

باسمه تعالی

درس خارج نهاییة الحکمة

استاد حجت الاسلام و المسلمین

سید یدالله یزدان پناه

سال سوم (۹۴-۹۵)

تهیه:

جمعی از شاگردان معظمه

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهیرین

❖ خلاصه

ما در بحث اصالت وجود به فصل سوم که فروعاً اصالت وجود در باب خود وجود و صفات وجود بود رسیده بودیم، که چند مقام را در ذیل آن تعریف کردیم، مقام نخست در باب معقول ثانی، بسان حقایق اندماجی موجود در وجود را مورد بررسی قرار دادیم و گفتیم به حیثیت تقیدیه اندماجیه موجود هست، مقام دوم را در روز های گذشته در مورد بساطت وجود به توفیق الهی آن مقداری که لازم بود عرض کردیم، ولی خوب است که ما یک بابی را هم باز بکنیم به نام بسط و مرکب و خیلی از بحث های ترکیب را ببریم آنجا و بحث های جدی را آنجا سامان بدهیم، و خود آن می تواند خیلی به کار کمک بکند.

تذکری در باب جایگاه بحث بساطت مطلقه و...

و یک چیز دیگری که اینجا در واقع ذیل همین مقام سوم، بساطت باید بگوییم، فقط اشاره می کنیم و آن هم اینکه همان گونه که بحث بساطت مطلقه وجود آمد اینجا به عنوان یک فرق قرار گرفت، وحدت مطلقه هم باید اینجا قرار بگیرد و عملاً جای آن اینجا است و اینجا هم می گیرد؛ ثبات مطلق هم اینچنین است؛ البته ثبات مطلق را ما خوب بررسی نمی کنیم، علامه طباطبایی فقط یک اشاره ای در حل یک مشکلی در بحث حرکت به آن کرده اند، ولی صدرا گهگاهی در محل آن تذکر می دهد برای وجود، ثبات مطلق هم هست؛ ثبات مطلق هم باید همین جا بحث کرد گرچه معمولاً اینگونه است که این دسته از بحث ها راهمان جایی که بحث های تقسیمی است می برند؛ به عنوان یک بحث اولیه یا در اثناء بحث تذکر می دهند که ما افزون بر ثبات و حرکت که در مقابل هم قرار دارند، ما یک ثبات مطلق هم داریم، این توضیح را مثلاً آنجا می دهند. ولی قاعدتاً محل بحث اینجا است.

تشخص مطلق هم اینچنین است؛ که البته تشخص را فی الجمله بحث کردیم، به دلیل بیان علامه در فرع دوم نهاییه گفتیم وجود دارای تشخص است؛

فعلیت مطلقه و خارجیت مطلقه نیز از این دست هستند؛ از این دست بحث ها همه برای اینجا است؛ بعضی از اینها طرحش در اینجا راحت است، مثل فعلیت مطلق، خارجیت مطلقه، - چون سروران ذهنیت دارند- حتی تشخص مطلق و وحدت مطلقه را تا حدودی تصور دارند؛ اما مثل ثبات مطلق کمتر تصور در مورد آن هست باید روی آن کار کرد نظیر کارهایی که اینجا هم داشتیم. عجالاً یعنی یک همچین فرعی را یا باید اینجا مفصل داشت، یا باید گفت جای آن اینجا است ولو اینکه می خواهید در آنجا هم بحث بکنید.

جایگاه بحث بساطت
مطلقه و وحدت مطلقه
و ثبات مطلقه

تذکری در باب جایگاه
تشخص مطلقه و فعلیت
مطلقه و خارجیت مطلقه

مقام سوم: فرع نهم نهاییه

به مقام سوم بحث می‌رسیم؛ مقام سوم آن چیزی است که علامه طباطبایی به عنوان فرع نهم دارد که وقتی این فرع را هم مطرح بکنیم، ما از ۱۰ فرعی که علامه در نهاییه آورده است، عملاً ۹ فرع را خواندیم و فقط یک فرع می‌ماند و آن بحث نفس الامر است. ما فقط یک سازماندهی ویژه کردیم، مثلاً یک دسته را ذیل فروع مرتب با ماهیت به حسب ذهن قرار دادیم و از این قبیل دسته بندی‌هایی که کردیم. الآن به توفیق الهی اگر فرع نهم گفته بشود همه جز نفس الامر گفته شده است؛ نفس الامر هم یکی از مباحث باید قرار بگیرد، من اشاره می‌کنم نفس الامر جای آن طبق این بحثی که داشتیم کجا می‌شود؛ البته الآن نه، بلکه بعد از بیان مطالبی که مانده است:

بیان علامه در فرع نهم نهاییه

علامه طباطبایی در نهاییه در فرع نهم این شکلی می‌گوید:
- توضیح روشی: ما ابتدائاً سطح آن را به سرعت می‌خوانیم، شبیه آن کاری‌های که عرض کردم در خارج اصول نسبت به کفایه انجام می‌شود، می‌خواهم همان را به سرعت یک گزارش بکنم و بعد بررسی بکنیم -

حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود هست، سبب وراء ندارد.

ادبیاتی که ایشان به کار می‌برند دو قسمت دارد:

^۱ حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است؛ از طرفی هم ^۲ سبب وراء.

علامه این ادبیات را به کار برده اند چون از طرفی وجود اصیل است و هویت عینی‌ی وجود اصیل است و طارد عدم است و چنین وجود اصیلی متوقف بر هیچ چیزی خارج از خود نخواهد بود؛ متوقف بر هیچ چیزی نخواهد بود یعنی حتی به عنوان یک سبب توقف بر چیزی نخواهد داشت؛ چه سبب و علت ناقص باشد، چه علت تامه؛ به دلیل اصالت وجود و بطلان ماوراء وجود. علامه با این بحث در واقع می‌خواست بگوید حقیقت وجود سبب ندارد، چون سبب وراء ندارد چون اصلاً وجود، وراء ندارد تا بخواهد سبب داشته باشد؛ این مقدار ابتدای بحث ایشان است.

بله فقط به یک لحاظ می‌شود گفت: بعضی مراتب این حقیقت، بر بعضی دیگر متوقف است. سببیت در بین مراتب هست، اما سبب وراء ندارد. مثل توقف وجود امکانی بر وجود واجبی و توقف بعضی ممکنات بر بعضی دیگر.

علامه طباطبایی می‌گوید از این بحث ما می‌توانیم بفهمیم که برهان لم در فلسفه جاری نیست، چون وجود از آن جهت که وجود است اصلاً علت ندارد.

الآن وجود اصیل به عنوان محور کار شده است و می‌بینیم وجود اصیل وراء ندارد. وقتی وراء ندارد دیگر طبیعتاً برهانی لمی اینجا معنا ندارد فلذا برهان لم را باید کنار گذاشت و از راه لوازم عامه‌ای که - قبلاً بحث آن را در مقدمه و مدخل کردیم - باید مباحث دنبال بشود. این بیان سطح کار علامه بود.

فرع نهم در بیان علامه:
حقیقت وجود از آنجهت
که حقیقت وجود است
سبب وراء ندارد

مختصات و ویژگیهای
بیان علامه

رابطه علی معلولی بین
مراتب مختلف وجود

عدم جریان برهان لم در
فلسفه به علت بطلان
سبب وراء برای وجود

بحث و بررسی فرع نهم

اما این واقعاً جای بحث دارد که ایشان می خواهد چه کار بکند، این حقیقه الوجود به چه اشاره دارد، و قرار است چه ادعایی را مطرح بکند و استدلال آن چگونه است و در نهایت چه نتیجه ای گرفته می شود.

بررسی مراد علامه از لفظ حقیقه الوجود

لفظ حقیقه الوجودی که به کار برده شده است، ابتدائاً برخی از بزرگان توضیح دادند که حقیقت الوجود نباید به معنای آن وحدت عمومی باشد که تک تک موجودات را بگیرد بلکه منظور آن وحدت حقه است؛ وحدت حقه یعنی همان حقیقت واحده ساریه.

برخی از بزرگان این سبک طرح کردند، یعنی حقیقتی که اینجا الآن محل بحث ما است، حقیقه الوجود از آن جهت که حقیقه الوجود است لا سبب وراء لها، منظور آن تک تک موجودات و موجودات خاصه نیست، بلکه آن حقیقت واحده و آن وحدت ساریه است. تعبیر این بزرگوار وحده حقه است؛ این بزرگوار بیان کرده اند که منظور وحدت حقه است مخصوصاً از آن جهت که به صیغه مفرد هم آورده شده است و گفته شده حقیقه الوجود و نگفتند حقایق وجودیه؛ فلذا حقایق وجود یا حقایق وجودیه نگفته اند که بگوییم وجود های حقیقی متعدد منظور بوده است پس منظور حقیقه الوجود است.

اگر بخواهیم کمی این بیان را تقویت بکنیم:

این تعبیر بعض مراتب هذه الحقیقه هم که گفته شده است لفظ مراتب که آمده است، با حال و هوای حقیقت واحده ی ساریه بیشتر می خورد؛ تعبیر حقیقت واحده ساریه یعنی این بحث در واقع بنا بر بحث تشکیک و حقیقت واحده باید سامان بگیرد.

برخی از سروران هم گفتند ما سه نوع {و سه معنا در} حقیقت وجود داریم:

۱. یک معنا از حقیقت الوجود، حقیقت واحده ی ساریه ای که در تشکیک هست، می باشد.

۲. معنای دیگر از حقیقت الوجود مرتبه اعلا ی تشکیک است، مرتبه اعلا ی تشکیک واجب تعالی

می شود، چون وجود بحث است؛ صدرا گه گاهی از واجب تعالی تعبیر می کند به وجود بحث بدون اینکه هیچ گونه شوب عدم داشته باشد و هیچ گونه غیر وجودی در آن راه داشته باشد و هیچ گونه غیری حتی ماهیت باشد. چون واجب تعالی نه ماهیت دارد، نه عدم در آن راه دارد و انواع ترکیباتی که گفته شد به هیچ نحو در آن راه ندارد فلذا خالص وجود است؛ اعلا ی المراتب به لحاظ تشکیک، خالص وجود است، لذا از آن می شود به عنوان حقیقه الوجود یاد کرد؛ این ادبیاتی که صدرا راه انداخته عمدتاً در ذیل بحث تخصص الوجود است:

• الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص: ۴۴/ حاشیه علامه طباطبائی:

فصل (۵) فی آن تخصص الوجود بما ذا

بیان اول: منظور از حقیقت الوجود در بیان برخی بزرگان: حقیقت واحده ساریه

بیان دوم) دیگر اساتید: منظور از حقیقت الوجود مرتبه اعلا ی تشکیک یعنی واجب الوجود است

حاشیه: المراد بنفس الحقیقه هی الحقیقه المأخوذه لا التی هی أعلى مراتب التشکیک - فإن الوجود عنده ره مشکک ذو مراتب و من المعلوم أن الحقیقه المأخوذه لا بشرط تجامع جمیع المراتب و توضیح ذلك أن المراتب إذا فرضت مترقیه من ضعیفه إلى شدیده و من شدیده إلى أشد كانت کل مرتبه سافله محدوده بالنسبه إلى ما هی أعلى منها لفقدھا بعض ما للعالیه من الکمال من غیر عکس فكانت العالیه مطلقه بالنسبه إليها مشتمله علی جمیع ما لها من الکمال و كانت السافله محدوده بالنسبه إلى العالیه و کذا العالیه محدوده بالنسبه إلى ما هی أعلى منها و هكذا تنتهی من جهه الفوق إلى مرتبه مطلقه غیر محدوده أصلاً و إن شئت قلت إنها لیس لها من الحد إلا أنها لا حد لها و هی نفس الحقیقه الصرفه غیر أنها مأخوذه بشرط لا فإنها إحدى المراتب و لو كانت مأخوذه لا بشرط جامعت سائر المراتب و لم تكن مرتبه مقابله لسائر المراتب، ط

جناب صدرا اینجا حقیقت الوجود را مطرح می کند؛ علامه طباطبایی در حاشیه می گوید این حقیقت الوجود یعنی اعلی المراتب.

پس گاه حقیقت الوجود گفته می شود، به معنای حقیقت واحده ساریه، ولی گاه گفته می شود یعنی اعلی المراتب، یعنی آن واجب تعالی، که وجود بحت بسیط است، در بحث های تخصص الوجود بماذا برخی ها متن صدرا را به همین اعلی المراتب معنا کردند.

۳. معنای سوم حقیقت الوجود یعنی حقیقت وجود در برابر مفهوم وجود (صدرا حرفی دارد ما پارسال خیلی با این ادبیات همراه بودیم، می گفتیم یک بار صحبت مفهوم است بار دیگر صحبت، حقیقت الوجود است)؛ حقیقت الوجود یعنی حقیقت وجود خارجی، یعنی تک تک وجودات.

برخی از سروران به این سه نوع معنای حقیقت اشاره کرده اند. - بله درست است این سه معنای حقیقت الوجود را داریم - ایشان می فرماید:

در فرع دهم که گفته می شود «عاشراً أن حقیقه الوجود حیث كانت عین حیثیه ترتب الآثار»، این حقیقت الوجود آن معنای سوم است؛ معنای سوم همان وجود خارجی یا تک تک وجودات اصیل است. اما اینجا در تاسعاً حقیقت الوجود که گفته می شود یعنی وحدت ساریه (وحدت ساریه که تعبیر می کنیم برای سرعت است و الا منظور آن وحدتی است که در تشکیک مطرح است و یا به تعبیری دیگر یک حقیقت واحده در دل کثرات مد نظر است).

پس بیان ایشان و بیان برخی از بزرگان هر دو این است که منظور اینجا در فرع نهم، در باب حقیقت واحده ساریه هست؛ یعنی آن حقیقت واحده که در تشکیک مطرح است و منظور حقیقت وجود به معنای سوم و به معنای دوم نیست.

اگر این باشد که ایشان می فرمایند، این تاسعاً اصلاً جایش اینجا نیست و باید برود در بحث های تشکیک مطرح بشود، یعنی مثل اینکه یک نوع خللی در کار هست و این برای اینجا نیست و برای بحث های بعدی است.

بیان سوم:
منظور از حقیقت الوجود
حقیقت وجود در برابر
مفهوم وجود است؛ یعنی
تک تک وجودات خارجی

معنای حقیقت الوجود در
فرع دهم

بله در بحث تشکیک هم همین بحث مطرح است، که می‌گویند حقیقت الوجود واحد ساری لا سبب لها، این بیان، آنجا هم می‌آید؛ ولی آیا این بیانی که علامه اینجا به عنوان تاسعاً آورد، همان را می‌گوید؟ این محل بحث و تأمل است. یعنی در بحث تشکیک وقتی حقیقت واحده را درست کردیم حتی اصالت آن هم باید بحث بکنیم. یعنی از سویی ما اصالت تک تک موجودات و وجودات را بحث کردیم، از سوی دیگر اصالت حقیقت واحده، بساطت حقیقت واحده، وحدت حقیقت واحده، و مثل لاسبب لهای حقیقت واحده را باید بحث کنیم، این بحثها برای آنجا است، حرفی نیست، آنجا باید بحث کرد، اما اگر این باشد علامه طباطبایی در کارشان یک خللی هست.

حل یک اشکال

واقعیت این است که از آنجایی که این متن چون لفظ حقیقه الوجود را به کار برده است این نظر دارد به همان معنای سوم؛ یعنی ذات وجود اصیل و حقیقت الوجود هم به این اشاره دارد. حالا فقط {یک نکته باید حل شود و آن این که {به تعبیر آن بزرگوار {چرا این حقیقه} به صیغه مفرد آورده شده و نگفته است حقایق وجود، این را باید چه کار کرد؟ چه می‌خواهد بگوید که باید وارد بحث بشویم، - دقت می‌کنید؟ - پس نظر به چه دارد؟ حقیقت الوجود یعنی وجود خارجی، نه مفهوم وجود، و بعد حقیقه الوجود از آن جهت که حقیقه وجود است، تعبیر علامه این است:

« تاسعاً آن حقیقه الوجود بما هی حقیقه الوجود »

ایشان قید "بما هی حقیقه الوجود" را آوردند، این چه می‌خواهد بگوید، چه کار می‌خواهد بکند حالا می‌خواهیم وارد بشویم و بحث بکنیم. ببینید ما تک تک وجودات اصیل را در خارج داریم و یا به تعبیری حقایق وجودیه داریم؛ حالا آیا می‌شود یک جور نگاه به ذات وجود اصیل کرد به عنوان یک طبیعت؟ یا به عنوان یک ذات؟ اگر می‌خواهید عنوان قضایای حقیقه را بدهید هم منعی ندارد، قضایای طبیعیه هم مطرح می‌کنید منعی ندارد، البته بحث طبیعیه را باید خوب توضیح داد که طبیعیه چه می‌گوید، حالا، هر چه بگویید منعی ندارد، فقط -دقت کنید چه عرض می‌کنم- به ذات وجود اصیل داریم نگاه می‌کنیم، در این منظر که به صورت مفرد آورده است مبرری دارد که در ادامه به توضیح آن خواهیم پرداخت. در این منظر اصلاً کاری نداریم تک تک وجودات چگونه هستند، وجودات اصیل چگونه اند، فقط حرف ما این است، ذات وجود از آن جهت که وجود اصیل شد؛ ذات وجود اصیل را داریم نگاه می‌کنیم، یعنی وجود خارجی؛ از این منظر که به عنوان ذات که نگاه کردید، به عنوان یک طبیعت به آن نگاه کردید، چه خاصیتی پیدا می‌کند؟

بیان مختار در توضیح
معنای حقیقت الوجود در
فرع نهم

بررسی اشکال صیغه
مفرد بودن تعبیر حقیقت
الوجود

حقیقت الوجود بما هی
حقیقت الوجود یعنی ذات
وجود اصیل

(البته بعداً باید ببینیم این منحل به چه می شود. همین ذات وجود می گوید به لحاظ منطقی منحل به چه می شود یک بحث است اما به لحاظ اینکه اصل آن به عنوان ذات داریم نگاه می کنیم، بحثی است که از نظر فلسفی راه دارد)

شما خیلی از چیزها را به حسب ذات نگاه می کنید:

مثلاً صدرا می گوید ذات حقایق مادی جسمانی این است و یا می گوید ذات حقیقت جسم، حادث زمانی است، این چه می خواهد بگوید؟، یعنی ما در فلسفه خیلی از این دست بیان داریم، که به ذات اشاره می کنیم به عنوان ذات؛ در جلسات قبل هم این سوال را مطرح کردیم. خوب ما این ذات به عنوان ذات در نظر می گیریم، شاید یک امر ذهنی انتزاعی باشد، جواب دادیم و گفتیم در اینجا عنوان ذهنی انتزاعی غلط است، چون مبرر خارجی دارد، ریشه در خارج دارد؛ از طرفی بحث خود حقیقت اصیل از آن جهت که اصیل است را داریم می کنیم، تا چنین گفتیم، اصلاً امر ذهنی نمی شود بلکه مبرر خارجی پیدا می کند و هر چیزی که مبرر خارجی دارد، احکام همراه خود را دارد، یعنی من به آن نمی دهم، این احکام را خود دارد، نه یعنی یک انتزاعی در ذهن کردم و دارم احکامی بدان نسبت میدهم، بلکه در خارج این جهت را پیدا کرده است. به تعبیر دیگر از این منظر اگر ۱۰ تا وجود اصیل را کنار هم قرار بدهیم، وقتی می گوییم وجود اصیل از آن که جهت وجود اصیل است، هیچ فرقی بین اینها از این جهت الان نیست. فقط به جهت وجود اصیل بودن آنها داریم نگاه می کنیم؛ باید دقت شود که از این منظر نگاه می کنیم و مبرر این نگاه دیگر خارجی است و ربطی به من ندارد، اصالت را خود در خارج دارد، خارجیت را خود آن دارد.

اقتضاء ذات وجود اصیل

حال سؤال می کنیم ذات وجود اصیل از آن جهت که وجود اصیل است، چه اقتضائی دارد؟

ما تا گفتیم ذات وجود اصیل از آن جهت که وجود اصیل است؛ اصیل یعنی متن را پُر می کند و وراء خود، متنی ندارد. هر چه هست را باید در خود تحمل بکند و وراء ندارد؛ وراء ندارد به علت بطلان ماوراء وجود اصیل؛ گفتیم که هر چه غیر وجود اصیل است، اگر که بخواهد وراء متن باشد و به عنوان یک متن نگاه بشود، می گوییم باطل است و وجود ندارد؛ وقتی این را می گوییم علامه بیانشان این است که وقتی گفتید وجود اصیل به حسب وجود اصیل - که دیگر ۱۰۰ تا وجود اصیل باشد، یکی وجود اصیل باشد هیچ فرقی برای آن از این جهت ندارد، چرا که به ذات که نگاه کرده است - وراء پیدا نمی کند؛ وراء به چه معنا؟ - دقت کنید تأکید می کنم - وراء به چه معنا؟ به معنای وراء متن اصیل، - دقت کنید - نه وراء یک وجود اول که وجود دوم باشد؛ نه یعنی این وجود یک وجود دوم هم دارد، یک وجود دیگری هم داریم؛ برای یک وجود اصیل، وجود اصیل بعدی وراء آن حساب نمی شود، - دقت کنید چه عرض می کنم - وراء وجود اصیل از آن جهت که اصیل است، یعنی وراء متن حقیقت اصیل؛ متن حقیقت اصیل، وراء آن امور باطل الذات می شود، وقتی امور باطل الذات شد، این امور

تعبیر ذات امور و اشیاء در بیانات حکما

اقتضاء ذات وجود اصیل از آن جهت که وجود اصیل است بطلان ماوراء خود است.

وراء متن حقیقت اصیل چیزی جز امور باطل الذات نیست.

باطل الذات اصلاً چیزی نخواهد بود، حالا خواه بگویید سبب است، خواه بگویید غیر سبب است، ولو بگویید علت ناقصه یا علت تامه؛ چنانچه علت ناقصه و علت تامه ای هم درست کنید که این علت ناقصه یا تامه وراء متن اصیل باشد یعنی یک متن دیگری باشد اما وجود اصیل نباشد، این مطلب اصلاً معنا نخواهد داشت. فلذا وقتی چنین چیزی معنا نداشت پس بیان لا سبب لها، روشن خواهد بود. این بحث به لحاظ ذات، معنای آن واضح است.

نکته ۱: نسبت رابطه علی معلولی بین وجودات اصیل و بیان لا سبب لها

بیان لا سبب لها در پی نفی سبب وراء متن اصیل است و منافاتی با وجود رابطه علی معلولی بین وجودات اصیل ندارد

یک مسئله این است وقتی ما گفتیم لا سبب لها، از طرفی می بینیم تک تک این وجودات اصیل می توانند رابطه علی و معلولی داشته باشند؛ یعنی یکی علت دیگری باشد. در اینجا پاسخ این است که ما گفتیم وراء متن اصیل؛ یعنی اینها که همه اصیل هستند، وراء متن اصیل یعنی آن متن غیر اصیل را داریم می گوئیم، بله اینها هم می توانند یک رابطه با هم داشته باشند. به تعبیر دیگر خود ذات اصیل، افراد و مصادیق آن می توانند رابطه علی معلولی داشته باشند؛ در بیان علامه لفظ بعض مراتب را ملاحظه کردیم:

« نعم لا بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقیقه علی بعض »

مراتب هذه الحقیقه یعنی بعض افراد و مصادیق این حقیقت؛ بله بعض از افراد و مصادیق این حقیقت، نسبت به دیگری می تواند رابطه علی و معلولی داشته باشد، مثل واجب تعالی نسبت به ممکنات، مثل عقل اول نسبت به مادون، اینها مشکل ندارد. گفتیم واره این متن اصیل به عنوان متن دیگری که غیر از وجود باشد، فلذا وقتی این را گفتیم، عملاً رابطه علی معلولی بین بعض مراتب جزء بحث نیست، پس این مشکل منتفی است.

نکته ۲: انحلال منطقی ذات وجود اصیل

نکته دوم این است که اگر بخواهیم این را به لحاظ منطقی انحلال بدهیم چگونه است؟ - دقت کنید وقتی انحلال می گوئیم مراد آن معنایی است که به لحاظ منطقی مطرح می کنیم، مثلاً می گویند مهمله در حکم چه است؟، پاسخی که می هند این است که مثلاً در حکم جزئی است یا می گویند وقتی بخواهید آن را انحلال بدهید، انحلال آن به جزئیت است - حالا سوال ما این است، اینجا اگر بخواهیم این حقیقت الوجود را منحل بکنیم به چه منحل می شود؟ (و الا اصل آن عرض کردیم که بحث سر خود ذات و حقیقت وجود بود و بحثش تمام شده است، فقط می خواهیم به حسب انحلال نگاه کنیم)

انحلال منطقی حقیقت
الوجود یا ذات وجود
اصیل به دو قضیه است:
استغراق فردی (به معنای
کل وجود)
و استغراق جمعی (به
معنای مجموع وجودات
اصیل)

اگر بخواهیم این را به لحاظ انحلالی نگاه کنیم و به صورت قضایایی که دارای سور هستند و محصوره هستند در بیاید، در این صورت به چه شکل در می آید؟

اگر خوب نگاه کنیم این مسئله هم استغراق افرادی را می گیرد، یعنی کل وجود، کل وجود اصیل، هم استغراق جمعی را می گیرد (استغراق مجموعی را می گیرد).

استغراق فردی یعنی شما می گوید کل موجود، موجود اصیل به حسب ذات طبیعت وجود، نسبت به وراء طبیعت وجود؛ یعنی تک تک وجودات، متن وراء آن غیر از ذات وجود اصیل باشد، یعنی وراء آن بشود چیز دیگری که غیر از متن اصیل است. تک تک موجودات و وجودات اصیل، تأبی دارند که سبب وراء داشته باشند، پس این معنای استغراق فردی را دارد.

معنای استغراق مجموعی هم دارد؛ یعنی تمام وجودات اصیل همه را جمع کنید، به صف بکنید و همه اینها را مجموعاً نگاه کنیم؛ مجموع یعنی به صورت حقیقت واحده در نیارودیم که شما بگویید حقیقت واحده؛ اینجا بحث حقیقت واحده را نداریم که بگویید آقا شما الآن بحث را بردید سر حقیقت وجود بلکه می گوییم مجموع اینها وراء ندارند، سبب وراء ندارند، هر چند در خودشان سبب های داخلی دارند، ولی وراء خودشان ندارند.

پس انحلال این قضیه به دو تا قضیه شد. یکی به صورت مجموع وجودات اصیل، که از آن تعبیر می کنیم به استغراق جمعی، و یکی هم کل وجود، کل وجود هم به حسب وراء وجود، - دقت کنید - نمی گوییم به حسب وراء خود او که یک وجود دیگر اصیل باشد بلکه به حسب وجود می گوییم، یعنی وراء وجود اصیل به عنوان غیر وجود اصیل، هر چه باشد، هر چیزی را می گویید، ولو بگویید ماهیت، یا هر چیز دیگری که می گویید وقتی وراء متن اصیل شد دیگر نمی تواند به عنوان سبب باشد.

نمونه ای از بیان صدر در استغراق فردی و مجموعی

در حقیقت ما اصل آن بحث را سر ذات بردیم، ولی گفتیم اگر این ذات بخواهد به لحاظ منطقی تحلیل بشود، تبدیل می شود به استغراق مجموعی و استغراق افرادی، این بیانی را که ارائه کردیم صدر اتفاقاً نظیر همین را در جای دیگر پیاده کرده است:

• **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۷، ص: ۲۸۵**

بینا أن جمیع الهویات الجسمانیة التي فی هذا العالم سواء كانت بسائط أو مرکبات و سواء كانت صورا أو موادا و سواء كانت فلكیة أو عنصریة و سواء كانت نفوسا أو طبائع فهي مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب کل وجود معین مسبوقة بعدم زماني غیر منقطع فی الأزل ففی الأزل أعدام جمیع الأشخاص الجسمانیة و الهویات الطبیعیة إذ کلها علی الاستغراق الشمولی الأفرادی و الجمعی مما ینصدق علیها أنها مسبوقة بعدم أزلی فکلها حادثه لیس فیها واحد شخصی مستمر الوجود و لا حقیقة ثابتة الهویة فإن المسمى بالکلی الطبیعی و الماهیة لا بشرط لیس لها فی ذاتها من حیث ذاتها وجود و لا وحدة و لا کثرة و لا

استمرار و ثبات و لا أيضا انقطاع و حدوث بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لأفرادها موجودة بعين وجودها واحدة بوحدتها كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها حادثه بحدوثها.

در اسفار جلد ۷ ص ۲۸۵ آنجا که می گوید طبیعت جسم از آن جهت که طبیعت جسم است، مسبوق به عدم زمانی است - این متن به بحث ربطی ندارد؛ من به عنوان یک نمونه می خواهم مثال بزنم - و حادث زمانی است؛ اینجا صدرا توضیح مفصل می دهد و بعد می گوید این هم به نحو استغراق افرادی و هم استغراق جمعی. خواستیم این ادبیات را اولاً از دل حرف صدرا در بیاوریم.

« بینا أن جميع الهويات الجسميه التي في هذا العالم » جميع هويات جسميه ای که در این عالم هست « سواء كانت بسائط او مركبات و سواء كانت صور او مواد و سواء كانت فلكيه او عنصريه » هر چه که هست، همه مد نظر است، « سواء كانت نفوس او طبایع » همه اینها را می گوید « فهي مسبوقة بالعدم الزمني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقيه بعدم زمني » تک تک اینها مسبوق به عدم زمانی اند « غير منقطع في الأزل ففي الأزل أعدام جميع الأشخاص الجسمانية و الهويات الطبيعية إذ كلها على الاستغراق الشمولي الأفرادی و الجمعی مما يصدق عليها أنها مسبوقة بعدم أزلي فكلها حادثه »

تطبيق متن نهاییه الحکمه

این بیان یک توضیحی احتیاج دارد اجازه بدهید اولاً این متن علامه را بخوانم خیال من جمع بشود، بعد برسم یک توضیحی است که باید بدهیم.

• بیان علامه در نهاییه الحکمه

و تاسعاً أن حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود لا سبب لها وراءها، أي إن هويته العينية التي هي لذاتها أصيلة موجودة طارده للعدم لا تتوقف في تحققها على شيء خارج من هذه الحقيقة سواء كان سبباً تاماً او ناقصاً، و ذلك لمكان أصلتها و بطلان ما وراءها.

نعم لا بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض، كتوقف الوجود الامكاني على الوجود الواجبي و توقف بعض الممكنات على بعض.

و من هنا يظهر أن لا مجرى لبرهان اليم في الفلسفة الالهية الباحثة عن أحكام الموجود من حيث هو موجود.

« و تاسعاً أن حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود » در این عبارت حقیقت الوجود، بما هي حقیقت داریم مطرح می کنیم، یعنی به حسب ذات است، عرض کردیم بحث حقیقت واحده ساریه نباید باشد، که محل بحث ما نیست، دلیل آن هم اتفاقاً در خود متن علامه مشخص است، ایشان استدلال را به گونه ای بسته است که بحث سر تک تک، در مورد ذات وجود اصیل است.

« تاسعاً أن حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود لا سبب لها ورائها » - دقت کنید - لا سبب لها وراء حقیقت الوجود. « ای إن هويته العينية » این تعبیری که آورده است یعنی هويت وجود، هويت عینی و خارجی آن

هست؛ «**التي هي لذاتها اصيلة**» این بیان همان ادعای اصالت وجود است، فقط ادعای اصالت وجود را که به شکل مفرد آورده است باید این گونه توضیح بدهیم که این مفردی است که به ذات اشاره دارد، خود علامه هم با بیان بما هی حقیقه الوجود این مطلب را گفته است.

«**إن هويته العينيه التي هي لذاتها اصيلة موجودتا طاردا للعدم**» چنین وجود اصیلی «**لا تتوقف علی تحقیقها علی شیء خارج من هذه الحقیقه**» خارج از این حقیقت یعنی چه؟ یعنی از متن وجود اصیل کنار برود، یک چیزی غیر از وجود اصیل به عنوان متن پیدا نکنیم، «**سواء كانت**» این علت تامه باشد «**سبب تاما او ناقصا**» خواه می خواهد علت ناقصه باشد، بالاخره چه علت ناقصه باشد چه علت تامه باشد اصلاً ورا نداریم.

بعد خود ایشان هم می گوید «**و ذلك**» به خاطر اینکه ما اصالت وجود را اثبات کردیم و ماوراء وجود را گفتیم باطل است، فقط باید آن را تبدیل کنید به ذات وجود اصیل که تمام افراد را هم در بر بگیرد. «**و ذلك لمكان اصالتها و بطلان ماورائها**» اصیل است فلذا ماوراء آن هم باطل است، ماوراء ندارد تا بخواهد سبب داشته باشد، پس لا سبب لها. خب حالا شما این را گفتید، این ادعا آیا شامل خود وجودات نسبت به همدیگر می شود؟ می گوید نه، وجودات نسبت به همدیگر می تواند رابطه علی و معلولی باشد، آنچه گفتیم به حسب ورا وجود اصیل بود، اینها که همه وجود اصیل هستند، ذات را علامه یکسره در نظر گرفت، که این ذات باعث شده است ما دو تا ادعا کردیم به صورت افرادی و به صورت جمعی.

«**نعم لا بأس بتوقف بعض مراتب**» بعض مراتب هذه الحقیقه، اگر این متن برای تشکیک بود ما مراتب حقیقت واحده معنا می کردیم، اما الآن اینجا باید بگوییم تک تک وجودات، بعض مراتب یعنی طبیعت وجود اصیل را در نظر گرفتند و بعضی از مصادیق یا بعض افراد را مد نظر دارند.

«**نعم لا بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقیقه علی بعض كتوقف الوجود الامكاني علی الوجود الواجی و توقف بعض ممکنات علی بعض**»، مثلاً توقف اشیاء بر عقل فعال یا بر عقل اول.

بررسی جریان برهان لم در فلسفه

این بیانی که علامه کردند به سرعت از آن نتیجه گرفت که برهان لم راه ندارد، - دقت کنید - چون وجود از آن جهت که وجود است ورا ندارد.

سوال این است که در فلسفه فقط بحث های وجود بما هو وجود ورا ندارد را می کنیم یا بعضی از این وجودات نسبت به هم دیگر را هم بحث می کنیم؟ این هم جزء کار است یا نه؟ آن بیان علامه، اگر همین قدر باشد، خود علامه قبول کرده اند که توقف وجود امکانی بر وجود واجب است، اگر این را بگوییم پس بعضی از موارد برهان لم هم راه دارد.

رابطه علی و معلولی بین
بعض مراتب وجود
مبری بر جریان برهان
لم در فلسفه

مگر اینکه بگوییم نه، منظور فقط این نیست، بلکه به اضافه آن ضمیمه ای که در مدخل گفتیم، گفتیم که اساساً باید محمول مساوی موضوع باشد، اگر آن را بگوییم دیگر این نیست، - دقت می کنید- و آن را که در جای خود جواب دادیم اما این دیگر کافی نیست، این مقدار باشد کافی نیست. اگر به همین مقداری که شما اینجا آوردید از این می خواهید نتیجه بگیرید، خود شما قبول می کنید توقف بعض وجود امکانی بر بعض را قبول دارید، یعنی بعضی از جاها امکان لم بودن را دارد، همین متن این را می گوید، این هم جزء فلسفه است، مگر اینکه بگویید تمام اینها باید مرده المحمول شود. اگر آن {مراد باشد}، آن بحث مدخل می شود که توضیح دادیم و رد کردیم، ولی اگر آن مرده المحمول را نیاورید، همین جا را بخواهید از این "و منها یظهر" باشد، از همین جا بخواهید بفهمید، این مقدار کافی نیست.

« و منها یظهر أن لا مجردی لبرهان اللہ فی الفلسفہ الالہیہ الباحثہ عن احکام الموجود من حیث هو موجود »

توضیحی در باب قضایای طبیعیہ

اساساً در کارهای بوعلی، وقتی صحبت تقسیم قضایا به حسب موضوع می شود، ایشان مهمله را یاد می کند، کلیه و جزئیه و شخصیه را هم یاد می کند، این ۴ تا را بوعلی اسم می برد اما اسمی از طبیعیہ نمی آورد، ولی در خود اشارات جلد ۱ صفحه ۱۱۹، و به وزان آن در صفحه ۴۵ شفا در بحث منطق عبارت، آنجا بحث الف و لام زبان عربی را می کند، آنجا می گوید:

الف لام، گاهی به معنای شخصیه می شود، الف لام عهد است،

گاهی الف و لام، الف و لام استغراق است، یعنی کل،

گاهی الف و لام. الف و لام تعیین طبیعت است، یعنی ذات طبیعت،

مثلاً می گوید الانسان نوع، این مثال را ایشان می زند، این باعث شد منطق دانان بعدی، آمدند گفتند تقسیم قضیه به حسب موضوع ۴ تا نیست، ۵ تا است.

قبلاً ۴ تا بود: مهمله، شخصیه، کلیه و جزئیه؛ یک طبیعه ای را هم اضافه کردند، طبیعیہ را از این

متن بوعلی که در مورد الف و لام عهد و الف و لام استغراق گفته بود و اضافه کرده بود الف و لام

طبیعت یا تعیین طبیعت؛ بدین ترتیب قضایا ۵ تا شد و بعد دیگر بحث شد، چرا بوعلی اسمی از این در

محصوره ها نبرد، نگاه کنید الآن در شرح شمسیه منعکس است، گفتند چون این در علوم به درد نمی

خورد { و لذا بوعلی نیاورده است }، ولی به نظر ما باید دسته ای از بحث ها مثل بحث های اصولی را

هم ما در کار بیاوریم، بوعلی حرفی دارد که اینها به حسب هر لغت بسته می شود، من بحث لغت

ندارم، به حسب طبیعت، خب شما که بالاخره قبول کردید، یکی هم دسته ای از قضایا داریم به حسب

طبیعت باید بحث کرد؛ علامه حلی یک مقدار جلو رفت، در الجوهر النضید یک کمی جلو رفت، گفت

طبیعیہ دو نوع است، - دقت کنید - گفته است طبیعیہ دو نوع است، یکی طبیعیہ ای که در آن

کلیت ذهنیه در آن اخذ نشده است، مثل الانسان حیوان، یکی در آن طبیعت کلیه، کلیه ی ذهنیه اخذ

شده است مثل انسان نوع، این را آورده است توضیح داده است، یعنی یک نوع دسته بندی را شروع کرد.

لزوم تبیین انواع قضایای طبیعی

به نظر ما در اینجا باید در منطق یک دسته بحث هایی را پیش بیاوریم در مورد طبیعی یا قضایای حقیقیه، به نظر من روی قضایای حقیقیه و طبیعی باید کار بیشتری بشود، دسته ای از این کارها را صدرا انجام داد، مثلاً قضیه حقیقیه چگونه قضیه خارجی است و چگونه دارد حرف می زند، که صدرا با یک توضیحاتی می گوید یک قیودی را در موضوع باید اخذ کرد، توضیحاتی دارد، این دسته بحث ها را ما در منطق باید کمی سریان بدهیم، آنجا به نظر من یک دسته از بحث هایی که پیش می آید این است که ما برخی قضایای طبیعی داریم، -طبیعی که عرض کردم یعنی به حسب طبیعت - که اشاره به تک تک افراد می کند، این همان قضیه حقیقیه است که معمولاً گفته می شود، یعنی وقتی می گوئیم انسان حیوان، یعنی کل انسان حیوان، این در حقیقت در حکم محصوره است، و باید بگوییم آن به جای محصوره گفته شده است، در عین اینکه به ذات اشاره دارد، واقعاً هم بحث ذات است، نه بحث افراد، ولی منحل به افراد است.

من معتقد هستم این کاری که علامه حلی کرد خوب است، که طبیعی فقط لزوماً ذهنیه نیست، خارجی هم می تواند بشود، خارجی بشود بدون اینکه قید کلیت ذهنیه بخورد.

پس باید بحث طبیعی را کمی گسترش داد، واقعاً باید در منطق به آن پرداخت، گسترش بدهیم یعنی باید نشان داد برخی از اینها منحل به کلیه هست، یعنی کل انسان مثلاً، بعضی از اینها فقط برای مجموع است، حتی روی این می شود کار کرد، که بحث ما بعضی از موقع ها فقط مجموع است، نه فقط افراد، فقط مجموع، و بعضی از موقع ها مجموع به اضافه افراد است. - دقت می کنید؟ - اگر در منطق ما کار آن را انجام می دادیم الآن من می توانستم زبان بدهم، مثلاً قضیه طبیعی استغراقیه ی جمعیه، ولی الآن زبان ویژه نداریم، ولی واقعا در فلسفه زیاد از اینها داریم، که به ذات اشاره می کند.

فقط اجازه بدهید یک اشاره ای به یک نکته بکنم که دیگر نمی خوانم و فقط خود شما رجوع کنید، یک سوالی را بوعلی را در ذیل بحث موضوع علم فلسفه - موجود بما هو موجود- پیش آورد، که مبدأ یعنی واجب تعالی هم جزء مسائل هست یا نه، مشکلی پیش آمد، بوعلی یک جوابی داد، صدرا نمی پسندد و خود او راه دیگری را طی می کند، آنجا دارد به یک نحوه ویژه عمل می کند، (به این دو آدرس) رجوع کنید:

الشواهد الربوبیة، ص: ۱۶

الحاشیة علی الیهیات الشفاء، ص: ۱۲

آنجا نکته ای هست می گوید یک نوع وحدت عمومی دارد، وحدت افرادی ندارد، یک توضیحات اینجوری دارد سر در می آورد، می خواهم این را بگویم، ما باید در منطق که یکی از کارهای آن ابزار ذهنی و قالب ذهنی است، باید تک تک این دسته جات طبایع مثلاً قضایای به حسب موضوع را

مشخص بکنیم، به نظر من روی طبیعیه باید بیشتر مانور بدهیم و بیشتر بسطش بدهیم، یعنی به ذات اشاره دارد، حتی ذات خارجی، نه فقط ذهنیه، ذات خارجی و ذات خارجی را وقتی می خواهیم نگه داریم چه طوری می شود، آیا استغراق افرادی است؟ استغراق مجموعی است؟ اینها را یک مقدار در ذیل همین بحث الف و لام و اینها پیش آمده است، یک دسته در بحث های معانی و بیان پیش آمده است، در آنجا حل آن کردند، یک دسته هم آمده است در اصول قرار گرفته است و صدرا هم عنوان شمول افرادی و جمعی داد؛ اینها باید یک مقدار جمع بشود، یک تحلیل های ویژه ای بشود، به نظر من اگر این باشد دست ما باز می شود، زبان راحت تر می دادیم، الآن اگر مثلاً بگویم آقا این جزء قضایای کلیه است، زود ذهن شما می گیرد قضایای کلیه را شما می دانید، این هم باید یک زبانی می دادند. اگر می شد، خیلی کمک می کرد به این نوع ادبیات و ما در فلسفه زیاد با طبایع روبه رو می شویم، گاه به طبیعت اشاره می کنیم، می گوئیم طبیعت حرکت این اقتضاء را دارد، خب طبیعت حرکت این اقتضاء را دارد، آیا منظور شما یعنی تک تک افراد حرکت است؟ چه می خواهید بگویید؟ کل حرکت منظور شما است؟ چه می خواهی بگویی؟ می گوید نه من به ذات اشاره می کنم، ولو می تواند منحل به چه شود، اینها را ما باید بحث بکنیم، باید بگوئیم اساساً خود ذات چه است، واقعاً قضایای طبیعیه به همان نحوی که علامه حلی گفت درست است، واقعاً هم داریم، آنی که بوعلی گفته بود عمدتاً کلیه ذهنیه می شد، مثلاً الانسان نوع، نوع را باید در چیز پیدا کرد. ولی این که علامه حلی گفت الانسان حیوان. این را برده است خارجی کرده است، گفته است بدون قید کلیت ذهنیه، خیلی عالی است،

تا این را درست کردید، باید بقیه آن هم ادامه بدهید، من در بیان علامه حلی دیدم و بقیه را ندیدم، اگر دوستانی بتوانند این بحث های مفصل اخیر را هم به ما بدهند، من استفاده می کنم. اگر این نوع بحث ها انجام شده است استفاده می کنم.

و السلام علیکم و رحمه الله و برکاته