرين كالعشرة التي يعرض الجسم و يعرضها الوحدة فوحدة الكثرة لا تقابل تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة. بل أقول: إن الوحدة كالوجود علي أنحاء شتى و كل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة و الوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة

كما أن الوجود الخاص الذهني أو الخارجي يقابله العدم الذي بإزائه و العدم المطلق في مقابله الوجود المطلق و كل موجود ما له وحدة ما و الكثير المقابل له غير موجود. فموضوع الكثرة كالرجال العشرة من حيث كونهم عشرة ليست لهم وجود غير وجودات الآحاد إلا بمجرد اعتبار العقل و كما أن للعقل أن يعتبرها موجودة فله أن يعتبرها واحدة و زيادة الكشف و التحقيق يطلب في الأسفار الأربعة.

١١. حکمت مشرقی

ترجمه و توضیح عبارت

حكمة مشرقية: الوحدة ليست عرضا من الأعراض اللاحقة و وحدة الجواهر كوجودها ليست بزائدة علي ذواتها في الأعيان بل إنما زيادتها في التصور؛ و العجب من الشيخ كيف ذهب عليه هذا و لم يحط به علما و أعجب منه أنه صرح في بعض المواضع بأن الوحدة في المتصل الجوهرى عين متصلته و الاتصال بالمعنى الذى هو فصل الجسم لا شك أنه جوهر عنده و سائر الحكماء من أتباع أرسطاطاليس. فالحق الحرى بالإيقان و التصديق أن الوحدة كالوجود من مقومات الموجود العيني المتقدمة عليه لا من لواحقه المتأخرة عنه؛ و أما الماهية إذا أخذت بنفسها من حيث هي فلا يخلو أيضا من ثبوت وحدة إلا أن للعقل أن يجردها من كافة الوحدات ثم يحكم عليها بلزوم الوحدة و عروضها إياها فما أشبه حالها [الوحدة] بحال الوجود لتحدهس أنهما شيء واحد حقيقة متغاير مفهوما.

١٢. حکمت مشرقی

ترجمه و توضیح عبارت

حكمة أخرى مشرقية: و من المظاهرات الواقعة بين الوحدة و الوجود إفادة الواحد الحقيقي بتكراره العدد مثلا لإيجاد الحق الخلق بظهوره في صور الأشياء و تفصيل العدد لمراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق و نعوته و كون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة إلى غير ذلك مثال للنسب و الإضافات اللازمة للواجب بالقياس إلى الممكنات و ظهور العدد بالمعدود مثال

لظهور الموجودات الإمكانية بالماهيات؛ و من اللطائف أن العدد مع غاية تباينه عن الوحدة و كون كل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص و لوازم لا توجدان في غيرها إذا فتشت في حاله و حال مراتبه المختلفة لم تجد فيها غير الوحدة و أنك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة أخرى. فنقول: الواحد ليس بعدد باتفاق أهل الحساب و الفضلاء و العدد ليس بواحد لأنه يقابله مع أنه عين الواحد الذي يتكرر و الواحد عين العدد الذي حصل بتكرره. فلك أن تقول: لكل مرتبة أنها مجموع الآحاد و أن تقول إنها ليست مجموع الآحاد لاتصافها بخواص و لوازم لا توجد في غيرها و مجموع الآحاد جنس لكل مرتبة و كل مرتبة نوع برأسها فلا بد لها من أمر آخر غير جميع الآحاد و ليس فيها شيء غير جميع الآحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفي و تنفي عين ما تثبت و هذا أمر عجيب هو بعينه كما قالته العرفاء من أن الحق المنزه عن نقائص المحدثان بل عن كمالات الأكوان هو الخلق المشبه و إن كان قد تميز الخلق بإمكانه و نقصه عن الحق و الحق بوجوبه و شرفه.

۱۳. شک و تحقیق

توهم

تضاد، وصف فصول است نه انواع.

استدلال

- منطقیون می گویند: بین اجناس عالییه تضادی وجود ندارد.
- انواع مندرج تحت جنس بعید نیز الزاماً تضادی ندارند مثلاً شیرینی و سیاهی هر دو کیف هستند ولی تضادی ندارند.
- پس می توان گفت شرط تضاد، مندرج بودن تحت جنس قریب اس و جنس قریبشان چون واحد است پس تنافی به جهت جنس نیست بلکه به جهت فصل است و نتیجه اینکه تضاد حقیقتاً بین فصول است.

اشکال به وصف بودن تضاد برای فصول

- اولاً فصل تعاقب بر موضوع واحد ندارند زیرا فصل علت جنس بوده و با رفتن فصل، جنس هم می رود.
- ثانیاً فصل شرط تضاد را ندارد چون فصل داخل تحت جنس نیست تا داخلان تحت جنس قریب درباره او صادق باشد.

جواب مرحوم ملاصدرا

- احکام بر دو دسته هستند:
- احکام واقعی خارجی
- احکام تحلیلی ماهوی
- تضاد از احکام واقعی خارجی است و این وجود سیاهی است که طارد وجود سفیدی است.
- در متن واقع، فصول و اجناس به عین انواع موجود هستند.
- چون به عین نوع موجودند لذا احکام هر کدام به اعتبار متن واقع به همان موجود واحد نسبت داده می شود.
- حیث اسناد تحلیلاً فصول اند اما موصوف واحد است که همان نوع است.
- نتیجه: موصوف خارجی هر دو شرط تضاد را دارد.

ترجمه و توضیح عبارت

شك و تحقیق: و لك أن تقول: إن المقولات لما لم يتضاد بعضها مع بعض و كذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فإن الطعم يجتمع مع السواد و هما تحت مقولة الكيف فلا بد من كون المتضادين تحت جنس قريب فالمتضادان بالذات هما الفصلان علي أن الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتهما إذ الجنس عرضي للفصل و أيضا لا تعاقب لهما علي موضوع واحد كما هو شرط التضاد و لعدم استقلالهما في الوجود و الجعل. فالتفصي عنه بأن الجنس و الفصل متحدان في الوجود و هما عين النوع في الخارج فالصفات العينية للفصول هي بعينها صفات الأنواع و التضاد من الأحكام الخارجية و إن كان منشؤه الفصول عند التحليل فيكون الموصوف بها الأنواع المحصلة و كذا التعاقب الكي في الخلول لأن الخلول نحو من الوجود و الموجود هو النوع بعين وجود الفصل فيكون كل منهما متصفا بصفات الآخر بالذات لا بالعرض اللهم إلا بغير الصفات العينية من الاعتبارات

اشراق چهارم: علت و معلول

تقسیم وجود

وجود در یک تقسیم بندی بر دو قسم است:

- علت
- معلول

مقایسه طرح بحث علیت در شواهد و اسفار

تعریف علت

علت در فلسفه دارای دو اصطلاح است:

- تعریف ناظر به علت تامه
- تعریف مطلق علت: هر آن چیزی که چیز دیگر به آن وابسته است اعم از اینکه با وجود آن، ضرورت وجود پیدا می کند یا ضرورت وجود پیدا نمی کند.

تقسیمات علت ناقصه

- علت وجودی که خود بر دو قسم است:
 - علت فاعلی
 - علت غایی
- علت ماهوی که خود بر دو قسم است:
 - علت مادی
 - علت صوری

علت فاعلی

- **تعریف:** ما به وجود الشیء
- **تقسیمات**
 - **تقسیم اول**
 - علت فاعلی خارجی
 - علت فاعلی ای که قوام بخش فعلیت یک شیء است و دو حالت دارد:
 - ✓ هستی بخش است همانند صورت نسبت به ماده
 - ✓ فعلیت بخش نوع است همانند صورت نسبت به مرکب
 - **تقسیم دوم**
 - مطلق: علت فاعلی
 - مقید: علت فاعلی محسوس
 - **تقسیم سوم**
 - علت فاعلی بالفعل: علت فاعلی ای که صدر عنه الفعل.
 - علت فاعلی بالقوه: علت فاعلی ای که مبدائیت صدور فعل را درآرد همانند فاعل ارادی قبل از اراده کردن.

علت غایی

- **تعریف:** ما لاجله الشیء
- **نکته:** در علت غایی دو امر ملحوظ است:
 - منتهی الیه غایت
 - متصور قبل از صدور: علت غایی
- رتبه غایت بعد فعل است چون غایت، معلول و منتهی الیه فعل است و متصور قبل از فعل، علت فعل محسوب می شود.
- غایت، علت فاعلیت فاعل است یعنی انگیزه بخش صدور فعل است.
- غایت بماهیتها، علت غایی بوده و بوجودها، غایت است.
- غایت در سر انجام خود به فاعل برمی گردد:
 - فاعل ناقص همیشه برای استکمال خود، فعل را انجام می دهد و لو نفع آن به دیگری برسد.
 - فاعل کامل به جهت کمال موجود، فعل از او صادر می شود پس کمال موجود محبوب است و حب کمال موجود مستلزم حب تحقق آن غایت است بالتبع.

- تا غایت بوجود علمی اش حاصل نشود، فاعلیت فاعل، بالفعل نمی شود لذا غایت بهوجود علمی، علت غایی بوده و در رتبه سابق بر فعل قرار دارد و تا حاصل نشود فعل از فاعل صادر نمی شود پس سابق بر فاعلیت فاعل است.
- کمال مطلوب فاعل:
 - کمال مفقود است
 - کمال موجود است

ضمایم

معانی علت

- **در منطق:** علت تصدیق یا اثبات: ما به يجب الاسناد و المدعی است.
 - **در فلسفه:** علت ثبوت و نفس الامری: علت نفس الامری تحقق یک امر است.
- توضیح اینکه نگاه منطقی، نگاه اثباتی بوده و سروکار منطقی با روابط تحلیلی هست و اساساً منطقی روابط اشیاء را در ظرف اسناد مورد لحاظ قرار می دهد درحالی که فلسفه با واقعیت سروکار دارد لذا نگاه فلسفی، نگاه نفس الامری هست و کاری با مباحث علمی و اثباتی ندارد و اساساً فیلسوف روابط اشیاء را در ظرف ایجاد لحاظ می کند.
- مثال اول: از نگاه فلسفی، «جنس» علت قوام «نوع» هست چه اینکه جنس بخشی از نوع هست و همراه با بخش دیگر یک کل تشکیل می دهند درحالی که از لحاظ منطقی هر چند «جنس» علت قوام هست ولی علمی را به بار نمی آورد و با اثبات جنس، نوع ثابت نمی شود بلکه این نوع هست که باعث علم به جنس می شود و با اثبات نوع، جنس نیز ثابت

می‌شود لذا در تبیین منطقی، با توجه به اینکه اثبات تحصیل مقدم بر اثبات ابهام است پس رتبه تحصیل قبل از ابهام هست لذا نوع علت اثباتی برای جنس هست.

▪ مثال دوم: از نگاه فیلسوف، خداوند متعال علت جهان هست درحالی که از نگاه منطقی، نمی‌توان خداوند متعال را علت اثبات جهان دانست چه اینکه علت میباید خواهد حد وسط قرار بگیرد لذا باید قابل حمل باشد درحالی که خداوند متعال قابل حمل بر جهان نیست بلکه از منظر منطقی، «خدای حکیم داشتن» علت اثباتی هست.

- صغرا: جهان خدای حکیم دارد.
- کبرا: هر چه خدای حکیم دارد، حکیمانه هست.
- نتیجه: جهان حکیمانه هست.^{۳۷۷}

تعریف قضایای اولیه^{۳۷۸}

- **تعریف سطحی:** صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق کافی است.^{۳۷۹}
- **تعریف دقیق:** قضیه‌ای که مشتمل بر علت تصدیق است.
- **تعریف ادق:** قضیه‌ای که موضوع، مقتضی ثبوت یا سلب محمول از موضوع بوده و این اقتضاء، واضح باشد یعنی به حد وسط تحلیلی نیز نیاز نداشته باشد.

تقسیم قضیه (۱)^{۳۸۰}

قضیه در یک تقسیم بر دو قسم است:

- قضیه‌ای که نیازمند مُعین هست و آن مُعین نیز بر دو قسم است:
 - مُعین خارجی؛ چنین قضایی، قضایای حسی و منتهی به حسی هستند.

^{۳۷۷}. مربوط به جلسه هفتاد و دوم؛ ۱۳۹۷/۱۱/۲۴

^{۳۷۸}. مربوط به جلسه هفدهم؛ ۱۳۹۷/۷/۲۹

^{۳۷۹}. چرا صرف تصور طرفین بعض قضایا برای تصدیقشان کافی است؟! تعریف دقیق از قضایای اولیه در واقع پاسخ به این سوال است.

^{۳۸۰}. مربوط به جلسه ۱۳۹۸/۷/۸

- معین درونی: چنین قضیه را قضیه نظریه الصدق گویند.
- قضیه ای که نیازمند معین نیست؛ چنین قضایایی بر دو دسته هستند:
 - قضایایی که در مقام تصدیق نیازمند معین نیستند؛ چنین قضایایی را فطری الصدق و اولی الصدق گویند.
 - قضایایی که در مقام کشف حد وسط نیازمند معین نیستند؛ چنین قضایایی را فطریه القیاس و اولیه القیاس گویند.

تقسیم قضیه (۲) ۳۸۱

قضیه در یک تقسیم بندی بر دو قسم است:

- قضیه مبدا: قضیه ای که نیازمند اکتساب فکری نیست و خود بر دو قسم است:
 - قضیه فطری الصدق یا اولی الصدق: قضیه ای که به جهت اشمال بر علت تصدیق، بنفسه بین است.
 - قضیه فطریه القیاس یا اولیه القیاس: قضیه ای که غیر بین است.
- قضیه غیر مبدا یا مبین: قضیه ای که نیازمند اکتساب فکری هست.

مقایسه علیت در فلسفه با علیت در منطق ۳۸۲

در فلسفه، اگر علت تامه ای مبهم باشد بازهم علت تامه است ولیکن به درد استدلال نمی خورد پس اگر علت تامه ای در علت تامه بودنش، ابهام داشته باشد برای اثبات، حد وسطی به آن ضمیمه می شود مثلاً می گوئیم این علت تامه، فلان حیثیت را دارد و چون این حیثیت را دارد، در صدورش نسبت به این معلول، تامه است و چنین قضیه ای، نظری خواهد بود چه اینکه در این علیت، نیازمند واسطه است اما اگر این اقتضاء، واضح باشد نیازمند هیچ واسطه ای نیست و همین موضوع برای حمل محمول، کافی است بالضرورة.

در منطق، برای اینکه قضیه ای، اولی باشد، علت تامه بودن موضوع کافی نیست چه اینکه ممکن است موضوع، علت تامه باشد ولی علیتش واضح نبوده و نیازمند واسطه باشد و هرگاه نیازمند واسطه باشد، قضیه نظری خواهد بود.

۳۸۱. مربوط به جلسه ۱۳۹۸/۷/۸

۳۸۲. مربوط به جلسه هفدهم؛ ۱۳۹۷/۷/۲۹

رابطه مناط و موضوع

باید توجه نمود که مناط، موضوع حقیقی قضیه است و در همه قضایا، علت ضرورت بخش محمول، موضوع حقیقی قضیه محسوب می‌شود؛ مثلاً علت اینکه «کلّ بزرگتر از جزء است» این است «کلّ» یعنی «جزء» به همراه زیادت پس با تحقق موضوع حقیقی، محمول نیز ضرورت پیدا می‌کند.

کاربرد شکل دوم قیاس اقترانی^{۳۸۳}

هر مدعای سلبی را می‌توان با این شکل، از طریق اختلاف آثار اثبات نمود؛ مثلاً برای اثبات این مدعای سلبی که «این جسم فلزی نیست» به آثار فلز توجه نموده و نبود این آثار در این جسم را به‌عنوان یکی از مقدمات به کار می‌گیریم.

- صغرا: صغرا این موجود محدود هست.
- کبرا: هیچ واجب‌الوجودی محدود نیست.
- نتیجه: این موجود، واجب‌الوجود نیست.^{۳۸۴}

«ظرف مُطابِق» و «ظرف مُطابِق»^{۳۸۵}

هر قضیه ای متشکل از طرفین [موضوع و محمول] و نسبت حکمیه است؛ ذهن، ظرف تحقیق قضیه بوده و «مطابق» و «ظرف حاکی» نامیده می‌شود و قضیه در این ظرف، حتماً باید موضوع و محمول وجود داشته باشد تا نسبت بین طرفین در ذهن معنا داشته باشد و رعایت این قاعده هم در قضیه موجه و هم در قضیه سالبه جاری است.

ظرف حکم «ظرف محکی» و «ظرف مُطابِق» نامیده می‌شود؛ در چنین ظرفی اگر حکم، ایجابی باشد حتماً باید دارای موضوع باشد و در صورت نبود موضوع، محمول بر چه چیزی بار خواهد شد؟ پس در چنین فضایی قاعده فرعیت جاری می‌شود براساس این تحلیل که «اتصاف مقتضی وجود موضوع و موصوف است» و براین اساس گفته می‌شود که موجه معدوله المحمول با سالبه محصله در تحقق موضوع یا عدم تحقق موضوع متفاوت هستند.

و اما اگر حکم، سلبی باشد با توجه به اینکه محمول بر چیزی بار نمی‌شود، لذا نیازی به موضوع ندارد البته درباره ایجاب عدولی همانند «زید کور است» نیز گفته می‌شود که موضوع باید در ظرف مطابق تحقق داشته باشد.

۳۸۳. مربوط به جلسه شصت و دوم؛ ۱۳۹۷/۱۱/۲

۳۸۴. یادآوری: شرایط انتاج شکل دوم: خین کب: اختلاف مقدمتین در سلب و ایجاب و کلیت کبری

۳۸۵. مربوط به جلسه سی و هفتم؛ ۱۳۹۷/۹/۱۹

اقسام نظم موجود در اشیاء^{۳۸۶}

- نظم فعلی: هماهنگی بین اجزای یک شیء که تامین کننده هدف آن شیء است.
- نظم استعدادی: خالق هستی بخش، یک ذره را به گونه‌ای برنامه ریزی کرده که وقتی این ذره در یک مسیر بخصوصی قرار می‌گیرد همانی می‌شود که برنامه ریزی شده است؛ مثلاً وقتی بذر گندم کاشته می‌شود، در شرایط خاصی تبدیل به خوشه گندم می‌شود.
- نظم حرکتی و استکمالی: از هر مسیری به هر نتیجه‌ای نمی‌توان رسید بلکه مسیر همواره تعریف شده است و برای رسیدن به استکمال، چینی خاص مقرر شده است.

اصطلاح وضع در فلسفه^{۳۸۷}

- معنای اول: اشاره حسی
- معنای دوم: وضع مقولی
- معنای سوم: تناسب در موقعیت؛ مثلاً گفته می‌شود فاعل طبیعی اثر نمی‌کند مگر بوضع یعنی آتش در هر موقعیتی نمی‌تواند سوزاننده باشد بلکه باید آن کاغذ مثلاً در موقعیت مناسبی نسبت به آتش باشد.

معانی وجوب ذاتی^{۳۸۸}

- در علم منطق؛ ضرورت ذاتیه: این محمول برای این موضوع ثابت است مادام الذات موجوداً.
- در فلسفه؛ ضرورت ازلیه: ثبوت این محمول برای این موضوع مشروط به دوام وجودی ذات نیست چه اینکه ذات موضوع عین وجود است بدون هیچ حد و شرطی پس وجوب ذاتی در اینجا یعنی وجوبی که از مرتبه ذات انتزاع شده باشد بدون هیچ شرط و قیدی.

اختلاف منطقیون درباره حد ناقص^{۳۸۹}

درباره اینکه حد ناقص می‌تواند فقط بیانگر جنس باشد بین منطقیون اختلاف هست:

۳۸۶. جلسه سی و هفتم [دقیقه ۲۵ تا ۳۷]؛ ۱۳۹۷/۹/۱۹

۳۸۷. مربوط به جلسه نود و نهم؛ ۱۳۹۸/۲/۳

۳۸۸. جلسه شصت و یکم [دقیقه ۴۶ تا ۴۸]

۳۸۹. مربوط به جلسه هفتاد و پنجم

- **دیدگاه قدماء:** قدماء معتقد بودند حد ناقص می‌تواند فقط بیانگر جنس باشد چه اینکه هدف از تعریف، صرفاً تمایز از ماسوا نیست که احتیاج به فصل باشد بلکه هدف می‌تواند دست‌یابی به مرتبه‌ای از وضوح باشد و بیان جنس می‌تواند تامین‌کننده این هدف باشد
- **دیدگاه متأخرین:** متأخرین معتقدند معرف باید مساوی با معرف باشد و لذا باید مانع اغیار باشد پس تعریف باید مشتمل بر فصل ممیز یا عرضی خاصه باشد

اصطلاح لا بشرط و بشرط^{۳۹۰}

این اصطلاحات در دو بحث فلسفی به دو معنای متفاوت به کار می‌رود:

- در بحث اعتبارات ماهیت، منظور از «لا بشرط»، لا بشرط از مقارن است
- در بحث تفاوت جنس و فصل با ماده و صورت، منظور از «لا بشرط»، لا بشرط از حمل است؛ توضیح اینکه جنس حمل می‌شود ولی ماده حمل نشده و شیء ای از اشیاء هست و فصل نیز حمل می‌شود ولی صورت حمل نشده و شیء ای از اشیاء هست.

اقسام عرض^{۳۹۱}

عرض بر دو قسم است:

- **عرض تحلیلی:** چنین عرضی عین معروض خود بوده و با تحلیل انتزاع می‌شود.
- **عرض خارجی:** چنین عرضی غیر از معروض خود هست.

۳۹۰. مربوط به جلسه هفتاد و هفتم

۳۹۱. مربوط به جلسه هفتاد و نهم

جمع‌بندی بحث وجود ذهنی

چکیده؛

حکماء معتقدند که برای اشیاء نحوه‌ی دیگری از «ثبوت» و «تحقق» وجود دارد که در آن نحوه، آثار مطلوبه‌ی آن شیء بر آن مترتب نمی‌شود اما حکایت‌گر آن شیء خارجی است؛ به این نحوه از ثبوت و تحقق، «وجود ذهنی» یا «وجود حکائی» یا «ظهور ظلی» گفته می‌شود.^{۳۹۲}

هم‌چنین حکماء بر این عقیده‌اند که وجود حاکی (=وجود ذهنی) و وجود محکی (=وجود خارجی) از نظر ماهیت و چیستی اتحاد دارند و اساساً علت حکایت‌گری وجود ذهنی نسبت به وجود خارجی، همین «اتحاد ماهوی» است.

کلیدواژه؛

۳۹۲. حسن‌زاده، حسن؛ النور المتجلی فی الظهور الظلی

وجود ذهنی و وجود خارجی، ظهور ظلی، وجود حکائی، اتحاد ماهوی، قول به شبح، قول به اضافه، قول به رمز، حاکی و محکی، حکایت

فهرست مطالب؛

تحلیل مدعای حکماء به دو رکن

- رکن اول: اصل پذیرش وجود ذهنی
 - ادله‌ی اثبات وجود ذهنی
 - ابطال قول به اضافه
 - پاسخ به اشکالات
- رکن دوم: وقوع ماهیت، بنفسه و اتحاد ماهوی
 - اثبات وقوع بنفسه
 - ابطال نظرات دیگر
 - پاسخ به اشکالات
- فروع نظریه حکماء

۱. تحلیل مدعای حکماء به دو رکن

مدعای حکماء در بحث وجود ذهنی دو رکن دارد:

- اول: اصل نحوه‌ی دیگری از وجود که اگرچه آثارِ مطلوب از یک شیء، بر آن بار نمی‌شود اما حکایت از آن دارد.
- دوم: وقوع نفسِ ماهیتِ خارجی در ذهن و اتحاد ماهوی، بین وجود ذهنی و وجود خارجی

۲. رکن اول: اصل پذیرش وجود ذهنی

۲.۱. ادله‌ی اثبات وجود ذهنی

دلیل اثبات وجود ذهنی، وجود اموری است که واقعیتِ خارجی، قابلیتِ پذیرشِ آن‌ها را ندارد و ما هنگام علم به آن‌ها و نیز از طریق حمل احکامِ ثبوتی بر آن‌ها، وجود آن‌ها را اثبات می‌کنیم؛ مانند «امور کلی» و «صرف» و «معدوم».

۲.۲. ابطال قول به اضافه

در مقابل قول حکماء، قول دیگری است که می گوید: هنگام علم پیدا کردن به امور خارجی، اشیاء به نحو وجود حکائی در نزد ما موجود نیستند و علم، صرفاً نوعی اضافه و ارتباط عالم است با معلوم خارجی.

جواب: علم ما به امور معدوم، ابطال کننده این نظریه است.

۲.۳. پاسخ به اشکالات

- **اشکال اول:** وجود حکائی - چون وجودی قیاسی است و اضافه‌ی به محکمی خود است - مستلزم وجود محکی و مقیس الیه است بنابراین، پذیرش وجود حکائی، مستلزم آن است که هنگام تصور محالات ذاتیه، محکمی آنها نیز که محال ذاتی‌اند در خارج موجود باشند و حال آن که تحقق محالات ذاتیه در خارج محال ذاتی است.
 - **جواب:** محالات ذاتیه در خارج ثبوت دارند اما ثبوت نفس الامری.
- **اشکال دوم:** وجود حکائی مستلزم اجتماع کلیت و جزئیت است چون هم حکائی است پس می‌تواند صدق بر کثیرین داشته و کلی باشد و هم قائم به یک شخص مشخص است پس شخصی و جزئی است.
 - **جواب:** حیثیت مختلف است؛ از آن جهت که حکائی است کلی و از آن جهت که کیفیت نفسانی برای یک شخص است امری شخصی است.

۳. رکن دوم: وقوع ماهیت، بنفسه و اتحاد ماهوی

۳.۱. اثبات وقوع بنفسه

۳.۱.۱. برهان اول

- اگر هنگام علم پیدا کردن به چیزی، ماهیت آن بنفسه تحقق پیدا نکند، حکایت صورت علمی نسبت به موجود خارجی، بذاته و بنفسه نخواهد بود.
- و اگر حکایت، بذاته و بنفسه نباشد مستلزم آن است که حکایت‌گری، توقف بر علم به محکی و دریافت شباهتشان باشد.
- اگر حکایت‌گری، توقف بر علم به محکی داشته باشد، مستلزم آن است علم به محکی از طریق حکایت‌گری صورت ادراکی، دور باشد.

- پس اگر هنگام علم پیدا کردن به چیزی، ماهیت آن بنفسه تحقق پیدا نکند، علم به محکی از طریق حکایت‌گری صورت ادراکی، مستلزم دور است.
- لیکن دور باطل است.
- پس هنگام علم پیدا کردن به چیزی، ماهیت آن بنفسه تحقق پیدا نکند نیز باطل است.^{۳۹۳}

۳.۱.۲. برهان دوم

اگر هنگام علم پیدا کردن به چیزی، ماهیت آن بنفسه تحقق پیدا نکند، صورت ادراکی، با واقعیت خارجی مطابقت ندارد زیرا مثلاً آنچه حاصل شده، «کیف» است اما آنچه در خارج است «کم» است، در نتیجه، سفسطه پیش می‌آید زیرا همه‌ی علوم ما جهل خواهد بود.

۳.۲. ابطال نظرات دیگر

- **نظر اول:** آنچه در ذهن تحقق می‌یابد، اگرچه حکایت از خارج دارد اما اتحاد ماهوی با خارج ندارد.
 - **جواب:** در این صورت هم حکایت امکان‌پذیر نیست و هم مطابقت (به همان دو دلیلی که سابقاً گذشت)
- **نظر دوم:** آنچه در ذهن تحقق می‌یابد، نه اتحاد ماهوی با خارج دارد و نه حکایت از خارج دارد.
 - **جواب:** در این صورت هیچ علم مطابق با واقعی نخواهیم داشت و حال آن‌که این گزاره «هیچ علم مطابق با واقع نخواهیم داشت» خودش خودش را ابطال می‌کند زیرا اگر این قضیه صادق باشد، معنایش آن است که حداقل یک علم مطابق با واقع داریم و به اندازه‌ی همین یک علم مطابق با واقع، حکایت‌گری صادق از خارج داریم و چون حکایت‌گری، بدون اتحاد ماهوی امکان‌پذیر نیست، پس اتحاد ماهوی نیز در اینجا هست بنابراین، هنگام حصول علم مطابق با واقع، هم حکایت‌گری صادق وجود دارد و هم اتحاد ماهوی.

۳.۳. پاسخ به اشکالات

- **اشکال اول:** اگر صور علمیه، اتحاد ماهوی با خارج داشته باشند مستلزم آن است که همه‌ی علوم ما مطابق با واقع باشند.
 - **جواب:** اتحاد ماهوی، فقط در علم مطابق با واقع معنا دارد نه در همه جا
- **اشکال دوم:** وقوع ماهیت در ذهن، مستلزم علم به کنه ذات یک شیء است؟

^{۳۹۳} خلاصه‌ی این استدلال آن است که معنا ندارد، آنچه نزد ما حاصل شده، «کیف» باشد اما بخواهد «کمیت» یا «جوهر» را نشان دهد! حکماء می‌گویند اگر قرار باشد ما نسبت به کمیت خارجی علم پیدا کنیم باید کمیتی به نحو حکائی در نزد ما حاصل شود تا از طریق دیدن آن کمیت حاصل شده، علم به کمیت خارجی پیدا کنیم.

- **جواب:** وقوع و اتحاد ماهوی، فقط به اندازه‌ای که حکایت از خارج حاصل شده می‌باشد لذا اگر نسبت به ماهیتی علم به کنه و ذات آن حاصل شده باشد، کنه ذاتش نیز در نزد ما حاصل خواهد شد اما اگر کنه ذاتش حاصل نشده باشد، به‌طور طبیعی کنه ذاتش نیز نزد ما حاصل نخواهد شد.^{۳۹۴}
- **اشکال سوم:** وقوع ماهیت در ذهن، مستلزم اجتماع نقیضان است زیرا صورت ادراکی حاصل شده، مندرج تحت مقولتین است و نیز مستلزم آن است که هنگام تصور امور متضاد، ذهن ما متصف به امور متضاد شود زیرا امور متضاد برای آن حاصل شده‌اند.
- **جواب:** ماهیات ذهنی، حصول حکائی دارند نه حقیقی لذا آثار حقیقی را ندارد تا مستلزم اجتماع نقیضین یا ضدین باشد.
- **اشکال چهارم:** وقوع ماهیت در ذهن یعنی وقوع ماهیت در جزء عصبی - مستلزم انطباق کبیر در صغیر است.
- **جواب:** صور ادراکی، در نفس حاصل می‌شود نه در جزء عصبی زیرا ما اجسام را به همان بزرگی مشاهده می‌کنیم.
- **اشکال پنجم:** وقوع ماهیت در ذهن، مستلزم آن است که هنگام تصور محالات ذاتیه، همین امور در ذهن تحقق یابند و حال آن که این‌ها محال ذاتی‌اند.
- **جواب:** آنچه که نسبت به این امور در ذهن تحقق یافته، عناوین و وجه آن‌هاست نه ذات و حقیقت آن‌ها.
- **اشکال ششم:** وقوع ماهیت بانفسها، بر خلاف تحقیقات علوم طبیعی است زیرا براساس تحقیقات علوم طبیعی، صورت‌های ادراکی، با تغییرات فراوانی به مغز ما می‌رسند بنابراین، وقوع ماهیت بانفسها، معنایی ندارد.
- **جواب:** این تحقیقات، همه‌ی فرایند ادراک را تبیین نمی‌کند بلکه صرفاً مقدمه تحقیق علم است در نفس ما زیرا ما اجسام را به همان بزرگی تصور می‌کنیم پس معلوم می‌شود که این فرایند مادی، فقط بخشی از فرایند ادراک است.

۴. فروعات نظریه حکماء

- وجود ذهنی، فقط به اندازه‌ی حکایت صادق، در ذهن ما تحقق می‌یابد پس اگر کنه ذات را درک کرده‌ایم، کنه ذات هم در ذهن ما حاصل شده و اگر کنه ذات را درک نکرده‌باشیم، بدون شک کنه ذات ماهیت خارجی هم در ذهن ما حاصل نمی‌شود؛ هم‌چنین اگر صورت ادراکی ما با واقعیت خارجی مطابقت ندارد، با ماهیت خارجی اتحاد هم ندارد.
- ماهیت ذهنی، وجود حکائی دارد نه حقیقی پس:

^{۳۹۴}. این دو اشکال، معمولاً در کتب فلسفی نیامده است.

- اولاً: آثارِ مطلوبه مترتب نمی‌شود.
- ثانیاً: در صور ادراکی، اجتماع مقولتین -مقوله‌ی کیف و مقوله‌ی ماهیتِ خارجی- پیش نمی‌آید.
- ثالثاً: هنگام تصور امور متضاد، اجتماع ضدان پیش نمی‌آید.
- حصول ماهیات، در مرتبه‌ای فوق مرتبه‌ی جسمانی واقع می‌شود به خاطر این که ما اشیاء را «به‌همان بزرگی» مشاهده می‌کنیم و مرتبه‌ی جسمانی، کوچک‌تر از بسیاری از صور ادراکی ماست.
- حقیقت وجود و حقیقت عدم، صورت عقلانی ندارند یعنی بنفسه در ذهن حاصل نمی‌شوند؛ هم‌چنین وجودات رابط، صورت عقلانی مستقل ندارند.
- وجود حکائی، چون حیث قیاسی دارد مستلزم ثبوت محکی است؛ یا حقیقتاً و یا به ثبوت فرضی.
- منظور ما از «ماهیت» در بحث وجود ذهنی، ماهیت بالمعنی الاعم (=خصوصیت معنائی) است نه ماهیت بالمعنی الاخص لذا مفاهیم غیرماهوی و حتی اعدام نیز در ذهن ما محقق می‌شوند.

لیست جلسات برگزارشده

- جلسه ۱؛ ۱۳۹۷/۶/۱۴؛ شنبه؛ نکاتی درباره روش تحصیل و تحقیق
- جلسه ۲؛ ۱۳۹۷/۷/۱؛ یکشنبه؛ چند نکته درباره مرحوم ملاصدرا و حکمت متعالیه
- جلسه ۳؛ ۱۳۹۷/۷/۲؛ دوشنبه؛ عبارت خوانی مقدمه کتاب
- جلسه ۴؛ ۱۳۹۷/۷/۳؛ سه‌شنبه؛ مشهد اول، شاهد اول، اشراق اول: اصالت وجود
- جلسه ۵؛ ۱۳۹۷/۷/۷؛ شنبه
- جلسه ۶؛ ۱۳۹۷/۷/۸؛ یکشنبه
- جلسه ۷؛ ۱۳۹۷/۷/۹؛ دوشنبه
- جلسه ۸؛ ۱۳۹۷/۷/۱۰؛ سه‌شنبه
- جلسه ۹؛ ۱۳۹۷/۷/۱۴؛ شنبه

- جلسه ۱۰؛ ۱۳۹۷/۷/۱۵؛ یکشنبه
- جلسه ۱۱؛ ۱۳۹۷/۷/۱۶؛ دوشنبه
- جلسه ۱۲؛ ۱۳۹۷/۷/۱۷؛ سه‌شنبه: تطبیق عبارت اشراق چهارم و پنجم
- جلسه ۱۳؛ ۱۳۹۷/۷/۲۱؛ شنبه: جمع‌بندی اشراق دوم تا پنجم و شروع بحث در اشراق ششم
- جلسه ۱۴؛ ۱۳۹۷/۷/۲۲؛ یکشنبه
- جلسه ۱۵؛ ۱۳۹۷/۷/۲۴؛ سه‌شنبه
- جلسه ۱۶؛ ۱۳۹۷/۷/۲۸؛ شنبه؛ شاهد اول، اشراق ۸، بررسی تعارض بین قاعده فرعیه و هلیه بسیطه
- جلسه ۱۷؛ ۱۳۹۷/۷/۲۹؛ یکشنبه؛ شاهد اول، اشراق ۸، بررسی جواب‌های ارائه‌شده به تعارض قاعده فرعیه با هلیه بسیطه
- جلسه ۱۸؛ ۱۳۹۷/۷/۳۰؛ دوشنبه؛ خلاصه‌ای از سیر تحصیلات فلسفی استاد فربهی؛ ویژگی‌های شخصیت علمی استاد فیاضی؛ پاسخ‌های مرحوم ملاصدرای به تعارض بین قاعده فرعیه و هلیه بسیطه
- جلسه ۱۹؛ ۱۳۹۷/۸/۱؛ سه‌شنبه؛ شاهد اول، اشراق ۸، جمع‌بندی بحث تعارض بین قاعده فرعیه و هلیه بسیطه؛ جمع‌بندی بحث رابطه وجود با ماهیت؛ اقسام ماهیت به معنای اعم؛ تطبیق عبارت
- جلسه ۲۰؛ ۱۳۹۷/۸/۲؛ چهارشنبه؛ شاهد اول، اشراق ۸، تایید تنبیهی؛ اشراق ۹
- جلسه ۲۱؛ ۱۳۹۷/۸/۱۹؛ شنبه؛ شاهد اول، اشراق ۱۰؛ ماهیت و موجودیت یک علم، نظریه محوری و مکتب، اجزاء علم
- جلسه ۲۲؛ ۱۳۹۷/۸/۲۰؛ یکشنبه؛ شاهد اول، اشراق ۱۰، تطبیق عبارت؛ بحثی در عوارض ذاتیه
- جلسه ۲۳؛ ۱۳۹۷/۸/۲۲؛ سه‌شنبه؛ شاهد اول، اشراق ۱۰، تطبیق عبارت
- جلسه ۲۴؛ ۱۳۹۷/۸/۲۳؛ چهارشنبه؛ شاهد اول، اشراق ۱۰، اظلام وهم و اشراق عقل
- جلسه ۲۵؛ ۱۳۹۷/۸/۲۶؛ شنبه؛ شاهد
- جلسه ۲۶؛ ۱۳۹۷/۸/۲۷
- جلسه ۲۷؛ ۱۳۹۷/۸/۲۸؛ شاهد اول، اشراق ۱۱: تعریف امور عامه
- جلسه ۲۸؛ ۱۳۹۷/۸/۲۹؛ شاهد اول، اشراق ۱۱: تعریف امور عامه، تطبیق عبارت
- جلسه ۲۹؛ ۱۳۹۷/۸/۳۰؛ شاهد اول، اشراق ۱۱: تعریف امور عامه
- جلسه ۳۰؛ ۱۳۹۷/۹/۵؛ شاهد اول، اشراق ۱۱: شبهه و حل؛ بحثی درباره کارکردهای اجتماعی نبوت
- جلسه ۳۱؛ ۱۳۹۷/۹/۷؛ شاهد اول، اشراق ۱۱: شبهه و حل؛ تطبیق عبارت
- جلسه ۳۲؛ ۱۳۹۷/۹/۱۰؛ شنبه؛ شاهد اول، اشراق ۱۲، تقسیم ماهیت از منظر علامه طباطبایی، استاد مصباح و ملاصدرای
- جلسه ۳۳؛ ۱۳۹۷/۹/۱۱؛ یکشنبه؛ شاهد اول، اشراق ۱۲، بحث مقولات
- جلسه ۳۴؛ ۱۳۹۷/۹/۱۳؛ سه‌شنبه؛ شاهد اول، اشراق ۱۲، بحث مقولات، احکام جوهر

- جلسه ۳۵؛ ۱۳۹۷/۹/۱۴؛ چهارشنبه؛ شاهد اول، اشراق ۱۲، بحث مقولات، اقسام جوهر، تعریف حلول، تفاوت «صورت» و «عرض»، مُشَخَّص بودن موضوع
- جلسه ۳۶؛ ۱۳۹۷/۹/۱۷؛ شنبه؛ شاهد اول، اشراق ۱۲، بحث مقولات، تعریف و احکام جسم
- جلسه ۳۷؛ ۱۳۹۷/۹/۱۹؛ دوشنبه؛ شاهد اول، اشراق ۱۲، بحث مقولات، احکام جسم، انواع نظم
- جلسه ۳۸؛ ۱۳۹۷/۹/۲۰؛ سه شنبه؛ شاهد اول، اشراق ۱۲، بحث مقولات، کم و کیف، تطبیق عبارت
- جلسه ۳۹؛ ۱۳۹۷/۹/۲۱؛ چهارشنبه؛ شاهد اول، اشراق ۱۲، بحث مقولات، تطبیق عبارت؛ مقولات نسبی
- جلسه ۴۰؛ ۱۳۹۷/۹/۲۴؛ شاهد اول، اشراق ۱۲؛ جمع بندی بحث مقولات، صفات تحدیدی و غیر تحدیدی، حرکت در مقولات تدریجی الوجود
- جلسه ۴۱؛ ۱۳۹۷/۹/۲۵؛ شاهد دوم، اشراق اول؛ عوالم اشیاء، استدلال اول حکماء برای اثبات وجود ذهنی
- جلسه ۴۲؛ ۱۳۹۷/۹/۲۶؛ شاهد دوم، اشراق اول؛ عوالم اشیاء، چند نکته درباره مرحوم ملاصدرا و حکمت متعالیه
- جلسه ۴۳؛ ۱۳۹۷/۹/۲۷؛ شاهد دوم، اشراق سوم؛ فاعلیت نفس؛ اصل اول کشف شده توسط ملاصدرا برای حل مشکلات وجود ذهنی
- جلسه ۴۴؛ ۱۳۹۷/۹/۲۸؛ شاهد دوم، اشراق چهارم؛ استدلال دوم حکما برای اثبات وجود ذهنی
- جلسه ۴۵؛ ۱۳۹۷/۱۰/۱؛ شنبه؛ شاهد دوم، اشراق چهارم؛ وهم و کشف؛ اشراق پنجم؛ اصل دوم و سوم کشف شده توسط ملاصدرا برای حل شبهات وجود ذهنی
- جلسه ۴۶؛ ۱۳۹۷/۱۰/۲؛ یکشنبه؛ شاهد دوم، اشراق ششم؛ اصل چهارم کشف شده توسط ملاصدرا برای حل شبهات
- جلسه ۴۷؛ ۱۳۹۷/۱۰/۳؛ دوشنبه؛
- جلسه ۴۸؛ ۱۳۹۷/۱۰/۴؛ سه شنبه؛
- جلسه ۴۹؛ ۱۳۹۷/۱۰/۸؛ شنبه؛
- جلسه ۵۰؛ ۱۳۹۷/۱۰/۹؛ یکشنبه؛
- جلسه ۵۱؛ ۱۳۹۷/۱۰/۱۰؛ دوشنبه؛
- جلسه ۵۲؛ ۱۳۹۷/۱۰/۱۱؛ سه شنبه؛
- جلسه ۵۳؛ ۱۳۹۷/۱۰/۱۲؛ چهارشنبه؛
- جلسه ۵۴؛ ۱۳۹۷/۱۰/۱۶؛ یکشنبه؛
- جلسه ۵۵؛ ۱۳۹۷/۱۰/۲۲؛ شنبه؛ شاهد سوم، اشراق اول؛ بررسی انواع براهین اثبات واجب تعالی و برهان صدیقین
- جلسه ۵۶؛ ۱۳۹۷/۱۰/۲۳؛ یکشنبه؛ شاهد سوم، اشراق اول؛ تقریر برهان صدیقین صدرایی؛ وجود رابط
- جلسه ۵۷؛ ۱۳۹۷/۱۰/۲۴؛ دوشنبه؛ شاهد سوم، اشراق اول؛ تطبیق عبارت اشراق اول از شاهد سوم

- جلسه ۵۸؛ ۱۳۹۷/۱۰/۲۵؛ سه شنبه؛ شاهد سوم، اشراق اول؛
- جلسه ۵۹؛ ۱۳۹۷/۱۰/۲۶؛ چهارشنبه؛ شاهد سوم، اشراق اول؛ تقریرا برهان صدیقین صدرایی؛ حاد و محدود
- جلسه ۶۰؛ ۱۳۹۷/۱۰/۲۹؛ شنبه؛ شاهد سوم، اشراق اول؛ تقریر برهان صدیقین صدرایی؛ حاد و محدود؛ توضیح عباراتی از کتاب اسفار و کتاب اسرار الایات
- جلسه ۶۱؛ ۱۳۹۷/۱۱/۱؛ دوشنبه؛ شاهد سوم، اشراق دوم؛ استدلال بر وحدانیت واجب الوجود
- جلسه ۶۲؛ ۱۳۹۷/۱۱/۲؛ سه شنبه؛ شاهد سوم، اشراق دوم؛ تطبیق عبارت اشراق دوم از شاهد سوم
- جلسه ۶۳؛ ۱۳۹۷/۱۱/۶؛ شنبه؛ شاهد سوم، اشراق سوم؛ بررسی صفات خداوند متعال
- جلسه ۶۴؛ ۱۳۹۷/۱۱/۷؛ یکشنبه؛ شاهد سوم، اشراق سوم؛ بررسی صفات خداوند متعال
- جلسه ۶۵؛ ۱۳۹۷/۱۱/۹؛ سه شنبه؛ شاهد سوم، اشراق سوم؛ جمع بندی بحث صفات خداوند متعال
- جلسه ۶۶؛ ۱۳۹۷/۱۱/۱۴؛ یکشنبه؛ شاهد سوم، اشراق چهارم؛ بررسی قدرت و علم الهی
- جلسه ۶۷؛ ۱۳۹۷/۱۱/۱۵؛ دو شنبه؛ شاهد سوم، اشراق پنجم؛ بررسی علم خداوند متعال به غیر خودش در مرتبه ذات
- جلسه ۶۸؛ ۱۳۹۷/۱۱/۱۶؛ سه شنبه؛ متاسفانه ۲ دقیقه از این جلسه فقط ضبط شده است.
- جلسه ۶۹؛ ۱۳۹۷/۱۱/۱۷؛ چهارشنبه؛ شاهد سوم، اشراق پنجم، تکمله و اشاره عرفانیه؛ اشراق ششم، اسماء حسنی الهی
- جلسه ۷۰؛ ۱۳۹۷/۱۱/۲۳؛ سه شنبه؛ شاهد سوم، اشراق ششم، اسماء حسنی الهی؛ تطبیق عبارت؛ بحثی درباره سکولاریته و فقه حکومتی
- جلسه ۷۱؛ ۱۳۹۷/۱۱/۲۳؛ سه شنبه؛ شاهد سوم، اشراق ششم، اسماء حسنی الهی؛ تطبیق عبارت
- جلسه ۷۲؛ ۱۳۹۷/۱۱/۲۴؛ چهارشنبه؛ شاهد سوم، اشراق هفتم؛ بررسی بخش اول مدعای مرحوم ملاصدرا
- جلسه ۷۳؛ ۱۳۹۷/۱۱/۲۷؛ شنبه؛ شاهد سوم، اشراق هفتم؛ بررسی بخش اول مدعای مرحوم ملاصدرا
- جلسه ۷۴؛ ۱۳۹۷/۱۱/۲۸؛ یکشنبه؛ شاهد سوم، اشراق هفتم؛ بررسی بخش اول مدعای مرحوم ملاصدرا
- جلسه ۷۵؛ ۱۳۹۷/۱۱/۲۹؛ دوشنبه؛ شاهد سوم، اشراق هفتم؛ بررسی بخش اول مدعای مرحوم ملاصدرا
- جلسه ۷۶؛ ۱۳۹۷/۱۱/۳۰؛ سه شنبه؛ شاهد سوم، اشراق هفتم؛ بررسی بخش دوم مدعای مرحوم ملاصدرا
- جلسه ۷۷؛ ۱۳۹۷/۱۲/۱؛ چهارشنبه؛
- جلسه ۷۸؛ ۱۳۹۷/۱۲/۴؛ شنبه؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق هشتم؛ تفاوت اسم و صفت
- جلسه ۷۹؛ ۱۳۹۷/۱۲/۵؛ یکشنبه؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق نهم؛ راههای خدا شناسی
- جلسه ۸۰؛ ۱۳۹۷/۱۲/۶؛ دوشنبه؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق نهم؛ راههای خدا شناسی و بحثی درباره خطبه فدکیه
- جلسه ۸۱؛ ۱۳۹۷/۱۲/۱۱؛ شنبه؛

- جلسه ۸۲؛ ۱۳۹۷/۱۲/۱۲؛ دوشنبه؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق نهم: توضیح طریق معرفت نفس و برهان نظم و تطبیق عبارت
- جلسه ۸۳؛ ۱۳۹۷/۱۲/۱۴؛ چهارشنبه؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق نهم، تنبیه: نقد برهان فاضل خفزی بر وجود واجب
- جلسه ۸۴؛ ۱۳۹۷/۱۲/۱۴؛ چهارشنبه؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق دهم: قاعده بسیط الحقیقه
- جلسه ۸۵؛ ۱۳۹۷/۱۲/۱۸؛ شنبه؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق دهم: قاعده بسیط الحقیقه، تطبیق عبارت
- جلسه ۸۶؛ ۱۳۹۷/۱۲/۱۹؛ یکشنبه؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق دهم: قاعده بسیط الحقیقه
- جلسه ۸۷؛ ۱۳۹۷/۱۲/۲۰؛ دوشنبه؛
- جلسه ۸۸؛ ۱۳۹۷/۱۲/۲۱؛ سه شنبه؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق یازدهم؛ حق بودن وجود خدا و باطل بودن ما سواه
- جلسه ۸۹؛ ۱۳۹۷/۱۲/۲۱؛ سه شنبه؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق یازدهم؛ تطبیق عبارت
- جلسه ۹۰؛ ۱۳۹۷/۱۲/۲۵؛ شنبه؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق یازدهم: استدلال سوم بر نظریه رابط بودن وجود معلول
- جلسه ۹۱؛ ۱۳۹۸/۱/۱۷؛
- جلسه ۹۲؛ ۱۳۹۸/۱/۱۸؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق دوازدهم، مطلب اول: علم تفصیلی واجب تعالی به اشیاء
- جلسه ۹۳؛ ۱۳۹۸/۱/۱۹؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق دوازدهم، مطلب دوم: بررسی اشکالات خواجه طوسی به نظریه صور مرتسمه و مطلب سوم: اعتراض بعض الفضلاء به نظریه صور مرتسمه
- جلسه ۹۴؛ ۱۳۹۸/۱/۲۰؛ مشهد اول، شاهد سوم، اشراق دوازدهم، مطلب چهارم
- جلسه ۹۵؛ ۱۳۹۸/۱/۲۴؛
- جلسه ۹۶؛ ۱۳۹۸/۱/۲۵؛
- جلسه ۹۷؛ ۱۳۹۸/۱/۲۶؛ دوشنبه؛ مشهد اول، شاهد چهارم، اشراق اول: اقسام تقدم و تأخر
- جلسه ۹۸؛ ۱۳۹۸/۱/۲۷؛ سه شنبه؛
- جلسه ۹۹؛ ۱۳۹۸/۲/۳؛ مشهد اول، شاهد چهارم، اشراق دوم: واحد و کثیر
- جلسه ۱۰۰؛ ۱۳۹۸/۲/۷؛ مشهد اول، شاهد چهارم، اشراق سوم: تقابل
- جلسه ۱۰۱؛ ۱۳۹۸/۲/۸؛ مشهد اول، شاهد چهارم، اشراق سوم: حکمت عرشی
- جلسه ۱۰۲؛ ۱۳۹۸/۶/۲۳؛ شنبه؛
- جلسه ۱۰۳؛ ۱۳۹۸/۶/۲۴؛ یکشنبه؛
- جلسه ۱۰۴؛ ۱۳۹۸/۶/۲۵؛ دو شنبه؛
- جلسه ۱۰۵؛ ۱۳۹۸/۶/۲۶؛ سه شنبه؛
- جلسه ۱۰۶؛ ۱۳۹۸/۶/۳۰؛ شنبه؛

- جلسه ۱۰۷؛ ۱۳۹۸/۶/۳۱؛ یکشنبه:
- جلسه ۱۰۸؛ ۱۳۹۸/۷/۱؛ دو شنبه: مشهود اول، شاهد چهارم، اشراق چهارم: علت و معلول
- جلسه ۱۰۹؛ ۱۳۹۸/۷/۲؛ سه شنبه:
- جلسه ۱۱۰؛ ۱۳۹۸/۷/۳؛ چهارشنبه:
- جلسه ۱۱۱؛ ۱۳۹۸/۷/۷؛ یکشنبه:
- جلسه ۱۱۲؛ ۱۳۹۸/۷/۸؛ دوشنبه:
- جلسه ۱۱۳؛ ۱۳۹۸/۷/۹؛ سه شنبه:
- جلسه ۱۱۴؛ ۱۳۹۸/۷/۱۰؛ چهارشنبه:
- جلسه ۱۱۵؛ ۱۳۹۸/۷/۱۳؛ شنبه:

منابع

- طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، الأمالی (للشیخ الطوسی)، در یک جلد، دار الثقافة، قم - ایران، اول، ۱۴۱۴ هـ ق
- طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، مصباح المتعجد، ۲ جلد، مؤسسه فقه الشیعه، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۱ هـ ق
- عاملی، کفعمی، ابراهیم بن علی، المصباح (للكفعمی)، در یک جلد، دار الرضی (زاهدی)، قم - ایران، دوم، ۱۴۰۵ هـ ق
- گردآورنده فرمایشات امام، امیرالمؤمنین، علیه السلام: سید رضی، محمد، نهج البلاغه، در یک جلد، مؤسسه نهج البلاغه، قم - ایران، اول، ۱۴۱۴ هـ ق
- کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامیة)، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ ق

حلی، سید ابن طاووس، رضی الدین، علی، الإقبال بالأعمال الحسنة (ط - القديمة)، ۲ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران - ایران،
دوم، ۱۴۰۹ هـ ق

حلی، سید ابن طاووس، رضی الدین، علی، فرج المهموم - معرفة نهج الحلال من علم النجوم، در یک جلد، دار الذخائر، قم -
ایران، اول، ۱۳۶۸ هـ ق

نوری، محدث، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ۱۸ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، بیروت - لبنان، اول،
۱۴۰۸ هـ ق

مشهدی، حائری، محمد بن جعفر، المزار الكبير (للمشهدي)، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه
علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۹ هـ ق

مازندرانی، ابن شهر آشوب، رشید الدین محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، ۲ جلد، دار الیوم والنهار للنشر، قم - ایران، اول، ۱۳۶۹
هـ ق

قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، معانی الأخبار، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه
قم، قم - ایران، ۱۴۰۳ هـ ق