

• زمان بیان آن: شنبه ها و چهارشنبه ها، ابتدای درس

• تحف العقول، حدیث اول

○ يَا عَلِيُّ

- إِنَّ مِنَ الْيَقِينِ أَنْ لَا تُزَيِّيَ أَحَدًا بِسَخَطِ اللَّهِ وَ لَا تَحْمَدَ أَحَدًا بِمَا آتَاكَ اللَّهُ وَ لَا تَذُمَّ أَحَدًا عَلَى مَا لَمْ يُؤْتِكَ اللَّهُ فَإِنَّ الرِّزْقَ لَا يَجُزُّهُ حِرْصُ حَرِيصٍ وَ لَا تَصْرِفُهُ كِرَاهَةُ كَارِهِ إِنَّ اللَّهَ بِحُكْمِهِ وَ فَضْلِهِ جَعَلَ الرُّوحَ وَ الْفَرْحَ فِي الْيَقِينِ وَ الرِّضَا [رضایت انسان از خداوند بالاتر است از اینکه خدا از ما راضی باشد. یعنی انسان باور کند که تمام چیزهایی که خدا به انسان می دهد برای اصلاح انسان است] وَ جَعَلَ الْهَمَّ وَ الْحَزْنَ فِي الشَّكِّ وَ السَّخَطِ [=عدم رضایت نسبت به آن چیزی که خدا برای انسان تقدیر کرده است][زندگی دینی چقدر زیباست!]

○ يَا عَلِيُّ إِنَّهُ

- لَا فَقْرَ أَشَدَّ مِنَ الْجَهْلِ [بناظر در رابطه با فقر فرهنگی و حکمت عملی است نه نظری. یعنی چیزهایی را بدانیم و عمل نکنیم که این آسیب بسیار شدیدی دارد نسبت به اینکه ندانی و عمل نکنی. در دل آن انواع آسیب ها و نکات روحی و روانی وجود دارد]
- وَ لَا مَالَ أَغْوَدُ مِنَ الْعَقْلِ [عقلانیت خوب نسبت به حکمت عملی و نظری، باعث می شود تقریباً در زندگی مشکلی نداشته باشد]
- وَ لَا وَحْدَةً [در زندگی غرب، انسان را میان مقدار زیادی از آهن پاره ها رها می کنند و در برخی جاها حقیقت انسان به ماشین تنزل پیدا می کند]
- أَوْحَشُ مِنَ الْعُجْبِ [روایت از پیامبر: کسی که عجب داشته باشد هلاک می شود. چرا که عجب منشاء بسیاری از مشکلات دیگر است. عجب سبب می شود فرد نتواند لذت های حقیقی این راه را بجشد و همش دنبال ارائه خود باشد. در فضای طلبگی این فضا بسیار پررنگ است و آسیب زاست. انسان دائماً باید فقر ذاتی خودش را یادآوری کند و با بهتر از خود، خودش را مقایسه کند. لذا می گویند مستقیم و روبرو کسی را مدح نکنید و اگر از کسی مدح شد، خیلی استقبال نکنید.]
- وَ لَا مَظَاهِرَةً أَحْسَنُ مِنَ الْمُشَاوَرَةِ [دست یابی به ابعادی که به ذهن فرد نرسیده بود]
- وَ لَا عَقْلٌ كَالْتَدْبِيرِ [تدبیر و گذر زمان خیلی چیزها را حل می کند]
- وَ لَا حَسَبٌ كَحُسْنِ الْخُلُقِ وَ لَا عِبَادَةٌ كَالْتَفَكُّرِ [روایت داریم که تفکر در ملکوت، عبادت مخلصین است. همینطور است تفکر در حکمت عملی.]

○ يَا عَلِيُّ

- أَفَقُّ [آسیب شناسی امر مهمی است چراکه هر چیزی که ما در زندگی مان داریم، آفت هایی دارد] الْحَدِيثُ الْكَذِبُ [اگر خوب دقت کنیم، انواع کذب ها از ما شکل می گیرد. دروغ از جمله چیزهایی است که ساختار انسان را به هم می پاشد. از اسباب شکل گیری رویای صادقه این است که انسان وجودی کاملاً صادق داشته باشد. اگر ما خودمان را نسازیم که صادقانه دنبال حقیقت باشیم، مشکلات عجیبی پیدا می کنیم. ما باید این مسیر تعالی را صادقانه پیش برویم. خیلی آفت بزرگی است که انسان قبل از اینکه تا حدّ نسبی مسلط بر خودش نشده باشد، مردم به او روی بیاورند.]
- وَ أَفَقُّ الْعِلْمِ النَّسِيَانُ [باید راهکارهایی داشت که علوم را در خود ملکه کرد و آنها را فراموش نکرد. یکی از آنها عمل به علم است. همینطور تکرار و نوشتن و گفتن. امتحان یک موقعیت خوبی از برای تکرار منسجم همه ی بحث ها. یا مثلاً هر مرحله که تمام شد، یکدور مرور شود. اگر انسان خوب و زیاد در یک علم کار کند، در فنون و علوم صاحب حدس می شود. لذاست که انقطاع تحصیلی صدمه زیادی می زند. همین جا عمل کم و مستمر معنا پیدا می کند]
- وَ أَفَقُّ الْعِبَادَةِ الْفُتْرَةُ [سستی آفت عبادت است. گناه که اوج فرو رفتن در ذالالت مادیت است. نفس رخصت طلب است و دنبال رخص است و نباید تنبلی را با ادبار نفس نسبت به عبادت خلط کرد.]
- وَ أَفَقُّ السَّمَاخَةِ الْمَنُ [آفت بذل و بخشش منت است]
- وَ أَفَقُّ الشَّجَاعَةِ الْبُعْيُ
- وَ أَفَقُّ الْجَمَالِ الْحَيَلَاءُ [آفت جمال، به خود بالیدن است]
- وَ أَفَقُّ الْحَسَبِ الْفُخْرُ

○ يَا عَلِيُّ عَلَيْكَ

- بِالصِّدْقِ وَ لَا تَخْرُجْ مِنْ فَيْكِ كَذِبَةً أَبَدًا وَ لَا تَجْتَزَّئَ عَلَى حَيَاتِهِ أَبَدًا [در مورد خود حضرت رسول هم گاهی می گفته اند چقدر ساده اند!!! ولی دقت نداشته اند که چون نظام هستی براساس حقیقت بسته شده است، مزاج هستی نمی تواند کذب و خیانت را قبول کند. لذا اگر کسی از اینها استفاده کند، قطعاً به خود فرد بر می گردد. این افراد لذات عبادات و معارف را درک نمی کنند حال آنکه اصل لذتها در آنجاست. ما شبانه روز داریم تمرین زندگی کردن و چگونگی زندگی را انجام می دهیم و خودمان راهمان را تعیین می کنیم. دقت کنید که در سنین جوانی، شوق انسان برای خودسازی خود خیلی بالاست و اگر انسان از اینها استفاده نکند، اینها رو به کاهش می یابد.]

- **وَ الْخُوفِ مِنَ اللَّهِ كَأَنكَ تَرَاهُ** [تمام عالم چشم و گوش خداست و خدا به تمام بطون ما آگاه است. بالاتر از اینکه خدا تو را می بیند این است که تو داری خدا را می بینی. خود ترس دو جور است: از عظمت خداوند متعال (اصل و معدن کل شیء) + سوء عاقبت، یکنواختی که در سنن الهی وجود دارد، یک نایکنواختی در دلش دارد مانند گذر ابر. انسان چون اینها را آرام می بیند یک بی خیالی به او دست می دهد. راه معنویت همه اش شیرین است، حتی خوف و گریه اش.]
- **وَ اِذْ لُ مَالَكَ وَ نَفْسَكَ دُونَ دِينِكَ** [آدم باید همه چیزش را برای عقیده و دینش خرج کند]
- **وَ عَلَيْكَ بِمَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ فَأَرْكَبْهَا**
- **وَ عَلَيْكَ بِمَسَاوِي الْأَخْلَاقِ فَاجْتَنِبْهَا**
- **يَا عَلِيُّ أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ ثَلَاثُ حِصَالٍ**
- **مَنْ أَتَى اللَّهَ بِمَا افْتَرَضَ عَلَيْهِ** [واجبات آن چیزهایی است که سعادت و شقاوت انسان را شکل میدهد.]
 - **فَهُوَ مِنْ أَعْبَدِ النَّاسِ**
- **وَ مَنْ وَرَعَ عَنْ حَرَامِ اللَّهِ** [هر کسی تقرب بیشتری داشته باشد، انجام منهیات از او بسیار زشت تر و خطرناک تر است و اثر بسیار بدی دارد. این افراد تقریباً به یک شیطان ممثل تبدیل می شوند. کبر مقتاً عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون: پر مدعا بودن خیلی زشت است نزد خداوند. بویژه محارمی که در قرآن حرام شده است. بعضی صحنه ها هست که انسان باید بصورت مطلق آنها را قیچی کند و با حيله های نفسانی و شیطانی مانند تبلیغ و یا جستجو سراغ آنها برود.]
 - **فَهُوَ مِنْ أَوْرَعِ النَّاسِ** [این در جواب به برخی کز فهمی های دینی هم هست]
- **وَ مَنْ قَنَعَ بِمَا رَزَقَهُ اللَّهُ**
- **فَهُوَ مِنْ أَعْنَى النَّاسِ** [چرا که فقر و غنی به احساس ما بر می گردد. احساس ثروت. باید مدار ارزش گذاری ما به لحاظ درونی مان فرق کند]
- **يَا عَلِيُّ ثَلَاثُ مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ**
- **تَصِلُ مَنْ قَطَعَكَ** [بخصوص زمانی که حق واقعاً با فرد است. این خیلی متعارف و طبیعی است که کسانی که با هم کار می کنند برخورد هایی با هم داشته باشند. شما این ارتباط را وصل کنید. زندگی ما تنها مسائل شخصی نیست و پشتوانه حقیقی آن، لذت هایی است که پشت صحنه ذهن ما بستر این خوشبختی را فراهم می کند. احساس پشتوانه داشتن خودش موضوعیت دارد. همین که انسان احساس می کند در مجموعه ای قرار دارد که علقه هایی در آن وجود دارد.]
- **وَ تُعْطِي مَنْ حَرَمَكَ** [فضای دینی فضای اصلاح امور است]
- **وَ تَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَكَ** [کسی که ظلم را عفو می کند اولین خدمت را به خودش می کند چرا که هر نگاه داشتن این ظلم در درون، یک گره است در وجود انسان ها. انسان های بزرگوار اصلاً خوبیها یادشان نمی رود و این بزرگترین خدمت به خودشان است چرا که یک فضا سازی زیبا به خودش می کند. انسان زندگی را در درون خود می سازد و چندان به بیرون ربطی ندارد. دلی صاف بدون کینه. از عفو بالاتر سهو است یعنی آدم به کلی آنرا فراموش کند.]
- **يَا عَلِيُّ ثَلَاثُ مُنْجِيَّاتٍ**
- **تُكَفُّ لِسَانَكَ** [جرمه قلیل و جرّمه کثیر. ما چون صحبت هایمان جزو عمل به حساب نمی آوریم، خطاهای ما زیاد می شود. یکی از راه حل های مشکلات زندگی، سکوت است. زبان می تواند زندگی را بهشت کند و همین زبان می تواند زندگی را جهنم کند. دائماً خیرخواه باشیم و نصیحت جو. گزندگی زبان خیلی بالاست و اولین کسی که ضرر می بیند، خود فرد است. طلبه باید معدن ادب باشد و نباید هر حرفی از دهان او بیرون بیاید. وقتی جدی جدی شوخی می کنی، شوخی هایت منطقی دارد و خوب می شود. انسان باید حکیمانه زبانش را باز و بسته کند. کسی ممکن است ۱۰ سال زحمت بکشد و بعد با یک صحبت منت بار همه اش را نابود کند.]
- **وَ تَبْكِي عَلَى خَطِيئَتِكَ** [تنفر از خطاهایی که می کند. ابراز بیزاری نسبت به بدی ها، خودش موضوعیت دارد. بزرگان گریه می کردند که چرا نماز شبشان قضا شده است. حالا ببینید اگر گناهی از ما سر بزند.]
- **وَ يَسَعُكَ بَيْتُكَ** [برخی اینرا بمعنای عزلت گرفته اند (خانه تو را در بر بگیرد) که به مُنْجی بودن می خورد. انسان نیاز به خلوت دارد که انواع مختلفی دارد. ولی ممکن است در این رابطه باشد که انسان خانه ی وسیعی داشته باشد.]
- **يَا عَلِيُّ سَيِّدُ الْأَعْمَالِ** [شاید بخاطر اینکه این سه تا منشاء خوبیهای دیگر است] **ثَلَاثُ حِصَالٍ**
- **إِنْصَافُكَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ** [...]
- **وَ مُسَاوَاةُ الْأَخِ فِي اللَّهِ** [...]
- **وَ ذِكْرُ اللَّهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ** [... وقتی در حوزه های الهیات فکر می کنید، این مهم ترین عبادت است. دائماً تمرین کنیم و به خودمان القا کنیم یاد خدا بودن را. هدف ما از طلبه شدن، عالم ربّانی شدن است. هیچ هدف دیگری نداریم چرا که بقیه را همه اش را خدا تضمین کرده است که تامین کند. ربّانی انتساب شدید به رب می خواهد یعنی تمام معاملاتش با خدا صورت می گیرد و در تمام کارها و افکارش، خدا را در نظر داشته باشد. نفس انسان بسیار فریبنده است و هزاران حيله می کند تا خدایی بودن خود را نشان دهد. چرا که نفس دوست دارد جای خدا بشیند. اگر ذکر لسانی هم می خواهید بگویید، ذکر ی بگویید که لب هایتان تکان نخورد مانند لا اله الا الله. مساله اخلاص گوهری است که خدا به هر کسی نمی دهد چرا که اخلاص بالاترین حدّ عقلانیت

و عمق آن است. خدا که بخواهد، همه چیز را جُند خود قرار می دهد که او را در دلها جا دهد. در مقام اخلاص است که آدم وقار ایمانی پیدا می کند و سربلند می شود.

○ **يَا عَلِيُّ ثَلَاثَةٌ مِنْ خَلَلِ اللَّهِ** [= زیورها و اخلاق الهی]

■ **رَجُلٌ زَارَ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ فِي اللَّهِ فَهُوَ زَوْرُ اللَّهِ وَ حَقٌّ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُكْرِمَ زَوْرَهُ وَ يُعْطِيَهُ مَا سَأَلَ** [اصل معاشرت و زیارت داشتن با مومنین به نیت الهی بحثی مهم است. انزوا بمعنای قطع ارتباط با دیگران قطعاً آثار منفی در انسان دارد. و دیدن برادر مومن ثمرات زیادی دارد مانند فروکش کردن اضطراب ها و استرس ها و نشاط پیدا کردن برای طیّ راه صحیح.]

■ **وَ رَجُلٌ صَلَّى ثُمَّ عَقَّبَ إِلَى الصَّلَاةِ الْأُخْرَى فَهُوَ ضَيِّفُ اللَّهِ وَ حَقٌّ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُكْرِمَ ضَيْفَهُ** [کسی که بین دو نماز به تعقیب بنشیند. اصل مساله توجه به زمان عبادت است چراکه نباید زمان عبادت خیلی کوتاه باشد و فرد باید دائماً به زمان عبادت خود اضافه کند. انسان باید جلوس مع الله را طولانی کند. دقت کنیم که ما واقعا به خدا بدهکاریم و هیچ طلبکاری نسبت به او نداریم. خدا خودش می داند که چگونه باید پذیرایی کند]

■ **وَ الْحَاجُّ وَ الْمُعْتَمِرُ فَهُمَا وَفْدُ اللَّهِ وَ حَقٌّ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُكْرِمَ وَفْدَهُ** [اگر بخواهیم تعمیم بدهیم، می گوئیم کسی که وارد مسجد شود چراکه مسجد خانه خداست. همینگونه است زیارت ائمه علیهم السلام و امامزادگان که باید انسان خود را متوجه کند که دارد خود را در محضر این بزرگواران می کند و برای این وضعیت شانی قائل شویم. انسان باید تعامل بکند با خدا و اهل بیت علیهم السلام. انسان در مساله تعقیبات باید خود را مهمان خدا بداند.]

○ **يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ تَوَائُهُنَّ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ** [دین بخاطر اهداف تمدنی که دارد هم به آخرت توجه کرده است و هم به دنیا. این سه چیزهایی هستند که اغلب افراد برعکس می اندیشند. در اینجا بیشتر به جنبه های دنیوی اشاره شده است. ما ممکن است دعوت دنیایی در مقولات ارزشی داشته باشیم ولی این به لحاظ انسجام تمدنی که در نهایت به نفع مومنین تمام می شود، آثار بسیار مهم و اثرگذاری دارد.]

■ **الْحُجُّ يَنْفِي الْفَقْرَ** [مردم فکر می کنند برای عبادات خرج کردن سبب فقرشان می شود حال آنکه برعکس است. بنظر استاد اگر بخواهیم به علم اسلامی بپردازیم باید همین معادلات را اثبات کنیم و وارد علمی مانند اقتصاد و ... کنیم.]

■ **وَ الصَّدَقَةُ تَدْفَعُ الْبَلِيَّةَ** [بزرگان می گفتند که تا پاره ای از این علوم جدید بوجود نیامد، ما خیلی از نکات دستورات دینی را متوجه نمی شدیم.]

■ **وَ صِلَةُ الرَّحِمِ تَزِيدُ فِي الْعُمْرِ** [متأسفانه بخاطر کم تدبیری و بی تدبیری و به وسط آمدن برخی انگیزه های نفسانی، اغلب مساله صله رحم ضربه می خورد و افرادی که باید با هم ارتباط داشته باشند، بی آنکه بدانند دارند ضربات سنگینی می خورند. بگونه ای که واقعا جا دارد برای اینکه آدم این صله رحم را حفظ کند، از حقوق خود بگذرد. صله رحم هرچه عمیق تر و هرچه جدی تر بهتر است. بدین معنا که هر چه الفت و انس بیشتر باشد بهتر است نه تنها فقط یک سلام و علیک. یک طلبه در اصل باید وصل کننده این فضاها باشد و نباید انسجام موجود در یک خانواده را بهم بریزد.]

○ **يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ مَنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ لَمْ يَقُمْ لَهُ عَمَلٌ** [چیزهایی که اگر انسان نداشته باشد به سعادت نمی رسد چراکه اعمالش استوار نمی شود]

■ **وَرَعَ يَحْجُزُهُ عَنِ مَعَاصِي اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ** [در هر رشته ای یک سری مراقبت هایی وجود دارد. باید ملکه دور شدن از آسیب ها در آن مسیر در او شکل بگیرد. چون اعمال ما از آسیب ها پیراسته نیست و پرهیز نداریم، دچار حبط عمل می شویم و آن اعمال به اثری که باید نمی رسد.]

■ **وَ عِلْمٌ يَرْدُّ بِهِ جَهْلُ السَّفِيهِ** [برخورد با سفاقت سفیهان و جهالت جاهلان بخاطر حیات اجتماعی انسان خیلی اهمیت پیدا می کند. روحیه ی رفق در روایات خیلی تاکید شده است چراکه اگر انعطاف پذیری های لازم در دل آن جهت گیری هایی که به سمت اهداف داریم نداشته باشیم، به مشکل می خوریم. یک آدم زرنگ مبرّرهایی می تراشد که خودش آسیب نبیند. سعی کنید ۷۰ دلیل برای کار او بتراشید. افراد زرنگ تلاش می کنند همه ی افراد با ویژگی های مختلف را استفاده می کنند و همه را هماهنگ و همراه می کنند و به سمت هدف حرکت می دهند]

■ **وَ عَقْلٌ يُدَارِي بِهِ النَّاسَ** [رفق با مردم که توضیح آن گذشت]

○ **يَا عَلِيُّ ثَلَاثَةٌ تَحْتَ ظِلِّ الْعَرْشِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** [کسانیکه خیلی به خدا نزدیکند. این سه نکته نکاتی کاربردی هستند که در نقاط نهایی یک بسته عملی قرار دارند. دقت شود که گاهی عقیده و اخلاق شریعت می سازد و گاهی شریعت است که اخلاقی و عقاید می سازد. این شریعت حافظ، تقویت کننده و اثر آن لایه های باطنی تر است.]

■ **رَجُلٌ أَحَبَّ لِأَخِيهِ مَا أَحَبَّ لِنَفْسِهِ** [این اصلی مهم برای خودسازی و اصلاح اطرافیان و جامعه است. اخوت دارای مراتب مختلفی مانند انسانی، ایمانی و ... است. چنین فردی یک خوش ذاتی و خوش قلبی برای خود ایجاد کرده است که بروزات معنوی هم از همین حاصل می شود. در فضای طلبگی می گوئیم که سربازان امام عجل الله تعالی فرجه الشریف را دوست بدارد چراکه در این فضاها حسّ رقابت شکل می گیرد. مبادی انسان کوچک رو و کوچک مغز باشد و تن نظری هایی داشته باشد که ابتدائاً خود فرد از بین ببرد. این یک مبنای کاربردی در فضای معاشرت اسلامی است]

■ **وَ رَجُلٌ بَلَغَهُ أَمْرٌ فَلَمْ يَتَقَدَّمْ فِيهِ وَ لَمْ يَتَأَخَّرْ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّ ذَلِكَ الْأَمْرَ لِلَّهِ رِضًا أَوْ سَخَطًا** [یک معیار کاربردی: من کارا را فقط برای رضایت خداوند متعال انجام دهم. دقت شود که اینها خودبخود ساخته نمی شود بلکه باید ذره ذره اینها را بدست آورد. اساس کار این است که انسان کار را برای رضای خدا انجام دادن تمرین کند. اگر این پیاده شود، یک هویت محافظ بسیار عظیمی برای انسان ایجاد می شود. هیچ کار نادرستی نتیجه درست نخواهد داد. اگر مراقب اخلاص نباشیم، بعد از چند سال از واقعیت خداپرستی دور خواهیم شد، اصلا امید اینکه این شخص یک توجه واقعی به خداوند متعال و آخرت داشته باشد نیست. آنوقت تمام محاسبات فرد براساس مادیات خواهد بود. ما دچار مشکل دیگری می شویم و آن اینکه وقتی ظاهر را می بینیم، کاملاً به شکل خداپسند است ولی وقتی باطن کارهایش را می بینیم، اصلاً هیچ رابطه ای با خدا ندارد!!! یعنی هیچ حقیقتی ندارد. وقتی انسان هم کاری غیر رضای خدا انجام می دهد، متوجه باشد و با عذرخواهی از خدا وارد آن کار شود. یعنی اقدام به توجیه و لا پوشانی نکند. وقتی انسان می داند کاری گناه است و وقتی آنرا انجام دهد، جراحت بسیار سنگینی به او می زند چراکه عامدانه و با التفات به سمت خطر حرکت می کند.]

■ **وَ رَجُلٌ لَمْ يَعِْبْ أَخَاهُ بِعَيْبٍ حَتَّى يُصْلِحَ ذَلِكَ الْعَيْبَ مِنْ نَفْسِهِ فَإِنَّهُ كُلَّمَا أَصْلَحَ مِنْ نَفْسِهِ عَيْبًا بَدَأَ لَهُ مِنْهَا آخِرٌ وَ كَفَى بِالْمَرْءِ فِي نَفْسِهِ**

شُعْلًا [با این بیان می خواهند انسان را درگیر خودش سازی کنند. وقتی عیبی را از خود دور کرد، می فهمد عیب دیگری هم دارد. این بیان انسان را از تجسس های بی خود دور می دارد. و خود این مسیر بهترین راه اصلاح دیگران است چراکه انسان خودشاخته در هر جایی که باشد محیطش را اصلاح می کند.]

○ **يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ مِنْ أَبْوَابِ الْبِرِّ**

■ **سَخَاءُ النَّفْسِ** [بنظر استاد شدیدترین آیات قرآن در مورد بخل است.]

■ **وَ طَيْبُ الْكَلَامِ** [در روایات می بینیم که بخش عظیمی از حکمت به زبان بر می گردد. شاید بتوان گفت هفتاد هشتاد درصد موفقیت های انسان به زبان بر می گردد. جرمه ثقیل و جرّمه کبیر. ممکن است انسان دو سه سال زحمت بکشد و با یک کلمه همه اش را حبط کند.]

■ **وَ الصَّبْرُ عَلَى الْأَذَى** [صبر هم جزو گنجینه های روایی ماست که باید کار علمی روی آن انجام شود. صبر از کلیدهایی است که می تواند انسان را از مشکلات نجات دهد. انسان نباید اهل جزع و فزع باشد و باید انعطاف لازم را در برابر سختی ها داشته باشد. انسان در دل اینکه باید نسبت به حلّ مشکلات ناشکیبا باشد و تلاش در جهت رفع آنها کند، باید در تحمل آن صبر داشته باشد و شکیبیا باشد.]

○ **يَا عَلِيُّ فِي التَّوَرَةِ**

■ **أَنْزِعْ إِلَى حَنْبِهِنَّ أَنْزِعْ**

□ **مَنْ أَصْبَحَ عَلَى الدُّنْيَا حَرِيصًا أَصْبَحَ وَهُوَ عَلَى اللَّهِ سَاخِطٌ**

□ **وَ مَنْ أَصْبَحَ يَشْكُو مُصِيبَةً نَزَلَتْ بِهِ فَإِنَّمَا يَشْكُو رِئَةً**

□ **وَ مَنْ أَتَى غَنِيًّا فَتَضَعَّضَ لَهُ دَهَبٌ** [دقت شود که برای ثروتش. وگرنه برای انسانیتش بحث بگونه ای دیگر است.] **ثُلَاثًا دِينُهُ**؟! چرا گفته است

دو سوم دین؟ دین را چطور تقسیم کرده است؟! [دقت شود که بخاطر سختی مالی که در زندگی طلبه ها وجود دارد، دچار این مشکل شدن برای طلبه ها دور از ذهن نیست. خیلی باید احتیاط کرد که انسان ایمانش به عالم غیب و اینکه خدا روزی رسان است خدشه دار نشود.]

□ **وَ مَنْ دَخَلَ النَّارَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ** [نشاندهنده جایگاه این امت است و اینکه در مسائل عملی در اسلام آسان گرفته شده است و ارتقاات زیادی

بخاطر اعمال وجود دارد] **فَهُوَ مِمَّنْ اتَّخَذَ آيَاتِ اللَّهِ هُزُؤًا وَ لَعِبًا** [در بازی گرفتن دین نکات قابل تأملی وجود دارد.]؟! جمع این فراز با اینکه این بحث در تورات آمده است؟]

■ **أَنْزِعْ إِلَى حَنْبِهِنَّ أَنْزِعْ**

□ **مَنْ مَلَكَ اسْتَأْثَرَ** [همه ی ما فرعون هستیم ولی مصرمان کوچک است.]

□ **وَ مَنْ لَمْ يَسْتَشِرْ يَنْدَمْ** [طبیعت عدم استشاره به پشیمانی و ندامت می انجامد. مشورت بحث مهمی است چراکه انسان در همه مسائل تبهّر و مهارت ندارد. کار علمی سبب ازدیاد می شود و در گفتگو و هم اندیشی انسان رشد می کند.]

□ **كَمَا تَدِينُ ثَدَانُ** [همانگونه که اعطا می کنی می گیری. از همان دستی که می دهی می گیری. این نشاندهنده قاعده ای در نظام هستی است. تمام اعمال ما به ما بر می گردد و این روح همان قوس صعود و نزول هستی است. ((إِنَّا لِلَّهِ و إِنَّا إِلَيْهِ رَاْجِعُونَ)) را در درون خود نیز داریم]

□ **وَ الْفَقْرُ الْمَوْتُ الْأَكْبَرُ** [موت اکبر برای فقر دینی و موت اصغر برای فقر مالی است. شاید آن حدیثی که می گوید ((جایی که فقر بیاید ایمان

می رود)) منظور همین نکته باشد. توجه شود که لذّت بیشتر در فضای ذهن رخ می دهد مثلاً زمانی که پیکان آمده بود آن فرد خودش را در اوج سعادت می دید. ولی امروز کسی سوار پیکان شود فکر می کند بدبخت ترین انسان دنیاست. لذّت برای نفس است و یک امر مادی نیست. منظور از موت اکبر فقر فرهنگی است و بنظر می رسد که مشکلات الان ناشی از فرهنگ اقتصاد است. یک پایه اساسی اقتصاد اسلامی فرهنگ است. مشکل اصلی در ذهن است. مشکل اصلی تبعیض و اختلاف طبقاتی است.]

◆ **فَقِيلَ لَهُ الْفَقْرُ مِنَ الدِّينَارِ وَ الدَّرْهَمِ؟**

◆ **فَقَالَ الْفَقْرُ مِنَ الدِّينِ**

○ **يَا عَلِيُّ كُلُّ عَيْنٍ بَاكِئَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا ثَلَاثٌ أَعْيُنٌ**

■ **عَيْنُ سَهْرَتٍ** [شب بیداری. باید بگونه ای باشیم که شوقمان به عبادت باقی باشد و نباید با نفس بگونه ای برخورد کرد که از عبادت متنفر شود چراکه در اینصورت به سختی می توان آنرا برگرداند] **فِي سَبِيلِ اللَّهِ**

■ **وَ عَيْنٌ غُضَّتْ عَنْ حَرَامِ اللَّهِ** [دقت شود که گناه نکردن ساده تر از توبه کردن است و اگر عالمی گناه کند در واقع خیانت کرده است و این خیانت او را از واقع بسیار دور می کند.]

■ **وَ عَيْنٌ فَاضَتْ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ**

□ **يَا عَلِيُّ طُوبَى لِمَنْ لَصُورَةٍ نَظَرَ اللَّهُ إِلَيْهَا تَبْكِي عَلَى ذَنْبٍ لَمْ يَطَّلِعْ عَلَى ذَلِكَ الذَّنْبِ أَحَدٌ غَيْرُ اللَّهِ**

○ **يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ مُوَبِّقَاتٌ وَ ثَلَاثٌ مُنْجِيَاتٌ**

■ **فَأَمَّا الْمُوَبِّقَاتُ** [هلاک کنندگان]

□ **فَهَوَىٰ مُتَّبِعٌ** [هواهای نفسانی موقعیت خوبی است به این شرط که انسان با آنها مبارزه کند و قوی شود نه اینکه تسلیم آنها شود. هواهای نفسانی دنبال این هستند تمام استعدادهای درون ما را به نفع خود مصادره کرده و در آنها را ببندد و ما در مقابل آن دنبال این هستیم که تمام استعدادهایمان را به فعلیت برسانیم]

□ **وَ شُحٌّ** [بخل] **مُطَاعٌ**

□ **وَ إِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ** [عجب. کسی که مَنَم مَنَم شروع شد، سقوطش آزاد شده است؛ این هم در روایات هست و هم تجربه آنرا تایید می کند. در هر مسیری که حساب کنید افرادی عالی تر وجود دارد که اصلاً عَجَب جایگاهی ندارد. عَجَب تنها شایسته خداوند متعال است و بس.]

■ **وَ أَمَّا الْمُنْجِيَّاتُ** [نجات دهندگان]

□ **فَالْعَدْلُ فِي الرِّضَا وَ الْعَصَبِ** [دو جایی که ممکن است انسان از عدالت خارج شود: آنجایی که خوشش می آید + آنجایی که بدش می آید.]

□ **وَ الْقَصْدُ فِي الْغِنَى وَ الْفَقْرِ** [مواضعی که ممکن است انسان از عدل خارج شده و به افراط و تفریط کج شود. تقدیر در معیشت علامت عقلانیت و دیانت است.]

□ **وَ خَوْفُ اللَّهِ فِي السِّرِّ وَ الْعَلَانِيَةِ** [اگر احتمال قیامت هم در این دنیا دهیم اینگونه حرکت نمی کنیم. آنوقت ما ادعا می کنیم یقین داریم!!!]

كَأَنَّكَ تَرَاهُ [این مرتبه ی فراتری است از اینکه خدا ما را می بیند. این معنای واقعی دیدن خدا است.] **إِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ** [زشت که ما بگوییم خودمان می بینیم ولی خدا نمی بیند. خدا حقیقتاً می بیند و می شنود]

○ **يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ يَحْسُنُ فِيهِنَّ الْكَذِبُ** [به کذب مصلحتی خیلی دقت کنید چراکه درست است که در بخش هایی درست است ولی می تواند انسان را وارد

فضاهای حرام کند. این کذب ها در جاهایی مطرح است که انسان می فهمد فسادى در پی ندارد.]

■ **الْمَكِيدَةُ فِي الْحَرْبِ** [دقت شود که جنگ با پیمان فرق دارد چراکه پیمان یعنی از فضای جنگ دور شده ایم]

■ **وَ عِدَّتُكَ زَوْجَتَكَ** [در مقام وعده دادن به همسر می توان ظاهر سازی کرد. ولی دقت شود که حتماً باید در مسیر عقلانیت الهی و تربیت باشد. این نشان می دهد که همسر انسان علاقه دارد که حتی در ظاهر هم که شده، همسرش ابراز علاقه های فراوانی به او کند. این مسیری است که در فرآیند بهتر شدن زندگی و نباید بگونه ای برخورد کرد که وضع زندگی بدتر شود. بنظر استاد این در مسیر ابراز علاقه به همسر معنی دارد.]

■ **وَ الْإِصْلَاحُ بَيْنَ النَّاسِ** [بخصوص در بحث ارحام]

○ **يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ يَتَّبِعُ فِيهِنَّ الصِّدْقُ**

■ **التَّيَمُّمَةُ**

■ **وَ إِخْبَارُكَ الرَّجُلَ عَنْ أَهْلِهِ بِمَا يَكْرَهُ**

■ **وَ تَكْذِيبُكَ الرَّجُلَ عَنِ الْحَقِّ** [چراکه این ترویج خیر است. دقت شود که در فضای سیاسی و اجتماعی این منظور نیست]

○ **يَا عَلِيُّ أَرْبَعٌ يَنْهَوْنَ ضَلَالًا** [امور بیهوده]

■ **الْأَكْلُ بَعْدَ الشَّيْعِ** [علاوه بر بیهودگی ضرر زننده هم هست. باید توجه شود که بخش زیادی از تربیت نفس هم در همین غذاخوردن پیاده می شود و

روایات زیادی در مورد آن داریم. در این بین پرخوری خیلی چیز بدی است و اثرات بدی در جسم، روح و فکر دارد. کنترل خوراک ریاضت خوبی است که باید از فرصت آن استفاده کرد. سه روز روزه ماهیانه]

■ **وَ السَّرَاجُ فِي الْقَمَرِ** [از مصادیق اتلاف امکانات است و با تنقیح مناط می توان این بحث را گسترش داد و در تمام موارد اسراف پیاده کرد]

■ **وَ الزُّرْعُ فِي الْأَرْضِ السَّيِّئَةِ** [= زمینی که شوره های آن بالا آمده است][این بحث را هم می توان گسترش داد: تربیت افراد][بحث استعدادسنجی در اینجا مطرح است]

■ **وَ الصَّبِيْعَةُ** [= خوبی کردن] **عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهَا**

○ **يَا عَلِيُّ أَرْبَعٌ أَسْرَعُ شَيْءٍ عُقُوبَةً** [چیزهایی که پیش از آخرت انسان دچار عواقب آنها می شود]

■ **رَجُلٌ أَحْسَنَتْ إِلَيْهِ فَكَافَأَكَ بِالْإِحْسَانِ إِسَاءَةً**

■ **وَ رَجُلٌ لَا تَبْغِي عَلَيْهِ وَ هُوَ يَبْغِي عَلَيْكَ** [ظلم و ستم کردن]

■ **وَ رَجُلٌ عَاقَدْتَهُ عَلَى أَمْرٍ فَمِنْ أَوْفَاءِ لَهُ وَ مِنْ أَمْرِ الْعَدُوِّ بِكَ**

■ **وَ رَجُلٌ تَصِلُهُ رَحْمَةُ وَ يَقْطَعُهَا** [یعنی شما قطع کننده ی رحم نباشید. در مساله ی صله رحم می ارزد که انسان از برخی از حقوقی که فکر می کند دارد بگذرد و صله رحم را حفظ کند چراکه زندگی انسان به خیلی چیزها مرتبط است و بخش زیادی از حیات طیبه این است که انسان از صله رحم برخوردار باشد. بجه ها در یک فضای امنی باید رشد کنند و این صله رحم می تواند اینرا تأمین کند.]

○ **يَا عَلِيُّ أَرْبَعٌ مَنْ يَكُنْ فِيهِ كَمَلٌ إِسْلَامُهُ**

■ **الصِّدْقُ** [در غیر از انسان و موجوداتی که اختیار دارند، در هیچ موجودی به هیچ نحو کذب راه پیدا نمی کند لذا اگر موانع بیرونی وجود نداشته باشد، اینها به غایت و کمال خود می رسند. این فقط انسان است که کذب در او راه پیدا می کند. کلید اصلی رسیدن به سعادت واقعی، همین مساله صدق است.

لذاست که به آن کَمَلین می گویند صدیقین. اگر تأمل کنیم می بینیم که انواع دروغ ها و کذب ها زندگی ما را فراگرفته است. صادقانه زندگی کردن.

- **وَ الشُّكْرُ** [اگر شکر وارد زندگی ما شود چندین مساله با یکدیگر در انسان رشد می کند: محبت به خدا بخاطر توجه به نعمت ها (جوهره ی اصلی سعادت ماست. هیچ چیزی نباید سبب شود محبت ما به خدا مخدوش شود لذا باید تمام خوبیها را به خدا نسبت دهیم و نقص ها را به خود) + نشاط در زندگی + رنگ گرفتن عبادات. انسان نیاز دارد که هر چند وقت یکبار بشیند و نعمات اختصاصی و اشتراکی خود را بشمارد و آنها را جلوی چشم خود بیاورد. در آن معرفت مُنعم و نعمت هم وجود دارد.]

■ **وَ الْحَيَاءُ**

- **وَ حُسْنُ الْخُلُقِ** [منظور حسن معیشت و معاشرت با اطرافیان و خانواده و دوستان است. یعنی انسان ادب را رعایت کند و در برخورد با دیگران بد ذات و بد کینه نباشد بلکه خوش ذات باشد. انسان مجتهد در مطلق علوم هم بشود اتّفاقی نیافتاده است و انسان نباید تواضعش را از دست دهد. حسن خُلق با همه ی انسان ها و افراد. امر بمعروف و نهی از منکر اولیای الهی از روی کینه توزی نیست بلکه از روی دلسوزی برای همان افراد است. نهی از منکر یعنی واقعاً انسان آن عمل را زشت بداند و دلش برای او بسوزد.]

○ **يَا عَلِيُّ**

- **قَلَّ طَلَبِ الْخَوَائِجِ مِنَ النَّاسِ هُوَ الْغَنَى الْحَاضِرُ**
- **وَ كَثُرَتْ الْخَوَائِجِ إِلَى النَّاسِ مَذَلَّةٌ وَ هُوَ الْفَقْرُ الْحَاضِرُ.**

مقدمات (نکات مقدماتی + شخصیت علامه طباطبایی + کتب رجوعی)

- بیان دلایل شروع کردن درس نهاییه الحکمه توسط استاد امینی نژاد
- بیان نکات مقدماتی:

○ نکات تحصیلی:

- تا ما خودمان کوشش مجاهدانه در مسیری که انتخاب کرده ایم نداشته باشیم، چیزی حل نمی شود.
- برنامه ریزی درست حسابی انجام دهیم و مجاهدانه در راه آن تلاش کنیم.
- بخصوص در دوران تحصیل که دوره توانایی شماس.
- ما در حوزه ها این غنیمت را داریم که پشت سر هر کتاب درسی مان، یک شخصیت بزرگ نشسته است.
- این از لحاظ حوزوی تاثیراتی دارد که قابل بحث است.

○ نکات تربیتی:

▪ وسواس:

- رذیله ای است که طعم لذیذ زندگی دینی را از انسان گرفته و باعث می شود انسان استعداد ها و توانایی هایش را در غیر آن جایی که برای آن خلق شده است مصرف کند.
- سیر اخلاقی مراحل مختلفی دارد و خیلی از آنها اصلا نیاز به استاد ندارد:
- مثلا خود مراقبتی و عمل به دستورات دین بصورت شخصی قابل انجام است.
- نماز شب خواندن شرط حضور در کلاس است.
- ◆ کسی که نماز شب را بخواند تازه وارد طلبگی شده است.
- ◆ این مطلب عهد قلبی استاد است.
- پرداختن به ساخت شخصیت در کنار درس و بحث بسیار مهم است:
- ◆ نحوه ی اندیشیدن به نحوی که ملکه ی ما شده باشد: ساختار اصول عقاید ما.
- ◆ در قالب مشارطه و مراقبه و محاسبه
- ◆ با اینکار استدلال ها در قلبتان می نشیند و بخشی از زندگی و اعمالتان می شود.
- ◆ حواستان باشد که خلاهای معنوی در نهایت کار خود را خواهند کرد.

- شخصیت علامه طباطبایی:

○ ایشان از نقطه عطف ها در حکمت متعالیه در دوره معاصر هستند.

- هم از لحاظ شخصیت فلسفی و عقلی که از خود بروز دادند و هم به لحاظ مجموعه آثاری که از خود بروز دادند.
- تمام آثار ایشان به نحوی به حکمت اسلامی بر می گردد.
- ◆ حتی کتاب عظیمی مانند المیزان را باید بسط عقلانیت حکمی ایشان دانست.

◆ بیان شهید مطهری در مورد المیزان: همه ی تفسیر المیزان با فکر نوشته شده است و من معتقدم بسیاری از این مطالب از الهامات غیبی است. کمتر مشکلی در مسائل اسلامی و دینی برایم پیش آمده که کلید آنرا در تفسیر المیزان پیدا نکرده باشم.

► استاد امینی نژاد: من رد پای آثار شهید مطهری را در تفکرات علامه طباطبایی دیده ام.

► دقت: شما مقداری در روایات کار کنید، می بینید که روایات بسط قرآن هستند.

- علامه می گویند وقتی من رفتم نجف، تحصیلات حکمی من تمام شده بود بگونه ای که فکر می کردم اگر خود ملاصدرا از قبر سر برآورد بعید میدانم بهتر از من حکمت متعالیه را فهمیده باشد. سپس با آقای قاضی برخورد کردم و به یکباره احساس کردم از حکمت و فلسفه چیزی عاید نشده و از اسفار حتی یک کلمه هم نفهمیده ام.
- منظور ایشان: تراز هایی از فهم در این حیطه وجود داشت که ایشان بعد از این برخورد به این رسیدند.
- افراد دیگر که از نقاط عطف حکمت متعالیه بوده اند: ملا هادی سبزواری

○ دو کتاب آموزشی ایشان در فلسفه:

- = بدایه الحکمه + نهاییه الحکمه

▪ نسبت بین ایندو: عموم و خصوص من وجه

- بدین سبک که بخش هایی در بدایه هست که در نهاییه نیست + بخش های وسیعی مشترک است + بخش های قابل اعتنایی در نهاییه افزودگی دارد که در بدایه نیست.
- البته نهاییه بخش هایی مانند معاد و نفس را ندارد که در نهایت به آنها خواهیم پرداخت.

- معرفی کتب جانبی:

○ برنامه اول: خود کتاب نهاییه الحکمه

- تاکید اصلی باید روی متن درس باشد. انرژی در درجه اول باید در همین جا مصرف شود.

- از لحاظ آموزشی تمام نکات و کلمات متن باید حل شود و از طرف دیگر آنهایی که حل نمی شوند مشخص شوند که حل نشده اند. خود این دانستن نکات حل نشده یک علم و دانش است.
- چراکه فلسفه یک دانش تقلیدی نیست و ما باید بفهمیم واقعا چه شده است.
- علاوه بر آن، نیازمند تفکرات پیاپی هستیم تا این بحث ها بومی فرد شود:
- در هر جایی به مباحث فکر کنید، از تاکسی و راه گرفته تا هنگام حمام و دستشویی.

○ برنامه دوم: کتب جانبی

- **شرح منظومه ملاهادی سبزواری:**
 - پیش از بدایه و نهاییه متن درسی بوده و علامه هم سعی کرده است بر ممشای این کتاب بحث ها را پیاده کند.
 - تصحیح خوب آن: علامه حسن زاده آملی در ۵ جلد
- **شرح مبسوط منظومه شهید مطهری:**
 - از آثار درخشان شهید مطهری در بحث فلسفه است.
 - ◆ اثر مهم دیگر ایشان را درسهای اسفار ایشان است.
 - با این کتاب هم در تصویر پیدا کردن نسبت به مسائل آن و هم در انجام کار تطبیقی بین فلسفه اسلامی و فلسفه غرب ورود پیدا خواهید کرد.
 - ◆ البته این ورود به فلسفه غرب با شیب ملایمی است که شما هم با همین شیب باید وارد آن شوید.
- **اصول فلسفه و روش رئالیسم:**
 - اگر بتوانید تمام مقالات این کتاب را دقیق بخوانید، توفیق خوبی است.

○ برنامه سوم: حواشی و تعلیقه ها

▪ ...

المدخل (شروع فلسفه + سر نیازمندی ما به آن + ویژگی های آن + نکات)

• نکات مقدماتی:

- دقت شود که تمام این بحث هایی که در المدخل صورت می گیرد برای این است که به تعریف کاملی از فلسفه برسیم.
- باید با این دید به مباحث آمده در این بخش نگاه کرد.

• شروع فلسفه:

- دارای چند معنی می تواند باشد:

۱. موضوع فلسفه:

- ◆ همان چیزی که مسائل فلسفه حول آن گرد می آیند.

۲. آغاز تفکر فلسفی:

- ◆ اساساً تفکر فلسفی در کجا می تواند شکل بگیرد؟
- ◆ به عبارت دیگر، تفکر فلسفی از کجا شروع می شود؟
- ◆ این همان جایی است که تفکر فلسفی منطقاً از آنجا باید شروع شود.

۳. نقطه ی آغاز تعلیم و آموزش فلسفه:

- ◆ برخی از جمله شیخ اشراق قائل به این هستند که فلسفه باید از نفس آغاز شود.
- ◆ شیخ اشراق یک مدل از کار را پیش گرفته است:
- ▶ به نظر ایشان، تامل در خود است که نقطه آغاز فلسفه برای تعلیم و یادگیری است.
- ◆ این طرح خوبی است بگونه ای که صدرا با آنکه خود اینگونه آغاز نکرده است ولی به این اشاره کرده که اینگونه هم می توان شروع کرد.
- ◆ در دوران معاصر هم، این تمایل بسیار پر رنگ شده است.
- ◆ دقت شود که این بحث به لحاظ تعلیمی و آموزشی است و گرنه خود شیخ اشراق نمی گوید موضوع فلسفه نفس است و یا تفکر فلسفی از بحث نفس آغاز می شود.
- ◆ ؟: اگر خواستیم فلسفه برای کودکان را بسازیم، از کجا شروع کنیم؟
- ◆ نفس که به نظر درست نیست، علیت چطور؟
- ◆ این سوالی است که در بررسی این معنای از شروع فلسفه باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

▪ دقت مباحثه ای:

- ◆ معنای ((شروع فلسفه)) بدین معناست که اگر در یک کتاب فلسفه فلسفه بخواهیم در مورد ((شروع فلسفه)) بحث کنیم، ممکن است از سه چیز بحث کنیم.
- ◆ اولاً از موضوع آن که شروع حقیقی مسائل آن علم از آن صورت می گیرد،
- ◆ ثانیاً شروع تفکر فلسفی
- ◆ و ثالثاً شروع تعلیم آن به یک دانش آموز حکمی.
- ◆ البته وقتی خواستیم وارد عمل شده و فلسفه را واقعاً شروع کنیم، از یکی از این سه معنا و یا هر سه آنها می توانیم استفاده کرده و فلسفه را شروع کنیم.

○ معنای مد نظر علامه طباطبایی از شروع فلسفه:

- علامه هر سه معنای شروع فلسفه را در یک نقطه گرد آورده است = نفی سفسطه
- ◆ البته دقت شود که موضوع فلسفه واقعیت به ما هو واقعیت است. لذا در اصل باید گفت موضوع فلسفه نتیجه نفی سفسطه است ولی چون ایندو دو روی یک سکه هستند، ما بصورت تسامحی به هر سه یک اطلاق - نفس سفسطه - می کنیم.
- سبک کار علامه طباطبایی در اینجا کاملاً نوآورانه و ابتکاری است.
- ◆ علامه این بحث را از بنیادی ترین نقطه شروع کرده اند که سبب عمق در فهم می شود.

○ طرح های علامه طباطبایی برای بیان آن (نفی سفسطه):

▪ مقدمات:

- ◆ علامه اینگونه مساله را طرح می کنند: برای بدست آوردن اصل واقعیت، باید مقابلش را طرح کنیم.

- ◆ علامه با اینکار سعی کرده اند تا ما تصور و تصدیق خوبی در مورد موضوع فلسفه کسب کنیم

- ◆ صدرا هم به این اشاره نکرده است هرچند گفته موضوع فلسفه واقعیت است.

- ▶ لذا با خواندن اسفار، به چنین تصور و تصدیقی که از بیانات علامه می رسیم، نمی رسیم.

- ◆ توضیحاتی پیرامون محل بحث از نفی سفسطه:

- ◆ با دقت به بحث های صورت گرفته در بدایه، فلسفه دانش پیشین ندارد و به موضوعش باید به یک نحو دیگر پرداخت.

- ▶ لذاست که می گویند موضوع فلسفه تصوراً و تصدیقاً بدیهی و بین است. ما می خواهیم بگوییم حتی اولی است.

- ▶ به عبارت دیگر، اینها بحث های معرفت شناسی هستند نه بحث های دانشی.

- ◆ معمولاً فیلسوفان ما، اینها را در بحث علم مورد مذاقه قرار داده اند.

- ▶ لذا این نوع بحث ها در بحث تثبیت واقعیت و یا بحث علم قابل بررسی است.
- ▶ دقت شود که ادراک از دو حیث قابل بررسی است:
 - حیث هستی شناسی:
 - ♦ فلاسفه ما بصورت مرسوم در این بحث استطراداً به سفسطه هم پرداخته اند.
 - حیث معرفت شناسی:
 - ♦ همان چیزی است که در سنت اسلامی بطور مستقل از آن بحث نشده است و بحثی پیشا دانش است.
- ▶ البته دقت شود که اصل بحث در ذهن فیلسوفان ما هست. به عبارت دیگر، فلسفه نفی سفسطه را پوشش نمی دهد بلکه بعد از نفی سفسطه آغاز می شود.
- ▶ لذا چنین کاری در ابتدای فلسفه، کار ابتکاری علامه طباطبایی است.
- ♦ قابل تذکر است که از نگاه حکمای ما، اصل بحث معرفت شناسی دانش نیست بلکه پیشا دانش است و اگر به این توجه شود، باید فهمید که سبک کار در مباحث معرفت شناسی با سبک کار در علوم دیگر فرق دارد.
- ▶ به عبارت بهتر، در دانش نیست بلکه بر دانش است.
- ▶ البته بعد از اینکه قدم خود را از آن بیرون گذاشتیم و وارد دانش شدیم، اشکالی ندارد که آنرا از جنبه خودمان – علمی و دانشی – نگاه کنیم و در موردش کتاب بنویسیم.
- ▶ این بیان، پیشنهادات ارزشمندی در مورد مطالعات معرفت شناسانه به ما می دهد.
- ▶ از فرق های آن: در معرفت شناسی به خود استدلال می پردازیم لذا نباید توقع داشت که برای آن باید استدلال و برهان آورد حال آنکه در علوم به کرات از استدلال استفاده می کنیم.
- ♦ ایشان این هدف – بحث از نفی سفسطه برای شروع فلسفه – را در سه طرح پیگیری کرده اند که هر سه در عبارات علامه قابل پیگیری است. البته یک طرح چهارمی هم می توان ذیل آن گنجاند که توضیحش خواهد آمد.
- ♦ یک نکته جالب هم اینکه حرکت هستی شناسی و معرفت شناسی در ابتدا از یک نقطه شروع می شوند. به عبارت دیگر، واقعیت و علم در نقطه ی اول از یکجا سرچشمه می گیرند.

♦ تفاوت کار صدرا با علامه:

- ♦ علامه می گویند برای فهم بهتر واقعیت و وجود باید از آن ور آن یعنی نفی سفسطه باید شروع کرد.
- ♦ صدرا از ابتدا از همان وجود شروع می کند.

۱. نفی مطلق سفسطه:

♦ نمونه کاربرد این طرح:

- ♦ همان چیزی است که در بدایه به آن اشاره شده است.

♦ مزایا و معایب این طرح:

- ♦ در اینکار از سرمایه های فطری مان استفاده حداکثری کرده ایم و کار ما را جلو برده است هرچند مخاطبان ما را کم می کند.

♦ این طرح شامل باورهای ذیل می شود:

۱- من واقعیت دارم:

- ▶ نقطه ای است که بیشتر افراد قبول کردند جز کسی که سوفسطائی شدید باشد چراکه این وجدانی ترین امری است که آنرا می یابیم و در قله معرفت صددرصدی و یقینی ما می نشیند.
- ▶ علامه می گویند کسی که اینرا رد میکند، صرف یک چیز لفظی بیان کرده است چراکه رد آن اصلاً امکان ندارد

۲- خارج از من هم واقعیت دارد:

- ▶ یادآوری:

– علم:

- ♦ حضوری
- ♦ حصولی:

- ♦ ضروری/ بدیهی:

- ♦ تصور

- ♦ تصدیق:

- ♦ یقینیات:

۱- اولیات

۲- مشاهدات

۳- تجربیات

۴- متواترات

۵- حدسیات

۶- فطریات

- ♦ نظری:

- ♦ تصور:

- ♦ صورت: تعریف

- ♦ ماده: مقولات عشر
- ♦ تصدیق:

- ♦ صورت: قضایا
- ♦ ماده: صناعت خمس

► بیانات در مورد حقیقت چنین باوری:

— از فطریات است

- ♦ این نظر را استاد فیاضی در ابتدای حاشیه خود بر نهاییه طرح کرده اند.
- ♦ فطریات از اقسام بدیهیات است که در آن یک قیاس خفی وجود دارد
- ♦ قیاس خفی آن در این گزاره: من با خارج در ارتباطم و در هم فعل و انفعال داریم لذا یک ((هیچ)) نمی تواند تاثیر و تأثر داشته باشد.

— از بدیهیات است

- ♦ به عبارت دیگر، دریافت بخشی از این حقیقت با فطریات، بخشی با مشاهدات و بخشی با متواترات و ... است
- ♦ بالاخره و در نهایت، اصل واقعیت خارج بدیهی است.
- ♦ قابل تذکر است که بخش های وسیعی از واقعیت خارجی هم با نظریات بدست می آید که بخاطر چینش آن بر پایه های بدیهی، بدیهی محسوب میشود.
- ♦ البته اینجا خطا هم وجود دارد که در فلسفه و علوم به بحث از آن می پردازیم: باید توجه کرد که منطقاً خطا تخریب کننده بدیهیهات نظری و اولی ما نیست بلکه موکد اصل وجود آنها است. برای فهم این معنا باید یک مقدار با خطا رفیق شویم و آنرا بفهمیم. خطا مفهومی است که حتی از حیث معرفت شناسی هم بد با آن برخورد می شود.

— تمام آنچه را ما به نحو محسوسات درک می کنیم، جزو علوم حضوری ماست.

- ♦ علم حضوری هم که نزد ماست و اصلاً بحثی در آن وجود ندارد.
- ♦ این نظر شیخ اشراق است: البته بیان عام تری هم دارد که در جایگاه خود به آن می پردازیم.
- ♦ صدرا آن را قبول نکرده ولی بعد از آن ملاهادی سبزواری پذیرفته و علامه هم در نهایت به این نتیجه رسیده است که این بیان درست است.

۳- من می توانم به خارج از خود علم پیدا کنم

► علامه مطرح می کنند که اصلاً خاصیت علم کشف واقع است و اصلاً علم بدون کشف واقع معنا ندارد.

♦ سوفسطائیان روی هر کدام از اینها ان قلت وارد کرده اند.

♦ **قدم بعدی:**

- ♦ البته با این بیان، می پذیریم که خطاهایی در ادراک وجود دارد که ما می خواهیم در فلسفه در این رابطه به بحث بپردازیم و خطا و غلط را از صحیح تمییز دهیم.
- ♦ بخاطر وجود همین خطاست که ما فلسفه میخوانیم تا بتوانیم واقعیات را از غیرهما تشخیص دهیم.
- ♦ دقت شود که بعد از نفی سفسطه خطا معنا دارد و لذا تنها فیلسوف است که حق دارد از خطا سخن بگوید و سوفسطائی اصلاً چنین حقی ندارد.

► سوال شخصی: چرا خطا را اینگونه طرح نمی کنیم که سوفسطائی هم ابتدا سفسطه را نقد می کرده است، ولی بعد از اینکه به تعدادی خطا رسیده است شک کرده است که بقیه چیزها را هم شاید با خطا درک می کرده است و به سفسطه کشیده شده. حالا هم که دارد آنرا به ما می گوید، از این جهت است که ما را متنبه کند که به راه او بپیاییم!!!

- ♦ دقت: این بحث علاوه بر اینکه آغاز فلسفه است، آغاز علوم هم هست.

۲. **نفی سفسطه مطلق با اثبات وجود واقعیات:**

♦ **نمونه کاربرد این طرح:**

- ♦ در نهاییه این طرح آمده است.

♦ **اصل این محتوا:**

- ♦ صدرا تمام این بحث را در جلد ۶ اسفار ص ۸۹ آورده است.
- البته در موضوع شناسی فلسفه بیان کرده نه در ابتدای آن.

♦ **سفسطه مطلق = هیچ واقعیتی را نپذیرد**

- ♦ در این طرح، بعد از نفی سفسطه مطلق است که فلسفه شروع می شود. یعنی همین که فرد مقابل ما قبول کرد که حداقل یک واقعیت وجود دارد - مثلاً خودش و یا حتی شک خودش - بحث فلسفی ما با او شروع می شود.
- ♦ بقیه علوم هم بعد از فلسفه می آیند: یعنی بعد از اثبات واقعیت به جنبه ی خاصی از آن می پردازند.
- همین نکته هاست که چینش علوم را تبیین می کند.

♦ **برای نفی سفسطه مطلق باید گفت:**

- ♦ به نحو بدیهی من واقعیت دارم، دائماً در حال فعل و انفعال با خارج هستم و آنرا می یابم.
- ♦ علامه با توضیحاتی که در ابتدای بحث می دهند، می خواهند بگویند نمی توان واقعیت را مطلقاً نفی کرد و دست کم باید اصل واقعیت را قبول کنی. یعنی سفسطه مطلق را باید نفی کنی.

- ▶ اگر ما چند مورد خطا پیدا کردیم و همین چند مورد عده ای را به یک طرح - سفسطه - رسانده است، چرا این همه مواردی که شبانه روز با آن درگیر هستیم و آنها را بصورت بدیهی می یابیم، ما را به یک طرحی نمی رساند.
- ▶ انسان یک سره یک موجود ادراکی و شعوری است.

♦ تفاوت کار علامه در بدایه و نهایه:

◇ درست است که علامه به نوعی مانند بدایه شروع کرده اند ولی کار ایشان در بدایه و نهایه تفاوت ماهوی دارد.

▶ یعنی در بدایه خود، واقعیت خارجی و قابلیت دسترسی به آنرا قبول کرده ایم تا مطلق سفسطه را نفی کنیم

▶ حال آنکه در نهایه، تنبیهاتی به خود، واقعیات خارج از خود و قدرت دستیابی به آنها داده ایم تا حداقل فرد یک واقعیت را بپذیرد - که می تواند همان وجود شک خود باشد - و از این راه سفسطه مطلق نفی شده و راه برای آغاز فلسفه با این طرح باز شود.

♦ قدم بعد:

◇ خیلی تفاوتی با طرح اول - بدایه - ندارد.

▶ چرا که این شروع مبتنی بر دو اصل پیش می رویم: اصل واقعیت وجود دارد و برخی واقعیات را قبول داریم.

▶ دقت شود که تنها در برخی واقعیات خطا می کنیم و اصل واقعیت را همه قبول می کنند.

♦ بحثی که بعد از این بحث، جایش در نهایه خالی است:

◇ علامه با این عبارت پردازی ها دنبال این هستند که تصویری روشن و تصدیقی صحیح از موضوع فلسفه ارائه دهند.

▶ هر دانشی که می خواهیم شروع کنیم باید از لحاظ تصویری و تصدیقی روشن باشد.

▶ فلسفه اعلی العلوم است لذا باید موضوع آن برای ما مبین باشد تا باقی علوم آغاز شوند.

▶ سوال: اینکه می گویند موضوع فلسفه وجود است واقعاً به چه معنا است؟

▶ باید مزه وجود را بچشیم و نباید پشت اصطلاح گیر کنیم.

♦ دقت شود که ما با عبور از سفسطه به اصل واقعیت می رسم، حالا این اصل واقعیت وجود است یا ماهیت یا

توأم، محل بحث و بررسی است.

▶ باید دقت کرد که اگر خیلی به واقعیت نزدیک شوی آنرا نمی بینی و اگر هم خیلی دور شوی، آنرا نمی فهمی. فهم واقعیت

یک جای ویژه دارد.

♦ بخاطر همین گفته اند به ذات خدا خیلی نزدیک نشو و درباره اش خیلی فکر نکن.

◇ اینی که شما بعد از نفی سفسطه مطلق به آن رسیده اید، وجود است. به عبارت بهتر، آن احساس ادراکی که از نفی سفسطه شدید پیدا می کنید، موضوع فلسفه است.

▶ لذا فلسفه را مبتنی کرده ایم بر امری که هیچ تردیدی در آن وجود ندارد و تمام انسان ها در طول تاریخ به همین نحو به آن رسیده اند.

▶ در این نقطه بدهات اولی تصویری و تصدیقی برایمان پیش می آید.

▶ نکته:

▶ اولیات عبارتند از:

♦ اصل الواقعیات

♦ هو هویت

♦ اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین

؟ - سوال: ترتیب اینها بر هم چگونه است؟

◇ با این بیان؛ اولین بحث، بحث فلسفی است و انسان ها به نحو فطری اولین بحث شان فلسفی است. البته فیلسوف می آید روی این چیز

ارتکازی مطالعه می کند و آنرا دقیق می کند.

▶ دیگر علوم هم راجع به تعینات این واقعیت بحث می کنند. اینجاست که ترتیب علوم مشخص می شود.

▶ از طرف دیگر، مباحث فلسفی مطالعات عام و فراگیر هستند که در تمام علوم دیگر ساری و جاری اند.

- در شواهد الربوبیه در مشهد اولش وقتی دارد در مورد امور عامه فلسفی بحث می کند می گوید ((فی ما یفتقر علیه جمیع العلوم)).

- لذا تنها رابطه بین فلسفه و سایر علوم، مشخص شدن موضوع آن علوم در فلسفه نیست بلکه فلسفه از قوانین عامی بحث می کند که این قوانین عام در تار و پود تمام علوم پخش است.

♦ لذا هر نظر ویژه ای در فلسفه، تمام علوم را تغییر می دهد. به عنوان مثال هر تصویری در مورد علیت که داشته باشیم، دنیای علوم را تغییر میدهد.

- البته باید به تاثیرات دانش های زیرمجموعه در فلسفه هم دقت شود: یک جاهایی قواعد عام فلسفی جوابگو نبوده است لذا این خلأ برگشته در فلسفه و چیزی را درست کرده است.

♦ لذا همیشه باید داد و ستد باشد.

- بخاطر همین است که به فلسفه می گویند مطالعه در امور عامه.

◇ به عبارت دیگر، بعد از این طرح - و یا طرحهای دیگر - موضوع فلسفه تصوراً و تصدیقاً اثبات می شود.

۳. نفی سفسطه مطلق بصورت عقلی / شهودی:

♦ توضیح طرح:

۱- ابتدائاً باید از سوفسطائی مطلق جدا شویم.

► یعنی باید از کسی جدا شویم که واقعیت مطلق را نفی می کند؛ چه به شکل انکاری و چه به شکل شکی.

► دقت شود که ((اصل واقعیت)) و ((واقعیت ما)) با هم فرق دارند:

► ((واقعیت ما)) به گونه ها توجه دارد ولی لا علی التعیین.

► اصل واقعیت یک چیز است. لذا علامه ادعا می کنند که می توانند از اصل واقعیت اثبات واجب را در بیرون آورند حال آنکه چنین کاری را با ((واقعیت ما)) نمی توانند بکنند.

► نحوه ی اثبات اصل واقعیت:

— منبع: حاشیه علامه طباطبایی بر اسفار، ۶/ ۱۴ و ۱۵

♦ بیانی از ایشان در این قسمت: من اصلاً قبل از فلسفه، واجب الوجود را اثبات می کنم بی آنکه هیچ مساله ی فلسفی را طرح کنم!

— سه راه:

(۱) عقلی محض:

♦ کار یک سوفسطائی از دو راه بیرون نیست:

۱- نفی مطلق واقعیت ها: اگر دارد واقعیت را نفی می کند، می خواهد بگوید ((واقعاً)) هیچ واقعیتی

نیست. لذا با بیان ((واقعاً))، اصل واقعیت را نفی نکرده است و ضرورت عقلی او را مجبور می کند

که اصل واقعیت را بپذیرد. لذا است که میگوییم سوفسطائی هیچ تصویری از نفی واقعیت ندارد.

۲- شک (اینرا علامه ندارد): اگر شک می کند، در چه چیزی دارد شک می کند؟ آیا اینهایی که

ملاحظه می کنیم، آیا واقعا هستند و یا واقعا نیستند؟ لذا کار شکاک دایر بین دو چیزی است که در اصل واقعیت تردیدی در اینها وجود ندارد.

⇒ لذا اضطرار عقلی وجود دارد که فرد اصل واقعیت را بپذیرد.

(۲) عقلی - شهودی:

♦ دقت شود که شهود به معنای شهود عرفانی نیست بلکه به معنای علم وجدانی و حضوری است.

♦ بنظر استاد، علامه در اسفار اینرا گفته است.

♦ نصف راهی که علامه بصورت شهودی رفته است در بخش شک است: اگر بگوید تمام آنچه را ملاحظه می

کنید مشکوک و یا موهم هستند، اینها ((واقعاً)) مشکوک و موهم هستند. یعنی شک و وهم من واقعی

است و با این بیان اصل واقعیت را نمی تواند زیر سوال ببرد. این به نحو وجدانی است که آیا شک خود را

قبول داری؟ یعنی آیا اصل شک خود را باور داری؟

♦ همینطور در مورد انکار هم می توان گفت آیا انکار را قبول داری؟

(۳) شهودی محض:

♦ برخی بزرگواران می گویند علامه اینرا می خواهد بگوید.

♦ زمانی که انکار را هم بصورت شهودی مطرح کنیم.

۲- بعد از این مرحله باید به اثبات واقعیت پردازیم.

► برخلاف نهایه با اثبات واقعیت ها، نفی سفسطه مطلق نمی کنیم بلکه اینها دو مرحله جدا از هم هستند.

► به عبارت دیگر، در این جا پذیرش واقعیت ها خودش مرحله دوم است و از آن برای اثبات واقعیت استفاده نمی کنیم.

♦ آدرس:

♦ حاشیه علامه طباطبایی بر اسفار، ۱/ ۲۴

► و أوضح فی المقام آنّا ...

♦ اوایل مقاله هفت اصول فلسفه و روش رئالیسم

♦ مقایسه آن با دو طرح قبلی:

♦ قوت آن از قبلیها بیشتر است.

♦ اشکال و جواب مباحثه ای:

♦ اشکال: در طرح دو بیان کردیم که نفی سفسطه مطلق با اثبات برخی واقعیات صورت می گیرد و در طرح سه می گوییم ابتدا با عقل و یا

شهود نفی سفسطه مطلق می کنیم (به اصل الواقعیه می رسیم) و سپس به واقعیات می پردازیم. ولی زمانیکه که بر تقریر طرح سه دقت می

کنیم، می بینیم که باز فرد را از طریق قبول یک واقعیت مایی (واقعیت داشتن انکار و یا دو طرف شک) به سمت اصل الواقعیه می بریم و

این تفاوتی با آنچه در طرح دوم رخ داده است نمی کند.

♦ جواب: این بیان از آنجا نشأت می گیرد که به تفاوت عالم اثبات و ثبوت دقت نشده است (در قسمت جمع بندی توضیح داده خواهد شد).

فی الجمله باید گفت ما چاره ای نداریم که در دنیای ذهن خود، از واقعیات به اصل الواقعیات دست پیدا کنیم ولی این بدین معنا نیست که

طرح دو و سه یک چیزند. تفاوت آنها را باید تفاوتی که در روششان وجود دارد جست. در طرح دوم از روش تنبیه و بیدار کردن فرد مقابل

استفاده می کنیم حال آنکه در طرح سوم از عقل و یا شهود استفاده می کنیم. همین دو روش و سبک متفاوت است که باعث ایجاد دو

طرح متفاوت شده است

۴. بحث روی اصل واقعیت:

♦ توضیح طرح:

۱- در این طرح هم با نفی سفسطه مطلق شروع می کنیم:

► اینرا از طریق روش های عقلی محض، عقلی - شهودی و یا شهودی محض می توان پی گرفت.

۲- در ادامه راه همین اصل واقعیت را مطالعه می کنیم و کاری با اثبات واقعیات نداریم.

► چه بسا با مطالعه اصل واقعیت، واقعیات اثبات شود.

— یعنی با پی گرفتن بحث اصل واقعیت، به چیزهای دیگر هم می رسیم.

— دائما داری در مورد اصل واقعیت می اندیشی.

► نمونه مطالعات:

— آیا این اصل واقعیت ضرورت بالذات دارد یا ضرورت بالغیر؟

— اگر ضرورت بالذات دارد، اقتضائاتی دارد که مثلا یکی از آنها نامحدود بودن آن است.

— اگر اصل واقعیت ممکن باشد، باید یک ورایی باشد که این بر آن منطبق شود.

♦ اثرات این طرح:

◇ با این روش، تنظیم مباحث فلسفی تغییر خواهد کرد.

♦ نکته: حضور این طرح در مباحث علامه

◇ علامه در آنجایی که در آثار خود مطرح می کنند که من از خود اصل الواقیه می توانم واجب الوجود را اثبات کنم، نشان میدهد به این طرح توجه داشته اند.

◇ بیان شخصی: همینطور شاید بتوان گفت مباحثی که علامه در ابتدای مقاله هفتم اصول فلسفه و روش رئالیسم خود آورده اند، اشاره به همین طرح دارد.

► مجموعه آثار، ۶ / ۴۸۱:

— ما هرگز تردید نداریم و هم نباید داشته باشیم در اینکه در نخستین گامی که می خواهیم پس از خاموش

کردن ترانه سفسطه برداریم با واقعیت اشیاء مواجهه بوده و سر و کار ما با واقعیت هستی خواهد بود یعنی

اصل واقعیت را اثبات نموده با گزینه غیر قابل دفع خود به جستجو و کنجکاوی از واقعیتهای گوناگون

خواهیم پرداخت. و به عبارت دیگر می دانیم ((واقیعتی هست)) و سپس به تولید و تکثیر این حقیقت که

حقیقتهای دیگری را به وجود می آورد خواهیم پرداخت.

♦ اشکال و جواب مباحثه ای:

◇ اشکال و جوابی که در ذیل طرح ۳ مطرح شد، در اینجا هم مطرح هست.

■ دقت:

♦ مباحثی که در آینده می خواهیم طرح کنیم نیازمند دو چیز است:

◇ اثبات اصل واقعیت

◇ اثبات واقعیات

■ جمع بندی شخصی:

♦ برای روشن تر شدن و واضح شدن بحث لازم است دو عالم اثبات و ثبوت را از هم تفکیک کنیم و بعد به توضیح ۴ طرح ذیل آنها بپردازیم:

۱. عالم ثبوت:

◇ در عالم ثبوت و واقعیت حرکت به یک شکل است:

► نفی سفسطه مطلق - « اصل الواقیه - « واقعیت ما - « واقعیات

► عالم ثبوت در واقع همان موطن هایی است که یک سوفسطائی باید آنرا طی کند تا به واقعیات برسد.

◇ توضیح آن:

► ابتدا با گذر از سفسطه مطلق (همان شک در مورد همه چیز و یا انکار آنها) به اصل الواقیه (موضوع فلسفه) و یا همان

بستر واقع شدن تمام چیزهای دیگر می رسیم. سپس به واقعیت مایی دست می یابیم که ما را به سایر واقعیات رهنمون می کند.

► توضیح هر کدام از مراحل بالا:

— نفی سفسطه مطلق:

♦ بمعنای نفی شدیدترین سفسطه که آن مساوی با انکار همه چیز است، می باشد.

— اصل الواقیه:

♦ بمعنای بستری است که تمام واقعیات در دل آن رخ می دهند. به عبارت دیگر بمعنای اصل واقعیت داشتن و وقوع است.

♦ توجه شود که رابطه اصل الواقیه با واقعیات را می توان به رابطه وجود با موجود تشبیه کرد که این بیان

فضا را بسیار برای ما روشن تر می کند.

— واقعیت ما:

♦ بمعنای یک واقعییتی است و تفاوتی نمی کند چه باشد.

♦ مهم این است که یک چیزی را که واقعیت داشته باشد قبول کنیم.

♦ دقت شود که تفکیک بین واقعیت ما و واقعیات یک تفکیک انتزاعی است و گر نه واقعیت ما چیزی جز

مصادقی از واقعیات نیست.

— واقعیات:

♦ همان چیزی است که ما با آن برخورد داریم و آنها را می‌یابیم.

▶ دقت شود که مطلق سفسطه شامل نفی تمام سلسله بالا است.

▶ نکته دیگر اینکه بحث‌هایی که در ذیل در مورد طرح‌های مختلف بیان شده است بدین معنا نیست که عالم ثبوت تغییر

می‌کند بلکه عالم ثبوت خارجی است که تغییر نمی‌کند و همیشه همین‌گونه است. بلکه این بحث‌ها در صدد نشان دادن

مقدار پیشروی تفکر ما در ناحیه عالم اثبات در عالم ثبوت است.

◇ ارتباط آن با طرح‌های مختلف:

۱- طرح ۱:

— در این طرح هر ۴ زنجیر این سلسله را پذیرفته و سپس در مورد مسائل فلسفه بحث می‌کنیم.

۲- طرح ۲:

— در این طرح تنها ۳ زنجیر ابتدایی این سلسله را قبول می‌کنیم و بعد وارد مسائل فلسفی می‌شویم.

۳- طرح ۳:

— این طرح هم در عالم ثبوت مانند طرح ۲ است فقط در روش با آن متفاوت است.

۴- طرح ۴:

— در این طرح فقط ۲ زنجیر ابتدایی را می‌پذیریم و بعد روی زنجیر دوم شروع به بحث می‌کنیم.

۲. عالم اثبات:

◇ نحوه حرکت ما در این عالم:

▶ در این عالم که قرار است از ذهن به سمت واقعیات و خارج برویم چاره‌ای نداریم جز اینکه سلسله‌ی موجود در عالم ثبوت

را به نحو برعکس طی کنیم! یعنی ما با قبول واقعیاتی می‌توانیم اصل واقعیاتی را بپذیریم که نفی‌کننده سفسطه مطلق

است.

▶ عالم اثبات نحوه‌ی کار روی یک سوفسطائی است تا از سفسطه مطلق خارج شود و وارد واقعیات شود.

◇ ارتباط آن با طرح‌های مختلف:

۱- طرح ۱:

— در این طرح با نفی مطلق سفسطه تمام مراحل ذکر شده را طی می‌کنیم. یعنی با تنبیه دادن مخاطب به واقعیات

موجود، او را مجبور به اقرار در مورد وجود واقعیات می‌کنیم که قبول آن بصورت خودبخودی منتج به قبول اصل

الواقعی می‌شود که نتیجه‌ی لازم آن نیز نفی سفسطه مطلق است.

۲- طرح ۲:

— در طرح دوم؛ با تنبیه دادن مخاطب به واقعیات موجود، او را مجبور به اقرار در مورد اصل الواقعی می‌کنیم که

نتیجه‌ی آن نفی سفسطه مطلق می‌شود چرا که قبول اصل الواقعی در گرو قبول واقعیّت ماست.

— تفاوت طرح اول و دوم از حیث روشی نیست بلکه تفاوت آنها در میزان استفاده ما از تنبیهاتی است که به مخاطب

داده ایم. در طرح اول یک استفاده حداکثری از این تنبیهات می‌کنیم حال آنکه در طرح دوم یک استفاده حداقلی

از آنها می‌کنیم.

۳- طرح ۳:

— در طرح سوم برخلاف دو طرح اول از روش تنبیه و بیدار کردن استفاده نمی‌کنیم بلکه از روش عقلی و یا شهودی

استفاده می‌کنیم که در جای خود توضیح آن داده شده است. البته روند آن مانند روند طرح ۲ است با این تفاوت

که در این طرح از راه عقلی و یا شهودی به یک واقعیّت ما (واقعیّت انکار و یا شک من) می‌رسیم که این واقعیّت ما

اثبات‌کننده اصل الواقعی است برای ما و بعد از آن به بحث در مورد واقعیات می‌پردازیم.

— /شکال:

♦ در طرح دو بیان کردیم که نفی سفسطه مطلق با اثبات برخی واقعیات صورت می‌گیرد و در طرح سه می

گوییم ابتدا با عقل و یا شهود نفی سفسطه مطلق می‌کنیم (به اصل الواقعی می‌رسیم) و سپس به

واقعیات می‌پردازیم. ولی زمانیکه که به تقریر طرح سه دقت می‌کنیم، می‌بینیم که باز فرد را از طریق

قبول یک واقعیّت مایی (واقعیّت داشتن انکار و یا دو طرف شک) به سمت اصل الواقعی می‌بریم و این

تفاوتی با آنچه در طرح دوم رخ داده است نمی‌کند.

— جواب:

♦ این بیان از آنجا نشأت می‌گیرد که به تفاوت عالم اثبات و ثبوت دقت نشده است. فی الجمله باید گفت ما

چاره‌ای نداریم که در دنیای ذهن خود، از واقعیات به اصل الواقعیّت دست پیدا کنیم ولی این بدین معنا

نیست که طرح دو و سه یک چیزند. تفاوت آنها را باید در تفاوتی که در روششان وجود دارد جست. در

طرح دوم از روش تنبیه و بیدار کردن فرد مقابل استفاده می‌کنیم حال آنکه در طرح سوم از عقل و یا

شهود استفاده می‌کنیم. همین دو روش و سبک متفاوت است که باعث ایجاد دو طرح متفاوت شده است

— اشکال: شهود با تنبیه دادن چه فرقی می‌کند؟

۴- طرح ۴:

— روش این طرح به نوعی مانند روش طرح سوم است با این تفاوت که وقتی از واقعیّت ما به اصل الواقعی رسیدیم

دیگر به واقعیات نمی پردازیم بلکه روی خود اصل الواقیه متمرکز شده و آنرا می پرورانیم.

◆ نکته جالب:

▶ شاید دلیل اینکه علامه می فرمایند برهان اُتی ملازمات عامه است که در فلسفه ساری و جاری است همین نکاتی باشد که در مورد عالم اثبات بیان کردیم. یعنی ما در عالم ذهن خود چاره ای نداریم جز اینکه از انتها به ابتدا - برهان اُتی - برویم که در این بین تنها ملازمات عامه آن (که قدمهای فلسفه بر همین اساس است) قابل قبول است.

○ طرح های دیگران برای شروع فلسفه:

■ معرفت شناسی:

- ◆ عده ای فلسفه را از معرفت شناسی شروع می کنند. آن هم با بازی در زمین غرب.
- ◆ تنها با دیدن تلفاتی که می دهند و نتایجی که از این کار میگیرند، می توان پی برد که چه راه غلطی را پی گرفته اند.
- ◆ نکته: از مشکلات ما در مواجهه و برخورد با دانش هایی که از غرب آمده است:
- ◆ ما نباید در زمین آنها با آنها بازی کنیم. مثلا روانشناسی اسلامی و اقتصاد اسلامی و یا ...
- ◆ چراکه نگاه ما به بسته نیازهای انسان با نگاه آنها متفاوت است. همین تقسیم بندی علوم را در تمدن اسلامی انجام داده اند. ما هم باید طبق همان پیش رویم، آنوقت تراش ما هم در این حالت خیلی حرف دارند.
- ◆ به عبارت دیگر، باید زمین بازی را عوض کنیم.
- ◆ بیان کامل تر این است که راجع به زمین بازی هم فکر کنیم. آنوقت اگر آنرا پذیرفتیم وارد آن شویم.
- ◆ مثلا در مورد معرفت شناسی

■ نفس:

- ◆ چون ما به خودمان علم حضوری داریم، همه بحث های فلسفی را در خودمان پیاده کنیم که باعث می شود اینها را خیلی راحت لمس کرده و آنها را بهتر حل و فصل کنیم.
- ◆ مزایای آن:
- ◆ مدلهای دیگر فلسفی هم برای تثبیت بحث به همین جا ارجاع می دهند. این نشاندهنده اهمیت این نوع نگاه به مسائل فلسفی برای تصور صحیح از آنهاست.
- ◆ از طرف دیگری تاکید بسیاری به معرفت نفس در دین شده است.

• تبیین نیاز ما به فلسفه:

○ نکات ابتدایی:

- علامه در ضمن مراحل تبیین نیاز ما به فلسفه، چند کار می خواهند انجام دهند:

- ۱) نگاه مجدد به موضوع فلسفه
- ۲) گوشزد کردن جنس مسائل فلسفه:
- ◆ در این اباحت، نوع زاویه دید ما به مباحث فلسفی نیز مورد بحث قرار می گیرد.
- ◆ جمع بندی شخصی: بنظر جنس فلسفه، جنس یقین و برهان است.
- ۳) بحث در مورد روش کار در فلسفه:
- ◆ از بحث های اساسی است که در فلسفه فلسفه مورد مطالعه قرار می گیرد.
- ◆ جمع بندی شخصی: روش کار در فلسفه قیاس برهانی است.
- ۴) غایت فلسفه / سر نیازمندی ما به فلسفه

○ در ذیل چهار پله علامه آنرا (رفع خطاها) تبیین می کنند:

۱. ما هیچ تردیدی نداریم که چه بسا در حوزه ی واقعیات خطا می کنیم.

□ دقت شود که در اصل الواقیه خطایی نداریم.

- ◆ اینجا نکته ای وجود دارد که جالب توجه است و آن اینکه انسان و اندیشه های او بگونه ای آفریده شده است که از یک طرف مسائل بدیهی و یقینیات او، فرد را به سمت یقین و جزم گرایی سوق می دهد و از طرف دیگر خطاهایی که در پاره ای از مسائل و دیدگاه هایش رخ میدهد، او را به سمت شک کردن در مسائل دیگر سوق میدهد. در این حالت است که فرد در حالتی از تعادل قرار می گیرد.
- ◆ به عبارت دیگر، یک طرف انرژی بسیار زیاد معرفت اصل الواقیه و آن چیزهایی است که بر آن سوار می شود و طرف دیگر چیزهایی هستند که برای انسان تاریک می شود.
- ◆ در این بین انسان باید به دو نکته توجه کند:
- ▶ اولاً علوم را بسته بسته کند: یعنی اگر خطا در یک بسته رخ داد، آنرا به بسته های دیگر تسری ندهد تا علوم دیگر را هم از بین ببرد.

- ▶ ثانیاً آن مقدار جزم گرایی را که در علوم برهانی و پایه های اصلی دارد، به سایر علوم می که پر از اختلافات است تسری ندهد. یعنی در غیر علوم برهانی بگوید که شاید اینجوری باشد تا در صورت خراب شدن آنها، دچار مشکل نفسانی در سایر علوم نشود.
- ◆ نکته ای که در اینجا مورد غفلت واقع می شود این است که وزن معرفتی اصل الواقیه به اندازه وزن معرفتی سایر یقینیات است و نباید در نهایت آنرا تافته ای جدابافته دانست.

؟ ▶ سوال شخصی: مقایسه وزن معرفتی تصورات و تصدیقاتی که نزد ما حاضر است.

□ وزن معرفتی این خطاها:

◇ همون جور که ما یقین داریم در مورد اصل واقعیات، به همان وزن هم یقین داریم راجع به خطاهایمان.

▶ با همان پذیرش اصل واقعیت و واقعیات می توانی خطا را بدست آوری و دوباره نمی توانی برگردی با چیزی که در این بسترها بدست آوردی، همان پایه ها را خراب کنی.

– لذا علامه می گویند ما شک نداریم که خطا داریم.

▶ با مساله خطا در معرفت شناسی، بد برخورد شده است.

◇ به عبارت دیگر، ما در مورد وقوع خطا اطمینان داریم و تجربه ی بشری – خطاهای روزمره و تاریخی – نیز همین را به ما نشان داده است.

◇ رجوع: مقاله هفتم اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار ۶/ ۴۸۴)

▶ و همان اندازه که اصل واقعیت پیش ما روشن است وجود این اغلاط و تصادف با این اشتباهات نیز روشن

است و تردید در وجود خطا و غلط فکری از تردید در اصل واقعیت که آن را ((سفسطه)) می خوانیم دست

کمی ندارد زیرا سفسطه با کشتن واقعیت، ((حقیقت)) را که گرامی ترین دوست ما بود از بر ما می گرفت و نفی

خطا و غلط نیز پندار (غلط) را در بر ما می گنجاند و در هر دو حال حقیقت از بر ما ربنده می شود.

□ نکته: کافی بودن وجود تردید

◇ لازم بذکر است که طرح شک و تردید در مساله ای هم کافی است و خیلی نیازی به بحث در مورد وجود خطا هم نداریم.

◇ چرا که وجود شک و تردید در یک چیز بمعنای یقینی نبودن آن است حال آنکه ما در فلسفه بدنبال یقین بین بمعنی الاخص هستیم.

□ ماهیت خطاهای مورد بررسی در فلسفه:

◇ این شک ها و کشف خطاهای ما در حوزه ی مساله واقعیت به ما می واقعت باید باشد چراکه ما مدلهای مختلفی از خطا داریم و تنها در فلسفه به این مدل از خطا می پردازیم.

◇ دلیل اتکای صرف به این نوع از خطاها این است که خیلی از خطاها ما را مجبور به مطالعات فلسفی نمی کند و تنها وجود خطاهایی در حوزه واقع به ما هو واقع است که ما را به فلسفه بر می گرداند.

▶ مانند بحث هایی چون شانس، روح و ابعاد تجردی آن و بطور کلی بحث های مرتبط به وجود و عدم.

◇ همین نکته بیان به ما توجه می دهد که کار فلسفه واقع پژوهی است:

▶ اینجا از آن جاهایی است که به سنخ مسائل فلسفه هم اشاره کرده است.

۲. ما نیاز به یک سری بحث ها و مطالعاتی داریم که این خطاها را از بین علوم برایمان روشن کند.

□ ما نیازم به چیزی داریم که این خطاها را برای ما روشن کند تا بتوانیم آنها را برطرف کنیم.

□ ؟: چرا بحث نیاز مطرح است و این نیاز ما به پیدا کردن روشهایی برای جلوگیری از خطا، از کجا بر می خیزد؟

۱- ساختار فطری ما تمایل به کشف واقع دارد.

▶ در ابتدای مقاله هفتم می گویند حس جستجوگر ما

– ۴۸۱/۶: یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده با گزینه غیر قابل دفع خود به جستجو و کنجکاوی از واقعیتهای

گوناگون خواهیم پرداخت.

۲- اگر این خطاها در زندگی ما جاری باشد، دچار آسیب های فراوانی در مسأله شقاوت و سعادت می شویم

۳- به دلیل سرایت این خطاها به تمام علوم و دانش های زیر مجموعه و متزلزل کردن آنها

▶ لذا عدم حل این خطاها مجموعه آسیب هایی به علوم دیگر – غیر از فلسفه – می زند.

? □ سوالات دیگر در این بین:

◆ آیا اساسا می توانیم خطاهای خود را برطرف کنیم؟

◆ آیا مباحث دیگری وجود دارد که بدرد این دست از بحث ها (برطرف کردن خطاها) بخورد؟

◆ تمایز این دست از علوم با علوم دیگر به چه نحوی است؟

◇ رجوع:

▶ ابن سینا در ابتدای الهیات شفا

▶ صدرا در ابتدای جلد اول اسفار

□ دقت شود که نیاز به بحث هایی داریم که خطاهای واقع پژوهی ما را برطرف کند نه سایر خطاها را

◇ به عبارت دیگر باید مباحثاتی انجام دهیم تا ویژگی های موجود به ما هو موجود را برای ما روشن کند تا به خواص واقع از آن جهت که واقع است پی ببریم.

◇ نمونه ها:

▶ تقسیم وجود به مادی و مجرد: با این تقسیم مشخص می شود که یک سری چیزها واقعیت دارند که محسوس نیستند و ما نمی

توانیم با حواس خود به آن ها دست پیدا کنیم. سپس با قواعدی که در فلسفه به آنها می رسمیم، سعی در اثبات مجردات مختلف

می کنیم.

▶ بحث هایی که راجع به اثبات وجود و یا معدومیت یک چیز است.

۳. این بحثی که می خواهیم بکنیم باید یک بحث یقینی باشد وگرنه نقض غرض پیش می آید.

□ حالات مختلف بحث از خطاها:

۱- یقینی:

- ▶ این نوع بحث ها در فلسفه صورت می گیرد چراکه قرار است خطا را از ریشه برای ما بکند و ما را به نتیجه یقینی برساند.
- ▶ بیان مباحثه ای: قرار است مباحثی که در فلسفه به آنها می رسیم یقینی باشد لذا برطرف کردن خطاها بصورت اقناعی و غیر یقینی بدرد ما نمی خورد چرا که برای ما یقین نمی آورد. به عبارت دیگر، این خطاها واقعی اند و ما باید بصورت واقعی آنها را برطرف کنیم نه بگونه ای دیگر وگرنه واقعا آنها برطرف نشده اند و ما به ساحل یقین نرسیده ایم.

۲- اقناعی:

- ▶ این نوع ایحاء تبدیل به دانش کلام می شود.
- ▶ البته دقت شود که در بحث های ما حالت اقناع کافی نیست چراکه دنبال یقین هستیم.

۳- عمل گرا:

- ▶ بحث هایی که در حوزه عمل برای ما مفید باشد.
- ▶ پشت صحنه این نظر: می گویند ما این همه روی بحث های نظری کار کردیم و به جایی نرسیدیم لذا باید اینها را رها کرده و به بحث هایی کاربردی تر بپردازیم.

◇ جمع بندی مباحثه ای:

- ▶ یقین:

۱- تحقیقی:

(۱) شهودی

(۲) عقلی:

- ◆ ما دنبال این نوع از بحث ها در فلسفه هستیم.
- ◆ شاید بخاطر همین که عده ای در یقین عقلی متمرکز می شوند، از یقین تقلیدی - عبد بودن - دور شده و دچار مشکلاتی تهذیبی می شوند و بخاطر همین است که بزرگان به هر کسی فلسفه را نمی آموخته اند.

۲- تقلیدی

□ دلیل نقض غرض بودن:

- ◇ روندی که از ابتدا در تفکر فلسفی شروع کردیم، ما را به شکل گیری خطاهای یقینی می کشاند که تنها با بحث های یقینی می توان بصورت واقعی این خطاها را حل و فصل کرد.

۴. استفاده از قیاس برهان برای برطرف کردن یقینی خطاها.

□ براساس مطالعات منطقپون، قیاس برهانی است که برای ما یقین زاست.

□ سوالات:

◇ آیا راه یقینی منحصر در برهان است؟

- ▶ این پرسش مهمی است و در طول تاریخ فلسفه اثرگذار بوده است.

- ▶ دلیل بوجود آمدن این سوال، وجود راه های دیگر یقین زاست:

- ▶ مثلاً عرفان راه دیگری (شهود) را با همان انگیزه واقع پژوهی ارائه میدهد.

— مشکل آن این است که بندرت کسانی هستند که استعداد آنرا داشته باشند.

- ▶ و یا یقین تقلیدی:

— یقینی که با تقلید عالمانه و مبتنی بر یقین دیگران باشد.

— مشکل آن: ما در فلسفه می خواهیم خودمان تحقیقاً گزاره را بفهمیم و تنها بحث یقین مطرح نیست. لذا گرچه

ممکن است تقلید محققانه باشد ولی این یقین محققانه نیست و از طریق آن به بنیان گره خوردن موضوع به

محمول دست پیدا نمی کنیم.

- ▶ در نتیجه نکات مهم دیگری که در کنار یقین زا بودن خودنمایی می کنند عبارتند از:

- ▶ روشی باشد که اکثریت افراد قابلیت کسب آنرا داشته باشند.

— به عبارت دیگر عمومیت داشته باشد و بتوان با آن یک گفتمان عمومی راه انداخت.

- ▶ تحقیقانه و محققانه توسط خودمان باشد.

- ▶ نیازهای دیگری هم اینجا مدنظر است که باید در مورد آنها فکر شود.

- ▶ لذا عده ای از انگیزه های دیگر در کنار یقین زا بودن است که ما را به سمت بحث فلسفه کشانده است.

◇ با توجه به این پرسش و پاسخ ها، ریزه کاریهایی هست که باید به آنها توجه داشته باشیم

○ تعریف فلسفه براساس غایت آن:

- فلسفه دانشی است که با پرداختن به یک سری از بحث ها به نحو یقین برهانی، مشکلات ما را در واقع پژوهی برطرف کرده و ما را در آن موضوعات به یقین می رساند.

○ نیازهای دیگر ما به فلسفه غیر از رفع خطاها:

۱. تاثیر گذاری های آن در سایر علوم:

□ علوم دیگر در دو حیطه نیازمند فلسفه هستند:

◇ موضوع خود

◇ قوانین و قواعد کلی ساری و جاری در آنها

۲. جواب به پرسش های بنیادین در مورد هستی که تا ما آنها را حل نکنیم خیالمان آسوده نمی شود.

۳. از راههای خوب دفاع از دین که کلام عهده دار اصلی آن است:

□ لذا خواجه فلسفه را در کلام وارد کرده است و دیگران هم آنرا پذیرفته اند

۴. فهم بسیاری از گزاره های دینی که یا صریحاً فلسفی است و یا مستبطن دانش فلسفی است:

□ فهم آنها مرهون تلاش هایی است که انسان در فلسفه انجام می دهد.

□ نمونه: سوال فردی حین جنگ صفین در مورد یگانگی خدا

◇ اصلاً مخاطب قرآن و روایات این چنین عقل دقیقی است.

○ چرایی بیان خطا به عنوان وجه نیاز ما به فلسفه:

- دلیل اینکه علامه خطا را بعنوان سر نیازمندی ما به فلسفه مطرح کرده اند، این است که ما به نحو پیشینی چنین نیازی به فلسفه داریم و نه به نحو پسینی و کارکردی.

• ویژگی های فلسفه:

○ بحث از کلیات:

- سوالات شبهات:

۱) بحث از کلیات در مورد الهیات بمعنی ااعم قابل پذیرش است ولی در مورد الهیات بمعنی الاخص که یک بحث جزئی است چه می توان گفت؟ آنجا که دیگر بحث از کلیات نمی کنیم.

◆ توضیح سوال:

◇ ما در مرحله ۱۲ به بحث در مورد خود خدا، صفات او و چینش نظام هستی بحث می کنیم که اینها همه جزئی هستند.

◇ از طرف دیگر مسائلی دیگری مانند دائمی بودن فیض پروردگار و سرانجام عالم ماده نیز در فلسفه مطرح می شود که اینها هم جزئی اند.

◆ پاسخ شخصی:

◇ بحث از جزئیات بما هو جزئیات مشکلی ندارد بلکه بی فایده است ولی در جایی که بحث از آن اهمیت دارد، می توان از آن بحث کرد و نمی توان گفت که جزو مسائل علم نیست. لذا بحث از خدا که یک جزئی لا تغیر است و تعیین کننده نظام هستی است و کار ما را در واقع پژوهی جلو می برد، بحثی مفید و قابل استفاده در فلسفه است.

۲) علاوه بر سوال اول؛ در لابلای همه ی اباحت فلسفی، ما مباحث جزئی و جزئی پژوهی های فراوانی داریم.

◆ توضیح سوال:

◇ مثلاً در مرحله ۱۱ در بحث علم در مورد علم حضوری و حصولی اینگونه بیان می شود که از نمونه های علم حضوری ((علم خود به خود است)) که این نمونه کاملاً یک مساله جزئی است. همینطور در مورد علوم حصولی هم می گوئیم ((کنکاش هایی است در ذهن ما)) که این هم مساله ای جزئی است.

◇ و یا در مباحث نفس که خیلی از آن بر گرفته از مطالعاتی است که ما در درون خود به نحو شخصی انجام می دهیم!

◆ پاسخ شخصی:

◇ در فلسفه برای رسیدن به کلیات از طریق جزئیات به این ها می پردازیم و یا شاید بتوان گفت برای تقریب به ذهن کردن یک قاعده کلی از مثالها و مصادیق آن استفاده می کنیم. به عبارت دیگر یکبار از جزئیات استفاده می کنیم برای انتزاع یک قاعده فلسفی و یکبار از کلیات استفاده می کنیم برای رسیدن به به یک سری مصادیق جزئی تا مطلب برایمان روشن تر شود.

► رجوع برای بحث انتزاع: اصول فلسفه و روش رئالیسم ۶۶/۱

— انتزاع: انتزاع در اصطلاح فلسفه و روانشناسی معمولاً به يك عمل خاص ذهنی گفته می شود که

آن را ((تجريد)) نیز می توان نامید، به این نحو که ذهن پس از آنکه چند چیز مشابه را درك کرد

آنها را با یکدیگر مقایسه می نماید و صفات مختص هر يك را از صفت مشترك آنها تمیز می دهد و

از آن صفت مشترك يك مفهوم کلی می سازد که بر همه آن افراد کثیره صدق می کند. در این

هنگام گفته می شود که این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است، مثل مفهوم انسان که از زید

و عمرو و غیره انتزاع شده است.

۳) این ویژگی، تداعی این معنا را می کند که فلسفه اصلاً سر صحنه نیست و اصلاً کاری با زندگی ما ندارد.

◆ توضیح سوال:

◇ به عبارت دیگر، حرف کسانی که گفته اند فلسفه دارد در مورد یک سری انتزاعات صحبت می کند و اصلاً نقشی در زندگی ما ندارد، حرفی درست و متین است.

◆ پاسخ شخصی:

◇ قواعدی که در فلسفه به آنها می رسیم ساری و جاری در تمام علوم و نگاه های بشر به عالم هستی است. یعنی یک فیلسوف واقعی

بعد از تثبیت فلسفه در ذهن خود، عالم را به نحوی دیگر می بیند که این نوع نگاه در تمام افکار، حرکات و سکنات او موثر است.

◇ لذا نباید چنین اندیشید که فلسفه علمی انتزاعی است که به هیچ درد ما نمی خورد چراکه فلسفه علمی است که واقعاً سر صحنه

است و به تمام کارهای فرد رنگ و جهت می دهد.

⇒ لذا چطور می گوئیم فلسفه از جزئیات بحث نمی کند و منظور از آن چیست؟

▪ دلایل آن:

□ دلیل عام: البحث عن الجزئيات خارج عن من وسعنا

◇ وجه تسمیه ((عام)) بودن دلیل:

▶ این دلیل در تمام علوم ساری و جاری است و به ذات علم بودن علوم بر می گردد.

◇ شرح آن:

▶ غیر از علمی که ذاتشان جزئی پژوهی است، بقیه علوم در جزئیات وارد نمی شوند و بصورت کلی بحث می کنند.

▶ چراکه

▶ یا جزئیات یک دانش بینهایتند: مانند مصادیق قضایای حقیقیه ای که در دانش ها وجود دارد

▶ یا جزئیات آنها پر شمارند

▶ و یا اگر با روش حسی بدست بیایند، همه شان قابل تجربه نیستند

– زیرا جزئیاتی وجود دارند که در آینده و یا گذشته اند و یا در دسترس ما نیستند

▶ علاوه بر این نکات، بحث از جزئیات پر مشقت و کم فایده است.

▶ نکات مباحثه ای:

– علاوه بر نکات بالا، بحث از جزئیات باعث زیاد شدن خطاها میشود.

– و از طرف دیگر با پرداختن به کلیات، در واقع به جزئیات (مصادیق آن کلیات) هم پرداخته ایم.

▶ لذا ما در علم به ما هو علم از جزئیات بحث نمی کنیم.

▶ اینها می شوند دلیل اینکه چرا عقلاً در علوم به جزئیات نمی پردازند.

؟ سوال مباحثه ای: تعریف فلاسفه از علم چیست؟ یعنی چگونه علم را معنا می کنند که علمی مانند تاریخ و جغرافیا که

کارشان جزئی پژوهی است، ذیل آن نمی گنجند؟

▶ و همین نگاه های عقلایی که در تنظیم همه علوم وجود دارد در مورد فلسفه هم هست.

◇ نتایج این دلیل:

▶ بحث از جزئیات خارج علم به حساب نمی آید و استطرادی نیست بلکه به انگیزه هایی که ذکر کردیم، از آنها بحث نمی کنیم.

▶ به عبارت دیگر؛ بحث از جزئیات بی فایده است و گرنه استطرادی و به درد نخور نیست.

؟ □ دلیل خاص: البرهان لا یجری فی الجزئی بما هو متغیر زائل

◇ وجه تسمیه ((خاص)) بودن دلیل:

▶ این دلیل مختص به علوم برهانی مانند فلسفه است.

◇ شرح آن:

▶ اساساً فلسفه دانش برهانی است و برهان نیز در جزئیات پیاده نمی شود.

▶ سر آن:

▶ ما در فلسفه دنبال یقین ویژه ای هستیم که مرکب از دو بخش است:

– توضیح آن اینکه یک بار یقین اینگونه است که ((الف ب است)) ولی در مورد طرف دیگر آن یقینی نداریم و یکبار

یقین بدین صورت است که ((الف ب است)) و ((الف امکان ندارد غیر ب باشد)). به عبارت دیگر، در یقین نوع دوم

امکان تغییر این یقین وجود ندارد.

– ما در فلسفه دنبال مطلق یقین نیستیم بلکه دنبال یقینی هستیم که هر دو بخش را داشته باشد چرا که فلسفه در

تلاش است یقین حداکثری ایجاد کند و این نحوه یقین فقط از طریق برهان حاصل می شود.

– قابل ذکر است که همه ی انسان ها دنبال چنین یقینی هستند.

▶ برهانی که ذکر شد دارای شروط لازمی است که در بحث ((شروط مقدمات برهان)) منطبق به آن پرداخته شده است:

(۱) یقینی بودن:

♦ قابل ذکر است که علامه برخلاف سایر حکما یقینی بودن را شرط مقدمات برهان نمی دانند چراکه قائل به

این هستند که سه شرط دیگر یقینی بودن را تأمین می کند.

♦ ولی حکما می گویند این یقینی که شرط است یقین تألیفی - یک وجهی - است حال آنکه یقینی که

برهان آنرا می سازد یقین ترکیبی - دو وجهی - است.

♦ اگر ما بخواهیم فقط شرط اول موجود باشد، هم در کلیات حاصل می شود و هم در جزئیات چراکه در این

حالت تنها به این یقین می رسیم که ((الف ب است)) و چیز دیگری بدست نمی آوریم. به عبارت دیگر،

شرط اول تنها یک وجه از یقین را برای ما حاصل می کند.

(۲) کلیت

(۳) دوام:

♦ برخی منطقیون دوام را به کلیت ارجاع داده اند که خیلی درست نیست چراکه هر چیزی که کلی باشد

دوام دارد ولی هر دائمی کلی نیست.

(۴) ذاتی بودن

▶ اگر دنبال یک یقین تمام عیار باشیم، باید شرط دوم و سوم را هم لحاظ کنیم. توضیح آن اینکه:

– ویژگی امور جزئی عدم دوام است، لذا در مورد آنها تنها می توان گفت ((الف ب است)) چراکه جزئیات متغیر و

زوال پذیرند و بلافاصله ممکن است حکمشان تغییر کند.

♦ البته دقت شود که اگر جزئی را با شرایط آن در نظر بگیریم تبدیل به یک کلی می شود. یعنی یک ((جزئی با این شرایط و نکات)) خود یک کلی است.

▶ نکته شخصی: این بیانات با مطالبی که استاد بغدادی در منطق ۳ طرح کردند همخوانی ندارد. ایشان اینگونه مطرح می کردند که تمام شروط مقدمات برهان باز شده ی شرط اول (یقینی بودن) است البته به شرطیکه یقینی بودن به معنای درست آن تعریف شود.

◇ نتایج این دلیل:

▶ مطابق این استدلال، اساساً بحث از جزئیات در فلسفه ممکن نیست چراکه فلسفه از روش برهانی استفاده می کند.

◇ توضیح بیان علامه:

▶ با توجه به مباحث ذکر شده، علامه می گویند که فلسفه از جزئیات از اون جهت که جزئی اند بحث نمی کند چراکه اگر از آنها بحث شود، شروط مقدمات برهان از بین رفته و فلسفه دیگر برهانی نخواهد بود.

▶ باید اینجا به بیان علامه توجه کرد چرا که از آن؛ مطالب ذیل استخراج می شود:

▶ بحث در مورد جزئی از آن جهت که ذیل یک کلی می گنجد (جزئی بما هو کلی)، در علم فلسفه و به طریق برهانی اشکالی ندارد.

– پس در مورد جزئیات متغیر می توان با این نگاه بحث کرد. به عبارت دیگر، ((البرهان یجری فی الجزئی المتغیر بما هو کلی)). این همان بیانی است که گفتیم اگر جزئی را به تمام شرایطش به عنوان یک بسته نگاه کنیم، کلی می شود.

– و همچنین از جزئیات غیرمتغیر هم میتوان بدین گونه بحث کرد:

♦ مثلاً بیان شود که ((واجب الوجود باید اینگونه باشد)) چراکه خداوند مصداق یک چیز کلی – واجب الوجود – است و می توان از آن بحث کرد.

♦ مثال شخصی: و یا مثلاً بحث از امامی که واجب الوجود آنرا در جهان هستی برنامه ریزی می کند.

▶ بحث در مورد جزئی از آن جهت که دوام دارد نیز ذیل علم فلسفه می گنجد.

– نمونه چیزهایی که دوام دارند: باری تعالی، اصل عالم ماده، بسیاری از مجردات، چینش کل نظام هستی

– لذا در مورد جزئیات غیر متغیر هم می توان با این نگاه بحث کرد چراکه چنین نگاهی منشاء یقینی است که ما در فلسفه دنبال آن هستیم.

– لذا بحث فلسفه از الهیات بمعنی الاخص مشکلی ندارد و استطرادی نخواهد بود.

▶ نکته دیگر اینکه در مباحث، جزئیات را می آوریم برای رسیدن به کلیات و به جزئی بما هو جزئی کاری نداریم. به عبارت دیگر می خواهیم آن روح بحث جزئیات را بیابیم تا به اصل مطلب برسیم.

▶ لذا انگیزه های ویژه ای باعث رفتن به سمت جزئیات و بحث از آنها می شود و جزئیات در واقع جزو مسائل علم نیستند.

◇ اشکال: در صورت جواب دادن سوال دوم، سوال اول را چه می کنیم؟

◇ ما در فلسفه می خواهیم بفهمیم چه چیزهایی موجودند و چه چیزهایی موجود نیستند.

◇ یک راه آن بیان قواعد کلی است ولی یک راه دیگر تبیین چهارچوب نظام هستی است.

▶ یعنی بحث کردن از علل قُصوای هستی (چهارچوب هستی) تا معلوم شود چه چیزی در این چهارچوب می گنجد.

◇ به بیان بهتر، برخی از جزئیات آنقدر مهم هستند که بخاطر رسیدن به هدف آن دانش، خود آن جزئی جزو مسائل آن دانش به شمار می آید و باید قواعد کلی را ذیل آن گنجانند.

▶ لذاست که بحث از خدا خیلی اهمیت پیدا می کند.

▶ فیلسوفان از افق بالا به مسائل آن نگاه می کنند و از این طریق، چهارچوب هستی بگونه ای مشخص می شود که من در زیرمجموعه، پاسخ خود را پیدا می کنم.

◇ لذا بنحو برهانی به بحث از برخی جزئیات که در اهداف من کاربرد دارد؛ می پردازم.

◇ جمع بندی شخصی:

◇ در فلسفه از ((جزئی بما هو متغیر زائل)) نمی توان بحث کرد.

◇ پس از ((جزئی بما هو دائمی [به معنای لغوی و عام آن])) می توان بحث کرد که خود دو نوع است:

▶ جزئی بما هو کلی:

– جزئی متغیر بما هو کلی

– جزئی دائمی بما هو کلی

▶ جزئی بما هو دائمی [به معنای دوام که از شروط مقدمات برهان بود]

◇ سوال شخصی:

◇ چرا علامه در بیان این دلیل از عبارت ((الجزئی به ما هو جزئی)) استفاده نکرده اند و قید ((متغیر زائل)) را آورده اند؟ آیا قوام

جزئیت به متغیر بودنش است؟ پس جزئیاتی مانند خداوند تبارک و تعالی که غیر متغیرند چه؟

▶ شاید بخاطر این باشد که علامه می خواسته اند با قید جزئی شرط کلی بودن و با قید متغیر شرط دائمی بودن را رد کنند.

– در اینصورت نباید مخالف ((متغیر)) را ((دوامی)) معنا کرد که هم شامل کلی شود و هم شامل دوام (بعنوان شرط مقدمات برهان)

▶ و یا شاید بخاطر این بوده است که علامه می خواسته اند حالتی را که با نگاه به جزئیات به همراه شرایطش آنرا بصورت کلی نگاه کرده و در مورد آن بحث می کنیم را خارج کنند.

▪ بحث مهم: نحوه ارتباط جزئی با کلی؟

- در ابتدای اصالت وجود مقداری از آن بحث خواهیم کرد.
- پیشنهاد موضوع تحقیق: جزئی نه کاسب است نه مکتسب (کسب از باب افتعال لازم است)
- ◇ حاجی سبزواری می گوید این در مورد علوم حضوری است نه حصولی

▪ نکته

- منظور از ((موجود مطلق)) در این بخش از بیان علامه:
 - ◆ = موجود بی نهایت = اصل الواقعیه و الوجود = مطلق الموجود:
 - ◇ منظور این است، یعنی موجودی که تخصص به قید خاصی نداشته باشد و موجود از آن جهت که موضوع فلسفه است.
 - ◇ این در مقایسه با دو نوع دیگر حکمت - طبیعی و ریاضی - مطرح شده است.
 - ◇ فرقی نمی کند کجا باشد بلکه مهم این است که موجود از آن جهت که موجود است.

○ نسبت محمولات مسائل فلسفه با موضوع فلسفه

- سنجش محمول مسائل فلسفی با موضوع فلسفه (واقعیت از آن جهت که واقعیت است) که سه حالت دارد:

(۱) محمول اعم از موضوع باشد:

- ◆ این حالت امکان ندارد چرا که موضوع فلسفه موجود مطلق است و چیز دیگری نداریم که ورای آن صادق باشد. به عبارت دیگر، خارج از محدوده موضوع فلسفه اصلاً معنا و واقعیت ندارد و سفسطه است. لذا محمولات نمی توانند اعم از فلسفه باشند.
- ◇ این بحث در اشتراک معنوی پخته تر خواهد شد.
- ◆ راه دیگری که علامه می توانستند مطرح کنند: حکما معتقدند که اگر محمول اعم از موضوع باشد، این محمول ذاتی آن موضوع نیست و لذا شرط چهارم مقدمات برهان زیر سوال رفته و قیاس ما برهانی نخواهد بود.

(۲) محمول اخص از موضوع باشد:

- ◆ علامه این مورد را هم قبول ندارند.
- ◆ آدرس:
 - ◇ حاشیه علامه بر اسفار ۱/ ۳۰: علامه نظرشان را مبسوط مطرح کرده است و برخلاف سایر حکما و منطقین دیدگاه خاصی در این موضوع دارند.
 - ◆ نظرات مختلف:
 - ◇ مشهور حکما و منطقین:
 - ▶ آنها قائل به این هستند که در علوم برهانی محمول می تواند اخص باشد.
 - ▶ توضیح چرایی آن ذیل نظر علامه خواهد آمد.
 - ◇ علامه طباطبایی:
 - ▶ شرط چهارم مقدمات برهان: ذاتی بودن
 - یعنی محمولات باید ذات موضوع باشند.
 - ◆ ذات بودن بدین معناست که واسطه در عروض نخواهد، محمول من صمیمه باشد، از دل آن قابل استخراج باشد و بر آن قابل حمل باشد.
 - ◆ خلاصه نباید بین موضوع و محمول واسطه بخورد.
 - ▶ حکمای دیگر معتقدند:
 - اگر محمول اعم از موضوع باشد، محمول دیگر ذاتی حساب نمی شود و واسطه در عروض می خورد.
 - ◆ اینرا می توان به عنوان استدلال دوم اعم نبودن محمول نسبت به موضوع بیان کرد.
 - و در جاییکه محمول اخص از موضوع دانش باشد، اینجا جزو عوارض ذاتی می تواند باشد و صرف اخص بودن؛ آنرا از عرض ذاتی بودن خارج نمی کند.
 - ◆ لذا دیگر بزرگواران می گویند محمول می تواند اخص از موضوع باشد با حفظ این شرط.
 - ▶ ولی علامه بحثی را مطرح می کنند و به این نتیجه می رسند که اگر محمول اخص از موضوع باشد، دیگر جزو عوارض ذاتی آن موضوع نیست و نیازمند واسطه در عروض هستیم.
 - لذا علامه محمولات اخص را هم به عنوان مباحث ذاتی یک علم نمی پذیرند و اگر در فلسفه از آنها بحث شود، بحث های استطرادی و غیر فلسفی خواهند بود.

(۳) محمول مساوی با موضوع باشد:

- ◆ پس این می شود نتیجه،
 - ◇ یعنی تنها حالتی که علامه در مورد محمولات مسائل فلسفه نسبت به موضوع آن قبول دارند، این مورد است که محمولات مساوی با موضوع باشند.
 - ◆ اقسام آن:
 - ◇ منتهی علامه می گویند وقتی عملاً وارد فلسفه می شویم، فقط پاره ای از محمولات اینگونه اند.
 - ▶ مانند وحدت مطلقه (عامه/ کلیه) و یا فعلیه مطلقه.
 - ▶ دقت شود که موضوع فلسفه آنقدر وسیع و گسترده است که تمام واقع را می گیرد.
 - ◇ ولی مباحثی داریم که وقتی نگاهشان می کنیم اخص از فلسفه هستند (مانند وحدت در مقابل کثرت و یا فعلیت در مقابل قوه) ولی

در فلسفه هم از آنها بحث می شود.

- ▶ در واقع در این دست از مسائل ما با قضایای مرددهٔ المحمول مواجهه هستیم و هر کدام از آنها به تنهایی محمول نیستند بلکه محمول واقعی ما دو لنگه ای است.
- ▶ به عبارت دیگر، در واقع واقعیت یا بالفعل است یا بالقوه.

◆ نتیجه:

- ◇ پس مجموعه گزاره های فلسفی به دو دسته تقسیم می شوند که این بیانات بنیان تقسیم بندی های علامه طباطبایی را در مراحل بعدی تشکیل داده است.
- ◇ به عنوان مثال، علامه در مرحله اول در مورد احکام کلی وجود صحبت می کنند که مانند خود وجود کلی و عام هستند و در مرحله قوه و فعل از محمولات دو لنگه ای بحث می کنند.

• جمع بندی و نکات:

۱. دو ادعا در مورد جایگاه علم فلسفه:

۱- فلسفه اعم العلوم (علم کلی) است

□ دلیل آن:

- ◆ چراکه موضوعش اعم الموضوعات است درحالیکه باقی علوم موجودی خاص را مورد بحث و بررسی قرار می دهند.
- ◇ فلسفه در مورد واقعیت و موجود از آن جهت که موجود است بحث می کند.

□ ره زنی این گزاره:

- ◆ عده ای گول ظاهر این ((اعمیت)) را می خورند و برداشتی نادرست می کنند:
- ◇ تمام مسائلی که در سایر علوم است رابطه شان با فلسفه به نحو عموم و خصوص مطلق است!
- ◆ در حالیکه این بیان کاملاً از منظر حکما غلط است چراکه حکما تباین علوم را به تباین موضوعات آنها میدانند.
- ◇ البته باید دقت شود که در قدیم یک معنای فلسفه به تمام علوم اطلاق می شده است که در این حالت اصلاً علم مستقل نبوده است ولی در اینجا منظور علم فلسفه است که موضوعی خاص و محمولاتی خاص دارد.
- ◇ لذا یک مساله مشترک بین فلسفه و علوم دیگر وجود ندارد چرا که علوم متباین اند به تباین موضوعاتشان.

□ معنای درست این گزاره:

- ◆ هر علمی براساس موضوع و مصادیقش حیطه ای از عالم را در بر می گیرد.
- ◆ موضوع فلسفه (موجود بما هو موجود) بگونه ای است که به تعداد تمامی آن موضوعات است و مصداق دارد نه اینکه آن موضوعات را در بر بگیرد.
- ◆ مثال: فلسفه و طبابت
- ◇ طباطبایات در مورد بدن انسان از حیث سلامتی و مریضی بحث می کند.
- ◇ درحالیکه تنها بخشی از فلسفه در مورد بدن انسان از این حیث که وجود دارد است.
- ◆ به عبارت دیگر، فلسفه از همه مباحث علوم مختلف بحث می کند ولی از منظر خودش و آن حیثیتی که فلسفه بحث می کند حیثیتی است که در تمام دانش ها وجود دارد.
- ◆ قابل توجه است که تمام موضوعات علوم اگر بدیهی نباشند، باید در فلسفه بحث شوند چراکه فلسفه باید در مورد وجود یا عدم وجود (بحث واقع پژوهانه و واقعیت داشتن و نداشتن) آنها پاسخگو باشد و موضوعات را اثبات کند.

۲- فلسفه علم اعلی است

- دقت شود که این حرف، با ادعای قبلی فرق دارد و ادعایی دیگر است.
- نام های دیگر آن: عُلَیّی / اعلی / اولی
- ◆ در مقابل فلسفه وسطی و ...

□ دلیل آن:

- ◆ علامه این را متفرّع بر مدّعی اول می کنند.
- ◆ چراکه فلسفه علم اول است و به آن می گویند اعلی. یعنی وقتی فلسفه اعم العلوم باشد این ویژگی را خواهد داشت و معنا ندارد علم بالاتری وجود داشته باشد که از موضوع فلسفه بحث کند چراکه هیچ چیزی ورای موضوعش وجود ندارد.

□ رابطه موضوعات علوم مختلف با فلسفه:

- ◆ موضوعات سایر علوم در فلسفه بحث می شود.

◇ شرط صدرا برای آن:

- ▶ در صورتیکه موضوع آن علوم بین و بدیهی نباشد.

◇ نظر مختار درباره این شرط:

- ▶ باید توجه کرد که بررسی موضوعات دیگر علوم در فلسفه تنها برای اثبات موجودیت آنها نیست چراکه اگر اینطور بود، شرط صدرا درست بود حال آنکه با مطالعات فلسفی در مورد موضوع علوم مختلف، به حدود مسائل آن علوم، غایت و روش آن دست پیدا می کنیم که این اطلاعات در مورد تمام علوم حتی آنهایی که موضوعشان بدیهی و بین است مورد نیاز است.
- ▶ همین مطلب که می گوئیم ((تباین علوم به تباین موضوعاتشان است)) را هم باید به همین نحو معنا کرد: این تباین فقط به تباین موضوعات نیست بلکه بخشی از آن با مطالعه در مورد این موضوعات حاصل می شود.

◇ البته آنهایی که موضوعشان بین نیست، باید خود وجود موضوعشان نیز در فلسفه بحث شود.

◆ ولی فلسفه چون موضوعش اعم است، معنا ندارد که موضوعش در علمی دیگر مورد بحث و بررسی قرار بگیرد.

◇ لذا موضوع آن باید تصوراً و تصدیقاً بین باشد و به لحاظ چینش علوم باید در ابتدا قرار بگیرد و بخاطر همین است که به آن ((اعلی العلوم)) می گویند.

► بداهت تصویری و تصدیقی آن را از همان نفی سفسطه می توان گرفت.

— همان بحث ها اینها را مشخص می کند.

◇ توضیحاتی پیرامون بداهت تصویری و تصدیقی آن:

(۱) بداهت تصویری:

— ما سه نوع فهم و تصور می توانیم داشته باشیم: بین + مبین + مجهول مطلق

◆ مجهولات مطلق که در واقع تصور و فهم نیستند بلکه عدم تصورند.

◆ مبین ها هم خود بر دوش قبلی ها سوارند یعنی باید مفهوم و تصور دیگر وجود داشته باشد که آنرا روشن کند.

◆ اگر این مبین ها را به همین صورت به مبینی دیگر ختم کنیم، به تسلسل باطل می رسیم درحالیکه ما می بینیم فهم و تصوراتی از عالم داریم. لذا باید حتماً به یک مفهوم بین ختم شود که این مفهوم اولیه نباید به چیز دیگری مستند باشد و باید اولی و بدیهی باشد. این مفهوم همان موضوع فلسفه است که تبیین آن همان مطالبی است که در المدخل آورده شده است.

— ملاک بداهت آن: اعم بودن

◆ در رابطه با این مفاهیم می گویند اعم بودن این بداهت را به ارمغان آورده است چراکه خلوصش بیشتر و بسیط است.

◆ سر بداهت اعم: تطابق بیشتر با روح انسان چون کلی تر است و روح و عقل انسان کلی یاب است.

◆ دقت شود که این بحث ها بعد از قبول اعتبار معرفت است و در حال جستجوی نحوه ی شکل گیری این معرفت در خود هستیم.

— سوالات باقیمانده:

◆ چگونه انسان یک مفهومی را واضح می فهمد؟

◆ این بحث به مباحث هستی شناسی معرفت و انسان بر می گردد.

◆ اعم بودن با بساطت یکی است یا دو حرف متفاوت است؟

◆ بحث دیگری راجع به بداهت می توان زد؟

(۲) بداهت تصدیقی:

— دلیل اولی بودن این تصدیق: موجودیت عین ذات اوست

◆ موضوع فلسفه خود موجودیت، اصل الواقع و ذات اوست.

— اشکال: برخی اشکال کرده اند این دلیل شما در فضای حمل اولی است لذا این بیان باعث تثبیت حمل شایع و اولی (بدیهی) بودن این موضوع برای خودش نمی شود چراکه ما می خواهیم تصدیق کنیم به واقعی بودن موضوع این علم در عالم خارج و واقع.

— جواب: شاید علامه می خواهند اشاره داشته باشند به مباحثی که تا حالا مطرح کرده ایم و لذا به حمل اولی اشاره ندارند بلکه به حمل شایع اشاره می کنند. چراکه در فضای حمل شایع است که می گوییم واقع بودن عین ذات اوست.

◇ لذاست که به آن می گویند فلسفه اولی.

■ اهمیت این نکته

□ در بحث های فلسفه علم، این نکات خیلی مهم و موثر است و ما داریم جغرافیای دانش را مشخص می کنیم.

◆ لذا به لحاظ فلسفه های علم بسیار مهم است و این مطالعات، یک چهارچوب روشمند و قانونمندی را در رابطه با نحوه چینش علوم به ما می دهد.

۲. جمع بندی محمولات مسائل فلسفه نسبت به موضوع آن:

■ چون خارج از موضوع فلسفه معنا ندارد، باید تمام گزاره ها و محمولات

□ یا مساوی موضوع باشد

□ و یا اگر اخص است باید با لنگه دیگرش به عنوان محمول موضوع فلسفه لحاظ شود.

■ تعبیرات علامه

□ در دسته اول محمولات نفس موضوعند ولی در دسته دوم اگر به یک لنگه نگاه شود، نفس موضوع نیستند.

◆ تعبیر اول یعنی محمولاتی که مساوی موضوع اند

◆ و دوم یعنی مساوی نیستند.

◆ نه اینکه یکی محمول من الصمیمه و دیگری محمول بالضمیمه است.

◇ چرا که اینها معقولات ثانی فلسفی هستند و همه اقسام این نوع از محمولات، محمول من الصمیمه هستند

► اینرا اثبات خواهیم کرد.

□ مفهوماً مغایر و مصداقاً عین هم هستند: یک دنیا حرف اینجا وجود دارد.

◆ این بحث را در معقولات باید پی گرفت.

◇ کلید آن: اگر در خارج عینیت لغوی است، چگونه می توان از آن دو مفهوم مخالف و متباین در آورد.

۳. مسائل فلسفه عکس الحملی اند نه اصل الحملی

▪ معنای عبارت علامه

□ ظاهر بیان این است که همه ی مسائل فلسفی عکس الحملی اند ولی این خیلی دور از واقعیت است چراکه می بینیم برخی از آنها اصل الحملی اند.

◆ لذا برخی اینجا را تصحیح کرده اند و ((قد یکون)) گذاشته اند.

▪ اثبات این گزاره

□ موضوع هر دانشی، موضوع همه ی مسائل آن دانش را سامان می دهد. یعنی روح موضوع هر علمی باید در موضوع مسائل آن علم وجود داشته باشد

◆ لذا باید مطلقاً یا مقیداً موضوع مسائل، موضوع علم باشد چراکه مسائل عوارض ذاتیه موضوعند.

◇ این تقیید (که تقسیم ساز است) تا کجا پیش می رود؟

▶ تا جاییکه موضوع فلسفه با آن حیثیت واقعی اش مدنظر باشد وگرنه زمانیکه حیثیت عوض شد، تفکیک علوم سر باز می کند.

◆ لذا موضوع فلسفه باید مطلقاً یا مقیداً در گزاره ها اخذ شود.

□ حالا وقتی به علم فلسفه رجوع می کنیم، مسائلی را پیدا کردیم که نه مطلقاً و نه مقیداً این اتفاق نیافتاده است بلکه به لحاظ طرح و بیان برعکس شده:

◆ مثال: الواجب موجود

◆ اینها همان مسائل عکس الحملی اند. یعنی درست است که موضوع فلسفه در محمول این نوع گزاره ها آمده است ولی به عنوان موضوع نیامده است لذا اصل الحملی نیست.

□ به عبارت دیگر، یک سری چیزها اقتضاء می کند که ((موجود)) موضوع گزاره های فلسفی باشد و چیزهای دیگر بر آن حمل شوند، حالا که در فلسفه گزاره هایی وجود دارد که برعکس اند، پس عکس الحمل است. لذا برخی از مسائل و گزاره های فلسفی عکس الحملی اند.

◆ علی القاعده باید بگوییم ((واقع انسان است)) حال آنکه می گوییم ((واقع انسان است)).

◆ موضوع فلسفه واقع بما هو واقع (وجود بما هو وجود) است، لذا موضوع هر علمی به صورت مقید و یا مطلق موضوعات مسائل یک علم را سامان می دهد.

◇ این مطلب بحسب این است ایشان فرموده اند اینها فروعاتی است که از بحث های قبلی بیرون می آید.

▶ روح موضوع باید در موضوع همه مسائل موجود باشد.

▪ سوالات و ابهامات

□ چرا انسان قضایا را به نحو عکس الحملی پیاده می کند؟

◆ بیان علامه طباطبائی:

◇ در بدایه ذیل فصل ششم مرحله اول، علامه به آن پاسخ داده اند:

▶ و إِنْما الْعَقْلُ يَلْكَانُ اِذْهَهِ بِهَ مَاهِيَّةٍ يَفْتَرِضُ مَاهِيَّةَ مَوْضُوعاً وَ يَحْمِلُ عَلَيْهِ

◇ توضیح آن:

▶ برخورد ما ابتدائاً با ماهیات است نه با وجودات.

▶ به عبارت دیگر، ذهن قوالب (اشیاء محدود) را اصل قرار میدهد و آنها را بهتر می فهمد چراکه انس اصلی قوای ادراکی ما با ماهیات است. لذا آنها را موضوع قرار می دهد و وجود را بر آنها حمل می کند.

◇ نتایج این بیان: توجیه معرفت شناسی و حیث انفعال + دلیلی بر اصالت ماهوی بودن عده ای + چرا تنها وجود (اصل در واقع) و

ماهیت (اصل در عقل و اثبات) مطرح است + دلیل عکس الحملی بودن + سر معقول ثانی بودن آنها + دلیل عارض شدن وجود بر

ماهیات

◆ بیان استاد امینی نژاد:

◇ اشکالی که به ناقص بودن بیان علامه مطرح است این است که قضایا را بیشتر هم می توان پیش برد. یعنی ما در فلسفه قضایایی

داریم که عکس الحملی اند ولی موضوع آنها ماهیت نیست مانند ((الواجب موجود)).

◇ لذا باید دنبال تحلیل دیگری ارائه کرد: این بحث بر می گردد به طبیعت وجود.

▶ مفهوم وجود معقول ثانی است که جزو عام ترین مفاهیم حساب می شود لذا ذهن آنرا وصف اشیاء تصور می کند.

▶ بیان شخصی: چون وجود در همه جا هست، ذهن احساس می کند که این یک وصف است که همراه همه چیز حضور دارد.

▶ به عبارت دیگر، تلقی ذهن از وجود به عنوان یک مفهوم عام، وصف اشیاء و موجودات است.

— همین سرّ این مساله است که چرا بسیاری از افراد اصاله الماهیتی شده اند.

□ علامه مثالی می زنند برای عکس الحمل (الوجوب إمّا بالذات و إمّا بالفعل) که در آن اصلاً وجود نه موضوع است و نه محمول! غرض از

آوردن آن چیست؟

◆ این مثال در روح معنا با عکس الحمل شریک است نه اینکه خودش مثالی برای عکس الحمل باشد بدین معنا که در ظاهر آن موضوع فلسفه را پیدا نمی کنی هرچند جزو مسائل فلسفه است.

◇ البته باید دقت شود که وجود در موضوع آن بصورت مقید بکار رفته است که خود علامه به آن اشاره می کنند.

▪ ژرف کاوی پیرامون عکس الحمل

- ◆ به بحث عکس الحمل بصورت مطلق، قبل از علامه و صدرا هم اشاره شده است ولی اولین فردی که بیان کرد ((عکس الحمل در فلسفه هم جریان دارد))، علامه طباطبایی است.
- ◆ صدرا هم فقط یک متنی در ج ۲ اسفار ص ۲۹۰ آورده است که علامه طبق آن، بستر این ادبیات را چیده است.
 - ◇ البته با توجه به توضیحات پایین، بنظر می رسد علامه برداشت اشتباهی کرده اند.
 - ◇ و لا یتوهم أحد أن نسبة الموجودية إلى الماهیات كنسبة الأبيضة إلى الجسم
- ▶ حيث نحكم حكما صادقا على الجسم بأنه أبيض لأن مناط الحكم بالأبيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده و إن لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لأن وجود شيء لشيء متأخر من وجود الموصوف و متوقف عليه
- ▶ بخلاف الحكم على الماهية بالموجودية إذ لا قيام للوجود بالماهية و لا وجود أيضا للماهية قبل الوجود و لا أيضا منتزع الوجود في نفس الماهية فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود الحقيقي بل الماهية ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهية فالحكم بأن هذا النحو من ((الوجود إنسان)) أولى من الحكم بأن ماهية الإنسان موجودة [شاید علامه نظر خود را از این بخش از کلام صدرا فهمیده اند] لأن الإنصاف بالشيء أعم من أن يكون بانضمام الصفة إلى الموصوف في الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة و كلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الإنصاف ضرورة- أن الشيء ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف إليه أو انتزاع حكم من الأحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض أجلة المتأخرين

□ ابهامات در برداشت علامه:

- ◆ نکته اصلی:

- ◇ على القاعدة باید عکس الحمل در جایی مطرح شود که محتوای اصل الحمل با عکس الحمل یکی باشد.
- ◇ یعنی اگر یک محتوا داشتیم و دو جور بیان کردیم (یکی بصورت عکس الحمل و دیگری بصورت اصل الحمل)، قابلیت اطلاق عکس الحمل بر یکی از آن قضا یا وجود دارد.
- ◆ سوال این است که آیا دو قضیه ((الواجب موجود)) و ((الوجود واجب)) یک معنا دارند و یا نه دارای دو محتوا هستند؟
 - ◇ اگر بگوییم یک معنا دارند، به نقض هایی بر می خوریم:
 - ▶ یا باید بگوییم که هلیه ی بسیطه اصلا نداریم: زمانیکه ((الواجب موجود)) را هم معنای ((الوجود واجب)) بگیریم
 - که هیچ کسی چنین بیانی ندارد.
 - ▶ و یا باید بگوییم گزاره هایی مانند ((الوجود انسان)) هلیه های بسیطه هستند: زمانیکه ((الوجود واجب)) را هم معنای ((الواجب موجود)) بگیریم
 - درحالیکه هیچ کسی چنین حرفی نزده است و حکما معتقدند که اینها یا هلیه مرکبه اند و یا در حکم هلیه ی مرکبه.
 - ◇ پس اینها دو محتوا دارند:
 - ▶ وقتی دقت فلسفی صدرا بی می کنیم، دقیقا می دانیم که ((الوجود انسان)) با ((انسان موجود)) متفاوت است و دو محتوا است.
 - الماهیه/ الانسان موجود: در مورد موجودیت آن می خواهیم بحث کنیم.
 - ◆ اسفار، ۱/ ۴۱۵: وجودی که محمول قرار می گیرد برای این دست از موضوعات، همانی نیست که موضوع فلسفه است.

- ◆ و هذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع و هو أن وجود المعلومات في نفس الأمر متقدم على ماهياتها و عند العقل متأخر عنها فلا يرد عليها ما أورده بعضهم من أن تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت أن المتحقق في نفس الأمر أولا و بالذات ليس إلا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه و يحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود- فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية و ما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فعال الوجود و الماهية على قاعدتنا في التأصل و الاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضي منه العجب فأحسن تدبرك.
- ◆ سوال شخصی: پس در این جور گزاره ها، ارتباطی با موضوع فلسفه وجود ندارد؟ آنگاه از فلسفه خارج نمی

شود؟

— الوجود انسان: با این قضیه می خواهیم عوارض ذاتی وجود را از آن در آوریم و بر خودش حمل کنیم.

□ نتیجه گیری:

- ◆ لذا بنظر می رسد اصلا قضایای عکس الحمل در قضایای فلسفی نداریم و صدرا هم در اسفار ۲/ ۲۹۰ منظورش همین است و آن قضایایی که علامه مثال زده اند نکته ی خاصی دارد.

□ تفکر:

- ◆ این بحث نیاز به فکر دارد.

۴. فلسفه علمی اصالی است

▪ اقسام علوم:

(۱) اصالی:

- ◆ = علوم محتوایی

◇ ضمنا اگر اینها فایده ای در دیگر علوم داشتند بدین معنا نیست که آلی اند.

- ◆ فلسفه جزو این علوم است هرچند با آموختن آن به فوایدی که در دانش های دیگر موثر است، دست پیدا می کنیم.

◇ دلیل علامه:

▶ موضوع فلسفه اعم العلوم است لذا همه چیز را فرا می گیرد و آلی بودن در آن معنا ندارد. و این با این مطلب تنافی ندارد

که فوایدی از فلسفه اخذ شود.

◇ اشکال و جواب ۱:

▶ اشکال:

— اون نکته ی اصلی که باعث تقسیم اینها می شود بحث روشی و محتوایی بودن آنهاست و ربطی به موضوع و اعم

بودن آن دارد.

▶ جواب:

— این اشکال درست است ولی راه علامه هم بنظر درست است چراکه علامه روشی ارائه داده برای اینکه بفهمیم یک

علم محتوایی است یا روشی.

▶ اشکال مجدد:

— این روش علامه روش درستی نیست و باید به همان نکته روشی و یا محتوایی بودن علوم نگاه کرد چرا که عام

بودن فلسفه معنای خاصی دارد که توضیح آن گذشت (مصادیق آن به اندازه ی تمام مصادیقی است که در علوم

دیگر بحث می شود) و این عام بودن منافاتی ندارد با این نکته که از نگاه های مختلف به قضایای مختلف نگاه کنیم

و از یکی برای رسیدن به دیگری استفاده کنیم.

◇ اشکال ۲:

▶ بیان علامه مصباح در مورد تفاوت غایت موضوع یک علم با غایت یک علم.

(۲) آلی:

- ◆ = روشی اند نه محتوایی = راجع به محتواها بحث می کنند

◇ مانند اصول فقه و منطق

۵. سنخ براهین جاری در فلسفه

▪ اقسام برهان

(۱) لمّ:

- ◆ = حرکت از علت به سمت معلول = برهانی که در آن حد اوسط هم واسطه در ثبوت باشد و هم واسطه در اثبات

◇ مثال: این فلز گرم شده است + هر گرم شده ای منبسط است - « پس این فلز منبسط است

- ◆ ادعای علامه:

◇ در فلسفه از چنین برهانی استفاده نمی شود چرا که اعم العلوم است و چیزی فراتر از آن وجود ندارد که بخواهد علت باشد برای آن.

◆ اشکال:

◇ این دلیل اخص از مدعا است چرا که تنها در جایی که می خواهیم در مورد ((وجود بما هو وجود)) بحث کنیم نمی توان از برهان لمّ

استفاده کرد ولی در زیر مجموعه ها - جایی که موضوع فلسفه مقید تر می شود - استفاده از آن مشکلی ندارد.

▶ طبق قاعده فلسفی ((ذوات الشیاء لا تعرف الا باسبابها)) می توان از خود موضوع و یا زیر مجموعه های آن برای اثبات

تقسیمات پایین تر از آنها استفاده کرده و به ذات آنها پی ببریم.

(۲) لاینّ:

- ◆ = برهانی که انتقال ذهنی از وجود علت به وجود معلول نیست = حد وسط تنها واسطه در اثبات است

۱- دلیل:

◇ = سلوک از معلول به علت = حد وسط علت اثبات اکبر برای اصغر و معلول ثبوت اکبر برای اصغر است

▶ مثال: این فلز منبسط شده است + هر منبسط شده ای حرارت دیده است - « پس این فلز حرارت دیده است

◇ ادعای علامه: ما از این نوع برهان هم نمی توانیم استفاده کنیم. چرا که حکما توضیح داده اند که چنین سلوکی یقین را نیست

درحالیکه ما در فلسفه دنبال یقین هستیم.

منبع:

- رساله برهان علامه طباطبایی، مقاله ۲، فصل ۷
- برهان شفا، مقاله اول، فصل ۸، ص ۸۵ طبع مصر

خلاصه دلیل آن:

- اینجا یک دور معرفتی پیش می آید چراکه می خواهیم از طریق علم به معلول به علت پی ببری درحالیکه شما وقتی به معلول علم داری که علم به علت آن داشته باشی ولو غیر تفصیلی.
- برای روشن تر شدن آن باید به قاعده فلسفی ((ذوات الشیاء لا تعرف الا باسبابها)) توجه کرد.
- به عبارت دیگر، شما وقتی از معلول به چیزی می رسی، آن چیز حال و عرض خود آن معلول است نه علت واقعی آن. یعنی می توانی از وجود اثر، به وجود موثر((ه)) پی ببری نه وجود موثر.

سوالات:

آیا این بحث، بحثی کامل است؟

- تقریبا تمام حکما این بیان را قبول دارند بجز صدرا که متن های بسته گریخته ای دارد.
- استاد در این رابطه ۳ جلسه صحبت کرده اند که ذیل فایل هایی در سایت ایشان بارگزاری شده اند.
- منطق ۲ استاد منتظری مقدم، ص ۳۷۴: تنها در صورتی نتیجه یقینی میدهد که معلول دارای علت انحصاری باشد و درصورتیکه معلول دارای علل متعددی باشد نمی توان از وجود معلول، وجود علت معینی را کشف کرد هرچند در چنین فرضی، وجود علتی غیرمستلزم را می توان بطور یقینی فهمید.

پس چرا به این قسم برهان می گویند؟

۲- مطلق / واسطه:

◊ = شبه لم = واسطه بین لم و إن = وسط و اکبر هر دو معلول علت واحد باشند.

ادعای علامه: این برهان شبه لم است که در فلسفه کاربرد دارد.

منبع:

مرحله ۴ نهاییه در بحث مواد ثلاث، ص ۶۸

منطق ۲ استاد منتظری مقدم، ص ۳۷۵، پاورقی ۱: ایشان برهان إن مطلق را سه نوع می دانند:

برهان إن مطلق = نه حد اوسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است و نه معلول آن بلکه بین وسط و اکبر تنها تلازم وجود دارد.

i. وسط و اکبر هر دو معلول علت واحد باشند.

i. i. حد اوسط و حد اکبر با یکدیگر متضایف باشند.

منطق دانان این فرض را چندان مفید نمی دانند زیرا دو متضایف بگونه ای که علم به یکی با علم به دیگری همراه است.

i i i. شبه لم = ثبوت اکبر برای اصغر علت ندارد بلکه خود اصغر در نفس الامر مقتضی محل اکبر بر آن است.

این همان چیزی است که در تقسیم مشهور به عنوان برهان إن مطلق شمرده شده است.

معیار دانش و حاشیه استاد فیاضی هم مانند منطق ۲ دسته بندی کرده اند حال آنکه علامه

مصباح در حاشیه شان آنرا دو دسته کرده اند.

توضیح آن:

بحث درباره ی رسیدن از احد المتلازمین به متلازم دیگر است.

در فلسفه دائما داریم بدین سبک عمل می کنیم.

به عنوان مثال، در بحث واجب الوجود عمده فلاسفه تاکید می کنند روی وجوب و بعد وحدت خدا و دیگر نکات را از روی آن اثبات می کنند. یعنی از اوصاف متلازم، به وصف دیگر می رسیم.

سوالات:

آیا در تمام فرآیندها بدین سبک استفاده می شود؟

ما چگونه به یکی از متلازم ها می رسیم تا بوسیله ی آن به متلازم های دیگر دست پیدا کنیم؟

منبع

□ ص ۱۸۱ تأملاتی در فلسفه اسلامی، سید یدالله یزدان پناه

مرحله ۱: احکام کلی وجود

• تبویب نهاییه الحکمه:

○ ایده گیری علامه:

- مراحل که علامه آورده اند ناظر به کار ملا هادی و صدرا است.
- این مرحله ها طبق ادبیات صدرا در سفر اول است.

○ ابتکارات علامه:

- تمام مباحث را ذیل مراحل آورده است
- مباحث عام وجود شناسی را در مرحله اول مطرح کرده
- و بحث های تقسیمی را در مراحل بعدی پیاده کرده است.

• موضوع این مرحله:

○ = احکام عام وجود:

- آن چیزهایی که مساوی وجود و راجع به ((وجود بما هو وجود)) هستند نه بحث های تقسیمی و دو لنگه ای.
- اشکالات و ابهامات:

□ علامه مباحثی در مورد عدم هم مطرح کرده اند:

◆ ؟: اینها چطور احکام عام وجودند؟ یا شاید استطرادی و یا برای فهم بهتر هستند.

□ تمام مباحث عام وجود مانند وحدت اطلاقی و خارجیت مطلقه در اینجا مطرح نشده است.

◆ دلیل آن: فهم اینها جایی بهتر صورت می گیرد که مقابل آنها را ببینیم.

□ برخی از مباحثی که اینجا مطرح کرده اند مانند اشتراک معنوی و یا اصالت وجود می توانند احکام عام وجود باشند ولی چیزی مانند تشکیک به

عنوان احکام عام وجود خیلی قابل پذیرش نیست.

◆ چرا که تشخص برای هر وجودی است ولی تشکیک برای کل وجود است و نمی توان احکام عام در نظر گرفت. باید وجود را یک سره در

نظر گرفت تا بتوان در مورد آن نظر داد.

• مقایسه فصول این مرحله با بدایه الحکمه با تاکید بر فصل ۱ نهاییه:

○ دو فصل که در بدایه الحکمه آمده ولی در نهاییه الحکمه نیامده:

۱. بداهت وجود:

□ در بدایه قبل از اشتراک معنوی وجود آمده است.

□ توجیه آن:

◆ علامه نظرش این است که آنچه در مقدمه گذرانده است، برای فهم وجود و بداهت آن کافی است.

◆ لذا ایشان از زمانی که مقدمه را شروع کرد، دنبال این بوده اند که ذهن ها و قوای ادراکی ما را متوجه وجود کند.

▶ تلفی ما از وجود = احساس ادراکی و دریافتی که از نفی سفسطه مطلق داریم.

▶ منظور از وجود همان واقعیتی است که ما از نفی سفسطه شدید به آن می رسیم.

◆ موید این توجیه:

◆ همانطور که خود ایشان در فرع اول گفتند که موضوع فلسفه تصورا و تصدیقا بدیهی است.

□ مقایسه این طرح با طرح بدایه:

◆ بنظر آنچه در نهاییه صورت گرفته است، دقیق تر و بهتر باشد.

□ نکته:

◆ وقتی در مورد آن در مباحث فلسفی بحث می شود، خیلی ساده انگارانه نگاه می شود.

۲. زیادت وجود بر ماهیت

□ در بدایه بعد از آن اشتراک معنوی وجود آمده است.

□ توجیه آن:

◆ این بحث یکی از مقدمات و مراحل اصالت الوجود است و سعی کرده است آنرا به نحو رسمی در فصل دوم نهاییه مطرح کند لکن در فصل

اول در رد قول مخالف، بحث هایی آورده شده است که این محتوا را می رساند.

• نکات اصطیادی:

○ اصطلاحات مختلف برای وجود و ماهیت:

▪ خارج دو لایه دارد.

□ یک سطح، سطح عمق است و باطن،

□ یک سطح، سطح صفات و بروزات.

▪ صدرا برای رساندن این مفاهیم از واژه حقیقت خارجی و موجود حقیقی استفاده میکند.

- علامه رحمه الله علیه از واژه واقعیت استفاده میکنند.
- افرادی مثل استاد یزدان پناه هم از واژه متن استفاده میکنند.
- در واژگان دینی از غیب استفاده میشود و همه ی اینها یعنی عالم دو لایه ای است.

○ واژه دینی که وجود را می رساند:

- = حقّ و حقیقت
- شاید اگر حکماء از این واژه استفاده می کردند کار خیلی ساده تر پیش می رفت.

○ اقسام رابطه وجود و ماهیّت:

- آدرس: مقدّمه ی مرحله ۹
- ۱. همه ی آنچه بعنوان کمالات در لایه ی ماهوی بروز می کند - جز برخی چیزها مانند امکان ماهوی - پیش از آن در وجودش نیز هست.
- لذا در این مواقع می توانیم با مطالعه ماهیّت نیز مباحثی را بدست آوریم.
- مانند:

- ◆ جوهریّت: هویت قائم به خود
- ◆ بالقوه بودن: این حالت بالقوه ای اولاً و بالذات معقول ثانی وجود است (وجود آن عرضی که برای هسته خرما احساس می کنیم) و ثانیاً و بالعرض خود را در لایه ماهیّت بروز می دهد که در اینجا با کیف استعدادی برخورد می کنیم.
- البته برخی از ویژگی ها که در ساحت وجودی هست، در قالب ماهیّت نمودار نمی شود و حتماً باید مطالعه وجودی کنیم تا آنرا بفهمیم:
- مانند:

- ◆ شدّت و ضعفی که در وجود است طبق نظر صدرا
- ◆ عرض بودن که خود را در لایه ی ماهوی نشان نمی دهد: عرض بودن یعنی لغیره بودن که در هویت و ذات اعراض نیست چراکه اعراض فقط همان جنبه ی فی نفسه را دارند و اصلاً لنفسه و لغیره بودن در هویت آنها نیست.
- ◇ لذا گفته اند که کلمه ی عرض بعنوان معقول ثانی اعراض است و نمی توان برای معرفی خود اعراض از این واژه استفاده کرد بلکه باید برای معرفی خود آنها اسم آنها - مانند کمّ و کیف و ... - را استفاده کرد.
- ◇ به بیان دیگر ((قیام بغیر)) ویژگی وجودی شان است که در لایه ماهوی بروز نکرده است.

- ? سوال شخصی: وجه فلسفی جدا شدن ایندو قسم از هم به چه سبکی است؟ یعنی چرا برخی ویژگی های وجود در ماهیّت بروز می کند و برخی دیگر بروز نمی کند؟

فصل ۱: اشتراک معنوی وجود

• اهمیت آن:

○ شروع فلسفه از این بحث:

- شروع بحث با تکیه بر اشتراک معنوی وجود، تیزهوشی فیلسوفان و حکمای ما را می‌رساند چراکه یک نقطه‌ی حساس و پر اهمیت است که فیلسوفان، مباحث وجود شناسی را از اینجا شروع می‌کنند.
- در دستگاه ابن سینا و اشراق کار را این سببی شروع نمی‌کنند و صدرا با دقت‌هایی که کرده است، اینگونه بحث را مطرح می‌کند تا جایگاه حساس وجود روشن شود.

○ در بیان حاجی:

- جناب حاجی سبزواری خیلی به اهمیت آن التفات داده است.
- از بیانات ایشان: اشتراک معنوی وجود اساس معارف فلسفی است.

○ توضیحات:

- این بحث، پیش زمینه و مقدمه و بستر بسیاری از اندیشه‌های کلان فلسفی در حوزه معارف است.
- حاجی: این مساله جزو اساس اندیشه عقلی و فلسفی بشر است.
- اینجور بحث‌ها، در حکم تحقیق درمورد سلول‌های بنیادی می‌ماند.
- چرا که با این روش کدهای اساسی هستی باز می‌شود حال آنکه با سبک‌های دیگر به این کدها نمی‌رسیم.

○ کاربردهای این بحث:

▪ در فلسفه:

- مثلاً جلوتر، صدرا دیدگاه حکمای مشاء مبتنی بر حقایق متباینه را براساس همین اصل نفی می‌کند.
- همین‌طور است قاعده‌ی علیت و قانون سختی که اگر آنرا بهم بزنی، نظام علی و معلولی بهم می‌ریزد.
- ◆ سختی مبتنی بر اشتراک معنوی وجود است.
- همین‌طور مقدمات اصالت وجود و بحث تشکیک وجود.

▪ در فهم دین:

- نکته‌ی اصلی تفاوت الهیات سلبی با نگاه فیلسوفانه در همین نکته است.
- ◆ الهیات سلبی: ما در مورد واژه‌هایی که راجع به خدا استعمال می‌کنیم، هیچ فهم ایجابی نداریم بلکه تنها معنای سلبی آن را می‌فهمیم.
- ◆ مثلاً برداشت ما از اینکه خداوند عالم است این است که خداوند جاهل نیست.
- ◆ به عبارت دیگر، هیچ چیزی در مورد خدا نمی‌توانیم بفهمیم.
- ◆ دلیل اینکه به چنین مطلبی رسیده‌اند: بیشترشان از باب تنزیه الهی به آن افتاده‌اند.
- ◆ اشکال آن:
- ◆ مفهوم سلبی زمانی فهم می‌شود که ثبوت آن فهم شود.
- لذا این بحث تأثیرات مهم دین پژوهانه‌ای دارد و قبول و عدم قبول آن باعث ایجاد تغییر در تمام تفسیر قرآن می‌شود.

○ جایگاه این بحث:

- نکته مباحثه‌ای: این بحث در اصل جزو مبادی تصویری فلسفه است نه جزو مسائل علم.
- بیانات علامه مصباح در شرح خود:
- این بحث ناظر به مفهوم وجود است نه حقیقت خارجی آن.
- با توجه به اینکه فلسفه واقعیت پژوهی است، سوال می‌شود که این بحث چرا مطرح شده است؟
- ◆ جواب داده می‌شود که در فلسفه مباحثی وجود دارد که مبتنی بر این درک از بحث مفهومی است. به عنوان مثال:
- ◆ یکسان بودن موضوع فلسفه تا علم فلسفه حول آن شکل بگیرد
- ◆ اصالت وجود و تشکیک وجود: در اصالت وجود، بحث متوقف بر این است که این بحث مفهومی را بپذیریم و در تشکیک، از طریق وحدت مفهوم وجود به وحدت حقیقت خارجی آن می‌رسیم.
- ◆ لذا این بحث با آنکه مفهومی است و جایگاه آن فلسفه نیست ولی بخاطر نیاز به آن، باید از آن بحث کنیم.

• نظرات مختلف حول آن:

○ برداشت صحیح فیلسوف از آن:

- علامه در بدایه مطالب بیشتری از این دارد.
- مقدمه: تفاوت معنای ((اشتراک معنوی)) در فلسفه و ادبیات
- برخی با ((اشتراک معنوی وجود)) خیلی ساده‌انگارانه برخورد می‌کنند و آنرا همان بحث ادبی می‌دانند.
- ◆ گرچه فیلسوفان در اتخاذ اصطلاح، از ادبیات استفاده کرده‌اند ولی اینها در معنی با هم تفاوت دارد.
- ◆ این اتخاذ اصطلاحات سایر علوم توسط فیلسوفان، کاری رایج است.

- ◇ یکی از بحث های خوب: شناختن سیر تحول یک اصطلاح
- ▶ چگونه زندگی می کند؟ تغییر می کند؟ و شامل چندین معنا می شود؟
- ◇ لذا اقتباس را خیلی سخت نگیرید.

□ در اقتباس اصطلاحات باید دقت کنیم که تفاوت معنا وجود دارد.

- ◆ به عبارت دیگر، بین دو معنا یک تشابه و یک تفاوت و شکافی وجود دارد که این شکاف در فهم آن مفهوم مشکل ساز است و باید به وسیله ی توضیحات پر شود.
- ◇ نکته آن در این است که فیلسوف باید به زبان مردم سخن بگوید تا بتوانند بفهمند چه می گوید. تازه اگر اصطلاح جدیدی را بسازد، آنرا باید با همان واژگانی که نزد عموم وجود دارد، معنا کند.
- ◆ همینطور است در مورد اصطلاحاتی که دین بکار می برد چرا که دین می خواهد مفاهیم عالیه را بیاورد تا بوسیله ی آن، به مردم عادی پیام برساند و اینها را بکشاند بالا.
- ◇ این کشاندن مردم به بالا همان حبل الله القرآن است.
- ◇ لذا باید از همین زبان مردم استفاده کند تا برایشان ملموس باشد.
- ◆ البته دقت شود که شکاف معنایی بین معنای مراد و معنای موجود نزد ارتکاز مردم وجود دارد که باید به آن دقت شود:
- ◇ همین شکاف برخی را درون خودش می بلعد و نابود می کند.
- ◇ ولی وقتی عده ای به نحو فنی آن شکاف را پر می کنند، آن هدف بالا رفتن بوسیله آن مفهوم برایشان ایجاد می شود.
- ◆ دلیل وجود تشابه بین دو معنا:
- ◇ تمام عوامل تنزل از آنجاست لذا حدّ کوچکی از آن معنا در اینجا هم وجود دارد.
- ▶ بحث روح معنا.

□ نقد این برداشت که ایندو در فلسفه و ادبیات تفاوتی با هم ندارند:

- ◆ اگر بحث ادبی صرف بود، باید می گفت وجود در عربی اشتراک معنوی است و در زبان های دیگر اینگونه نیست؛ حال آنکه چنین بیانی صورت نگرفته است.
- ◆ ضمناً اگر منظور همان ادبیات بود، می شد اسم شهر یا کسی را وجود بگذارند و معنای مدنظر خودش را لحاظ کرده.

□ سوال مباحثه ای:

- ◆ دقیقاً روح معنای مشترک بین ((اشتراک معنوی)) در ادبیات و فلسفه و شکاف بین آنها چیست؟
- ◇ جواب مباحثه ای:

▶ روح معنا: اشتراک معنوی در هر دو به این معناست که همه ی مصداق ها یک معنا را افاده می کنند.

▶ شکاف معنایی: یکی (در ادبیات) ناظر به معنا و مفهوم است حال آنکه دیگری (در فلسفه) ناظر به حقیقت است.

▶ رجوع:

- ◆ رَحِیقْ مَخْتوم، ۱/ ۲۵۱: مشترک لفظی و معنوی، خود یک مشترک لفظی در دو اصطلاح ادبی و عقلی است. در ادبیات، اشتراک لفظی و معنوی ناظر به چگونگی وضع یک لفظ برای معنا و یا معانی آن است. اگر یک لفظ برای چند معنا بطور مجزا وضع شده باشد، آن لفظ مشترک لفظی بین آن معانی است، زیرا آن مفاهیم و نیز مصداق آنها جز در محور لفظ، اشتراکی با هم ندارند و اگر یک لفظ برای جامع بین چند چیز مختلف به یک باره وضع شده باشد، آن لفظ مشترک معنوی بین آنهاست، زیرا آن مفاهیم و نیز مصداق آنها گذشته از اشتراک در لفظ، در محور معنا نیز اشتراک دارند. پس اشتراک لفظی و معنوی در علوم ادبی دایر مدار وحدت و یا تعدّد وضع است، و اما مشترک لفظی و معنوی در علوم عقلی، مانند کلام و فلسفه، دایر مدار کثرت و وحدت حقیقی است، و در این جهت فرقی بین فارسی و تازی، عربی و عجمی نیست و این نشانه عدم دخالت امور لفظی است. [رحیق مختوم جلد ۱ - ۱ - صفحه ۲۵۱]

- ◆ حاشیه استاد صمدی آملی بر نهاییه

◇ بیانات استاد فیاضی در ص ۳۶ حاشیه شان:

▶ تعریف ها نزد حکیم:

— اشتراک لفظی = تعدد، اختلاف و تباین مفاهیم

— اشتراک معنوی = وحدت مفهوم

▶ تعریف ها نزد ادیب:

— اشتراک لفظی = لفظ واحد وضع شده باشد برای معانی کثیره

— اشتراک معنوی = لفظ واحدی که وضع شده برای یک معنای کلی که قابلیت صدق بر کثیرین را دارد. مانند اسماء اجناس

▶ فرق اشتراک معنوی و لفظی نزد حکیم و ادیب:

— نزد حکیم وصف مفهومند حال آنکه نزد ادیب وصف لفظند.

— ملاک نزد حکیم، تعدد مفهوم و وحدت آن است ولی نزد ادیب، تعدد وضع و وحدت آن است.

— نزد حکیم، ایندو به اختلاف لغت متفاوت نخواهند شد حال آنکه نزد ادیب اینگونه نیست.

— دلیل مشترک لفظی یا معنوی بودن نزد فیلسوف به ذهن و شهادت وجدان بر می گردد حال آنکه نزد ادیب، به

بیان اهل لغت و تبادل بر می گردد.

○ توضیح برداشت فیلسوفان:

- ما وقتی با یک واقعیتی برخورد می کنیم، از حیث واقعی بودن چه تلقی ادراکی بهمان می دهیم؟ این احساس ادراکی در برخورد با هر واقعیت دیگری هم پیش می آید.
- وقتی انسان سوفسطائی مطلق را تنبیه دهیم که ((این شک خودت را واقعی می دانی؟ چه احساسی از این واقعیت شک خودت پیدا کرده ای؟))، بعد آرام آرام سعی می کنیم برایش تکثیر واقعیت بکنیم: (((بنظر شما اینها واقعیت ندارد؟ آن احساسی که در اصل شک داشتی، در اینجا هم به تو دست نداد؟)). یعنی همان احساس ادراکی که در همان لحظه اول داشت را بسط می دهیم. اثبات خدا هم در همین مسیر بدین معناست که می گوید خدا هم واقعی است. سپس برش می گردانیم نسبت به شک اول تا این احساسش نسبت به واقعی بودن آن برطرف شود. یعنی ما آن احساس واقعی بودن را در مورد شک، از او می گیریم.
- لذا فیلسوف چنین تلقی دارد: آن هویتی که ما از اصل واقعیت می فہیم، در تمام ساحاتی که قبول داریم واقعیتی دارد، وجود دارد.
- ما همین برداشت ادراکی را هم در مورد هر چیزی که برایمان اثبات شده باشد داریم:
 - ◆ اگر اثبات شود که یک چیز بعد از صد سال می آید، همان احساس ادراکی را نسبت به آن خواهیم داشت.
 - ◆ لذا لزومی ندارد در دسترس ما باشد.
 - ◆ یا مثلا احساسی که نسبت به متواترات (وجود مکه) داریم.

○ نظرات متکلمین و رد آنها:

۱. وجود اشتراک لفظی بین الکلاک است:

□ بیان آنها:

- ◆ وجود در انسان به همان معناست و اشتراک وجود در گیاه به همان معناست و ... یعنی وجود در هر موجودی، بمعنای خود آن موجود است.

□ رد آن:

- ◆ نحوه ی رد کردن این بیان:

◆ با این بیان به طرف عدم مغایرت وجود با ماهیت پیش رفته است.

◆ لذا علامه استدلال هایی را باید بیاورند که بگوید بین وجود و ماهیت مغایرت وجود دارد.

۱- در صورت نقض مغایرت وجود با ماهیت، اساسا هلیه ی بسیطه بی فایده خواهد شد چرا که تبدیل به حمل اولی می شود.

◆ یادآوری: اقسام حمل

▶ حمل شایع:

— هلیه ی بسیطه: این جزو گزاره های مفید علمی است.

— هلیه ی مرکبه

▶ حمل اولی: یک معنای بدیهی را (یک چیز خودش خودش است) دارد می گوید لذا برای عموم مناسب نیست.

۲- ماهیت خیلی از چیزها را می دانیم ولی نمی دانیم هست یا نیست:

◆ لذا ماهیت با وجود مغایرت دارد که جاهایی وجود دارد که ماهیت هست ولی وجود و عدم آن مشخص نیست.

◆ مثال: ...

۳- به وجود بعضی چیزها اطمینان داریم حال آنکه اطلاعی در مورد ماهیت آن نداریم:

◆ این رد در واقع برعکس رد دوم است و از جهت عکس، به آن نگاه شده است.

◆ نمونه:

▶ راجع به نفس انسانی ما می دانیم که انسان دارای حقیقت نفسانی هست چرا که حقایق نفسانی هستند که آثار متفاوتی از

نزد خود بروز می دهند. یعنی دست خودش است که آثارش را به چه نحوی بروز بدهد و این تاثیر و تاجر نشاندهنده ی

وجود داشتن یک چیز است. به عبارت دیگر، با حقایقی روبرو هستیم که می دانیم هست ولی نمی دانیم آیا این یک

حقیقت جوهری است یا عرضی؟ آیا مجرد است یا مادی؟

— لذا در اصل وقوع آن یقین داریم ولی در چگونگی و ماهیتش تردید داریم. به عبارت بهتر، وجودش کاملا برای ما

روشن است ولی ماهیت آن بسیار پیچیده است:

▶ همینطور است علم و حالات نفسانی. چیزهایی که وجودشان برای ما از روز روشن تر است ولی حقیقت آنها برایمان مبهم است.

▶ سوال شخصی: آثار منتزع از یک شیء، مربوط به وجود آن است یا ماهیتش؟

◆ لذا نمی توان گفت وجود در هر موجودی همان ماهیتش است.

▶ دقت شود که اگر بگویید به شکل اجمال و تفصیل است، باز به مشکل می خوریم.

▶ سوال شخصی: در مورد اجمال و تفصیل به چه مشکلی می خوریم؟

— جواب شخصی: چرا که باز همین نکته اثبات می کند وجودش با ماهیتش متفاوت است. چرا که وجودش را کامل

یافته ام حال آنکه ماهیت آن برای ما بصورت کامل مشخص نیست.

⇒ با همین بیانات روشن می شود که ماهیت با وجود مغایر است.

◆ دقت: بخاطر هین است که علامه فصل ۳ بدایه را در نهایه نیاورده است چرا که همین جا آورده اند.

۲. اشتراک معنوی بین موجودات هست ولی بین خداوند و ممکنات چنین اشتراک معنوی وجود ندارد.

□ بیان آنها:

- ◆ اینگونه مطرح می کنند که بستر تکوینی که به شما اجازه می دهد به خدا بگویید موجود، با بستر تکوینی که به شما اجازه می دهد به

ممکنات بگویند موجود، متفاوت است و با هم فرق دارد.

♦ دقت شود که این بحث بدین معنا نیست که به خدا واقعیتی را نسبت می دهیم که خداوند مبدا واقعیات است بلکه بحث واقع داشتن خود خداست.

♦ به عبارت دیگر، تلقی از واقعی بودن در این دو جا یکی نیست.

□ **دلیل این حرف آنها: ((لیس کمثله شیء))**

♦ اینها درد دین دارند و این تنزیه را می خواهند درست کنند.

♦ کسانی که به الهیات سلبی قائلند، همین نظر را دارند.

♦ ضمناً از میان کسانی که فضای حکمی را درک کرده اند، هستند قائلینی به این نظر

♦ مانند:

▶ رجبعلی تبریزی: از جمله کسانی که مبانی حکمت متعالیه را نقد کرده است. هم عصر صدرای بوده و ذوق عرفانی داشته است.

▶ قاضی سعید قمی: شاگرد رجبعلی تبریزی و فیض کاشانی. شرح توحید صدوق را دارند.

▶ نکته استطرادی: ملا محسن فیض کاشانی استمرار دهنده جنبه ی دینی صدرای است، نوری استمرار دهنده جنبه فلسفی

صدرای و قمشه ای استمرار دهنده جنبه عرفانی صدرای است.

♦ سوال شخصی:

♦ این آیه با برداشتی که فلاسفه از اشتراک معنوی وجود دارند، به چه معناست؟

▶ جواب شخصی: تفاوت در ضعف و فقر + تفاوت در موجودیت بالذات و موجودیت بالغیر + ...

□ **رد آن:**

♦ با آنکه گویندگان احساس می کنند دارند می روند سراغ تنزیه معرفت باری تعالی؛ ولی در حقیقت به انکار حضرت حق می انجامد.

♦ ((الله تعالی / واجب الوجود موجود)): فهم ما از این موجود چیست؟

۱- همانی که در رابطه با ممکنات می فهمیم:

▶ همان اشتراک معنوی وجودی می شود که فلاسفه قائل به آن هستند.

▶ دقت شود که در اصل موجودیت و جنس، وجود آنرا می فهمیم نه از جهت موجود فقری بودن.

۲- مقابله را می فهمیم (سلب موجودیت و واقعیت):

▶ تالی فاسد آن: مرزی باقی نخواهد بود بین متحقق بودن حضرت حق و انکار او.

▶ با توجه به اینکه خروج از وجود به معنای ورود به سفسطه است (و بالعکس)؛ همین که از وجود خارج شدیم خدا وارد

سفسطه می شود!

۳- هیچی نمی فهمیم:

▶ تالی فاسد آن: تعطیل معرفت باری تعالی که این هم منجر به نفی خدا می شود.

– نکته روشی: بیان توالی فاسد یکی از راههای نقد است.

▶ توضیح آن اینکه:

– چه فرقی بین ماست که می گوئیم هیچی نمی فهمیم با آنکه می گوئید من اصلاً هیچ تصویری ندارم؟ البته ما چون

التفات داریم، سر از انکار در می آورد و با فردی که می گوید هیچ تصویری ندارد تفاوت داریم.

– در روایات هم داریم که هم تعطیل غلط است و هم تکثیر.

▶ این همان مفهوم امر بین الامرین است، یعنی از جهتی آری و از جهتی نه.

– نکته شخصی: بنظر این مفهوم امر بین الامرین (قائل به تفصیل شدن) کاربرد زیادی در مباحث مختلف دارد.

■ **مغالطه پیش آمده توسط این دو گروه: مغالطه ذهن و عین**

□ آنچه را ما در مورد مغایرت ها درک می کنیم، در مورد مصداق است نه مفهوم و این اشتراک معنوی وجود در رابطه با مفاهیم است نه مصادیق.

متکلمین این اشتراک را به ناحیه مصداق برده اند و بدرستی گفته اند که واجب الوجود با ممکنات یکی نیست. فلاسفه هم از این حیث این حرف را

قبول دارند ولی می گویند در مرتبه مفهوم، ما یک چیز را می فهمیم.

□ آنها فکر کردند منظور عینیت مصداقی وجود و ماهیت است نه عینیت مفهومی ایندو. حرف آنها مانند این است که بگوئیم اگر مفهوم انسان بر عالم

و جاهل صدق کند، بدین معناست که انسان عالم جاهل داریم!!!

فصل ۲: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

• خلاصه فصل:

○ اهمیت بحث

○ مقدمات:

▪ روش شناسی برخورد صدرالمتألهین در این مساله:

□ روش تحلیل عقلی شهودی:

◆ عقل سر صحنه ی حواس (علم حضوری):

◇ معانی جزئی را یافته

◇ آنها را کلی می کند و تعمیم می دهد

◇ و متن های مندمج را باز کرده و تحلیل می کند

□ روش تحلیل عقلی مفهومی و ذهنی:

◆ فعالیت های که عقل با علوم حصولی انجام می دهد

▪ تطوّر تاریخی بحث:

(۱) مشائیون: سوال نزد آنها مطرح نبوده است

(۲) شیخ اشراق: اصالت ماهوی اولیه (اعتباری بودن بمعنای ذهن ساخته است)

(۳) مکتب شیراز: اصالت ماهوی پیشرفته (اعتباری بودن بمعنای انتزاع از واقع است)

(۴) صدرا: اصالت وجود پیشرفته (عمق بخشی به معنای اصالت و اعتباریت)

(۵) شهید مطهری: اصالت وجود اولیه (اعتباری بمعنای ذهن ساخته) در متون رسمی

○ اصالت وجود و اعتباریت ماهیت:

▪ مفهوم شناسی:

□ اصالت: آن چیزی که در مقابل سفسطه است و متن واقع را پر کرده است (جنس واقعی اصل الواقعیّت)

▪ تثبیت اصالت وجود:

□ نحوه ی تثبیت اصالت وجود در مقابل شیخ اشراق:

◆ خارج کردن آن از صحنه ذهن

◆ اثبات متن واقع بودن آن

□ بیان استدلال:

◆ نفی سفسطه و یافت اصل واقعیت - بل واقعیات - در همه چیز

◇ به روش تحلیل عقلی شهودی

◆ روبرو شدن با ماهیات و واقعیات متفاوت

◇ به روش تحلیل عقلی شهودی (نهایه) و مفهومی و ذهنی (بدایه) بصورت توأمان

◆ یافت زیادت (مغایرت) وجود بر ماهیت در خارج از ذهن

◇ به هر دو روش (شهودی در نهایه و مفهومی در بدایه)

◇ = وجود زبان اشتراکی همه چیز است برخلاف ماهیت که زبان اختصاصی موجودات است

◆ تعیین اصالت و اعتباریت ایندو

• منابع پیشنهادی

○ مقاله ۷ اصول فلسفه و روش رئالیسم

○ شرح منظومه:

▪ ۶۴ / ۲

▪ ۳۴۵ / ۲ و ۳۴۶

○ اسفار ۱ / ۳۸

○ مشاعر (کتاب صدرا) ص ۴۳ به بعد

▪ مشاعر کتاب صدرا است که به این بحث بصورت مبسوط پرداخته است.

▪ آدرس طبق شرح مشاعر مرحوم لاهیجی است.

□ آدرس آن طبق فهرست: مشعر ثالث به بعد

• اهمیت

○ اصالت وجود:

▪ عده ای این را به یک اختلاف در لفظ تقلیل می دهند.

- این بحث و فهم عمیق آن، واقعا تأثیرات مهمی در فهم حیطه های مختلف فلسفی دارد:

□ تشکیک

□ امتناع اعاده ی معدوم

□ وجود ذهنی و وجود خارجی

□ مواد ثلاث:

◆ امکان فقری وجود: نظام فلسفی را تغییر داده است

□ علیت:

◆ نظام تشکیکی و شدت و ضعف

□ وحدت و کثرت:

◆ نگاه های مربوط به

◆ وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت

◆ وجود تفرقی در کنار وجود جمعی: تأثیر بسیار در الهیات بمعنی الاخص که صفات عین هم و عین ذات هستند.

□ الهیات بمعنی الاخص:

◆ اثبات باری تعالی: برهان صدیقین

□ قاعده ی فرعیت

- بنظر استاد، راه ورود صدرا به بحث اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود بوده است.

○ اعتباریت ماهیت:

- دقت شود که فهم عمیق از ماهیت باعث فهم درست اصالت وجود می شود. فهم صدرا از آن بسیار تأثیرگذار است در بحث های بعدی.

□ با فهم اعتباریت ماهیت، به تحقق ویژه ای از واقعیت داشتن می رسیم.

□ این بیان اثری بسیار فوق العاده در حل مسائل حکمی می گذارد.

- نمونه تأثیرات آن:

□ علم و عالم و معلوم

□ الهیات بمعنی الاخص

- نکته: خوب بود که علامه بحث اعتباریت ماهیت را می برد روی کلی طبیعی.

□ توضیح آن اینکه؛ اینها بحثی در کلی طبیعی دارند که کلی طبیعی در خارج موجود است یا نه؟

◆ اگر گفتیم ماهیت اعتباری است، در این اختلاف بدین معناست که کلی طبیعی در خارج موجود نیست. (لذا ذهنی صرف بودن ماهیت درست نیست)

◆ اگر بتوانیم به کلی طبیعی برسیم و آنرا بفهمیم، فهم ما به ماهیت خیلی نزدیک شده است.

□ این بحث را، هم صدرا تذکر داده است و هم حاجی.

◆ در بحث منطق حاجی که باعث تدقیق بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت خواهد شد.

□ بیان استاد بغدادی: این قول که می گوید کلی طبیعی در خارج هست، به سمت اصالت ماهیت می زند.

• مقدمه ۱: روش صدر المتألهین در این مساله

○ مقدمات:

- توضیح عنوان:

□ صدرا از چه روشی برای پیش بردن بحث استفاده می کند؟

□ دقت شود که این روش تنها مختص به این بحث نیست بلکه هم در بحث قبلی جریان دارد و هم در بحث های دیگر.

- محل پدید آمدن این سوال:

□ برخی اشکال می کنند که صدرا برخلاف ابن سینا که مباحثش مشحون از مطالب منطقی است، مباحثش را استدلالی مطرح نکرده است.

□ علت این خلط به این نکته بر می گردد که صدرا به نحو انبوه از روش هایی استفاده کرده است که به نحو متعارف در منطق های موجود به آنها پرداخته نشده است.

◆ لذا عده ای گفته اند باید به منطق صدرایی پرداخته شود.

◆ دو کاری که باید صورت گیرد:

▶ اصطیاد مباحثی که صدرا خود آنها را بیان کرده است. یعنی مباحث منطقی که مبانی خود را در آنها پیاده کرده است.

▶ پیاده کردن مبانی صدرا در مباحث دیگر منطقی و دستیابی به ارتقاهای او.

◆ صدرا دارد کاری با آدمها انجام می دهد که آدم ها آن را می پذیرند نه اینکه تنها یک تقریر صرف عالی ارائه دهد.

◆ چرا که عده ای فکر می کنند که صدرا با ارائه ی تقریر های عالی از یک بحث - بدون آنکه آنرا اثبات کند - مخاطب را مجبور به

قبول کردن آنها می کند.

◆ نمونه: بارها علامه جوادی گفته اند که براساس حمل حقیقت و رقیقت، منطق متحول می شود.

□ باید دید ایشان روند را به شکلی طی می کند.

◆ از مدلهای روشی که صدرا از آن بسیار استفاده می کند، روش تحلیلی است که توضیح آن خواهد آمد.

- مراتب و انواع ادراک از منظر فیلسوفان اسلامی:

(۱) ادراک حسی:

◆ = درک کردن اشیاء بوسیله خواص ۵ گانه ظاهری

◇ در ادراک حسی، صورت را می فهمیم.

◇ صورت:

▶ همه ی آن چیزهایی که با حواس ۵ گانه آنها را درک می کنیم

▶ صورت آن چیزی است که صحنه ی ادراک ذهنی ما را پر می کند.

▶ به این می گویند ((معقول اول))

– معقول = مدرک، معلوم

– آن چیزی که در وهله ی اول – به لحاظ رتبی – به چنگ ما می آید.

– با سطحی ترین لایه ی ادراکی مان با سطحی ترین لایه واقع روبرو می شویم و آنها را به چنگ می آوریم.

▶ به جوهر هم می گویند صورت و معقول اول، حال آنکه آنها را با حواس ۵ گانه نمی یابیم.

– چرا که ما برای بدست آوردن آنها استدلال می کنیم.

– ؟: چرا به آن می گویند معقول اول؟ در بحث های بعدی توضیح آن خواهد آمد

◇ سوالات مباحثه ای:

▶ دقیقاً صورت چیست و تفاوت آن با معنا چیست؟ صورت همان مفهوم و معقول اولی است درحالیکه معنا معقول ثانی است

▶ آیا حس باطن/ وجدانیات را هم باید ذیل ادراکات حسی بیاوریم؟ وجدانیات هم ذیل علم حضوری و ادراکات حسی اند

◆ رتبه ادراکات حسی:

◇ لمس (پایین ترین مرتبه حیوانیت است) – ذوق و چشیدن – بوییدن – «سمعی» – بصری

◆ ؟: نحوه ی شکل گیری این ادراک برای انسان؟

◇ فیلسوفان در این رابطه نظرات مختلفی داده اند.

(۲) ادراک خیالی:

◆ = ادراک صورت ها بدون بکارگیری آلات حس گر

◇ اگر بدون بکارگیری این حسگر ها، صورت ها را ادراک کنیم، ادراک خیالی داشته ایم

◇ پس ادراک خیالی هم به صورتها و معقول اول تعلق می گیرد.

◆ مثال:

◇ رویا: تمام ادراکات و صور رخ می دهد بدون اینکه این حسگرها فعال باشند.

◇ تخیلات

◆ ؟: نحوه ی شکل گیری این نوع از ادراک نزد انسان؟

(۳) ادراک وهمی:

◆ = این نوع ادراک برخلاف دو قسم قبلی، معانی دویده در صورتها را درک می کند

◇ یعنی چیزهایی که حسگرها قابلیت توجه به آنها را ندارد چرا که معانی صورت ندارند ولی انسان از طریق این صور، معانی را ادراک می کند.

◇ وهم ادراک معانی جزئی می کند.

▶ در دل همین ادراک حسی و خیالی، داریم معنا درک می کنیم. لذا می گوییم جزئی است.

▶ به این معانی می گوییم ((موهومات))

◇ این کار، کار قوه ی وهم است که دارد معانی جزئی را استخراج می کند.

▶ وهم برخورد سر صحنه ای با معانی است. یعنی برخوردی که سر صحنه با جزئیات داریم.

◇ لذا ادراک وهمی را می توان شهود عقلی نامید: درک و ادراک مستقیم معانی در دل صورتها توسط عقل.

◆ انواع این معانی دویده در صورتها:

◇ گاهی این معانی دویده در صورتها، وضعی است و گاهی تکوینی است.

◇ معیار آن: در وضعی ها، اختیار انسان و یا جامعه اثرگذار است. در دسته دوم، پاره ای از مفاهیم وجود دارد که اختیار بشر در آنها اثرگذار نیست.

◇ البته آن مواردی که جامعه آنها را اعتبار می کند، بسیار نزدیک به تکوین می شود و گاهی دچار خلط می شویم که تکوینی هستند، مانند مالکیت.

▶ این نشاندهنده قدرت فاهمه ی اجتماعی است.

◆ نمونه ها:

◇ مانند الفاظی که بیان می شود: اینها با قوه ی سمعی ادراک می شود و همین لحظه در دل همین صوت – به نحو جزئی – معانی را می فهمی.

▶ معانی دویده در الفاظ است که وضعی هستند. لذا اگر کسی زبان فارسی را بلد نباشد، این معانی را درک نمی کند حال

آنکه از لحاظ وضعی، این معانی در آنها قرار داده شده.

◇ مانند دیدن چراغ قرمز و ایستادن:

▶ این هم از اقسام وضعی است.

◇ تکوینی مانند

- ▶ محبت مادر
- ▶ دشمنی یک دشمن
- ▶ بودن یک رنگ، وحدت آن و تفاوت آن با سایر رنگها
- ▶ درک علت و معلولیت: لذا اینها را نمی توان جابجا گفت.

۴) ادراک عقلی:

◆ = درک معانی کلی

◇ ما در عین اینکه معانی جزئی را می یابیم، آنها را به نحو کلی و غیر مقید به نحو جزئی درک می کنیم.

◇ آن ساحتی از نفس ما که این معانی را علی وجه کلی درک می کند، ساحت عقلی است.

▶ قوه ای در درون خود داریم که معنا یاب است.

◇ فیلسوفان می گویند ما یک قوه ی معنایاب در خود داریم = عقل

▶ اگر سر صحنه باشد، وهمی است و اگر کلی یاب باشد، عقلی است. لذا یک حقیقت معنا یاب داریم.

▶ لذا می گوییم عقل رافع (عقل مصطلح) و عقل نازل (وهم): این تعبیر برای این است که نشان داده شود هویت ایندو تفاوتی

ندارد منتهی یک تفاوتی در درک آنها هست.

▶ لذا متاخرین گفته اند ادراک تثلیثی است نه تربیعی (آنگونه که قدما گفته اند)

◇ لذا در حیوانات ادراکات حسی، خیالی و وهمانی وجود دارد ولی قدرت کلی سازی این مفاهیم را ندارند.

◆ ؟: مکانیزم نفس در کلی کردن این مفاهیم جزئی؟

◇ در اینجا بحث مبسوطی وجود دارد.

◇ ج ۴۹ (مفهوم کلی و فلاسفه اسلامی) [یکشنبه ۹۶/۹/۱۲]

□ تذکرات:

◆ معقول ثانی:

◇ = معلوم ثانی = مدرک ثانی = همه ی آن چیزهایی است که بعنوان معنا در مقابل صورت به حساب می آوریم.

▶ معنای ثانویت: در دل چیز دیگر و دویده در آن درک شدن.

– چراکه آنرا ذیل صورت می یابیم.

– لذا به اینها می گویند انتزاعی تحلیلی. دقت شود که این بدین معنا نیست که صرف ذهنی است.

◇ نکات:

▶ باید دقت کرد که تفاوتی نمی کند که جزئی باشد یا کلی چرا که هر کدام که باشد، می تواند ثانویت در ادراک را داشته

باشد و در دل صورتهای درک شود.

▶ اگر به ادراک وهمی توجه شود، خیلی نکته ها حل می شود.

◇ نمونه:

▶ همان چیزهایی که سر صحنه حسّ و خیال درک می کنیم و می گوییم معنی اند.

▶ مثلاً هویت علیت همین جا در دل صورت چرخش کلید برای باز شدن در حاضر است.

▶ وحدت و کثرت دیدنی نسیت بلکه فهمیدنی است و قوه ی معنایاب ما آنرا سر صحنه می یابد.

◆ جوهر:

◇ جزو ۱۰ مقوله عشر است که ما ۹ مقوله ی دیگر را - اعراض - جزو صورتهای محسوس می دانیم ولی جوهر محسوس، مدرک ما

نیست لذا می گوییم هیچ حس جوهر یابی نداریم.

▶ در ظاهر باید معقول ثانی باشد حال آنکه همه گفته اند معقول اولی است.

◇ دلیل اینکه به آن می گویند معقول اولی این است که ما جوهر را دویده و در دل عرض نمی یابیم (آنگونه که وحدت و فعلیت عرض

را در دل عرض می یابیم) و لکن جوهریت را به استدلال درک می کنیم.

▶ مثلاً می فهمیم که پشت سفیدی یک جوهریتی هست.

▶ به عبارت دیگر، در دل عرض آنرا نمی یابیم (تا معقول ثانی تلقی اش کنیم) بلکه پشت سر عرض آنرا می یابیم.

▶ البته اگر دقت شود ما جوهر را در همان وهله ی اول می یابیم البته به نحو استدلالی.

– به عبارت بهتر، وسیله یافت آن استدلال است ولی به نحو اولی نه ثانی.

◇ جوهر و عرض نزد صدرا: یک وجود و یک دامنه وجود.

▶ لذا با تقریر خاصی، مانند سایر حکما قائل به دو وجود و دو ماهیت است.

◇ به عبارت دیگر، استدلالمان چشم ما برای یافتن جوهر است و آنرا در وهله ی اول می یابیم.

□ مباحثه:

◆ سوالات مباحثه ای:

◇ جوهر صورت است یا معنا؟

▶ با توجه به اینکه جوهر معقول اولی است، باید صورت باشد.

◇ تفاوت واقعی صورت و معنا چیست؟ جایگاه آنها در ذهن ما چه تفاوتی دارد؟

◆ آدرس مباحثه ای: مجموعه آثار ۵ / ۲۶۷

□ جمع بندی:

◆ مباحثه:

◇ معقول اولی: یافت بدون واسطه

▶ با حس: ادراکات حسی

▶ با خیال: ادراک بدون واسطه

▶ با استدلال: جوهر

◇ معقول ثانی: یافت با واسطه

◆ استاد امینی نژاد:

◇ ماهیات = صورت ها = معقولات اولی:

▶ ما اینرا با حس و خیال می یابیم.

— همان مدرک اول.

▶ جوهر هم در این دسته می گنجد ولی آنرا با استدلال می یابیم.

▶ اگر عالم مثال منفصل را ببینیم، باز بحث صور و ماهیات و معقولات اولی مطرح است.

▶ اموری که به نحو وجدانیات می یابیم را هم از همین دسته است.

▶ خود صورتهای علمیه که کیف نفسانی اند، هم به همین گونه هستند.

◇ در مقابلش معقول ثانی قرار دارد.

▶ که اینها همان معانی دویده در صورتهای هستند.

■ تقسیم علم:

□ اهمیت و نکات:

◆ از مباحث معرفت شناسی اسلامی و معرفت هستی شناسی.

◇ در حوزه ی اعتبار شناسی معارف، این بحث اهمیت ویژه ای دارد.

◆ دقت شود که خود این تقسیم حضوری است.

◆ لذا هرچه در آن فکر کنید می ارزد.

(1) علم حضوری:

◆ = جایی که علم و عالم بدون واسطه متحد هستند

◇ البته اساساً علم در دل اتحاد پدید می آید و تا یک یگانگی وجودی حاصل نشود، پدیده شناخت و آگاهی پدید نمی آید. لذا در علم

حصولی هم خواهیم دید که چنین یگانگی وجود دارد.

◆ نمونه ها:

◇ علم ذات به ذات:

▶ البته خود این نکات و داستان های لطیفی دارد.

— شیخ اشراق هم به این نکات توجه کرده است.

▶ این قدر مشترک همه است. یعنی همه آنرا علم حضوری می دانند.

◇ علم ذات به احوال ذات مانند غم و شادی

◇ علم ما به اعضا و جوارح بدن:

▶ از اینجا اختلافات شروع می شود.

◆ ؟: آیا علم ما به خارج از حقیقت ما هم می تواند حضوری باشد؟

◇ ؟: منظور از خارج از ما؟

▶ جوابهایی که می توان داد:

— علم به دنیای مادی غیر خود ما

— علم به عالم مثال

— علم به عالم مجردات

— علم به الله تعالی

◇ در این موضوع اختلاف است:

▶ صدرا: همه ی اینهایی که با اعضای حسگر به آنها دست پیدا می کنیم، حصولی اند. یعنی صورت اینها نزد ما حاضر است.

— این ابزارهای مادی هم ما را آماده می کند تا در نفس خودمان، صورتهای مشابه خارج در خود ایجاد کنیم.

◆ لذا این علم ابزاری (مثلاً) که دارم در من است.

▶ شیخ اشراق: علم حضوری هستند.

— مستقیماً این بحث را راجع به ابصار گفته است ولی قابل تطبیق با سایر حواس ۵ گانه هم هست.

◆ یعنی خود اشیاء پیش من حاضرند نه مفهوم و ماهیت مرسلشان.

◆ همان سر صحنه آنرا می یابیم.

— البته می گوید من منکر علم حصولی نیستم ولی آنچه را اکنون با حواس به آنها برخورد می کنیم، علم حضوری

است. البته بعد از آن می توانیم از آن عکس برداری کرده و علم حصولی بسازیم.

- تمام این حسگر ها و سیستم هایی که داریم برای این است که فاصله ی بین حقیقت تجردی نفس و این حقیقت مادی را بردارد نه اینکه بین اینها فاصله ایجاد کند.
- ♦ طبق تبیین صدرا، این اعضا فاصله اندازند نه فاصله بر.

۲) علم حصولی:

- ♦ = جایی که عالم با نماینده آن شیء (صورت و مفهوم آن) وحدت پیدا می کند.
- ◇ چرا اشیاء باید به نحوی پیش ما حاضر باشند تا علم و آگاهی روی دهد.
- ◇ هر جا مفهوم وسط بیاید، علم حصولی می شود.
- ▶ صورتی که در تعریف علم حصولی بکار می رود، هم صورت و هم معنایی که در مورد ادراکات مختلف بیان کردیم را بر می گیرد.
- ▶ مفهوم اثر بجا گذاشته ی از ارتباط مستقیم انسان با اشیاء به نحو علم حضوری است.
- ◇ دقت شود که مانعی ندارد که مناشی دیگری برای ورود علم حصولی به ذهنمان داشته باشیم.
- ▶ مانند اختلاق
- ♦ ارتباط مستقیم با اشیاء (محسوسات) از نقاط شکل گیری جدی علم حصولی است.
- ◇ سیستم های بسیار حساسی در بدنمان داریم که جهازاتند برای درک اینها.
- ▶ به عبارت دیگر وقتی با یک شیء ای مواجه شده و آنرا حس می کنیم، آن شیء بخاطر حضورش در نفس ما بازتاب پیدا می کند (شبیه به یک آیینه) و اثرش را در آنجا می گذارد بنحوی که وقتی صور آن از بین رفت، آثارش باقی می ماند که ما به آنها می گوییم علوم حصولی.
- نفس انسان مانند یک گوی ادراکی است و بسیار حساس است.
- ▶ بسیاری از علم حصولی بدین سبک بوجود می آیند.
- ◇ پس علوم مفهومی متأثر شده ی از علوم حضوری اند.
- ▶ یعنی ما بخاطر ارتباطی که با علوم حضوری برقرار می کنیم، از آن تاثیر می گیریم و به این تاثیر، پس از مفارقت از آن اشیاء (صور برآمده از علوم حضوری) علم حصولی می گویند.
- ▶ سوال شخصی: این با مبانی اشراق است یا طبق مبانی صدرا هم پایه علوم حصولی در علوم حضوری است؟
- ◇ علامه در بدایه و نهایه در مورد علم ناشی از حواسمان، از صدرا فاصله گرفته و به سمت نظر شیخ اشراق میل پیدا می کند و در آثار دیگر خود به شیخ اشراق نزدیک می شوند.

□ نتیجه: اصل انفعال

- ♦ اهمیت آن:
- ◇ اصلا فارق بحث های معرفت شناسی ما با معرفت شناسی غرب، در همین بحث است.
- ♦ یک اصل معرفت شناسی اسلامی: ما در مساله ی معرفت، منفعل از واقع هستیم. چه این علم حضوری باشد چه حصولی.
- ◇ یعنی ما واقع نمی سازیم بلکه این واقع است که علم ما را شکل میدهد.
- ▶ علم ما معلوم ساز نیست بلکه این معلوم است که چگونگی علم ما را رقم می زند.
- ◇ البته این انفعال به نحو یک آیینه معمولی نیست بلکه انسان دارای سیستم های نفسانی فوق العاده ای است که وظیفه این سیستم ها عمل فعالانه برای منفعل کردن ما از خارج است.
- ▶ یعنی تحولاتی در انسان رخ میدهد تا او را منفعل کند از خارج.
- ◇ بخش هایی که سیستم وجودی ما در علم حضوری یا حصولی، دخالت غیر ادراکی و غیر منفعلانه بکند، جزو حوزه ی ادراک نیست و نفس خودش اینها را می شناسد و تمییز
- ▶ البته موارد ضعیفی وجود دارد (مواردی که سیستم های غیر ادراکی، در سیستم ادراکی ما دخالت می کنند) که اینها خلط می شوند که سبب ایجاد مغالطات می شوند.
- لذا واقع همانگونه هست که باید باشد ولی ما آنرا آنگونه که هست، نمی یابیم.
- مثلا معانی اعتباری که در جامعه ما وجود دارد و ما غرق در آنها هستیم.
- ♦ این معانی اعتباری به شدت با معانی حقیقی خلط می شود.
- ♦ اعتباری = ساخته و پرداخته ی جهازات انسانی نه از این جهت که از واقع گرفته شده است.
- ♦ اعتباریات ما هم موثر از واقع و هم اثرگذار در واقع است. البته این غیر این است که خود هویتش تکوینی باشد.
- ♦ دو نحوه ی برخورد افراطی و تفریطی با اعتباریات:
- ♦ همه ی معانی اعتباری هستند.
- ♦ تمام اعتباریات به حساب معانی واقعی هستند.
- ▶ بسیاری از علوم که بشر ساخته است نیز برای کشف همین مغالطات است.
- ◇ سوال مباحثه ای: چرا اینگونه است و این دستگاه مدرک آیا تنها خود این را درک می کند؟ نمی تواند از روی خودش تاثیر بگذارد؟
- ▶ شاید بخاطر اتحاد علم و عالم و معلوم است و علم عین معلوم می شود.
- ♦ انواع انفعال:
- ۱- انفعال ساده:

► اینکه در قطار می بینیم درخت ها برعکس می روند

۲- انفعال پخته:

► ما ادراکتمان - حتی ادراکات حسی مان - یک لایه ای نیست.

► خود حس ما چند لایه ای است و به کمک هم می آیند تا یک برداشت جامع و برآیند نهایی فهم شود.

- وحی و کشف هم یافت هایی است که همه دست به دست هم می دهند تا واقع را آنگونه که هست ببابیم.

► این همانی است که می توان به آن اعتماد کرد و علم را طبق آن پیش برد.

◇ از اینها باید در معرفت شناسی بحث کرد.

□ تذکرات:

◆ ما یک علم حضوری و یک علم حصولی داریم و در هر دو بخش ما منفعلیم.

◇ اصل انفعال از واقع در حوزه ی ادراک و علم.

◆ علم حضوری همیشه جزئی و علم حصولی همیشه کلی است.

۱. روش تحلیل عقلی شهودی:

■ تبیین:

□ زمانیکه یک علم حضوری داریم (براساس اینکه گستره ی آنرا چه مقدار بدانیم)، تمام حقیقت نفس در آنجا حاضر است و در تمام صحنه ها حضور دارد.

□ بخش فوق العاده ای از نفس عقل است که همان نیروی معنایاب است.

◆ کارهای عقل:

◇ ادراک معانی جزئی در دل علم حضوری سر صحنه:

► پایگاه مهمی برای علم است

◇ کلی سازی و تعمیم

◇ تحلیل = باز کردن یک متن مندمج

► تحلیل یعنی تجزیه و باز کردن آن.

- تفاوت تحلیل و تجزیه در این است که تجزیه معمولا در چیزهای درشت و بزرگ رخ می دهد حال آنکه تحلیل در جایی است که کار سخت باشد و اجزاء بسیار ظریف.

► عقل سر همان صحنه ای که حاضر شده است، همان جا تحلیل می کند چرا که آنجا کلی خبر است: وحدت و کثرت +

شدت و ضعف + اعتباریت و حقیقت + ...

► این کار عقل در سطح ذهن نیست بلکه در همان سر صحنه علم حضوری دارد صورت می گیرد.

- لذا این بصورت مطالعه روی مفهوم نیست و همان جا سر صحنه دارم آنرا تحلیل می کنم.

► عقل دارد جنس ها و طبیعات های مختلف را تجربه می کند و بعد از تحلیل آن، شناختش از آن طبیعت روشن تر و شفاف تر می شود و همین جا می تواند بگوید اینها مشابه و یا مغایر هم هستند.

- تفکیک معنا از صورت را هم عقل همین جا می یابد؛ همینطور تفاوت معانی از همدیگر را.

- تجربه طبیعت = برخورد علم حضوری مستقیم در درون همان شیء

◆ مانند تجربه طبیعت واقعیت در مقابل سفسطه و هیچ بودن

► این همان سبکی است که مدنظر است و اسم آنرا ((روش تحلیل عقلی شهودی)) گذاشتیم

- منظور از شهود همان علم حضوری است.

■ توضیحات بیشتر:

□ هر جا که علم حضوری را قبول کردیم، در آنجا وهم - عقل نازل و ساقط - حاضر است و کارش را انجام می دهد و فهم معانی می کند.

◆ عقل حاضر در علم حضوری، وهم است.

◆ ((و باسمائک التی مُلأت کل شیء)): انسان به قدرت نفوذ فهمش، می تواند این لایه ها را بیابد.

□ کار دیگر عقل، تحلیل است.

◆ یعنی متن مندمجی که با هیچ دستگاه فیزیکی دقیقی قابل شکافتن نیست را می شکافد.

◇ قدرت میز عقل است که می تواند این یافت را داشته باشد.

◆ در اینجاست که صورت را از معنا جدا می کند و معناها را از هم جدا می کند.

◇ در دل همان علم حضوری است که دارد اینها را جدا می کند.

◇ دقت شود که در ذهن اینکار را نمی کند بلکه سر صحنه دارد اینکار را می کند.

◆ به عبارت دیگر، به تجربه طبیعت - خالص وحدت و وجود و ... - می رسد؛ یعنی می فهمد اینها چی هستند.

◆ کار دیگر او، یافت حد وسط هاست.

◇ همین جا می فهمد که این طبیعت است که این یکی را به دیگری گره زده است.

◇ لذا شرایط مقدمات برهان همین جا فهم می شود.

► البته در مورد کلیت و دوام نکته ای وجود دارد که توضیح داده خواهد شد.

■ قاعده فلسفی پشتوانه این بحث:

□ النفس فی وحدتها کل القوى

▪ اگر به قوه نسبت دهیم: عقل تحلیلی شهودی

- دقت شود که شهودی که در کتب فلسفی می آید، منظور این نیست که عارف باشیم تا بشناسیم بلکه منظور این است که در هر جا که هستیم می توانیم وجود را بیابیم.
- ◆ به عبارت دیگر بمعنای علم حضوری است.

۲. روش تحلیل عقلی مفهومی و ذهنی:

▪ پایگاه این روش در علم حصولی است:

- پیرو علم حضوری که رخ می دهد، علم حصولی شکل می گیرد.
- ◆ علم حصولی عکس برداری است که در صحنه علم حضوری کرده ایم.
- ◇ دقت شود که معانی هم در این تصویر می آیند.
- ◇ اینجاست که آدم می فهمد علم حصولی چقدر اهمیت دارد چراکه علم به غایب در اینجا رقم می خورد.
- ▶ یعنی چیزی که پیش شما نیست اینجا هست.
- ◆ در اینجا هم منفعل از خارجیم ولی چون کارهای عقل در اینجا بیشتر می شود، احتمال مغالطه افزایش پیدا می کند.
- ◇ لذا گفته اند برای اطمینان بیشتر، چند بار این راه را بروید و چند بار از علم حضوری تان علم حصولی بگیرید.

▪ تبیین:

- عقل می آید سر صحنه مفهوم و خودش تحلیل می کند.
- ◆ مثلاً صورت ها - رنگ، اندازه و ... - را از هم جدا می کند. معانی را از صورت ها و از هم جدا می کند و ...

○ نکات نهایی:

▪ کلی کردن جزئیات:

- وقتی تحلیل کردیم، با جزئیات روبرو هستیم، حالا می خواهیم آنرا کلی کنیم که در اینجا هم بحث های مبسوطی وجود دارد.
- بطور خلاصه، ما در اینجا با استفاده از یک سری قیاسات مطوی جزئیات را کلی می کنیم.
- ◇ قیاس های مطوی مانند: هر چیزی خودش خودش است/ امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین/ تلازم بین ملزوم و لازم
- ◆ لذا ما بواسطه این ابزارها، تعمیم را در می یابیم.

▪ روش کار علامه تا اینجا:

- علامه طباطبایی از سفسطه عبورمان داد و ما را تا سر صحنه آورد. علامه می خواسته اند ما را به یک تحلیل شهودی برساند.
- ◆ همین جا می یابیم که این غیر کار سوفسطائی است.
- ◆ در اشتراک معنوی وجود مطرح می کند که در هر جایی که شما بخواهید سفسطه را نفی کنید، همین احساس واحد به شما دست می دهد.
- همان معنای ادراک شده را تعمیم داده ایم.

- بیان مباحثه ای: احتمالاً علامه در اثبات واقعیت، از روش تحلیل عقلی شهودی استفاده کرده اند و در اثبات اشتراک معنوی وجود، از روش تحلیل عقلی مفهومی و ذهنی استفاده کرده اند.

• مقدمه ۲: تطور تاریخی این بحث

○ اهمیت آن:

- در بررسی آثار فیلسوفان، یک نگاه و بصیرتی به ما می دهد.

○ ۴ واژه اصلی در این بحث:

- اصالت
- اعتباریت
- وجود
- ماهیت

۱. قبل از شیخ اشراق:

▪ ما اصلاً چنین مسأله ای نداشته ایم.

- البته فی الجمله این را می دانستند، ولی در مورد اصالت و اعتباریت آن بحثی نکرده اند. لذا فیلسوفان به آن دریافت ادراکی خود قلم می زده اند.
- مثلاً ابن سینا گاهی مطالبش به سمت اصالت وجود و گاهی به سمت اصالت ماهیت می رود.
- صدرا یکدفعه شواهدی از ابن سینا می آورد و می گوید او اصالت وجود است و قبل از شیخ اشراق همه اصالت وجودی بوده اند! حال آنکه وقتی دقیق به آثار ابن سینا نظر کنیم، می بینیم اینگونه نیست.
- ◆ دلیل اینکار صدرا: عدم استبعاد دانشمندان معاصر

▪ نکته روشی:

- 🔑 □ این زاویه دیدها خیلی تاثیرگذار است. عدم طرح این پرسش ها، سبب می شود احتمال خطا و اشتباه افزایش پیدا کند.

۲. شیخ اشراق:

▪ اولین فیلسوفی است که این مسأله را طرح کرده است.

- آن هم بخاطر یک سری عبارت پردازی های حکمای مشاء بوده است. برداشت او این بوده است که اینها می خواسته اند بگویند هم وجود در خارج واقعیت دارد و هم ماهیت. یعنی ایندو را مانند جوهر و عرض تلقی می کنند.

- ♦ یعنی برداشت اصاله الواقعيتهما از آنها کرده است.
- ♦ ملاک تشخیص: یعنی هم بعد ماهوی و هم بعد وجودی اشیاء نفی سفسطه می کنند.
- ♦ همین که به مساله رسیده است، خیلی مهم است.
- ♦ نکته روشی مباحثه ای: شیخ اشراق با دقت ژرف نگرانه به متون مشاء، خلل آنها را یافت و مطلب درست - از نظر خودش - را منقح کرد. لذا مطالعه دقیق متون گذشتگان سبب رسیدن به علوم جدید می شود.
- این سوال برایش پدید آمد که واقع را چه تشکیل میدهد؟ در این راه دچار دو اشکال اساسی شد:
 - ۱) وجودها و تحقق های غیرمنحاز را نتوانست تشخیص دهد.
 - ♦ بیان مباحثه ای: احتمالا وجود غیر منحاز وجود ماهیت است که با آنکه در خارج وجود دارد ولی اصیل نیست.
 - ۲) راجع به وجود فکر می کرد، چیزی غیر از مفهوم وجود نداریم.
- لذا اصالت و اعتباریت با بیانات شیخ اشراق، یک تعبیر ویژه ای پیدا کردند:
 - اصالت: هر چیزی که در خارج هست.
 - ♦ یعنی ورای فاعل شناسا بودن و ساخته و پرداخته ذهن نبودن.
 - ♦ آنچه که هم در ذهن حقیقتش باشد و هم در خارج.
 - اعتباریت: هر چیزی که ذهن می سازد.
 - ♦ واقعیتی در او ورای فاعل شناسا وجود ندارد و هر چه هست در ذهن است.
 - ♦ بحسب فعالیت های ذهن شکل گرفته اند.
 - ♦ یک سوالی که برای فیلسوفان پدید آمده است: نحوه ی وجود معقول ثانی به چه نحوی است؟
 - ♦ شیخ اشراق تمام مفاهیم فلسفی را معقول ثانی میداند به این معنا که موطنی غیر از ذهن ندارند. وجود هم از همین قسم است.
 - ملاک تشخیص ایندو:
 - ♦ اگر فاعل شناسا حذف شود، چه اتفاقی می افتد؟ اگر آن هم از بین برود، اعتباری است و گر نه اصیل است.
- تابعین او هم از همین فکر پیروی کردند.
 - حتی فرد تاثیرگذاری مانند خواجه نصیر الدین طوسی و پیرو او غلبه در فضای کلامی و فلسفی به اصالت ماهیت تعلق گرفت.

۳. مکتب شیراز:

- نام آنها: اصالت ماهوی های پیشرفته
- سیر و افراد آن:
 - افرادی مانند فاضل قوشچی، سید سند و محقق دوانی تا برسد به میرداماد
 - ♦ فاضل قوشچی به خواجه نصیر ایراد گرفت و گفت مفاهیم منطقی با اینها فرق دارد و اینها یک نحوه وجودی دارند.
 - ♦ اولین کسی است که بین معقول ثانی منطقی و فلسفی تفکیک قائل شد.
 - ♦ لذا آرام آرام این معنا تولید شد: در مفاهیم فلسفی اتصاف [جایی که انتزاع می شود] خارجی و عروض در ذهن است.
 - ▶ این چیزی است که تا امروزه هم شایع است و شهید مطهری با درک اهمیت آن، بصورت مبسوط به آن پرداخته است.
 - استاد حدس می زنند که واژه انتزاع در این مکتب شکل گرفته.
 - ♦ انتزاع یعنی کردن و نزع برخلاف اعتبار که فضای انفعال آن جدی است.
 - ♦ انتزاعی یعنی کنونی. یعنی باید موجود خارجی به حیث که می شود در ذهن از او با عنوان وحدت نام برد.
 - ♦ در انتزاع، فضای فعل هم پر رنگ می شود.
 - ♦ لذا وقتی می گفتند اعتباری، انتزاعی می فهمیده اند و بنظر صدرا هم از همین جا این واژه را گرفته است.
- مختصات این فکر:
 - اینها همان فکر شیخ اشراق را داشته اند با یک تفاوت در معنای اعتباریت:
 - ♦ معنای اعتباریت نزد آنها: بدین معنا که ماهیت در فضای خارج از فاعل شناسا بگونه ای است که این گونه بودن باعث می شود ذهن من وجود را بسازد و وارد ذهن کند.

▪ نقد شخصی آن:

- رد قول اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به تقریر حکمای مکتب شیراز

۴. ملاصدرا:

- غیر زمانی که تحت نفوذ فکری میرداماد بود، یک تحول شگرفی در موضوع ایجاد کرد.
- تحول شگرف او:
 - اولاً اصالت را از آن وجود دانست و ماهیت را اعتباری دانست.
 - تعریف اصالت و اعتباریت را هم عمق بخشید:
 - ♦ اصالت:
 - ♦ اصیل نمی تواند دو موطن مفهومی و خارجی داشته باشد. یعنی اگر چیزی بتواند هم در ذهن باشد و هم در خارج، این نشاندهنده این است که از لحاظ ذات مرسل از خارج و ذهن است.
 - ▶ حال آنکه اصیل به معنای نفس عینیت است لذا نمی تواند ذاتی، متفاوت با عینیت داشته باشد.
 - ♦ لذا امر اصیل، خودش به ما هو خودش نمی تواند بازتاب ذهنی داشته باشد.

◇ ؟: این تابش های وجود در ذهنمان، چگونه با وجود خارجی ارتباط پیدا می کند؟

◆ اعتباری:

◇ فهم مکتب شیراز را هم ارتقا داده است لذا واژه انتزاعی را خیلی پر رنگ می کند.

◇ برخلاف نظر شیخ اشراق، اعتبار بدین معنا نیست که در خارج موجود نیست.

▶ امر اعتباری را واقعیتی و رای فاعل شناسا می داند مانند امر اصیل.

– یعنی اگر فاعل شناسا حذف شود، اتفاقی بر سر وجود و ماهیت نمی افتد و هر دو سر جای خود هستند.

◇ وجه ارتقایی که در این بخش داده است این است که در کلام حکمای مکتب شیراز، محلّ انتزاع ماهیت خیلی مشخص نیست. و

شاید نظر آنها این باشد که از خود وجود انتزاع می شود و چیزی غیر از وجود نیست. حال آنکه صدرا با ارتقا آن، نشان داد که واقعیتی غیر از متن واقع است.

▶ توضیح بیشتر طبق بیانات استاد ذوقی:

◆ نظر مکتب شیراز (احتمالاً): اعتباری به معنای این است که اصلا در خارج وجود ندارد و طبق یک تحلیل و کار

فکری نسبت به خارج، آن را در ذهن بدست می آورم. اینها اعتباریت را مانند نسبت دادن حرکت به درخت هنگام ماشین سواری تلقی می کنند. یعنی کاملاً یک حرکت ذهن ساخته.

◆ نظر صدرا: اعتباری به معنای این است که در خارج هست اما وجود تبعی دارد. یعنی به تبع وجود در خارج موجود است. در مقابل، اصیل موجود است اما وجودش تابع چیز دیگری نیست. اینها اعتباریت را مانند نسبت دادن حرکت

به خودمان هنگام ماشین سواری تلقی می کنند و اصیل حرکت ماشین است.

⇒ لذا هر دو واژه - اصیل و اعتباری - در خارجند ولی اینها دو گونه ی واقعیت خارج از فاعل شناسا است.

◇ اصیل آنی است که تمام متن شیء را پر کرده.

◇ اعتباری آن است که بی آنکه درصدی از متن واقع را تشکیل داده باشد، در واقعیت واقعیت داشته باشد.

▶ تمام هنر صدرا در فلسفه اش همین است.

▶ چیزهایی که واقعیت دارند ولی درصدی از واقعیت را تشکیل نمی دهند. تنها حالت و ویژگی آن واقعیت است.

◇ ؟: آیا بحث اشتراک معنوی واقعیت، با این تعریف نقض نمی شود؟

◆ نکات و توجهات:

◇ دقت شود که نباید در دام جوهر و عرض بیافتم چرا که در اینجا دو وجود و دو ماهیت به شدت مرتبط با هم داریم حال آنکه اینجا

یک وجود است با ماهیت همان وجود.

◇ نکته روشی: صدرا چون دغدغه تراث علمی داشته است و می خواسته علم را ارتقا دهد، از همان واژگان استفاده کرده است.

▶ این کاری است که شیخ اشراق نکرده است و تمام اصطلاحات را تغییر داد. لذا در مراکز فلسفه پژوهی، اصلا نمی توانستند

ارتباط مناسبی با او پیدا کنند و این مکتب تلقی به قبول نشد.

▶ لذا صدرا واژه اعتباری را نگه می دارد ولی قرائن می آورد تا معنایش را برساند: بیان محتوا + آوردن انتزاع بجای اعتبار +

بیان اعتباری انتزاعی

▪ تأثیرات این نگاه:

□ تبیین درست ((اسماء الهی که عین هم و عین ذاتند.))

◆ متن وجود حق تعالی یک امر بسیط صرف است ولی امور فراوانی در همان متن بدون اینکه تکرری در آن ایجاد کنند، به همان وجود موجود هستند.

۵. شهید مطهری:

▪ شهید مطهری در مواضع رسمی، تحت تاثیر واژه ی اعتبار و تحت تاثیر برداشت اولیه از این واژه، اعتباری را بمعنای ذهن ساخته صرف گرفته است و این

برداشت در پاره ای از فیلسوفان بعد از او اثر گذاشته است.

□ البته باید توجه شود که علامه طباطبایی چنین نظری نداشته اند و عده ای اشتباهات چنین نظری را بر ایشان بار می کنند.

▪ البته خود او در جاهایی توضیح داده است که اعتباری، ذهنی صرف نیست.

• ذی المقدمه:

○ بیانات علامه در مورد اصالت وجود:

▪ معنای اصالت وجود:

□ وجود اصیل است، یعنی همانی است که از نفی سفسطه آنرا در آوردیم.

◆ دقت شود که این معنا در آثار مشاء و بخصوص عرفا وجود داشته است.

◇ لذا یکی از دلایلی که شیخ اشراق جزو عرفا شمرده نشده است، همین بیان اصاله الماهویت شیخ اشراق است که عرفا با آن به شدت

مخالفت کرده اند.

□ اصلا اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می خواهد بگوید جنس آن چیزی که در مقابل سفسطه هست چیست؟

◆ به عبارت دیگر؛ بین این همه مفاهیمی که از آن - نفی سفسطه - می گیرم، حقیقت و جنس واقعی آنرا چه چیزی تشکیل میدهد؟

◆ این بحث می خواهد بگوید، جنس واقعی آن اصل الواقعی که آنرا ضرورتاً در مقابل سفسطه اثبات می کنیم، وجود است.

▪ دو مرحله کار صدرا و علامه در اثبات اصالت وجود:

□ علامه مانند صدرا، خودش را شاخ به شاخ شیخ اشراق می داند. لذا باید دو کار کند:

- ♦ ((وجود را از صحنه ذهن آنرا خارج کند + آنرا متن واقع بکند)) تا از این طریق، اصالت وجود را به آن معنایی که قبول دارند تثبیت کنند.
- لذا گاهی تعبیراتی دارند که تنها به یکی از این کارها می پردازد و اگر تنها به آن تعبیرات توجه شود، در فهم مراد آنها دچار خلط می شویم. به عبارت دیگر، برخی از استدلالات تنها ذهنی بودن وجود را زیر سوال می برد که این تنها یک پایه از اصالت را تامین می کند.

♦ نمونه:

◇ مثلاً حقیقت عینیۀ تنها با ذهنی بودن درگیر است.

▶ بخشی از تعبیر صدر و علامه هم در کنار زدن این بخش از مدعا است.

◇ و ((حقیقت عینی که اصلاً نتواند در ذهن بیاید)) است که به دو جنبه می پردازد.

▶ ملاک بهتر برای فهم بیان صدر: اصل آن چیزی است که ۱۰۰٪ متن واقع را که نفی سفسطه می کند؛ تشکیل داده است.

▪ تعبیر متفاوت علامه برای رساندن معنای اصالت:

- حقیقت عینیۀ
- واقعیت ما/ اصل الواقعیۀ
- موجود بالذاته در مقابل موجود بالعرض: تمام مدعا را می رساند
- واقعیت بالذات در مقابل واقعیت بالعرض
- عین موجودیت
- منشاء آثار بالذات
- موجود حقیقی در مقابل موجود مجازی
- مجعول بالذات و مجعول بالعرض: فصل ۱ مرحله ۸
- اصل در موجودیت در مقابل فرع در موجودیت: فصل ۱ مرحله ۱۰
- متن واقعیت: اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۷
- حیثیت اصلیه در مقابل حیثیت فرعیۀ انتزاعیه

▪ سوالات:

- چرا با آنکه طبق دو روش ذکر شده، مفاهیم متعددی را از یک چیز میگیریم، بحث را بردند روی وجود و ماهیت؛ نه وجوب یا علیت یا وحدت یا ... و وجود؟

♦ بیان شخصی: شاید بدین دلیل باشد که ماهیت معقول اولی است و ابتدائاً به ذهن می رسد حال آنکه باقی معقول ثانی هستند که به تبع معقول اولی به ذهن می آیند. وجود هم که متن واقع را پر کرده است.

○ مراحل تبیین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت:

▪ ادعای بحث:

- آنچه جنس واقعیت - در مقابل سفسطه - را تشکیل میدهد، وجود است.

۱. گام ۱: نفی سفسطه و یافت اصل واقعیت (بلکه واقعیات) در همه چیز

- ما در بحث هایی که کردیم، نشان دادیم که آن طرف عدم مطلق و سفسطه مطلق تنها یک چیز است = وجود

♦ در اینجا بحث های زیادی وجود دارد که می توان از توجه در این مطلب بیرون آورد.

◇ خصوصاً با تامل در اشتراک معنوی می توان به دریافت های نابی رسید.

♦ دقت شود که اشیاء وجه مشترک های زیادی دارند مانند وحدت. ما در اینجا به جنبه ی هست بودن همه ی اشیاء دقت می کنیم.

◇ این بر می گردد به همان سوال که چرا تنها دو نماینده - وجود و ماهیت - در این بحث ها داریم.

◇ وجود نماینده یکی از دو اصالت است.

- دقت: نفی سفسطه به روش تحلیل شهودی اتفاق افتاده است.

♦ البته با توجه به طرح هایی که برای شروع فلسفه ارائه دادیم، میشد از عقل محض هم استفاده کرد.

- در مطالعه همین یک چیز، یکدفعه کلی واقعیات سر بر می آورد.

♦ تا قبل از این، نگاه تنها به اصل واقعیت بوده است چراکه در مقابل نفی سفسطه بوده.

♦ با تغییر زاویه دید، همه ی اینها که مشترکند در پس زدن سفسطه کار دیگری انجام می دهند و آن اینکه فریاد می زنند که ما چه جور گونه هایی هستیم در مقابل گونه های دیگر؟

◇ ما در فلسفه با عنوان ماهیات و چیستی ها از اینها گزارش می کنیم.

♦ در این نگاه، آن اختلافات موجود در آن بستر مشترک واحد را از نظر می گذرانیم. برخلاف نگاه اول که در آن، به بستر مشترک نگاه می کنیم.

♦ ؟: آیا این ماهیات، افزون بر قدر مشترکی (وجود) که دارند، در چیز دیگری نیز شریکند؟

◇ در الماهیه - گونه گونه بودن اصل واقعیت - شریکند.

▶ این الماهیه معقول ثانی است نه اولی.

— شیخ اشراق و خواجه نصیر هم اینرا اعتباری می دانسته اند.

◇ دقت شود که این قدر مشترک مد نظر ما نیست بلکه ما با خود ماهیت ها کار داریم.

▶ ضمناً باید توجه کرد که بحث سر انسان کلی هم نیست بلکه بحث سر انسان جزئی در خارج است.

♦ لذا ما آن ماهیت جزئی فی الخارج را می گوئیم اعتباری.

- دقت شود که در همین گام، اعتباریت وجود و ماهیت توأمان نفی می شود چراکه در صورت قبول اعتباریتهما، به سفسطه و عدم قبول واقع می

۲. گام ۲: روبرو شدن با ماهیات و واقعیات متفاوت

- در این گام به زاویه دید دیگری توجه می کنیم: در خود واقعیت نگاه می کنیم و می خواهیم ببینیم چه چیزهایی در اینجا وجود دارد.
- ◆ اینکار را با استفاده از روش تحلیلی انجام می دهیم که علامه عبارت پردازی های متفاوتی راجع به آن در بدایه و نهاییه دارند:
 - ◇ عبارت پردازی ها در بدایه الحکمه: روش تحلیل شهودی و عقلی
 - ◇ عبارت پردازی ها در نهاییه الحکمه: بیشتر روش تحلیل شهودی است
- با این زاویه دید، اشیایی سر بر می آورند و ما با واقعیت هایی روبرو می شویم.
 - ◆ به تعبیر دیگر، علاوه بر رگه ی مشترکی که در همه ی اشیاء می یابیم، یک رگه ی تمایزی/اختصاصی هم در هر یک از آنها می بینیم.
 - ◇ باید توجه کرد که این ندای اختصاصی را خودشان ارائه می دهند نه اینکه ما آنرا برای آنها سامان داده باشیم.
 - ▶ یعنی از همان تحلیل شهودی استفاده می کنیم.
 - ▶ یعنی خود واقع است که خود را بر ما تحمیل میکند و به عبارت دیگر ما نسبت به واقع منفعلیم.
- اینها همان ماهیات هستند.
- ◆ تعبیر اشیاء همین است، یعنی به بعد ماهوی توجه می کند.

۳. گام ۳: یافت زیادت وجود بر ماهیت

□ = این دو چیزی که از واقعیات برداشت کرده ایم، مغایر یکدیگر هستند.

- ◆ این زیادت یعنی مغایرت.
- ◇ مغایرت وجود و ماهیت بسیار شدید است چراکه اینها اصلا دو جنسند.
- **اختلاف سبک کار علامه در این موضوع:**
 - ◆ در بدایه علامه می روند روی مفهوم و ذهن درحالیکه در نهاییه اینگونه برخورد نکرده اند.
 - ◇ در بدایه از فضای تحلیل مفهومی استفاده کرده اند و بعد پلی می زنند و می روند در واقع.
 - ◇ یعنی می گویند چون علم حصولی ما تابع واقع است، لذا آنچه در ذهن اتفاق می افتد، مساله ای است واقعی. پس مغایرت در بیرون هم هست.
 - ▶ علاوه بر فهم مغایرت صرف، اصل ریشه جدایی را هم می فهمی.
 - ◆ در نهاییه الحکمه، می خواهند تمام مساله را در واقع حل کنند. یعنی در بستر علم حضوری آن را پیگیری کنند.
 - ◇ استاد این روش از کار را بیشتر می پسندند.

□ **فهم این مغایرت:**

- ◆ خلط ایجاد شده در این بحث:
- ◇ اغلب وقتی به این بحث می رسند، بخاطر بیان شرح منظومه و به تبع آن بدایه، به فهمی اشتباه از این گام می رسند.
 - ▶ بیانی که سبب این خلط شده است: در خارج عین هم و در ذهن متفاوتند.
- توضیح آن اینکه تنها جایی که دو متن (وجود و ماهیت) داریم که افراز شده اند و از هم کاملاً جدا هستند، ذهن است. این همان اصلت‌هما است ولی در ذهن چنین اتفاقی می افتد نه در واقع. یعنی این مغایرت بسیار واضح در ذهن دیده می شود بگونه ای که ذهن آنها را دو متن جدا می بینید.
- لذا معنای حرف آنها این نیست که در خارج ذهن شناسا هیچ نوع تفاوتی با هم ندارند چراکه اگر واقعا یک چیز باشند؛ یافت دو چیز از آن، اشکال فاعل شناسا است و در واقع چیزی نداریم درحالیکه فاعل شناسا در صدد این است که تنوع اشیاء را به گردن واقع بیاندازد.
- ◆ پس منظور فیلسوفان مغایرت خارج از ذهن است.
 - ◇ البته نه مغایرتی (مانند مغایرت جوهر و عرض) که دیگران قبل از صدرا می فهمیده اند.
 - ▶ پس می توان گفت، اینکه ملاهادی مطرح کرده است در خارج متحدند، برای این بوده است که چنین فهمی از مغایرت را از بین ببرد.
 - ◇ ایندو مغایرت ظریفی در خارج دارند که ذهن من اجازه پیدا می کند اینها را از هم جدا کند و دو متن در نظر بگیرد.
 - ▶ پس این مغایرت در واقع است. این همانی است که علامه می گویند ((نجد))

□ **استدلالات:**

- ۱- در گام قبلی توضیح دادیم که وجود از زبان اشتراکی اشیاء گزارش تکوینی (منظور این است که نباید بحث را مفهومی کرد و تمام این اتفاقات سر صحنه می افتد) می کند که خودش می گفت من غیر از زبان اختصاصی اشیاء هستم.
 - ◇ این امری واقعی و تکوینی است که خود واقع اینرا بر من تحمیل می کند.
- ۲- تمرکز در هویت ماهیت: ماهیت بمعنای گونه ی واقعیت و زبان اختصاصی اشیاء است لذا ابایی ندارد از اینکه وجود را بر او حمل کنیم یا سلب
 - ◇ دوباره باید تذکر داده شود که این حمل و سلب، حمل و سلب تکوینی و خارجی است.
 - ▶ ماهیت، سنگ و چوب است نه بودن. لذا اینها می توانند باشند و می توانند نباشند. لذا اصلاً می تواند گونه ی وجود نباشد.
 - ◇ این فهم ارتکازی است.
 - ▶ ارتکاز = تحلیل در بستر شهود. یعنی برای جواب دادن به تو، به بستر شهود رجوع می کنم و از آنجا جواب تو را بیرون می کشم.

۴. گام ۴: تعیین اصالت و اعتباریت ایندو

□ محل بحث:

- ◆ این دو حیثی که در هر شیء ای یافته ایم، کدام یک از اینها صد در صد متن این شیء را تشکیل داده است و کدام یک، انتزاع از آن است.
- مراد از اصالت و اعتباریت در اینجا:

◆ مواردی که مراد ما نیست و در صورت در نظر گرفتن آنها، جواب متفاوت می شود:

- ◇ اگر منظور ما از اصالت این باشد که چه چیزی این شیء را این شیء می کند، ما باید جواب می دادیم که اصالت با ماهیت است.
- ◇ اگر مراد از اصالت این بود که خارج از فاعل شناسا، به یک نحو در این شیء دخالت حقیقی تکوینی دارد و واقعیت دارد، ما باید جواب می دادیم که اصالتهم.

▶ البته با کسانی که این بیان را دارند، می توان بحث را ادامه داد و مطرح کرد که نقش هر کدام چقدر است؟

◆ اما مراد فیلسوف از اصالت و اعتباریت معنای ویژه ای است:

- ◇ دقت شود که اصالت و اعتباریت در این بحث، بمعنایی است که صدرا مطرح کرده است و نه به معنایی که پیش از صدرا مد نظر بوده است.

▶ اصالت: چه چیزی از این دو جنبه متن واقع را می سازد و او را از کتم عدم خارج می سازد و خلا و فراخ واقع را پر می کند.

▶ اعتباری آن چیزی است که با آنکه واقعی است، ولی خلای از تکوین را پر نمیکند بلکه حالت انتزاعی و تحلیلی آن چیزی

است که فراخ واقع را پر می کند.

◇ صدرا در اصل می خواهد نقش این دو بعد در واقعیت این شیء را توضیح دهد لذا نباید دو معنای قبلی را مد نظر قرار دهیم.

□ نظرات مختلف حول آن:

۱- اعتباریتهم:

◇ = هر دو واقعی اند بدون داشتن یک متن اصیل.

◇ نقد آن: ما در گام اول که سفسطه را نفی کردیم، خودبخود این نظر را هم رد کردیم. ضمناً باید توجه کرد که این آخرین لایه

تحلیل ماست و نمی توانیم بگوییم چیز سومی هست که متن واقع است.

▶ اگر نظر شیخ اشراق و شهید مطهری را در مورد معنای اعتباریت مد نظر قرار دهیم: این رسیدن به سفسطه اش واضح است.

▶ نظر صدرا: این هم با دقتی به سفسطه می انجامد. با اینکار واقعیت را از آن چیزی که واقع را واقع می کند خالی می کنیم

لذا دیگر واقعیتی وجود ندارد و ما باید قدم در سفسطه بگذاریم.

۲- اصالتهم:

◇ = مانند تحلیل جوهر و عرض

▶ از یک نوسانی شروع می شود: اصالت با ماهیت ۱٪ و وجود ۹۹٪ تا اصالت با وجود ۱٪ و ماهیت ۹۹٪.

◇ نقد آن:

▶ علامه طباطبایی:

— علامه اینرا با تحلیل شهودی نفی می کند.

— اگر اصالتهمایی شویم، یعنی داریم دو شیء را مورد مطالعه قرار میدهم درحالیکه ما با یک شیء برخورد می کنیم که دو بعد دارد. چراکه با دو واقعیت از آن صحنه اصل واقعیت برخورد می کنیم.

◆ ما یکی از اشیاء را مورد تحلیل قرار میدهم و به وجود و ماهیت می رسمیم نه دو چیز را. یعنی یک چیز دو بعدی را بوسیله تحلیل شهودی یافته ایم.

▶ علامه مصباح و شهید مطهری:

— روش کار: عقلی محض

◆ علامه مصباح در شرح نهاییه الحکمه ص ۸۴ یک استدلال عقلی آورده اند. شهید مطهری هم در اصول

فلسفه و روش رئالیسم ص ۵۰۰ این استدلال عقلی محض را آورده اند.

— هر دو قابل تحلیل به هستی و چیستی است چراکه خودشان دو گونه از واقعیت هستند. از طرف دیگر باید توجه کرد که آخرین تحلیل ما به هستی و چیستی اشیاء است و در نتیجه اصلاً قابل تحلیل به هستی و چیستی نیستند.

— با دقت هایی، متوجه می شویم که اصل این بیان هم به بیان علامه بر می گردد.

— بیان شهید مطهری در ۵۰۰ / ۶:

◆ ولی در عین حال ما برای کسانی که مایل هستند، برهان نیز اقامه می کنیم به این ترتیب:

اگر هر چیزی با وجود و واقعیت خودش دو امر واقعیت دار بوده باشند لازم می آید که هر امر واقعیت داری از امور واقعیت دار غیر متناهی تشکیل شده باشد.

◆ بعلاوه لازم می آید که اساساً آن شیء، موجود و واقعیت دار نبوده باشد زیرا اگر هر يك از

ماهیت و وجود يك امر واقعیت دار بوده باشد پس وجود واقعی دارد و ماهیت واقعی و

هر يك از این دو به خودی خود يك واحد واقعیت دار است، آنگاه نقل کلام می کنیم به

هر يك از این دو واحد واقعیت دار (ماهیت و وجود) و چون هر يك از این دو واحد

واقعیت‌دار يك امر واقعیت‌دار است و هر امر واقعیت‌داری، به حسب فرض با واقعیت خود دو امر واقعیت‌دار است یعنی بین خودش دوگانگی حکمفرماست و مجموعاً يك واحد را تشکیل نمی‌دهند پس هر يك از ماهیت و وجود نیز مجموعاً دو امر واقعیت‌دار است. برای مرتبه دوم نقل کلام می‌کنیم به دو امر واقعیت‌داری که واقعیت‌ماهیت را تشکیل می‌دهند و به دو امر واقعیت‌داری که واقعیت وجود را تشکیل داده‌اند و چون هر يك از این چهار، يك امر واقعیت‌داری است و هر امر واقعیت‌داری به حسب فرض از مجموع دو امر واقعیت‌دار که بین آنها دوگانگی خارجی حکمفرماست تشکیل شده پس هر يك از آنها نیز مجموعاً دو امر واقعیت‌دار است و همچنین برای مرتبه سوم و چهارم ... و تا بی‌نهایت که پیش برویم به امور واقعیت‌داری می‌رسیم که مرکب است از دو امر واقعیت‌دار و هر يك از آن دو امر واقعیت‌دار نیز از دو امر واقعیت‌دار دیگر و همین‌طور ... و البته این امر عقلاً محال و ممتنع است زیرا اولاً يك واحد واقعیت‌دار مثل واحد انسان، واحد انسان است نه مجموعه‌ای غیر متناهی از انسانها، و واحد خط يك واحد خط است نه مجموعه‌ای غیر متناهی از واحد خطها (قابلیت انقسام خط به اجزاء غیر متناهی با این مطلب اشتباه نشود) و واحد اتم يك واحد اتم است نه غیر متناهی اتمها، و اساساً چگونه ممکن است که يك واحد از يك شیء در عین يك واحد بودن، بالفعل واحدهای غیر متناهی باشد؟! و ثانیاً غیر متناهی مفروض ما از نوع کثیری است که بالاخره به وحداتی منتهی نمی‌شود زیرا چنانکه دیدیم تا بینهایت، شیء مرکب است از دو امر واقعیت‌دار و هیچگاه به يك امر واقعیت‌داری که مجموعه‌ای از دو امر واقعیت‌دار نبوده باشد منتهی نمی‌شود و کثیری که به واحد منتهی نشود وجودش محال است زیرا کثیر از مجموع واحدها تولید می‌شود و اگر واحد نباشد کثیری هم نخواهد بود. پس لازمه اینکه شیء با واقعیت خودش دو امر واقعیت‌دار بوده باشد این است که آن شیء اساساً موجود و واقعیت‌دار نبوده باشد.

❓ - سوال شخصی: طبق جوابی که به اشکال اول شیخ اشراق به اصالت وجود دادیم، اینجا هم می‌گوییم وجود و ماهیت هم بذاته وجود و ماهیتند تا دیگر لازم نباشد به دور برسیم. آنگاه چه مشکلی پیش می‌آید؟

♦ بنظر می‌رسد که بدون توجه به خارج - مانند بیان علامه - نتوان این مشکل را حل کرد که در صورت درست بودن این گزاره، دیگر این روش، روش عقلی محض نیست.

۳- اصالت ماهیت و اعتباریت وجود:

◇ = صد درصد متن را ماهیت تشکیل دهد و وجود با آنکه واقعیت دارد ولی هیچ درصدی از متن واقع را تشکیل نمی‌دهد.

۴- اصالت وجود و اعتباریت ماهیت:

◇ = صد درصد متن را وجود تشکیل دهد و ماهیت با آنکه واقعیت دارد ولی هیچ درصدی از متن واقع را تشکیل نمی‌دهد.

□ اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت:

♦ منبع این استدلال:

◇ علامه طباطبایی در اینجا ناظر است به یکی از بهترین استدلالاتی که صدرا در این مورد ارائه کرده است. علامه در اینجا مانند صدرا بر پایه روش تحلیلی کار می‌کند.

◇ رجوع برای مطالب صدرا: رساله مشاعر ص ۱۰

► الشاهد الأول

— أن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره و أحكامه. فالوجود إذن أحق الأشياء بأن

يكون ذا حقيقة، إذ غيره به بصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كل ذي حقيقة، و لا يحتاج هو في أن

يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى. فهو بنفسه في الأعيان، و غيره— أعني الماهيات— به في الأعيان

لا بنفسها.

— نريد به أن كل مفهوم— كالإنسان مثلاً— إذا قلنا إنه ذو حقيقة أو ذو وجود، كان معناه أن في

الخارج شيئاً يقال عليه و يصدق عليه أنه إنسان. و كذا الفرس و الفلك و الماء و النار و سائر

العنوانات. و المفهومات التي لها أفراد خارجية، هي عنوانات صادقة عليها. و معنى كونها متحققة أو ذات حقيقة، أن مفهوماتها صادقة على شيء صدقا بالذات، و القضايا المعقودة- كهذا إنسان، و ذاك فرس- ضروريات ذاتية. فهكذا حكم مفهوم الحقيقة. و الوجود و مرادفاته لا بد و أن يكون عنوانه صادقا على شيء، حتى يقال على شيء إن هذا حقيقة كذا صدقا بالذات، و تكون القضية المعقودة هاهنا ضرورية ذاتية أو ضرورية أزلية.

— لست أقول إن مفهوم الحقيقة أو الوجود- الذي هو بديهي التصور- يصدق عليه أنه حقيقة أو وجود حملا متعارفا، إذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق الحمل المتعارف، بل حملا أوليا غير متعارف.

— بل إنما أقول إن الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهية أو اعتباره معها، مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودية. فالوجود يجب أن يكون له مصداق في الخارج، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملا شائعا متعارفا. و كل عنوان يصدق على شيء في الخارج، فذلك الشيء فرد، و ذلك العنوان متحقق فيه. فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج، فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل و ملاحظة ذهن. فيكون الوجود موجودا في الواقع، و موجوديته في الخارج أنه بنفسه واقع في الخارج، كما أن زيدا مثلا إنسان في الواقع، و كون زيد إنسانا في الواقع عبارة عن موجوديته. فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه وجودا و كون غيره به موجودا، لا أن للوجود وجودا آخر زائدا عليه عارضا له بنحو من العروض و لو بالاعتبار، كما في العوارض التحليلية، بخلاف الماهية كالإنسان. فإن معنى كونه موجودا، أن شيئا في الخارج هو إنسان، لا أن شيئا في الخارج هو وجود. و معنى كون الوجود موجودا أن شيئا في الخارج هو وجود و هو حقيقة.

— و اعلم أن كل موجود في الخارج غير الوجود، ففيه شوب تركيب و لو عقلا بخلاف صرف الوجود. و لأجل هذا قال الحكماء: كل ممكن- أي كل ذي ماهية- زوج تركيب، فليس شيء من الماهيات بسيط الحقيقة. و بالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره. و بهذا تدفع المخذورات المذكورة في كون الوجود موجودا. و أما الأمر الانتزاعي العقلي من الوجود، فهو كسائر الأمور العامة و المفهومات الذهنية - كالشيئية و الماهية و الممكنية و نظائرها - إلا أن ما يلزأ هذا المفهوم أمور متأصلة في التحقق و الثبوت، بخلاف الشيئية و الماهية و غيرهما من المفهومات.

— و اعلم أن للوجودات حقائق خارجية، لكنها مجهولة الأسامي. شرح أسمائها أنها وجود كذا و وجود كذا. ثم يلزم الجميع في ذهن الأمر العام. و أقسام الشيء و الماهية معلومة الأسامي و الخواص. و الوجود الحقيقي لكل شيء من الأشياء لا يمكن التعبير عنه باسم و نعت، إذ وضع الأسماء و النعوت إنما يكون يلزأ المفهومات و المعاني الكلية، لا يلزأ الهويات الوجودية و الصور العينية.

♦ بيان استدلال:

♦ بيا سر صحنه و در خود آن بُعد وجودی و ماهوی غرق شو.

♦ سپس اقدام به ذات شناسی این دو بُعد کن:

- ▶ بُعد وجودی: به حسب ذات خود طرد سفسطه می کند و اصلا ویژگی ذاتی خودش پر کردن فراخ واقع و دور کردن عدم است. آیا صدر در صد این شیء نفی سفسطه نیست؟ آیا می توانید ساحتی از آن را پیدا کنید که نفی سفسطه نکند؟ لذا این مفهومی را که می فهمیم تمام واقع را پر کرده است.
- ▶ بُعد ماهوی: آیا ((این گونه بودن))، ذاتاً از جنس طرد عدم و پر کننده فراخ واقع است؟ این حیث بی آنکه در صدی از متن واقع را پر کند، واقعاً واقعیت دارد. دلیل طرد عدمی هم که می کند این است که حال و گونه آن چیزی است که بالذات طرد عدم می کند.

— بررسی بیشتر ذات ماهیت:

♦ عدم در ذات ماهیت اشراب نشده است چون اگر اینگونه باشد، نمی تواند موجود شود.

♦ بیان شخصی: احتمالا اینکه می گویند ماهیت امری عدمی است، از این حیث است که ذاتاً متصف به وجود نیست نه اینکه واقعاً هویت آنرا عدم تشکیل داده است.

- ♦ به تعبیر صدر، ماهیت یک حالت برزخی دارد نسبت به وجود و عدم.
- ♦ و یا به تعبیر ملاهادی سبزواری، ماهیت الامر بین الامرین است.
- ♦ ما خیلی از صحنه ها داریم که با این امر بین الامرین حل می شوند.
- ♦ ماهیت موجود هست ولی وجود نیست.
- ♦ وقتی با چیزی در عالم خارج برخورد می کنیم و اقدام به شکافتن آن می کنیم، دائماً با ماهیات روبرو هستیم.
- ♦ چراکه حواس ما اصلاً قدرت دستیابی به جواهر را هم ندارند چه برسد به وجود.
- ♦ دلیل اصالت ماهوی شدن هم همین برخورد دائمی حواس ما با آنها است.
- ماهیت واقعی است ولی نه به حسب ذات خودش بلکه به واقعیت وجود، واقعی است.
- ♦ به عبارت دیگر، ماهیت در خارج واقعیت دارد ولی این نقش را به حسب خودش بازی نمی کند بلکه به حسب اینکه نفاذ وجود است، چنین قدرتی را پیدا می کند.
- ♦ اصل همان بُعدی است که واقع را واقع می کند و اعتباری آن بُعدی است که از بُعد دیگر انتزاع می شود و هیچ فراخی از واقع را پر نمی کند.
- ▶ ارتباط وجود و ماهیت بسی عمیق تر از ارتباط جوهر و عرض است.
- ▶ تعبیراتی که با دیدن آنها پی به تفاوت وجود و ماهیت می بریم:
 - ملاهادی سبزواری: بررسی بود و نمود و نبود در کنار هم.
 - شهید مطهری: بررسی هستی، چیستی و نیستی در کنار هم.
- ▶ باید دقت کرد که همه چیز یا موجود است یا معدوم ولی خیلی چیزها داریم که نه وجودند نه عدم.
- آن هایی که می گویند ((حال))، منظورشان بین موجود و معدوم است که چنین چیزی امکان ندارد.
- با توجه به مطلب بیان شده، موجود اعم از وجود است چراکه چیزهایی داریم که موجودند ولی وجود نیستند.
- ♦ تمثیلات برای فهم بهتر وجود و ماهیت:
 - ۱- مجسمه آهنی/اسب
 - ▶ وجه مُقَرَّب آن: آیا هیچ درصدی از این مجسمه را می توان پیدا کرد که آهن نباشد؟ آیا شکل اسب را ذهن من ساخته و تولید کرده است؟ شَکَل اسب یک امر واقعی است.
 - با دقت در شکل اسب می فهمیم که شکل اسب ارتباطی با آهن ندارد و در هویت آن اصلاً جنس آهن اشراک نشده است.
 - ♦ لذاست که صدر می گوید ماهیت معلول وجود نیست حال آنکه عرض معلول وجود است. چراکه در علیت، اشراک و افاضه ی وجود مطرح است حال آنکه هیچگاه وجود در ذات ماهیت، اشراک نمی شود.
 - ♦ لذا ماهیت دون جعل است و مجعول بالعرض است نه مجعول بالذات. یعنی علت می آید وجودی را پدید می آورد که در دل خود آن ماهیت هم هست. به عبارت دیگر، علت کاری با خلق خود ماهیت ندارد بلکه افاضه ی وجودی می کند که خود آن وجود ماهیت دارد.
 - ▶ وجه مُبَعَد آن: فکر می کنیم که ماهیت همیشه شکل است درحالیکه ماهیت نمود، بروز و ظهور وجود است.
 - تعابیر در مورد ارتباط وجود و ماهیت:
 - ♦ ماهیت آینه ی وجود و کمالات آن است.
 - ♦ تعبیر صدر: ماهیت مظهر وجود است.
 - ♦ نسبت وجود و ماهیت، نسبت ظاهر و باطن و نسبت مُلک و مَلکوت است.
 - رفع خلط در مورد بیان ((ماهیت حدّ وجود است)):
 - ♦ ماهیت ماهیت است و ((حدّ وجود بودن)) یک ویژگی وجود شناسی آن است. حدّ وجود بودن تعریف ماهیت نیست چراکه ماهیت اصلاً می تواند معدوم باشد. هویت ذاتی ماهیت همان چیزهایی است که در مقولات خواهیم خواند.
 - ♦ بیان درست در مورد مفهوم حدّ:
 - ♦ در این بیان، حدّ و نفاذ مرتبه ای مد نظر است.
 - ♦ مثلاً یک سنگ وجودی است که در این مرتبه وجودی بروز کرده است.
 - ♦ بیان غلط در مورد مفهوم حدّ:
 - ♦ این حدّ مکانی نیست و منظور این نیست که بتوان با یک میکروسکوپ دقیق تفاوت ایندو را در یک مکان مشخصی دید.
 - ♦ اینکه صدر می گوید ((وجود و ماهیت عین هم هستند))، برای این است که تقدم های مادی را که عموم می فهمند، خارج کند. لذا وقتی صدر مقداری بحث کرد و اصل بحث جا افتاد، گفت ((وجود در خارج مقدم بر ماهیت است و ماهیت در ذهن مقدم بر وجود است)).
 - ♦ تقدم و تاخر فرع تغایر است.
 - ♦ مثال:
 - ♦ حیث جمادی، حیوانی، نباتی و انسانی یک سره همه اش نفاذ انسان را نشان می دهد.
 - ♦ انسان موجود ذو شئون دارای مراتب است.

♦ وجودی که وقتی می آید خود را در ساختار یک انسان نشان میدهد.

۲- نقطه و خط

▶ این تمثیلی است که صدرا آنرا مطرح می کند.

▶ توضیح آن:

— هیچ طبیعت تشکیک پذیر و امتداد یابی به حسب خودش پایان نمی پذیرد بلکه به حسب امری مغایر است پایان می پذیرد.

♦ مثال: خط که یک حقیقت کش یابنده است و بوسیله نقطه پایان می پذیرد..

— نسبت وجود با ماهیت مانند نسبت خط به نقطه است.

♦ نقطه با اینکه هیچ درصدی از نفس خط را شامل نمی شود ولی واقعا واقعیستی است خارج در ذهن من و طبیعتی است مغایر با طبیعت خط.

— اینکه وجود این ها را دارد و اینها را ندارد، باعث شکل گیری هویت ماهیت می شود. لذاست که می گوئیم: ((ماهیت مظهر وجود است.))

▶ منبع: اسفار ۶ / ۶۱

□ تبیین مساله اصالت و اعتباریت با زبان حیثیات:

♦ مقدمات:

◇ دقت شود که در این بیانات باید خوانش تکوینی داشت و نباید آنها را ذهنی صرف محسوب کرد.

◇ ضمناً در تمام اینها روش، روش تحلیلی است.

▶ تمام آزمایش ها و مقایسه هایی هم که صورت می گیرد، برای این است که به تحلیل شیء بنحو حضوری یا حصولی برسیم.

◇ نکته آخر اینکه، در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، محل بحث ماهیت موجوده است نه ماهیت بما هی هی.

♦ نتیجه بحث:

◇ روشن شدن بیاناتی مانند اینکه وجود، بالذات واقعی است و ماهیت بالعرض.

♦ تعاریف اصطلاحات:

◇ ما با هر گزاره ی ناظر به واقع که برخورد می کنیم - براساس محکی این گزاره - محمول برای موضوعش می تواند به سه نحو

حاضر باشد که به هر کدام از اینها، حیثیات می گوئیم.

◇ اقسام حیثیات:

۱. اطلاقیه: هرگاه محمول، هویت ذاتی موضوع را تشکیل داده باشد و این موضوع در داشتن این محمول نیازمند علت نباشد

— حیثیت اطلاقی یعنی رها و مرسل و بدون حیثیت (همین که تعلیلیه و تقییدیه نیست)

۲. تعلیلیه: هرگاه محمول ذاتی موضوع است ولی نیاز به علت دارد. به عبارت دیگر، موضوع در داشتن این هویت ذاتی، نیازمند علت است.

— بدین معنا که علت می آید، موضوعی که ذاتی اش محمول است را پدید می آورد.

۳. تقییدیه: موضوع ذاتاً دارای این محمول نیست بلکه یک امر دیگری باید اینجا دخالت کند (همان واسطه در عروض یا حیث تقییدیه) تا این محمول بتواند بر موضوع خود، حمل فلسفی شود.

— بیان استاد بغدادی (مد ظله العالی): صدرا سعی کرده است با بحث حیثیت تقییدیه، به معنای دقیق اعتباریت سید سند و میرداماد زبان بدهد و آنرا تقویت کند.

◇ اقسام واسطه ها:

▶ در خارج:

— واسطه در عروض = حیث تقییدیه

— واسطه در ثبوت = حیث تعلیلیه

♦ با اصطلاح اصولی آن فرق دارد.

▶ در ذهن:

— واسطه در اثبات: در فضای استدلال و ذهن است و در اینجا کاری با آن نداریم.

♦ ارتباط آن با بحث ذیل سه مثال:

◇ *الله تعالی موجود:*

▶ موجودیت حیث اطلاقیه الله است چراکه الله ذاتاً موجودیت دارد و از طرفی در این ائصاف نیازی به علت ندارد چراکه شدت وجودی آن بی نهایت است و فوقی برای آن متصور نیست تا معلولش باشد.

◇ *وجود الانسان موجود:*

▶ این حیث تعلیلی است چراکه موجودیت، سنخ و جنس ذاتی این موضوع است ولی یک علتی نیز دارد چراکه موجودیتش شدید نیست.

▶ برای وجودات از اصطلاح ((تحقق با حیث تعلیلی)) استفاده می شود.

▶ با این بیان، یک اشکال هم جواب داده می شود:

— اینکه اگر یک چیزی حیثیت ذاتی اش وجود باشد، پس واجب الوجود است آنکه در الهیات بمعنی الاخص نشان داده می شود که تنها یک واجب الوجود داریم.

— صدرا این اشکال را با همین حیث تعلیلی جواب میدهد.

◇ ماهیه انسان موجوده:

- ▶ این حیث تقییدی است چرا که در ذات ماهیت وجود نیست و ماهیت، چون ظهور و نفاذ وجود است؛ موجود است. این ارتباط باعث می شود که ماهیت به قید (عرض) وجود اصیل شود.
- ▶ ما به این می گوئیم ((واسطه در عروض)) چرا که این اتصاف بالعرض اتفاق افتاده است.
 - البته دوباره تذکر می دهیم که این را باید در عالم تکوین معنا کنید نه در عالم ذهن.
- ▶ لذا برای تحقق ماهیات، می گویند که ((متحقق است با حیث تقییدی))
 - واقعا می بینی که متحقق است ولی نقش ذاتی اش طرد عدم و نفی سفسطه نیست لکن چون حال وجود است طرد عدم می کند.
 - باید توجه کرد که آیا اصلا معنا دارد بگوئیم وجود در ذهن ماست و نفاذ و حد آن در ذهن است؟!

□ تبیین مساله اصالت و اعتباریت با اصطلاحات تحقق بالحقیه و بالمجاز:

- ◆ حکما در رابطه با بحث حیثیات اصطلاحات دیگری نیز دارند مانند ((موجودیت بالمجاز)) که اینگونه تعبیرات، بخاطر عدم فهم درست آنها سبب خلط شده است. شرح آنها بدین منوال است:
- ◆ این اصطلاحات اقتباسی است که از دنیای واژگان و ادبیات انجام داده اند و این بدین معنا نیست که دقیقا منظورشان همان چیزهایی است که در ادبیات مورد استفاده قرار گرفته است.
- ◆ وجه شبهی که باعث شده چنین اصطلاحاتی را برای چنین موضوعی اتخاذ کنند این است که:
 - ◇ آنچه به حیث اطلاقی متحقق است، حقیقتاً از وجود است لذا موجودیت آن حقیقی است و بالحقیه موجود است. همینطور است وجودهای امکانی که وجود به نحو حقیقی در آنجا حضور دارد. ولی در مورد ماهیت قضیه متفاوت است.
 - ◇ در مثال ((جر المیزاب)) که مثالی در ادبیات در رابطه با حقیقت و مجاز است، بخاطر اتحادی که آب جاری با ناودان پیدا می کند، فرد می گوید ناودان راه افتاده است. پس در استعمالات مجازی، معنای حقیقی وجود ندارد لکن بخاطر ارتباط آن استعمال به معنای حقیقی، لفظ دال بر معنای حقیقی را به آن نسبت می دهیم.
 - ◇ در مورد ماهیات، وقتی فلاسفه دیدند با اینکه ماهیت متحقق اند، لکن تحقق آن در ذاتشان اشراپ نشده است؛ گفتند متحقق است به تحقق مجازی.
- ▶ به بیانی دیگر، تحقق مجازی به همان وجه مجازیت، حقیقتاً موجود است نه اینکه وابسته به فرآیندی در ذهن ما باشد. می خواهد بگوید با آنکه حقیقت وجود در ذات آن موجود نیست، هستی به آن می گوید موجود و ما به تبع آن و با توجه به انفعالی که از واقعیت داریم، می گوئیم ((ماهیت موجود)).
 - باید توجه کرد که تمام این فرآیند در عالم تکوین رخ می نماید.
- ▶ لذا فیلسوفان گفتند به ((مجاز ادقی عقلی)) و یا ((مجاز عرفانی)) ماهیات موجودند.
 - دوباره لازم به تذکر است که فیلسوف و عارف در فضای ذهن کار نمی کنند بلکه می خواهند واقع را شناسایی کنند.
- ◆ ضمناً از کسانی که این بیان عرفا و فلاسفه را خلط کرده اند و ماهیت را ذهنی صرف گرفته اند، می تواند پرسید که ((مگر ذهن چیست و چه صحنه ای از واقعیت است که ماهیت بدون وجود در آن متحقق است؟ یعنی چطور می تواند ماهیت در جایی متحقق باشد که وجود نداشته باشد و در ذهن چطور واقعیت دارد؟))

□ توضیحی پیرامون فهم عرفا از اصالت وجود:

- ◆ بیان آنها:
 - ◇ براساس مبانی که داریم، تنها یک وجود سرتاسر هستی را پر می کند که آن، همان حق تعالی است.
 - ◇ به عبارت دیگر؛ آنها وحدت شخصی وجود را مطرح می کنند.
- ◆ نحوه برخورد با آنها:
 - ◇ این نکته باید برای خودمان حل و رفع شود و نباید به صرف شنیدن از نزد عرفا، آنرا بپذیریم.
 - ◇ باید طلبه محقق باشیم نه مقلد و خودمان تلاش کنیم که بحث برایمان جا بیافتد.
- ◆ از اشکالات معروف به این نظر: ((اگر این حرف را بزنید، این بمعنای نفی واقعیت کثرات و خلق است.))
 - ◇ زمانی این اشکال بیشتر رخ می نماید که عرفا می گویند ((عالم تحقق مجازی دارد)) و حتی می گویند ((عالم مجاز اندر مجاز است.))
 - ◇ لذا اشکال می کنند که این انکار بدیهیات است چرا که وجود کثرات برای ما بسیار واضح است.
- ◆ منشاء اشکال:
 - ◇ این اشکال بخاطر عدم عمق در فهم اعتباریت ماهیت است که البته نیازمند فهم بسیار دقیقی است بگونه ای که بسیاری از افراد هرگز به حقیقت این بحث نخواهند رسید.
- ◆ جواب اشکال:
 - ◇ بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت صدرا این توانایی را دارد که با زبان تحلیلی، عقلی و برهانی این اشکال رفع شود چرا که با توجه به اعتباریت ماهیت، می توانند چیزهایی واقعاً وجود داشته باشند ولی هیچ متنی از واقع را پر نکنند.
 - ▶ کثرات به همین نحو هستند. یعنی در عین اینکه واقعیت دارند، متنی از واقع را پر نکرده اند. برای جا افتادن این بحث، باید بفهمیم که خلق موجود هست ولی وجود نیست.
 - ▶ لذا عرفان تمام کثرات را قبول دارد و این اشکال بر آنها وارد نیست.
- ◆ اگر متکلمین این بحث را ملتفت می شدند، بیشتر از فلسفه به عرفان استقبال نشان میدادند چرا که عرفان معتقد است جنس و

طبیعت خلق متفاوت است با جنس و طبیعت حق و این همان چیزی است که متکلمین دنبال آن هستند.

♦ توضیح اصطلاح عرفا:

◇ بالمجاز موجود بودن کثرات یک بحث کاملاً فنی است و فنی تر از آن، بحث ((مجاز اندر مجاز)) است.

▶ ما یک ظهور وجود داریم با عنوان ((وجه الله)) که به حیثیت تقییدیه حق متحقق است و تعینات خلقی به حیثیت تقییدیه وجه الله شکل می گیرد و متحقق است. پس می شود ((مجاز اندر مجاز))

□ مباحث جانبی و اثرات فهم این بحث:

♦ ؟: چرا در بحث اصالت و اعتباریت، وجود و ماهیت نماینده دو طرف قرار می گیرند و مفاهیم دیگر طرح نمی شوند؟

◇ یادآوری: ما منفعل نسبت به واقع هستیم و بجز وجود و ماهیت خیلی چیزهای دیگر را هم می گیریم.

▶ مانند معقولات ثانی فلسفی: شدت و ضعف، بالقوه و بالفعل، معیّت و ...

◇ در هر دو مکتب فلسفی - اصالت وجود و یا اصالت ماهیت - باقی مفاهیم (جز وجود و ماهیت) را اعتباری می دانند. یعنی هم شیخ اشراق می گوید اعتباری است و هم صدرا البته طبق تعریف خودشان از اعتباری.

▶ در بیان صدرا،

- ذهن من علّیت و وحدت و کثرت نمی سازد بلکه واقعا یک علّیتی در خارج وجود دارد ولی وجود نیست. خود واقع خود را تحمیل می کند بر ما که معلول نمی تواند مقدم بر علت باشد.

- یعنی چون حالات و ویژگی های وجودند، موجودند.

◇ البته بین معقول ثانی فلسفی و ماهیات تفاوتی هایی هست که باعث می شود اینها را جدا فرض کنیم. ولی از منظر بحث اعتباریت تفاوتی نمی کنند.

♦ حل بحث اسماء الهی با فهم اصالت و اعتباریت صدرا:

◇ فهم عینیت صفات با هم و با ذات به فهم اصالت و اعتباریت بر می گردد.

◇ منظور از بساطت حق تعالی، بساطت متن وجود است نه به این معنا که چیز دیگری نیست. هر چه وجود پر بار تر باشد، غنی تر از اسماء و صفات است این اسماء و صفات به نحو اندماجی به وجود حق موجود اند.

♦ چرا عده ای اصالت ماهوی و عده ای اصالت وجودی شدند؟ و چرا ذهن به خودی خود به سمت اصالت ماهیت می رود؟

◇ ما دو زاویه دید داریم:

۱. اشیاء و کثرات:

- به لحاظ فضاهاى عادى، اغلب غرق در این زاویه دید هستیم و کثرات جلوه زیادی بر ما دارند.

♦ چراکه همین تنوعات هستند که فضای ادراکی ما را پر می کند.

♦ این بحثی است که نکات بسیاری از آن در می آید: تفاوت تفکر مادی و الهی

♦ کسی که این تفکر را داشته باشد (نگاه به گونه ها و تنوعات) نمی تواند به راحتی تفکر الهی داشته باشد و

اگر هم داشته باشد ضعیف است.

- حاد شدن این زاویه دید اصالت ماهوی پدید می آورد.

۲. تقابل با عدم: در این زاویه دید، همه ی اشیاء یکجورند.

- این دید، زبان اشتراکی یک نواختی پدید می آورد که سبب غفلت می شود.

♦ لذاست که این کثرات خلق شده اند.

- صدرا برای اینکه اصالت وجود را تثبیت کند، باید به این زاویه دید توجه بدهد. صدرا از همین زاویه دید نقب زده

است و سوالش از اینجا شروع شد که چرا بر تمام کثرات، مفهوم هستی صدق می کند و چه در این کثرات می

گذرد که همه یک حرف میزنند؟

- ضمناً اگر این زاویه دید حاد شود، آدم به کج راهه می رود و لذا باید فرد ذو العینین باشد.

◇ وقتی هر دو را با هم ببینیم در جای درست قرار گرفته ایم.

▶ یعنی زمانیکه پا جای پای صدرا بگذاریم و همان جایی که صدرا ایستاده، بیاستیم.

♦ عمق بخشی به فهم ما از اصل الواقع + تعیین موضوع فلسفه:

◇ در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، دقت ما در بررسی اصل الواقع بیشتر شده است. بعبارت دیگر، به دقت افزوده ای در آنچه

نفی سفسطه می کند دست یافته ایم: یکی به حسب ذات و یکی به حسب غیر نفی سفسطه می کند.

◇ و چون این آن وجود است که به حسب ذات نفی سفسطه می کند، موضوع فلسفه از نگاه صدرا وجود است نه موجود.

○ اشکالات به اصالت وجود و ماهیت:

۱. اشکال شیخ اشراق:

□ منابع:

♦ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۶۵ / ۲:

◇ و الحصول هو الوجود؛ فالوجود اذا كان حاصلاً، فهو موجود. فان اخذ كونه موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود،

فلا يكون الموجود على الوجود و على غيره بمعنى واحد، اذ مفهومه في الأشياء أنّه شيء له الوجود، و في نفس

الوجود أنّه هو الوجود. و نحن لا نطلق على الجميع الّا بمعنى واحد. ثمّ نقول: ان كان السواد معدوماً، فوجوده ليس

بمحاصل؛ فليس وجوده بموجود، اذ وجوده أيضاً معدوم. فاذا عقلنا الوجود و حكمنا بأنّه ليس بموجود، فمفهوم

الوجود غير مفهوم الموجود. ثمّ اذا قلنا: وجد السواد الذي كان قد أخذناه معدوماً و كان وجوده غير حاصل، ثمّ حصل وجوده، فحصول الوجود غيره؛ فللولوجود وجود، و يعود الكلام الى وجود الوجود، فيذهب الى غير النهاية. و الصفات المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال.

◆ اسفار، ۱/ ۳۹ و ۴۰:

◆ قلنا معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل و قابل - و معنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب أو بفاعل - لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده و اتصافه بالوجود و الحاصل أن الوجود أمر عيني بذاته سواء صح إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة أم لا لكن الحكماء إذا قالوا كذا موجود - لم يريدوا بمجرد ذلك أن يكون الوجود زائداً عليه بل قد يكون و قد لا يكون كالوجود الواجب المجرد عن الماهية فكون الموجود ذا ماهية أو غير ذي ماهية إنما يعلم ببيان و برهان غير نفس كونه موجوداً فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين. و بذلك يندفع ما قيل أيضاً من أنه إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود و غيره بمعنى واحد إذ مفهومه في الأشياء أنه شيء له الوجود و في نفس الوجود أنه هو الوجود و نحن لا نطلق على الجميع إلا بمعنى واحد و إذ ذاك فلا بد من أخذ كون الوجود موجوداً كما في سائر الأشياء ...

□ **تقرير اشکال:**

- ◆ یک اصل: اگر چیزی در خارج از ذهن تکرر پیدا کند، وجودش محال است. به عبارت دیگر، هر چیزی که از تحققش تکرر پیش آید، در فضای ذهن است و در خارج وجود ندارد.
- ◆ قابل ذکر است که تسلسل در فضای اعتبار مشکل ندارد چرا که به محض انقطاع معتبر، تسلسل نیز منقطع می شود.
- ◆ ((کل ما يلزم من وجوده تکرّره فهو اعتباری))
- ◆ از مصادیق این اصل طبق نظر شیخ اشراق:
- ◆ اگر بگوییم وجود در خارج موجود است (که شما می گوید)، پس وجود واقعی است که ثبت له الوجود. لذا از واقعیت داشتن وجود تکرار وجود پیش می آید که در اینجا دچار تسلسل می شویم و تسلسل محال است.
- ◆ پس چون تسلسل و تکرر در واقعیت شیء محال است لذا وجود اعتباری (بمعنای ذهنی صرف) است.

□ **پاسخ صدر:**

- ◆ درست است که موجود آن چیزی است که ((ثبت له الوجود))، ولی شما وقتی می گویی ((وجود و ماهیت، وجود دارند))، بدین معناست که وجود به حسب ذات خودش وجود دارد ولی ماهیت به حسب وجود - نه خودش - موجود است. پس وجود موجود است به حسب خودش و لزومی ندارد که تسلسل پیش آید.

□ **اشکال مجدد:**

- ◆ وقتی به شیء ای می گویی ((موجود))، یعنی ((شیء ثبت له الوجود)).
- ◆ لذا نباید به خود وجود بگویی ((موجود)) ولی به ماهیت می توانی بگویی ((موجود)) چرا که اصالت مشتق دلالت می کند بر مغایرت مبدا اشتقاق با آنچه از آن مشتق شده است. به عبارت دیگر، چون موجود از وجود مشتق شده است نمی تواند بر آن حمل شود چرا که اشتقاق بدین معناست که مبدا اشتقاق با مشتق منه مغایرت داشته باشد.

□ **پاسخ مجدد صدر:**

- ◆ شما به حقیقت مشتق خوب توجه نکرده اید. حقیقت مشتق بمعنای دارای ((مبدا اشتقاق بودن)) است. البته قبول داریم که اغلب مبدا های اشتقاق، حالت عرضی دارند و عارض بر یک چیز دیگر می شوند تا به آن چیز بگوییم مشتق منه. ولی اگر شما به عرف توجه دهید که این مبدا اشتقاق، خودش در جایی خودش وجود دارد؛ آیا عرف به آن اطلاق آن مشتق را نمی کند؟ معلوم است که چنین اطلاقی می کند. به بیانی دیگر، عرف به طریق اولی بر دارنده ی مبدا اشتقاق، اطلاق مشتق می کند.

◆ مانند بیاض و ابیض.

◆ این بیان در بیانات تفسیری هم اثر دارد.

► نمونه: انتم الفقراء الى الله

— صدرا در تفسیر آن گفت شما عین فقر هستید.

— اشکال کردند که فقیر یعنی ذاتی که ثبت له الفقر! درحالیکه نسبت حق با خلق نسبت همه چیز به هیچ چیز است که همین نظر در ذهن عرف نیز وجود دارد.

- ◆ ضمناً در صورتیکه در لغت اثبات کردید که در مشتق باید مبدا اشتقاق غیر از آن مشتق باشد، جواب می دهیم که مگر بحث های فلسفی متوقف بر فهم عرف و بحث های الفاظ است.

- ◆ این بحثی است که در دنیای امروز بسیار مهم است. آنها می گویند واقعیتی جز زبان نیست ولی فیلسوفان می گویند تا جایی که زبان همراهی کرد آنرا همراهی می کنیم و بعد از آن دیگر کاری نمی توان کرد.
- ◆ توضیح آن اینکه اصل این است که ((ادراک منفعل از خارج و زبان منفعل از ادراک است)) ولی چون عرف بخاطر مقتضیاتش (مانند تسامح، قرارداد و یا راحتی) از آن اصل انفعال عدول می کند، مقداری از واقع فاصله می گیرد که این سبب چنین نا همراهی هایی

با واقع می شود. به عبارت بهتر، در زبان غیر از مراعات واقع، مراعات حال انسان عمومی هم باید صورت بگیرد.

۲. اشکال ناشی از اشکال اول:

□ تقریر اشکال:

- ◆ شما گفتید ((وجود، موجود بالذات است)). این که همان تعریف واجب الوجود بالذات است. یعنی شما می خواهید بگویید همه ی وجودات، واجب الوجود بالذات است؟

□ پاسخ صدرا:

- ◆ اینجا اشتراک لفظی ای شکل گرفته است که سبب خلط شده است. ما دو نوع موجود بالذات داریم:
 - ◇ در الهیات بمعنی ااعم:
 - ▶ در اینجا وقتی از این تعبیر استفاده می کنیم، می خواهیم بگوییم تحقق وجود به حیث تقيیدی نیست و اصلاً نظری به علت داشتن و نداشتن آن نداریم.
 - یعنی در اینجا می خواهیم بگوییم، همان گونه که در مورد ماهیت می گوییم تحقق آن به حیث تقيیدی است؛ در نفس وجود، چنین تقيیدی وجود ندارد.
 - ▶ لذا این معنا مشترک است در بین خداوند متعال و مخلوقات.
 - به عبارت دیگر، معنای حرفی با آنکه هویتی متفاوت از هویت اسمی دارد (این معنا در الهیات بمعنی الاخص) ولی چیزی جز آن نیست (این معنا در الهیات بمعنی ااعم).
 - ▶ این همان معنایی است که در بحث ((اصالت وجود)) بکار می رود.
 - یعنی آن برداشتی که از اصل واقع می کنی، در این جا هم موجود است.
 - ◇ در الهیات بمعنی الاخص:
 - ▶ در اینجا بدین معنا است که موجودیت آن علت نمی خواهد و به حیث اطلاقی متحقق است.
 - در اینجا نظر به حیث اطلاقی در مقابل حیث تعلیلی داریم.
 - ▶ به عبارت دیگر، کل این هویت ذاتی نیازمند یک علت است ولی خود ذاتش، ذات است.
- ◆ جمع بندی:
 - ◇ موجود بالذات در الهیات بمعنی ااعم یعنی چیزی که ((ذاتاً)) از جنس وجود است ولی این بدین معنا نیست که ((حتماً)) باید موجود باشد (معنای واجب الوجود بالذات در الهیات بمعنی الاخص) چراکه تنها در صورت وجود علت موجود خواهد بود وگرنه معدوم است.
 - ▶ یعنی محتاج به خداست در افاضه شدن و خودش در ذاتش نیازمندی ندارد.

۳. اشکالی دیگر:

□ تقریر اشکال:

- ◆ یکی از مبانی تصدیقی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، بحث اشتراک معنوی وجود است. مستشکل می گوید شما در پایان کار به اشتراک لفظی وجود رسیده ای چراکه وجود وقتی برای وجود به حسب ذات پیاده می شود یک معنا دارد و وقتی برای ماهیت پیاده می شود معنایی دیگر دارد.

□ پاسخ علامه:

- ◆ بحث اشتراک معنوی وجود در حوزه معنا و مفهوم وجود است و این اختلاف در حوزه مصداق وجود و ماهیت است. لذا شما خلط مفهوم و مصداق کرده ای.

□ توضیح استاد در مورد اشکال و پاسخ علامه:

- ◆ دو احتمال در مورد اشکال و پاسخ علامه وجود دارد که در هر دو حالت خلطی صورت گرفته است:
 - ۱- احتمال اول اینکه علامه در این متن ناظر به اشکال شیخ اشراق در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۶۵/۲ و صدرا در اسفار ۳۹/۱ بوده است:
 - ▶ در اینصورت تقریر اشکال چندان جالب نیست چراکه اشکال شیخ اشراق در خصوص ((موجود)) است نه وجود. یعنی شیخ اشراق می گوید موجود دو معنا خواهد داشت نه وجود و لذا حقیقت موجود و معنای آن که طبق قول حکما اشتراک معنوی دارد، دچار اشکال می شود و تبدیل به اشتراک لفظی می شود.
 - ▶ در اینصورت پاسخی که علامه طباطبایی آورده اند درست است:
 - معنای موجود = شیء ای که میدا وجود را دارد.
 - یعنی خلط مفهوم و مصداق صورت گرفته است چراکه به لحاظ مصداقی دو نوع موجود داریم بدین معنا که این مصداق به حسب ذات خود موجود است یا به حسب چیزی دیگر حال آنکه از لحاظ مفهومی همان یک نوع موجود را داریم و این بیان خللی به اشتراک معنوی وجود وارد نمی کند.
 - ۲- اگر منظور علامه طباطبایی اشکال دیگری باشد (که استاد بعید میدانند) و بحث واقعا در مورد وجود باشد:
 - ▶ تقریر اشکال: با توجه به نحوه ی بیانات اصالت وجودی ها، ما به دو نحوه وجود می رسیم. یکی وجود حقیقی در حوزه ی حیث اطلاقی و یکی وجود مجازی در حوزه ی حیث تقيیدی و در چنین بستری کانه که اشتراک معنوی وجود را رها کرده ایم.
 - ▶ آنوقت جواب علامه چندان جواب جالبی نخواهد بود. و جواب مناسب بدین صورت است:
 - اولاً هیچگاه به ماهیت از آن جهت که ماهیت است، اطلاق وجود حتی اطلاق وجود مجازی نشده است بلکه ما برای

ماهیت واژه موجود را بکار می‌بریم.

— ثانیاً در صورت اطلاق وجود به ماهیت،

- ♦ اگر منظور از وجود معنای عام وجود (ورای فاعل شناسا واقعیت داشتن و نفی سفسطه کردن) باشد، اینگونه نیست که وجود عام به نحو مجازی بر ماهیت اطلاق شود بلکه به نحو حقیقی اطلاق می‌شود. عبارت دیگر، این وجود عام حقیقتاً هم برای وجود است و هم برای ماهیت است و در اینجا هیچگونه مجازیتی اعمال نمی‌شود که شما بگویید اشتراک معنوی وجود بهم خورد است.
- ♦ ولی اگر منظور معنای خاص وجود باشد (یعنی چیزی که ذاتاً طرد سفسطه کند و ذاتاً دارای وجود باشد)، این معنا در مورد وجود بصورت حقیقی اطلاق می‌شود و در مورد ماهیت بصورت مجازی. لکن استعمال حقیقی و مجازی آن با حفظ اشتراک معنوی وجود قابل اعمال است چراکه در صورتی مجاز مطرح است که همان معنای حقیقی در آن مطرح باشد. به عبارت دیگر، اشتراک معنوی حتی در مجاز هم حضور دارد. این نکته مانند همان بحثی است که در ادبیات در مورد مجاز صورت می‌گیرد.
- ♦ بیان شخصی: به نظر در این قسمت از جواب، باید به همان جواب علامه دقت کرد.

○ اقوال مقابل ((اصالت وجود و اعتباریت ماهیت صدرا)) و رد آنها:

▪ تعداد حقیقی این اقوال:

- دقت شود که به حسب تاریخی دو قول در اینجا طرح شده است و گرنه با توجه به مطالب مطرح شده، می‌توان قول‌های بسیاری در تقابل با نظر صدرا بیان کرد.
- ♦ البته قابل تذکر است که به لحاظ تاریخی هم حداقل باید سه قول طرح شود چرا که خود اصالت ماهوی‌ها نیز دو گروه بوده‌اند.

۱. اصالت ماهیت:

□ توضیحی پیرامون آن:

- ♦ اصلاً ذهن غیر عمیق حکمت متعالیه‌ای، براحتی اصالت ماهوی می‌شود چراکه تمام برخورد ما با ماهیات است.
- ♦ ضمن اینکه در تمام علوم و دانش‌ها هم افراد با ماهیات کار دارند.

(۱) به تقریر شیخ اشراق تا قبل از مکتب شیراز:

- ♦ خواجه نصیر را هم در بر می‌گیرد.
- ♦ شرح:

◇ ماهیت صددرصد متن واقع را تشکیل می‌دهد و وجود تنها ذهنی صرف است.

◇ علامه این قسم را مدنظر قرار نداده است.

(۲) به تقریر بعد از مکتب شیراز تا قبل از صدرالمتألهین:

- ♦ = اصالت ماهوی‌های پیشرفته
- ♦ شرح آن:

◇ طبق این نظر، دو نوع ماهیت داریم:

▶ ماهیتی که وجود از آن قابلیت انتزاع دارد.

▶ و ماهیتی که وجود از آن قابلیت انتزاع ندارد.

◇ ماهیتی که وجود از آن قابلیت انتزاع نباشد اعتباری است و آن یکی ماهیت اصیل است.

▶ این موضوع بر می‌گردد به اینکه دعوا بر ماهیت موجوده است نه ماهیت من حیث هی‌هی. یعنی تمام بحث‌هایی که در

مورد اعتباریت و یا اصالت ماهیت است، در مورد ماهیت موجوده است و گرنه همه قبول دارند که ماهیت من حیث هی‌هی در ذهن است.

♦ نقد آن:

◇ ماهیت من حیث هی‌هی را که شما هم اعتباری می‌دانید و در این حیثه مشکلی نداریم.

◇ اما ماهیتی که وجود از آن انتزاع شود:

▶ طبق قول شما، وجودی که از آن انتزاع می‌شود اعتباری است.

▶ حال سوال می‌کنیم که آیا با جمع دو اعتباری، امری که واقعی خارجی باشد و نفی سفسطه کند پدید می‌آید؟ به عبارت دیگر، بر سر ماهیت من حیث هی‌هی (که اعتباری است) با اضافه شدن وجود (که آن هم اعتباری است) چه آمده است که اصیل شده است!

۲. اصالت‌هما:

□ مقدمه:

- ♦ انواع اصالت‌هما می‌تواند در اینجا شکل بگیرد ولی اینجا، علامه آن اصالت‌هایی را طرح کرده است که در طی تاریخ قائل پیدا کرده است.

□ قائل این قول: محقق دوانی

- ♦ این قول توسط محقق دوانی طرح شده است. او گرایش‌های عرفانی داشته است که خواسته اینها را در مباحث فلسفی اشراپ کند.

◇ صدرا بدلیل تمایلاتی که به فضای عرفان داشت، ابتدا روی خوشی به دیدگاه او نشان داد و بعدها فهمید که او اشتباه می‌کرده لذا به نقد او پرداخته است.

- ♦ البته در گذشته و امروزه، خیلی‌ها میل دارن حرف ایشان را توجیه کنند و به حرف عرفا بر گردانند.

□ شرح آن:

- ♦ اصلات با هر دو است بدین نحو که اصلات با وجود است در حق سبحانه تعالی و اصلات با ماهیت است در حوزه ممکنات. به عبارت دیگر، ممکنات ماهیات صرفند که وجود ندارد (البته موجودند) و خدا وجود دارد و ماهیت ندارد.
- ♦ البته ماهیت من حیث هی اعتباری است ولی ماهیتی که انتساب به حق تعالی داشته باشد، موجود است (یعنی وجود دارد) و عالم را پر می کند.

□ **مزایا و معایب این قول:**

- ♦ مزیت:

- ♦ ماهیات را از حوزه ی ادراک بیرون بُرد و آن را برخلاف گذشتگان خود واقعی دانست
- ▶ این نشان می دهد که این فکر که ماهیت در خارج است، در همان زمان قبل از صدرا هم بوده است. در واقع باید گفت که صدرا آمده است و جایگاه واقعی آنرا نشان داده است.

- ♦ عیب:

- ♦ ولی مشکلش این بود وجود ماهیت در خارج را خیلی پر رنگ کرد.

□ **نقد آن:**

- ♦ بیان استاد:

- ♦ ایشان دانسته یا ندانسته معنای اصلات را عوض کرده است چراکه اصلات بمعنای نفی سفسطه و پر کردن متن واقع است حال آنکه طبق نظر ایشان، اصلات ماهیت بمعنای حضور در عالم واقع است نه بمعنای متن واقع پر کن چراکه با انتساب به حق تعالی است که موجود می شود و عالم را پر می کند و خودش به حسب خودش چنین ویژگی را دارا نیست.
- ▶ باید توجه شود که نظریه اصلتها اصلا در جایی معنا پیدا می کند که از اصلات یک معنا مدنظر باشد، حال آنکه محقق دوانی دو معنا از اصلات را مدنظر قرار داده است.
- ▶ به عبارت دیگر، انتساب ماهیت به وجود با لازمه حرف او (در حوزه ممکنات، ماهیت است که خالصاً سفسطه را نفی می کند) در تناقض است.
- ♦ از طرف دیگر، حرف او با اشتراک معنوی وجود هم در تناقض است.

- ♦ بیان علامه:

- ♦ وقتی انتساب حاصل شد، آیا این انتساب واقعا چیزی را به ماهیت افزود یا نه؟
- ▶ اگر افزود که ما به همان افزوده که اصیل هم هست می گوئیم وجود.
- عبارت دیگر، ماهیت به خودی خود متن واقع را پر نمی کند و انتسابش به وجود سبب شده این ویژگی را بدست آورد که ما هم همین را می گوئیم و مشکلی بر سر الفاظ نداریم!
- ▶ و اگر نیافزود و ماهیت خودش اصیل و متن واقع پر کن شد، انقلاب در ذات پدید می آید.
- چراکه خود محقق دوانی هم قبول دارد که ماهیت من حیث هی ذهنی است و متن واقع پر کن نیست.

○ فروعات اصلات وجود و اعتباریت ماهیت:

۱. تمام حمل های ماهوی حیث تقییدی وجود هستند.

□ **مقدمات:**

- ♦ جایگاه این فرع:

♦ این فرعی پر مناقشه و پر درسر است و بعد از اینکه علامه آنرا نوشت، مناقشات بسیاری حول آن شکل گرفت.

- ♦ اصطلاحات:

♦ **اطلاقات ماهیت:**

- ▶ ماهیت بمعنی الاعم:
- یک معنای لغوی است که بر وجود، عدم و خدا هم اطلاق می شود.
- این آن ماهیتی نیست که ما از آن بحث می کنیم.
- ▶ ماهیت بمعنی العام:
- ماهیت معقول ثانی که به تمام ماهیت ها اطلاق می شود و از تمام آنها انتزاع می شود.
- چراکه تمام ماهیت ها در ((گونه ی وجود بودن)) و ((حد الوجود بودن)) مشترکند.
- پایه ی انتزاع آن ماهیات است نه وجودات.
- ♦ مانند امکان ماهوی که پایه ی آن ماهیات است.
- خواجه نصیر اصلات ماهوی است که منظورش در بسیاری جاها از ماهیت، همین اطلاق ماهیت است.
- ▶ ماهیت بمعنی الاخص:
- همان مقولاتی که یاد می گیریم و همانی که تا حالا در موردش سخن گفتیم که اعتباری است.

♦ **اقسام لوازم ماهیت:**

- ▶ لازم وجود خارجی
- ▶ لازم وجود ذهنی
- ▶ لازم الوجودین
- ؟ – سوال شخصی: طبق قول کسانی که تفاوت قائل می شوند بین لازم الوجودین و لازم الماهیه، تفاوت ایندو در چیست و برای هر کدام می توان مثالی زد؟

- ♦ جواب احتمالی شخصی: پای لازم وجود خارجی، به وجود خارجی بر می گردد. همینطور است لازم وجود ذهنی (یعنی پای آن به وجود ذهنی بر می گردد). لازم الوجودین به وجود بر می گردد از این حیث که در ذهن و خارج اشتراک دارد (مانند وحدت) و پای لازم الماهیه در ذات ماهیت است مانند الماهیه.
- ♦ بیان مباحثه ای: حکما به چهار چیز قائل نیستند بلکه سه چیز داریم. ولی فرقتان در این است که علامه و دوانی لازم الماهیه را همان لازم الوجودین می دانند درحالیکه سایر حکما لازم الوجودین را همان لازم الماهیه می دانند. به بیان دیگر، علامه و دوانی نقش وجود را بسیار پررنگ می کنند حال آنکه بنظر سایر حکما، ذات مستقلی برای ماهیت در نظر می گیرند.

► لازم الماهیه:

- اختلافی از قدیم در فلسفه بوده است که این لازمه ی خود ماهیت است یا لازمه ی وجود ذهنی و خارجی توامان (لازم الوجودین)؟
- ♦ دوانی می گوید لازم الوجودین است و اصلاً لازم الماهیه نداریم یعنی لازمه خود وجود است خواه در ذهن باشد خواه در خارج.
- ♦ در مقابل دوانی همه ی حکما ایستاده اند و می گویند هر دو داریم.
- ♦ بیان مباحثه ای: دیگر حکما نمی گویند هر دو را داریم بلکه قائل به این هستند که لازم الوجودین همان لازم الماهیه است چرا که ماهیت ذات مرسلی دارد که این لوازم به آن بر می گردد.
- ♦ علامه اینجا تصریح می کند که لازم الماهیه لازم الوجودین است و حرف دوانی را تایید می کند!

◊ حیثیت بالذات و بالعرض:

- حیثیت بالذات = حیث اطلاق/ تعلیلی
- حیثیت بالعرض = حیث تقییدی

♦ ما دو نوع حمل داریم:

- ۱- وجودی: حملی که موضوع آن وجود است و بر وجود چیزهایی را حمل می کنیم
- ۲- ماهوی: حملی که موضوع آن ماهیت است.

► این نوع حمل طیف های وسیعی دارد که علامه به شش گونه از آن توجه کرده است و آنها را مورد بحث قرار داده است:

- (۱) حمل ذات ماهیت بر ماهیت: الانسان انسان
 - ♦ حمل اولی یعنی خودش خودش است و نباید آنرا ذهنی دید.
 - (۲) حمل جزء ذاتی ماهیت بر ماهیت: الانسان حیوان/ ناطق
 - (۳) حمل لوازم ماهیت بر ماهیت: الانسان ممکن + الاربعه زوج
 - ♦ همه ی ماهیت ها لازمه ای دارند با عنوان ((امکان ماهوی))
 - (۴) حمل لازمه ی وجود ذهنی ماهیت بر ماهیت: الانسان کلی/ نوع
 - (۵) حمل لازمه ی وجود خارجی ماهیت بر ماهیت: الثلج [= برف] بارد + النار حار
 - (۶) حمل عوارض مفارقه ماهیت بر ماهیت: الانسان کاتب/ نائم
- دقت شود که در اینها، حمل فلسفی مدنظر است نه حمل ذهنی.

□ ادعای علامه:

- ♦ تمام این شش مدل از حمل ماهوی، بالوجود یعنی به حیثیت تقییدیه وجود صورت می گیرد.
 - ◊ قابل ذکر است که ما در اصالت وجود می گفتیم انسان موجود است بالوجود؛ حال آنکه الان می گوئیم ((انسان انسان است)) به برکت وجود است. این هم به نحو حیث تقییدی است یعنی انسان ابتدائاً برای وجود است و به تبع آن بر خود انسان هم حمل می شود!
- ♦ به عبارت دیگر؛ وجود به حیث تقییدی در تمام اینها اثر گذار است:
 - ◊ یعنی محمول برای خود ذات موضوع نیست بلکه حقیقتاً از آن قیدی دیگر است که موضوع بخاطر ارتباطش با این قید متصف به آن شده است.
 - ◊ باید توجه کرد که این اتصاف را حقیقی می دانند یعنی با اینکه می بینی اتصاف حقیقی است، ولی وقتی در ذات موضوع دقت می کنی؛ محمول را نمی توانی پیدا کنی. بلکه اتصاف موضوع به محمول بخاطر ارتباط آن با چیز سومی (وجود) است.
 - اگر هم بخواهی بگویی کاذب است، این کذبی است که هستی و تکوین فارق از فضای ذهن من دارد یک نمود وجودی می دهد که حقیقتاً امری وجودی نیست.
 - معادل مناسب این کذب، باطل است.

□ بررسی ادعای علامه در هر کدام از این ۶ حمل ماهوی:

- ♦ حمل ۱ (ذات بر ذات) و ۲ (ذاتیات بر ذات) و ۳ (لوازم ذات بر ذات):

◊ مدلهای برخورد با این ادعا:

- برخی سعی کرده اند اینرا همان مع الوجود (همانگونه که صدرا تقریر کرده) معنا کنند تا مشکل رفع شود ولی بنظر این درست نیست چراکه علامه در بحث ((بالوجود)) صراحت دارند.
- برخی دیگر فرموده اند که اصلاً اصالت وجود همین را اقتضا دارد و این از ارتقائاتی است که علامه به این بحث داده است.
 - اینها با توجه به اینکه نهاییه در آخر عمر علامه نوشته شده است، روی قول خود اصرار دارند.
 - اینگونه مطرح می کنند که اصالت وجود اینرا اقتضا می کند که این مدل ظرفیت در خود حمل هم اثر گذار باشد.

➤ این بیانی اشتباه است و نمی توان تقریر درستی از آن ارائه داد.

— این مدنظر استاد امینی نژاد است.

◇ اشکالات به ادعای علامه + بیان صدرا:

➤ در حمل های اول، دوم و سوم - که در بالا ذکر شد - این بحث دچار دست انداز شدیدی است و بحث های مهمی در این بین مطرح است:

➤ در کلمات صدرا، چیزی که به نحو متعارف می یابیم ((مع الوجود)) است نه ((بالوجود))

— صدرا در تمام متن هایش به نحو حیثیت ظرفیه و حینه عمل کرده است نه تقییدیه.

➤ تفاوت ((مع الوجود)) و ((بالوجود)):

— درست است که حمل در برخی گزاره ها محتاج به وجود است؛ ولی علامه می گوید اگر وجودی در میان نباشد، طرح ((الانسان انسان)) هیچ است و بطلان محض است. یعنی اصلا انسانی مطرح نیست تا خودش خودش باشد.

- ♦ وقتی وجود نباشد، انسانی مطرح نیست که جزء ذات را محسوب کنی و بر ذات حمل کنی.
- ♦ علامه می گویند دخالت وجود در اینها، بالوجود است یعنی با حیثیت تقییدیه وجود است.
- ♦ باء یا حیث تقییدی است یا حیث تعلیلی

— در ((مع الوجود))، اینها خاصیت ذاتی خود موضوع است؛ لذا بدون توجه به وجود، اینها ملحق به خود موضوع (ماهیت) می شوند.

♦ ولی اینها در ظرف وجود است که احکام خود را می پذیرند و در بستر وجود است که هر چیزی خودش خودش است نه اینکه اینها احکام ذاتی وجود باشد و وجود بخاطر ارتباطی که با ماهیت دارد این احکام را به آن منتقل کند.

♦ به عبارت دیگر؛ در این نوع ارتباط، با نوع دیگری از حیثیات با نام حیثیت ظرفیه و یا حینه آشنا می شویم.

➤ امتدادهای مشکل دار این بیان علامه:

— ضمنا دیدگاه علامه با فرع دوم همین بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و ص ۵۶ که نظر دوانی را رد می کنند، سازگار نیست!

— دامنه ی این حرف به حرف علت و معلول در ثبوت نیز کشیده می شود.

◇ اشکال و جواب به حمل ۱ و ۲ (ذات و ذاتیات بر ذات):

➤ اشکال: خود شما در مرحله ۵ خواهید گفت ((الماهیة من حیث هی لیست الا هی لا موجودة و لا معدومة)) و این بیان با این مطلبی که در این فرع مطرح کرده اید نمی خواند.

— چرا که در اینجا ماهیتی داریم که خودش خودش است بدون اینکه وجود باشد یا عدم.

➤ جواب:

— علامه جواب می دهند در اینجا هم که ماهیت را از وجود جدا کردی، در عین مخلوط کردن وجود است با آن.

♦ این همان تخلیه عین تحلیه وجود از ماهیت است.

♦ چراکه ماهیت هرگز نمی تواند از صحنه وجود در برود.

— صدرا همین را بصورت ظرفیت تبیین می کند.

♦ مثلاً می گوید: همین ماهیت موجوده، لیست بالموجوده و المعدومیه چرا که داری ذات شناسی می کنی و ارتباط آن با وجود و عدم تأثیری در ذات آن ندارد.

➤ سوال مباحثه ای: چطور می شود که یک ماهیت دارای وجودات مختلفی باشد؟ به عبارت واضح تر، همانطور که مطرح شد

می توان ماهیت را از وجودش تخلیه کرد که همین کار با تخلیه آن در وجودی دیگر رخ می نماید؛ یعنی وجود دیگری را به خود گرفته است. حالا سوال می شود که آیا هر ماهیتی نفاذ و حدّ یک وجود خاص نیست؟ پس چطور این ماهیت حدّ وجودات مختلفی شده است؟

◇ بیان شخصی: (سعی در برگرداندن بیان علامه به بیان صدرا)

➤ اگر واقعا نظر علامه آنگونه باشد که استاد امینی نژاد (مد ظله العالی) طرح کردند، بنظر می رسد که علامه ذاتی برای خود ماهیت قائل نیستند. این نتیجه با بیاناتی که در مورد یکسان بودن لازم الماهیة و لازم الوجودین و همچنین باطل و هالک بودن ماهیت می زنند قوت می گیرد.

➤ ولی اگر بگوییم که علامه می خواسته اند همان حرف صدرا (مع الوجود) را بزنند، نکاتی در متن وجود دارد که به چنین برداشتی کمک می کند. اصلی ترین موید خط اول عبارت است که در آن علامه می گویند ((أَنَّ كَلَّ مَا يَحْمِلُ عَلَى حَيْثِيَةِ الْمَاهِيَةِ فَإِنَّهَا هُوَ بِالْوُجُودِ)) که ظهور اولیه در این متن این است که آن چیزهایی که در محمول حمل های ماهوی قرار می گیرند، بالوجودند یعنی بالوجود موجودند. البته علامه در جای جای متنشان مطالبی را آورده اند که ظهور اولیه آن در برداشتی است که استاد امینی نژاد مطرح کرده اند ولی شاید بتوان آنها را به سختی توجیه کرد! مثلاً در جایی که علامه می فرمایند: ((ثبوت ذاتها و ذاتیاتها لذاتها بواسطة الوجود))، می توان گفت منظور علامه این است که موضوع و محمول در حمل های ماهوی بالوجود موجودند و لذاست که می توانند بر هم حمل شوند در واقع که این همان بیان حیثیت ظرفیه است.

◇ بیان مباحثه ای: (سعی در تشریح بیان جدید علامه و ارتقای که داده اند)

➤ طبق بیان استاد صداقت (حفظه الله تعالی)، استاد یزدان پناه (حفظه الله تعالی) این بیان علامه را در فضای تحلیه ماهیت

تشریح کرده اند که طبق آن تشریح، این بحث علامه ارتقایی به بحث اصالت وجود محسوب می شود.

► شاید توضیح آن بدین نحو باشد:

- تمرکز بحث روی جایگاه وجود و اهمیت و تاثیر آن در سایر چیزهاست.
- به عبارت دیگر، اصل بحث روی این نکته است که لازم الماهیه را بپذیریم یا نه (آنها جزو لازم الوجودین بدانیم). علامه برخلاف صدرا آنها نمی پذیرد و لازم الماهیه و لازم الوجودین را یکی می گیرد و با اینکار خود رنگ وجود را بسیار پر رنگ می کند. پس علامه فرع اول را در فضای ماهیت موجوده طرح کرده است.
- به عبارت بهتر، علامه آنچنان نقش وجود را پر رنگ کرده است که انگار ماهیت ذاتی ندارد و هر چه دارد از وجود است برخلاف صدرا که ذاتی برای ماهیت قائل است و لذا تنها حضور وجود را (حینی) برای اینکه ماهیت احکام اختصاصی خود را بگیرد، کافی می داند.

► نتیجه این بیان: وجود نقش بسیار پر رنگ تر و ویژه تری خواهد داشت.

◆ حمل ۴ (لازمه ی وجود ذهنی بر ذات):

◇ اشتباه در فهم بیانات استاد امینی نژاد (حفظه الله تعالی)

► ابتدائاً این مطلب فهم شد: این حمل و دو حمل بعد از آن – برخلاف سه حمل قبلی – واقعا بالوجود (حیث تقییدی وجود) صورت می گیرد.

► سپس طبق پرسش ها و پاسخ هایی که بعد کلاس انجام شد به این رسیدیم: نظر استاد امینی نژاد (حفظه الله تعالی) این است که هر شش تای این حمل ها بصورت حینی هستند نه اینکه سه تای اول حینی و سه تای بعدی بالوجود باشد. با این بیان، تناقض ظاهری که بین فرع اول و دوم وجود داشت، رفع می شود.

◇ توضیح آن اینکه ((الانسان)) وقتی وارد ذهن شود، کلیت و نوعیت معنا دارد و اتصاف آن به اینها معنا پیدا می کند و وقتی در خارج است، مشخص است لذا کلیت ندارد.

◇ پس ((انسان کلی است بالوجود))

► به عبارت دیگر؛ هر چیزی که ذهنی شود کلی می شود و خاصیت وجود ذهنی قابلیت صدق بر کثیرین است. لذا حتی ((زید))ی هم که در فضای ذهن وجود دارد، قابل صدق بر کثیرین است چراکه تمام مفاهیم ذهنی خاصیت انطباق بر کثیرین را دارند. یعنی باید تفکیک قائل شد بین جزئی فلسفی و جزئی منطقی.

◆ حمل ۵ (لازمه ی وجود خارجی بر ذات):

◇ بالوجود بودن این حمل نشان می دهد که این خاصیت (مثلا حرارت) اولاً و بالذات برای این وجود خارجی است و ثانیاً و بالعرض برای آن ماهیت است.

► برخلاف امکان (لازم الماهیه) که ماهیت هر جا که باشد، همراه آن است.

◆ حمل ۶ (اعراض مفارق بر ذات):

◇ مفارق بودن این اعراض نشان دهنده این نکته است که خاصیت خود ماهیت نیستند چرا که اعراض مفارق را می توان از ذات جدا کرد.

◇ دقت شود که این اعراض، برای خود آن وجود هم اعراض مفارق محسوب می شوند و ما به همین سبب، آنها را اعراض مفارق برای ماهیت محسوب می کنیم.

□ یک نتیجه از این بحث:

◆ همانطور که روشن شد، در ذات ماهیت وجود نیست. حالا سوال می شود که نسبت وجود به ذات چیست؟ یعنی اگر ما بخواهیم خود محمول وجود را بر ماهیت حمل کنیم (الانسان موجود)، از چه نوع حمل ماهوی استفاده کرده ایم؟ پس منظور از وجود وجودی است که محمول قرار بگیرد.

◇ علامه پاسخ می گویند که وجود لازم الماهیه است و این حمل نیز بالوجود صورت می گیرد.

► البته باید توجه کرد که در دیدگاه مشهور، لازم الوجودین است و در دیدگاه علامه لازم الماهیه است.

◇ اثبات آن:

► وجود جزو ذات و ذاتیات ماهیت نیست چراکه در بحث مغایرت وجود از ماهیت اینرا نشان دادیم.

► پس جزو لوازم ماهیت است چراکه اگر خود وجود را بر الماهیه حمل کنیم؛ بدلیل اینکه گفتیم که ماهیت از وجود نمی تواند جدا شود، وجود جزو اعراض مفارق ماهیت هم نیست. و از طرف دیگر جزو لوازم ذهنی یا خارجی صرف نیست که بگوییم تنها در آنها متحقق است چراکه در هر دو متحقق است.

؟ ◆ سوال شخصی: آیا این همان عکس الحمل نیست؟ آیا بیانی که علامه گفته اند همان بیان عکس الحمل است و یا بیانی دیگر است؟

□ نکات اصطیادی جدید:

◆ طبق بیاناتی که در مورد نظر استاد یزدان پناه از استاد بغدادی و صداقت به نقل از دوستان شنیده شد، فرع اول ناظر به مقام تحلیل ماهیت است. یعنی ماهیت موجوده. حال آنکه فرع دوم ناظر به مقام تخلیه ماهیت است یعنی ماهیت در حال معدوم شدن.

◇ به عبارت دیگر، فرع اول ناظر به جنبه های وجودی ماهیت است که سبب می شود این چنین نقش وجود را در ماهیت پررنگ کنیم و فرع دوم ناظر به جنبه های عدمی ماهیت است که سبب می شود نقش وجود را کم رنگ کنیم چراکه سبب عدمیات ماهیت است نه وجود و هرچه وجود شدید تر شود، عدم های ناشی از ماهیات آن هم کمتر می شود.

؟ ◆ سوالات مباحثه ای:

؟ ► با بیان اینکه در ماهیت تخلیه عین تخلیه است، ناظر به این هستیم که ماهیت یک ذاتی دارد (نظر استاد امینی نژاد مد

ظله العالی در مورد نفس الامر) و یا اینکه ماهیت تقریباً ذاتی ندارد (بنظر نظر علامه طباطبائی رحمه الله علیه)؟

؟ ► در صورتیکه حالت اول را در سوال قبل بپذیریم، در اینجا یک سوال باقی می ماند و آن اینکه وقتی می گوییم تخلیه عین

تحلیه است، انگار ناظر به این نکته هستیم که ماهیت ذاتی دارد حال آنکه فرع اول با این نکته در تناقض است. چطور اینها را باید با هم جمع کرد؟

◆ بیانات استاد بغدادی مد ظلّه العالی:

◇ هر چه که ماهیت دارد زیر سر وجود است. نه فقط تحققش، بلکه همه چی اش. روح بحث همین است. ولیکن ما در یک نگاه ثانوی به خود ماهیت میتوانیم نگاه کنیم و بگوییم احکامش برای خودش است. تراش از این تعبیر میکنند به مقام تخلیه و تخلیه. مقام تخلیه یعنی همه ی ماهیات، ظهورات وجودند. مقام تخلیه مقامی است که میشود گفت ماهیت و وجود دو چیز است. این هم به این برمیگردد به عینیت خارجی در عین غیریت خارجی. که عینیت تخلیه سازو غیریت تخلیه ساز است و اصل با تخلیه است.

◆ بیانات استاد صداقت مد ظلّه العالی:

◇ این فرع با نفس الامر گره سنگینی خورده است چراکه اگر فردی این بیان علّامه را نپذیرد، در نفس الامر هم نظرشان عوض می شود و برای خود ماهیت نفس الامر جداگانه قائل می شوند و نفس الامر معنایی خواهیم داشت.

◇ بیان علامه به تقریر استاد یزدان پناه:

► دو لحاظ برای ماهیت نسبت به وجود داریم:

– تخلیه: عدم لحاظ وجود و تمرکز بر ماهیت بدون لحاظ وجود آن – ظرفیت را همین جا بیان کرده اند

◆ اینجا فلاسفه یک حرفی دارند که می گویند عین تخلیه همان تخلیه است و خود این لحاظ در بستر وجود و همراه آن است.

– تخلیه: لحاظ وجود برای دیدن ماهیت یعنی همه را با هم می بینیم – استاد یزدان پناه می فرمایند بیان علّامه

ناظر به مقام تخلیه است

◆ تمرکز اصلی آنها بر این است که باید خوب به اصالت وجود دقت کنید که با دقت بر آن متوجه می شوید که ماهیت همان بروز وجود است و لذا آثار ماهیت هم برای وجود است. اساساً هیچ چیزی نمی تواند در فضای تحقق از وجود نجوشد. حتی مُحالات ذاتی هم از وجود جوشیده اند.

◆ طبق این قول می گوییم نفس الامر، خود وجود است. قول علّامه در مورد نفس الامر همین است.

۲. وجود اولاً و بالذات متّصف به احکام ماهیت نمی شود.

□ مقدمات:

◆ اصطلاح صدق (انطباق / حمل) و اندراج (فردیت):

◇ دقت شود که اینهایی که طرح می شوند، معنای اصطلاحی شان است نه معنای لغوی شان.

◇ صدق = همیشه از طرف یک کلی طبیعی ماهوی نسبت به افراد و مصادیقش است.

► تعابیر دیگر:

– مصادیق ماهیت با خودش

– کلی با افرادش

– حقیقتاً انطباق پیدا کند و هیچ کسری نداشته باشد.

– بیان شخصی: وقتی از جوهر و عرض شروع می کنیم و سلسله اجناس را به سمت پایین حرکت می کنیم. به دلالت هر کدام بر پابینی خود می گویند صدق.

؟ ► دقت شود که یک مصداق داریم که صدق در مورد اوست یک مصدوق داریم.

– یعنی در اینجا صدق و مصداق دو نوع شدند:

◇ فردی

◇ مصدوق: از صدق های متعارفی که بین ماهیت و افرادش است جدا کند.

► تفاوت آن با وجود:

– ارتباط مفاهیم ماهوی با ماهیت، ارتباط عینیت است اما در وجود این معنا امکان پذیر نیست چراکه حقیقت وجود نمی تواند مفهومی شود. دلیل اینکه حقیقت ماهیت می تواند در ذهن بیاید این است که اعتباری است.

◇ اندراج = معکوس صدق و انطباق

► تعابیر دیگر:

– زمانیکه نمونه محدودتر را با نمونه وسیع تر ملاحظه می کنی

– افراد با کلی اش

– بیان شخصی: زمانی که از مصداق خارجی به مفهوم می رسی و از پایین ترین مفهوم (ماهیت) در سلسله اجناس به سمت بالاترین مفهوم حرکت می کنی.

► مثالها:

– این مصادیق خارجی، مندرج تحت انسان اند. بقر و غنم نیز نمونه ای از حیواناتند.

◇ پس صدق از طرف مفهوم به سمت مصادیق و اندراج از طرف مصداق به سمت مفهوم.

◆ ماهیات دو دسته احکام دارند:

۱- احکام ذهنی:

► همان چیزهایی که در منطق آنها را خواندیم. (معقولات ثانی منطقی)

– مانند کلیت و جزئی، جنسیه و فصلیه، عرضی خاص و عام و ...

► بیان شخصی: این نوع احکام بخاطر ویژگی صدق پذیری ماهیات بر آن ها بار می شوند.

۲- احکام فلسفی:

- ▶ مانند جوهریت و کمیت و کیفیت و سایر مقولات عرض
- ▶ بیان شخصی: این نوع احکام بخاطر ویژگی اندراجی ماهیات بر آنها بار می شوند.

□ بیان فرع:

◆ طرح مساله:

◇ در این فرع می خواهیم نشان دهیم که وجود بما هو وجود به احکام ماهیت متّصف نمی شود یعنی نمی توان گفت که وجود کلی است یا جزئی و یا وجود کم است یا کیف.

- ▶ قابل تذکر است که ریشه این بحث به اصالت و اعتباریت بر می گردد.

؟ ◇ سوال مباحثه ای: بنظر این بیان با حرفی که علامه و به تبع ایشان استاد در مورد ۳ حمل ماهوی انتهایی فرع قبل گفتند (واقعا بالوجود صورت می گیرند) در تناقض است. این تناقض را چگونه باید رفع کرد؟

- ▶ جواب شخصی: تمام موارد فرع دوم ذیل لوازم وجود ذهنی می گنجند که در آنجا با وجود اصیل که متن واقع را پر می کند روبرو نیستیم بلکه با وجود ذهنی و مفهوم وجود مواجهیم. در وجود ذهنی هم بالوجود بودن مشکلی ندارد با اینکه بگوییم احکام ماهیت بر وجود اصیل حمل نمی شود. یعنی اصلا دو حیطه هستند و تناقضی با هم ندارند. البته اگر این بیان درست باشد، فرع دوم دیگر تناقضی با فرع اول نخواهد داشت چراکه بیان علامه در مورد حمل لوازم وجود ذهنی بر ماهیت را بالوجود گرفته بودند. البته باید در مورد احکام فلسفی بیشتر تفکر کرد چراکه خیلی ذهنی نیستند و ماهیت موجوده ی در خارج نیز تحت جواهر و یا اعراض است.
- ▶ نکته دیگر اینکه استاد فرمودند که بیان علامه در مورد هر شش حمل ماهوی بیان مناسبی نیست نه اینکه تنها سه حمل ابتدایی مشکل دارد. البته سه حمل ابتدایی مشکلات بسیار روشنی دارند.

◆ دلیل طرح این بحث:

◇ ما در این بحث می خواهیم به این برسیم که نسبت ((مصادیق ماهوی با مفاهیم ماهوی)) متفاوت است با ((مصادیق وجودی با مفاهیم وجودی)). توضیح آن اینکه:

- ▶ نسبت مصادیق ماهوی با مفاهیم ماهوی به نحو عینی و بصورت کلی طبیعی (ماهیت لابلشرط مقسمی) است درحالیکه چنین ارتباطی بین مفهوم وجود و مصادیق آن وجود ندارد.

◇ به عبارت دیگر؛

- ▶ در فضای ماهیت داریم: در انطباق یک حقیقت بر حقیقت عینی خودش منطبق می شود و اندراج هم فرد ساز است و بدین معناست که فردی از اوست.
- ▶ اما در وجود، اصالت وجود نشان می دهد که حقیقت وجود حقیقت عینی است و آن چیزی که از مصادیق وجود می گیریم، ذات وجود نیست و لذا وجود وجود ذهنی نداریم.

◇ همین نشان دهنده ی یکی از ارتقاهایی است که صدرا به مفهوم اصالت داده است چراکه طبق تعبیر او، اصالت چیزی است که بازتاب ذهنی و مفهومی ندارد حال آنکه در تعبیر شیخ اشراق، اگر چیزی اصیل باشد هم در ذهن است و هم در خارج ولی اعتباری تنها در ذهن است.

◆ نحوه ی اثبات آن:

◇ بیان شخصی: نحوه ی اثبات نیز بدین نحو است که نشان میدهم ماهیت بدلیل اینکه هم در ذهن می آید و هم در خارج، قابلیت اتّصاف به چنین احکامی را پیدا می کند و وجود چون چنین ویژگی را ندارد (چرا که اصیل و متن واقع پر کن است لذا نمی توان آنرا از واقع جدا کرد و عیناً وارد ذهنش کرد)، چنین احکامی بر آن بار نمی شوند.

◇ نقطه ی دیگر مهم بحث این است که قابلیت صدق و اندراج ماهیت نشان میدهد که ماهیت هم در خارج می آید و هم در ذهن و احکام ماهیت نیز به نحوی همین ارتباط خارج و ذهن هستند. یعنی تمام این احکام متوجه ویژگی صدق و اندراج ماهیت اند که وجود چنین ویژگی ندارد.

- ▶ پس احکام ذهنی ماهیت بدلیل صدق و انطباق شکل می گیرند و احکام فلسفی ماهیت بدلیل اندراج آن تحت مقولات بالاتر از خود شکل می گیرد.

◆ اثبات:

◇ طبق مطالب بیان شده، سوال اصلی این می شود:

- ▶ آیا وجودی که اصیل دانستیم (نه مفهوم وجود)، صدق و انطباق در آن راه دارد؟

— خیر، چراکه ارتباط مفهوم وجود با مصادیق وجود ارتباط عینیتی نیست.

- ◆ این معنا را اصالت وجود تثبیت و قطعی می کند.

— در حقیقت در وجود صدق و انطباق و اندراج راه ندارد.

- ◆ یعنی اینگونه نیست که حقیقت وجود، مندرج تحت یک مفهوم کلی باشد چرا که دارای ذات مرسل از حقیقت نیست که بتوان چنین کاری با آن کرد.

- ◆ حقیقت وجود عین فردیت است لذا هیچ کدام از ایندو در آن راه ندارد. باید توجه کرد که در حقیقت

وجود، صدق و انطباق به معنای لغوی هم راه ندارد بلکه تنها در مفهوم وجود نسبت به حقیقت وجود چنین چیزی راه دارد.

◆ نتیجه:

◇ وجود بما هو وجود، هیچ کدام از این احکام را نمی پذیرد و تمام اینها اولاً و بالذات احکام ماهیت است به لحاظ خودش. البته وجود

ثانیا و بالعرض و بخاطر ارتباطی که با ماهیت دارد، احکام آنرا می پذیرد.

□ نتایج این فرع:

۱- وجود مساوقت با شخصیت دارد.

◇ مقدمه:

▶ این نتیجه از خاصیت صدق ناپذیری وجود بدست می آید حال آنکه نتایج بعدی از خاصیت اندراج ناپذیری وجود بدست می آیند.

◇ وجود:

▶ مراد از وجود در اینجا همان چیزی است که اصلتش را اثبات کردیم نه مفهوم وجود.

◇ تشخیص/شخصیت:

▶ تشخیص و شخصیتی که اینجا مطرح می شود که گاهی به آن جزئیت فلسفی نیز می گویند، غیر از جزئیت منطقی است.

▶ جزئیت منطقی مانند کلیت منطقی در فضای ذهن است که ملاکش قابلیت صدق بر کثیرین داشتن یا نداشتن است.

— باید توجه کرد که در فضای مفهومی خاصیت صدق و انطباق راه پیدا می کند و از لحاظ جنس این شیء (مفهوم بودن) مانعی برای صدقش بر کثیرین وجود ندارد و این موانع دیگر است که سبب می شود این صدق بر کثیرین رخ ندهد.

— به عبارت ساده تر؛ همین که بحث صدق و انطباق مطرح شود، صدق بر کثیرین معنا پیدا می کند چه کلی منطقی باشد و چه جزئی منطقی.

▶ از آن طرف؛ شخصیت و جزئیت فلسفی اساساً در مفهوم مطرح نیست بلکه این در جایی است که اصلاً خاصیت انطباق در آن معنا ندارد.

— لذا چون صدق و انطباق در وجود راه ندارد، می توانیم شخصیت و فردیت را برای وجود مطرح کنیم.

▶ الصاق مباحث مطروحه در منطق ۲ توسط استاد کریمی (مد ظله العالی):

— وجود:

۱. کلی فلسفی:

◇ وجود ذهنی از آن جهت که خاصیت حکایت گری دارد و پای ما را به خارج باز می کن = مفهوم

[منطق بحث حول این می پردازد]:

(۱) کلی منطقی: مفاهیمی که قابلیت صدق بر کثیرین داشته باشند ولو فرضاً.

— از کنار هم قرار گرفتن هزاران هزاران مفهوم کلی [یعنی اضافه شدن هزاران

عوارض شخصیه به آن ذات]، مفهوم جزئی بدست نمی آید بلکه مفهوم جزئی تنها

زمانی بوجود می آید که این معنا به یک مصداق خارجی وصل شود و دیگر نتواند

جابجا شود و قابلیت صدق بر چیزهای دیگر پیدا کند.

(۲) جزئی منطقی: مفاهیمی که قابلیت صدق بر کثیرین نداشته باشند ولو فرضاً.

▶ پس کلی منطقی و جزئی منطقی، ذیل کلی فلسفی شکل می گیرد.

◇ کلی فلسفی همان تشخیص است.

۲. جزئی فلسفی:

۱- موجوداتی که در خارج هستند

۲- موجوداتی که در ذهن هستند

◇ تساوق:

▶ این واژه مانند مفهوم مصدوقیتی که طرح شد، یک اصطلاح و پرونده روشنی در فلسفه ندارد بلکه بتدریج شکل گرفته است و بیانات مختلفی حول آن صورت گرفته است.

— بعد از شکل گیری این اصطلاح هم، فیلسوفان بزرگ هم بحث جداگانه ای حول آن نکرده اند و بخاطر همین عدم پرداختن دقیق به آن، در بیان فیلسوفان خلط پدید آمده است. مثلاً صدرا در جلد اول اسفار تساوق را بجای تساوی بکار برده است.

▶ حالا آن چیزی که مدنظر ماست این است که تساوق اخصّ از تساوی است یعنی نوعی از تساوی است و تساوی در آن شرط است.

— البته بعد از بحث هایی در مورد تساوق، به این می رسمیم که تساوی در آن شرط نیست.

▶ تساوی

— = کل ما صدق علیه ب، صدق علیه الف

(۱) غیر تساوقی:

◆ = این در جایی است که دو مفهوم داریم که در ظاهر یک مصداق است ولی دو جهت تكثر متنی (یعنی دو

یا چند متن وجودی است با دو یا چند ماهیت) در آن وجود دارد.

◆ مثالها:

◆ انسان که یک حقیقت جوهری دارد که مجموعه ای از اعراض با آن در ارتباط است و خیلی چیزها

در رابطه با آن وجود دارد. باید توجه کرد که انسان یک وجود دامنه دار است یعنی از یک ساحت

آن جوهر را در می آوری و از ساحت دیگر آن چیزی دیگر. به عبارت دیگر، یک وجود محوری دارد

و چند وجود پیرامونی که به نحو علیت با هم در ارتباط هستند.

♦ انسان و ضحک: هر دو بر یک مصداق دلالت می کنند ولی از دو جهت مختلف.

♦ خرما و شیرینی: ایندو نیز با هم تساوی دارند. چراکه وقتی خرما می گویی به شیرینی اش توجه داری و وقتی شیرینی می گویی به عرضش توجه داری.

► البته ممکن است بعدا به این برسیم که بین دو عرض تساوی وجود دارد یعنی مثلا فلان رنگ و اندازه همیشه با هم مربوطند.

(۲) تساوقی:

♦ جایی که دو مفهوم مساوی داری که بر شیء واحد صدق کند از جهت واحده.

♦ توضیح مناسبی برای توضیح قید ((واحد)) نداریم و عبارات گیج کننده ای در اینجا هستند.

♦ بنظر استاد، هرگاه دو مفهوم بر یک چیز از جهت متن صادق (این صدق لغوی است نه اصطلاحی) باشد، می توانیم مساله تساوق را طرح کنیم. به عبارت دیگر، تساوق در جایی است که شما دو مفهوم مختلف را بر متن واحد به لحاظ داشتن حیثیات اندماجی مختلف صدق دهی. یعنی حقیقت واحد بخاطر متن واحد است.

♦ مثالها:

♦ وجود و تشخیص/ جزئیت: یعنی یک متن را مورد مطالعه قرار داده ای و دو چیز در مورد آن می گویند.

♦ ویژگی آن چیزهایی که با وجود تساوق دارند:

♦ اینها جزو معقولات ثانی فلسفی هستند. ارتباط معقولات ثانی فلسفی با وجود مانند ارتباط ماهیت است با وجود. و همه ی اینها متفاوت است با ارتباط جوهر و عرض.

♦ البته صدرا فرقی بین معقول ثانی تشخیص و سایر معقولات ثانی دیگر تفاوت قائل شده است.

► الصاق مباحث مطروحه در منطق ۲ توسط استاد کریمی (مد ظله العالی):

— ما سه اصطلاح داریم و اصطلاح چهارمی هم داریم که بعضی ها قبول دارند:

(۱) مترادف = اشتراک معنایی دو لفظ: یک متن و دو مفهوم

♦ جایی دو معنا در یک مصداق با هم جمع بشوند: (یعنی جایی که مصداق دو مفهوم یک چیز باشد)

◇ مثالها:

► ما زیدی داریم که ایستاده است. هم مصداق زید و هم مصداق ایستاده بودن یک

چیز است. در اینجا تساوی در صدق داریم.

► از وجود انسان یکبار انسانیتش را می گیریم و یکبار وجودش را. مصداق ماهیت و وجود انسان یکی است.

♦ فلسفه آمد و دقیق شد و گفت: درسته که در مثال قبلی، مصداق وجود و ماهیت یکی است؛ اما خیلی خوب که بخواهی دقت کنی، او از یک جهت مصداق وجود است و از جهت دیگری مصداق انسان. یعنی جهت صدق این دو متفاوت است.

(۲) تساوی = در جایی داریم که مصادیقشان یا دو متن داشته باشند و یا اگر یک متن دارند، این متن دارای بروزات و مراتب مختلف باشد.

♦ مصادیق دارای دو متن مانند جوهر و عرض

♦ بروزات مختلف مانند زید و سیاهی که از دو جهت داریم به آن نگاه می کنیم

(۳) تساوق = در جایی که واقعا یکی هستند و دو مرتبه و دو متن در خارج نیست.

♦ بعدا که معقولات ثانیه فلسفی را مطرح کردند به این رسیدند. یعنی جهت صدقشان هم یکی است.

◇ مانند:

► وحدت + وجود - «سر تا سر این وجود وحدت است و سرتاسر این وحدت وجود

است. دو مصداق که در هم تنیده اند و اصلا نمی توان گفت دو تا هستند

► خارجی + وجود + وحدت

◇ همه ی معقولات ثانیه فلسفی در اینجا است: از متن آن حقیقت بیرون کشیده ایم.

♦ وقتی به آن خیلی خیلی خوب دقت می کنی می بینی باز دو مصداق است ولی آنقدر در هم تنیده اند که یکی شده اند - «به این دو در فلسفه می گویند ((اندماج)) دارند.

♦ در اینجا دیگر مترادف فلسفی داریم.

(۴) مترادف فلسفی= صدرا می گوید بعضی از این مفاهیم هستند که عین هم دیگر هستند و تو خیال میکردی اینها دو تا هستند. یعنی بعضی از مصادیق تساوق هستند که یکی هستند مانند وحدت و وجود.

♦ ایندو دارند با هم یک معنا را می رسانند.

♦ اگر اینرا قبول کردیم، باید برگردیم و فلسفه را بازبینی کنیم! البته خیلی ها این را قبول ندارند.

♦ پس یک مفهومند که با دو لفظ استعمال شده است.

۲- وجود مثل ندارد.

◇ این در بدایه با تفصیل بیشتری مطرح شده است.

◇ منظور از وجود:

- ▶ شهید مطهری (مجموعه آثار، ۹/ ۴۵۷، احکام سلبی وجود): الوجود المطلق مد نظر است
- وقتی می‌گوییم الوجود المطلق مثل ندارد، خیلی ساده قابل اثبات است و مثل لغوی هم درست در می‌آید.
- ولی به نظر می‌رسد منظور مطلق الوجود است یعنی همانی که اصلتش را ثبات کردیم.
- ▶ مطلق الوجود:
- این مثل بمعنای اصطلاحی است.
- ♦ مثل و تماثل در جایی است که دو فرد داشته باشی که در ماهیت نوعیه شریک باشند و هر دو مندرج تحت یک نوع باشد.
- ♦ منظور از ماهیت نوعیه، هم نوع حقیقی است و هم نوع اضافی.
- ♦ وجود اصلا ماهیت نوعیه ندارد و تمام حقیقتش همان عینیتش است.

۳- وجود ضد ندارد.

- ◇ اینجا هم همان دو تعبیر (مطلق الوجود و وجود المطلق) وجود دارد که به نظر منظور همان مطلق الوجود است.
- ◇ دلیل آن: در فضای ضدیت یک تعریف اصطلاحی داریم که در قیود این تعریف قابل صدق بر وجود نیست.
- ▶ تعریف اصطلاحی: متضدان دو امر [ماهیت] وجودی متعاقبان [یعنی روی موضوع واحد اجتماع دارند] علی موضوع واحد داخل علی تحت جنس قریب بینهما غایه الخلاف
- مانند سفیدی و سیاهی که هر دو روی کاغذ می‌آیند
- ◇ با توجه به این تعریف، قیود فراوانی (متعاقبان علی موضوع واحد + تحت جنس قریب + بینهما غایه الخلاف) وجود دارد که برای حقیقت وجود نمی‌توان تطبیق داد.

□ نکته نهایی:

- ♦ ما تمام چیزهایی که از وجود نفی کردیم، از وجود بما هو وجود نفی کردیم و گرنه وجود بدلیل اتحادی که با ماهیت (طبیعت مغایر خود) دارد، چنان که این اتحاد سبب می‌شود ویژگی‌های وجود تکویناً به نحو مجازی به ماهیت بار شود، تکوین رنگ و ویژگی‌های ماهیت را به وجود می‌زند. لذا تا وجود به سر حد ماهیت داری نرسد، این خصوصیات را نخواهد داشت.
- ◇ به عبارت دیگر؛ این ویژگی طبیعتاً و سنخاً برای وجود نیست، یعنی اولاً و بالذات برای ماهیت است و ثانیاً و بالعرض برای وجود است.

□ نکات اصطلاحی جدید:

- ♦ طبق بیاناتی که در مورد نظر استاد یزدان پناه از استاد بغدادی و صداقت به نقل از دوستان شنیده شد، فرع اول ناظر به مقام تخلیه ماهیت است. یعنی ماهیت موجوده. حال آنکه فرع دوم ناظر به مقام تخلیه ماهیت است یعنی ماهیت در حال معدوم شدن.
- ◇ به عبارت دیگر، فرع اول ناظر به جنبه‌های وجودی ماهیت است که سبب می‌شود این چنین نقش وجود را در ماهیت پررنگ کنیم و فرع دوم ناظر به جنبه‌های عدمی ماهیت است که سبب می‌شود نقش وجود را کم رنگ کنیم چراکه سبب عدمیات ماهیت است نه وجود و هرچه وجود شدید تر شود، عدم‌های ناشی از ماهیات آن هم کمتر می‌شود.

؟ ◇ سوالات مباحثه‌ای:

- ؟ ◇ با بیان اینکه در ماهیت تخلیه عین تخلیه است، ناظر به این هستیم که ماهیت یک ذاتی دارد (نظر استاد امینی نژاد مد ظله العالی در مورد نفس الامر) و یا اینکه ماهیت تقریباً ذاتی ندارد (بنظر نظر علامه طباطبایی رحمه الله علیه)؟
- ؟ ◇ در صورتیکه حالت اول را در سوال قبل بپذیریم، در اینجا یک سوال باقی می‌ماند و آن اینکه وقتی می‌گوییم تخلیه عین تخلیه است، انگار ناظر به این نکته هستیم که ماهیت ذاتی دارد حال آنکه فرع اول با این نکته در تناقض است. چطور اینها را باید با هم جمع کرد؟

۳. وجود نه جزء چیزی است و نه جزء دارد.

□ اهمیت این فرع:

- ♦ این فرع فواید و تأثیرات بسیار مهمی دارد که در جای خود - بخصوص الهیات بمعنی الاخص - به آنها خواهیم پرداخت.
- ♦ به بیان استاد بغدادی مد ظله العالی، این فرع مانند فرع نهم مرتبط با بحث تشکیک است و خوب بود که جزو آخرین فرع‌ها ذکر می‌شد.

□ اثبات این فرع:

♦ قسمت اول:

◇ مطلق وجود نمی‌تواند جزء مرکبی باشد چراکه آن جزء دیگر:

- ▶ یا وجود است: در اینصورت دیگر اجزاء اصلا مطرح نیست و لذا مرکبی نداریم که بخواهیم بگوییم اجزایش چیست.
- ▶ یا غیرووجود است: طبق اصالت وجود، دیگر اصیلی غیر وجود نداریم تا بیاورد در کنار وجود و یک حقیقت اصیل دیگر را تشکیل دهد.

◇ دقت شود که بحث در مورد ترکیب بر سر متن واقع است. ما در این فرع اصلا نمی‌خواهیم ترکیب اصیل و اعتباری (مرکب از وجود و ماهیت) را طرح و نقد کنیم و همچنین ترکیب از معقولات ثانی فلسفی را هم نمی‌خواهیم نفی کنیم (ترکیب وجود با حیثیات خودش) و تنها به ترکیب در متن واقع چشم دوخته ایم.

♦ قسمت دوم:

◇ مطلق وجود دارای جزء نیست:

- ▶ وقتی دارای جزء باشد، سوال می‌کنیم که اجزایش نسبت به این کل چه نسبتی دارند:

- اجزایش هم وجود هستند - «اصلا ترکیب دیگر معنا ندارد
- اجزایش غیر وجود هستند - «اصلا در متن اصیل غیر وجود، چیزی حضور ندارد تا بخواهد متن اصیل ساز شود.

□ احکام این فرع:

- ♦ وجود بسیط است و جزئی برای آن متصور نیست.
- ◇ انواع ترکیبات و بساطت ها وجود دارد، لذا سریع آنها را حمل بر یک معنا نکنیم.
- ◇ بعنوان نمونه، دو اطلاق بساطت:
- ▶ خداوند بسیط است: حتی ماهیت مصاحب هم ندارد
- ▶ الوجود بسیط است: وقتی در ساحت متن رفتید، آنجا فقط از وجود خبر است و از چیزی دیگر خبر نیست.
- این اطلاق از بساطت، مشترک بین واجب و ممکن است.
- ♦ ماهیت ها نمی توانند در ساحت متن اصیل شکاف ایجاد کنند.
- ◇ به عبارت دیگر؛ آنها نمی توانند مرزی تکوینی در ساحت متن اصیل ایجاد کنند.

۴. محمولات وجود:

□ مقدمات:

- ♦ در مورد تقریر آن اختلاف است که هر دو تقریر موجداتی در بیان علامه دارد.
- ◇ اگر بسط پیدا می کرد و علامه مراد خود را بهتر توضیح می دادند، توانایی دست یابی به نکات مهمی وجود داشت.
- ♦ دقت شود که بحث یک بحث ذهنی صرف نیست بلکه ما از طریق گزاره ها داریم واقع را مطالعه می کنیم.
- ♦ طبق بیان استاد بغدادی مد ظله العالی، این بحث مرتبط با معقول ثانی فلسفی است.

□ تقریرات این فرع:

- ۱- اگر موضوع را وجود قرار دهیم، دو طیف محمولات را می توان بر آن حمل کرد:
 - (۱) محمولاتی که *اولا و بالذات* بر وجود حمل می شوند:
 - ▶ = آنهایی که از عوارض ذاتی خود وجود هستند و حقیقتا از وجودند. به عبارت دیگر، محمول من الصمیمه وجودند و برای حمل بر وجود، واسطه در عروض (حیثیت تقییدیه) نمی خواهند.
 - ❓ - سوال مباحثه ای: محمول من الصمیمه شامل عرضیات مفارق هم می شود یا نه؟ آیا فقط عرض لازم و ذاتیات را در بر می گیرد یا علاوه بر آن چیز دیگری را هم در بر می گیرد؟
 - ♦ جواب شخصی: محمول من الصمیمه همان لازم ذات یک چیز است که همیشه اخص از عرضی لازم است. لذا شامل عرض مفارق نمی شود بلکه تنها شامل عرض لازم و ذاتیات است.
 - ♦ ارجاع: ج ۵۶ (محمول بالضمیمه و من الصمیمه) [چهارشنبه ۹۶/۹/۲۲]
 - ▶ = خارج از متن وجود نیستند چون اگر خارج از متن وجود باشند، باطل خواهند بود.
 - باطل بودن = معدوم بودن و هیچ واقعیتهی نداشتن دو طیف از چیزها را در بر می گیرد:
 - ♦ محالات بالذات که ذاتاً نمی توانند محقق باشند.
 - ♦ چیزهایی که اگر خارج از وجود باشند معدوم خواهند بود، هرچند محال بالذات هم نیستند.
 - ❓ - سوال مباحثه ای: وقتی می گوید خارج از متن وجود نیستند، بدین معنا است که باید محمولات من الصمیمه ذاتیات محسوب کرد؟ آیا عرض های لازم را هم در بر می گیرد؟
 - ♦ ارجاع: ج ۵۶ (محمول بالضمیمه و من الصمیمه) [چهارشنبه ۹۶/۹/۲۲]
 - ▶ نمونه ها:
 - خود ماهیت نسبت به وجود از این نوع محمولات بر وجود است.
 - ♦ ماهیت باطل الذات است ولی بالوجود موجود است.
 - وحدت و کثرت
 - بالقوه و بالفعل
 - اصالت و تشکیک
 - علت و معلول
- (۲) محمولاتی که *وجود اولاً و بالذات آنها را نمی پذیرد بلکه ثانیاً و بالعرض متصف به آنها می شود.*
 - ▶ = محمولات بالضمیمه وجود هستند و برای اتصاف بر وجود، واسطه در عروض (حیث تقییدیه) می خواهند.
 - ▶ = عبارتند از احکامی که اولاً و بالذات برای ماهیت هستند که ثانیاً و بالعرض برای وجود.
 - مانند احکام ماهوی که در فرع دوم مورد بحث و مذاقه قرار گرفت.

❓ ۲-؟؟

□ سوالات مباحثه ای:

- ❓ ♦ ماهیت عرض لازم وجود است یا عرض مفارق آن؟ اگر عرض لازم آن باشد، آیا آنوقت خداوند متعال نیز باید ماهیت داشته باشد؟
- ◇ جواب مباحثه ای: ماهیت عرض لازم وجود است و به عبارت دیگر، لازم وجود است. البته نکته اینکه خداوند متعال ماهیت ندارد این است که ماهیت لازم اخص وجود است نه لازم مساوی و یا اعم آن. به عبارت دیگر شاید بتوان گفت که ماهیت برای وجود به نحو قضایای مرده المحمول است و تنها برای ممکن الوجودهاست نه واجب الوجود.

۵. اقسام موجودیت (نحوه ی اتصاف به وجود):

□ اهمیت/این فرع:

◆ این جزو غرر کلمات علامه است در فهم اصالت وجود و اعتباریت ماهیت.

□ موجود یک نحوه انقسام دارد به دو گونه:

◆ نکته:

◆ دلیل اینکه از اصطلاح ((نحوه انقسام)) استفاده کرده اند این است که در این جا به دو چیز حقیقی تقسیم نمی کنیم بلکه تقسیم ما به یک چیز حقیقی و یک چیز مجازی است.

۱- موجود بالذات

◆ = موجودی که به حسب ذات خودش موجودیت دارد و سنخ و طبیعتش وجود است.

۲- موجود بالعرض

◆ = ماهیت به نظر الی ذاته، لیس بوجود و لکن بالوجود حقیقتاً موجود

▶ در مقابل چیزهایی که حتی بالوجود هم موجود نیستند مانند محالات ذاتیه.

◆ به عبارت دیگر؛ ماهیت موجود است ولی وجود نیست.

۶. نحوه ی ارتباط وجود و ماهیت با یکدیگر:

□ مقدمه

◆ دقت شود که صدرا از آن دو روشی که در مقدمه توضیح داده شد (روش تحلیل عقلی و روش تحلیل شهودی)، در حال استفاده است.

□ عروض (مغایرت و تغایر) میان ماهیت و وجود

◆ دلیلی که گذشت:

◆ ما در بحث هایی که در توضیح اصالت وجود و اعتباریت ماهیت داشتیم، نشان دادیم که وجود غیر از ماهیت است و ماهیت هم غیر از وجود است.

◆ دلایل دیگر:

◆ جواز سلب وجود از ماهیت:

▶ درست است که در مقام تحلیل مفهوم و ذهن هستیم ولی چون علوم حصولی ما منفعل از واقع و علم حضوری است که از اینها پیدا کرده ایم، در واقع داریم وضعیت تکوینی و واقعی اینها را پیگیری می کنیم.

▶ این نشان می دهد که وجود عین (لغوی) ماهیت و یا جزء آن نیست.

◆ اتصاف ماهیات به وجود نیازمند دلیل است و واسطه در اثبات می خواهد:

▶ در حالیکه اثبات ذات و ذاتیات یک ذات، نیازمند استدلال و دلیل نیست چراکه اثبات شیء برای خودش بدیهی است.

▶ کشمکش هایی در اینجا وجود دارد.

◆ ذات ماهیت استواء نسبت به وجود و عدم دارد.

▶ دقت شود که تحلیل عقلی این مغایرت را کشف کرده است.

— اینکه گفته می شود مغایرت اینها ذهناً و اتحاد اینها عیناً است بدین معناست که قدرت تیزبین عقل است که می

تواند ماهیت را از وجود جدا کند و گرنه بخاطر اتحاد بسیار شدید اینها در خارج، با هیچ ابزاری غیر از عقل نمی

توان اینها را از هم جدا کرد.

◆ دلیل دیگری که شهید مطهری در شرح مختصر منظومه می آورد:

◆ اگر ماهیت عین وجود باشد، تمام ماهیت ها باید بخاطر اشتراک معنوی وجود یکی باشند حال آنکه می بینیم اینگونه نیست.

□ عینیت (اتحاد) ماهیت و وجود

◆ طرح بحث:

◆ ایندو در متن واقع و خارج، با یکدیگر آنچنان اتحاد دارند که اگر ذهنمان بخواهد دنبال مغایرت مکانی، زمانی، علی و معلولی و ... باشید، باید بگویید اینها اساساً در خارج مغایرت ندارند.

◆ به عبارت دیگر؛ اینها دو متن مستقل از هم ندارند و دو شیء در خارج نیستند. حتی نسبت آنها به هم مانند جوهر و عرض هم نیست.

▶ نسبت جوهر و عرض نسبت علیت است و دو وجود بهم پیوسته هستند.

◆ ارتباط آن با بحث قبل: عروض بمعنای اتحاد یک بستری می خواهد و آن مغایرت است

◆ تعبیر صدرا و علامه:

◆ اتحاد متّصل با لا متّصل:

▶ اتحاد امری که متن است با امری که اساساً هیچ درصدی از متن را تشکیل نمی دهد.

◆ ماهیات انحاء وجوداتند:

▶ یعنی گونه های وجودات هستند. گونه ها واقعا خارجی اند و اساساً آنچنان خارجی است که تنوع وجود به خاطر آن است.

گونه نمی خواهد متنی از واقع را اشغال کند.

▶ نکته: این یک گونه از انحاء وجودات است چراکه اختلاف بر سر وجودات می تواند زیر سر چیزهای مختلفی باشد مانند

شدت و ضعف وجود. البته در تمام این گونه ها، بحث حیث تقييدیه وجود، وجود دارد.

▶ ؟ سوال کلاسی: فرق تشکیک (شدت و ضعف وجود) و ماهیت؟

◆ ماهیات حدود الوجودند:

► توضیح آن:

- سوالی که این تعبیر درصدد پاسخ به آن است: چطور می شود یک امری واقعی باشد ولی درصدی از متن واقع را پر نکند. اگر فقط وجود است، پس چگونه کثرات را داریم؟
 - ♦ با این بیان، تحققِ منحازِ فهم می شود. تحقیقی که متن واقع نیست ولی هست.
- اشاره به همان فضای گونه ها دارد ولی تبیین کننده مرز دارایی ها و ناداری های گونه های وجود است.
 - ♦ چون این چپستی هستی است، هست و چون چگونگی وقوع است، واقع است.

► تعابیر مشابه آن:

- نمود وجود = مرز هستی و در عین حال گونه گونه شدن
 - ♦ حاجی آنرا طرح کرده است.

– نفاد وجود

► توضیحاتی برای فهم بهتر آن:

– تمثیلات:

- ♦ قیچی کردن یک مربع از دل مقوایی که تمام فضا را اشغال کرده است.
- ♦ فواره آبی که بالا می آید و یکجا می ایستد
- مشکل این تمثیلات: مکانی فرض کردن ماهیات

- ♦ علت اینکه برخی فکر کرده اند ماهیت حالت اندماجی با وجود دارد (این سنگ همه اش وجود و همه اش ماهیت است) این است که فکر کرده اند ماهیت حدّ و نفاد مکانی وجود است حال آنکه اگر از لحاظ مکانی نگاه کنی، همه اش ماهیت و همه اش وجود است.
 - ♦ لذا ما گفته ایم نفاد مرتبه ای.

♦ توضیحاتی برای ردّ این خلط:

- ♦ اگر ما یک سنگ کوچک و یک سنگ بزرگ اندازه کوه را در نظر بگیریم، هر دو از جنبه سنگ بودن یکسان هستند و مراد از نفاد مرتبه ای این است که وجود در قالب سنگ بروز کرده است.
- ♦ از طرف دیگر یک گیاه کوچک از لحاظ وجودی بالاتر از یک کوه سنگ است چراکه در مرتبه ی بالاتر وجودی قرار دارد.
- ♦ ردّ مکانی بودن ماهیت، با ابتکاری که علامه به خرج دادند روشن تر می شود و آن اینکه ما را از نفی سفسطه وارد وجود کردند که ما با تفکر در این بیان، باید مراد از منتیت را فهم کنیم. لذا نباید معنای مکانی به آن متن اصیل بدهیم.
- ♦ در ساحت نفی سفسطه اصلا ماهیت حضور ندارد.

► یک رهنمی دیگر و حلّ آن:

- رهنمی: تا زمانیکه با وجود محدود روبرو نباشیم، نمی توانیم ماهیت را انتزاع کنیم و از طرف دیگر، ما با یک وجود سر و کار داریم که همه جا مملو از آن است و نمی شود در ساحت متن اصیل شکافی پیدا کرد تا ماهیت شکل بگیرد. لذا ما اصلا ماهیتی نداریم.
 - ♦ این بیان زمانی پر رنگ تر می شود که می بینیم فلاسفه قائل به این هستند که اصلا خلاء معنا ندارد و تنها تغییر بروزات معنا دارد. یعنی اصلا جایی نداریم که وجود نباشد.
 - ♦ این بیان از درگیری های فلسفه با فیزیک است که باعث می شود فیلسوف توصیه هایی به فیزیک دان داشته باشد.

– حلّ این رهنمی:

- ♦ این رهنمی با بحث تشکیک حل خواهد شد و ما با تشکیک، همین را می خواهیم درست کنیم.
- ♦ تمثیل: درون اقیانوس و دریا و جریان های آبی که در آن وجود دارد. هر کدام از این جریانات، بخاطر جریانشان یک محدودیت برای خود درست می کنند.

► نکات:

- طبق نظر صدرا، ((اصل الوجود)) خدا نیست بلکه آن وجود بی نهایت شدید است که خداست.
 - ♦ ؟ اشکال کلاسی: در اینصورت خداوند محدود می شود؟!
- دقت شود که گونه ها عام است و مثلا شدت و ضعف هم گونه درست می کند.
 - ♦ ما ذهنمان متوجه گونه هایی است که توسط ماهیت شکل می گیرد.

► نتایج این بیان:

- حدّ خارج فاعل شناسا است و ذهن ساخته نیست.
- هویت حدّ نمی تواند مانند هویت محدود باشد.
 - ♦ مانند آن مثالی که صدرا در خط و نقطه بیان کرد: نقطه چیزی جز پایان پذیرفتن خط نیست ولی هویتی غیر از آن دارد.
- ♦ چراکه اصیل دیگری نداریم که چیزی افزوده شود.
- هر ماهیتی یک معنای اثباتی و یک معنای سلبی دارد.
 - ♦ ماهیت اولاً و بالذات حکایت الوجود و نمود وجود است.

- ♦ و لازمه ی آن این است که بگوییم در این جا چه خبرهایی نیست.
- ♦ ؟: آیا می شود از اثبات یک وجود و ماهیت، به تمام علوم دست پیدا کرد؟
- ♦ هر ماهیتی ذاتاً این لیاقت را دارد که تا بی نهایت اشیاء را از خود نفی کند.

◇ دقت:

▶ این دو تعبیر آخر در واقع ویژگی های ماهیتند و گر نه ماهیت همان چیزهایی است که در مقولات عشر می خوانیم.

۷. نفس الامر:

□ *ارجاع به بحث های نفس الامر استاد کریمی (حفظه الله)*

- ♦ نفس الامر، استاد یزدان پناه
- ♦ ج ۱۲۴ (نفس الامر: مقام سوم و چهارم) [سه شنبه ۹۷/۱/۲۸]
- ♦ ج ۱۲۷ (نفس الامر، بخش دوم: مقام دوم) [یکشنبه ۹۷/۲/۲]

□ *ویژگی این بحث*

- ♦ از ابتکارات علامه طباطبایی است که با توجه به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مورد بحث و بررسی قرار می گیرد.

□ *اهمیت این بحث*

- ♦ مباحث نفس الامر برای کسانی که واقع گرا هستند بسیار مهم است چرا که پشتوانه صدق و کذب و بحثی معرفت شناسی است.
- ◇ چرا که ما در نفس الامر دنبال پشتوانه گزاره ها هستیم.
- ◇ لذا با بحث هایی مانند وجود ذهنی، علم، صدق و کذب گزاره ها و ... ارتباط پیدا می کند.
- ▶ درگیری بحث: معیار اینکه بگوییم گزاره ای که در ذهنمان است صادق است یا کاذب چیست؟
- ♦ متأسفانه با آن اهمیتی که دارد (بخصوص در دنیای امروز و دنیای محاجّه معرفتی با غرب)، یک مرحله را به خود اختصاص نداده است.
- ◇ جدیداً در حال پررنگ شدن است که کتبی جدا برای آن هم نوشته شده است.
- ♦ ضمناً قابل ذکر است که نفس الامر تصورات هم مطرح است درحالی که علامه تنها به نفس الامر تصدیقات پرداخته اند.
- ◇ در معرفت شناسی مرسوم، اصلاً تصور بحث نمی شود و انگار که اصلاً علم محسوب نمی شود درحالی که در سنت اسلامی، خود تصور هم از انحاء علم است و باید نفس الامر آن مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

□ *اقوال حول نفس الامر*

۱- نظر مختار علامه طباطبایی:

◇ نکات بیان علامه طباطبایی:

- ▶ بیانی که برگرفته از نظریات صدرا است ولی صدرا آنرا نگفته است.
- ▶ متن علامه در اینجا متن مهمی است و باید به ظرایف آن توجه کرد.
- علامه در نهاییه سعی کرده اند که دیدگاه های ویژه خود را که در حاشیه اسفار آورده اند، بیاورند برخلاف بدایه الحکمه که اینکار را نکرده اند.
- ♦ مطالب علامه در حاشیه اسفار: جلد ۱ اسفار، ص ۲۱۵ (تقریباً همین متن آمده است) + جلد ۷، ص ۲۷۱ (متن خیلی نزدیک است)
- بنظر متن نهاییه متن کامل تری باشد.
- ▶ نکته آخر اینکه ما دو نحوه نگاه می توانیم به بحث نفس الامر داشته باشیم:
- (۱) هستی شناسانه: در این اباحت، بحث نفس الامر بستر ساز بحث صدق و کذب است نه خود صدق و کذب.
- ♦ علامه در صدد توضیح این نگاه به نفس الامر هستند.
- (۲) معرفت شناسی: نگاه به خود صدق و کذب. یعنی این صدق و کذب با چه چیزی بدست می آید؟ با استدلال یا با ارجاع به بدیهیات و یا با ...؟

◇ *بیان اجمالی:*

- ▶ ریشه ی نفس الامر به وجود بر می گردد ولیکن گستره ی نفس الامر به ثبوت عام بر می گردد.
- ما در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، با دو نوع موجودیت روبرو هستیم:
- (۱) خاص: آن چه از جنس وجود است و طرد سفسطه می کند.
- (۲) عام: همان معنای عام موجودیت که می تواند به لحاظ خودش باشد و می تواند بالوجود باشد. یعنی ورای فاعل شناسا واقعیت و ثبوت داشتن و متحقق بودن.
- ▶ نفس الامر یعنی واقع ورای فاعل شناسا
- که فاعل شناسا و گزاره های علمی اش باید با آن تطبیق داده شود تا فهمید صادق است یا کاذب.
- در این بحث ها دیدیم که واقع های ورای فاعل شناسا چند نوع است و منحصر به خود وجود نیست.
- ♦ علامه به ماهیت اکتفا نکرده اند و رفته اند سراغ معقولات دیگر که همه ذیل واقعیت ورای شناسا هستند.
- ♦ البته ریشه همه وجود است و اگر وجود را برداری، تمام واقع فرو می ریزد.
- نفس الامریت یعنی اگر فاعل شناسا را حذف کنی، یک چیزی هست که نابود نمی شود.
- لذا از یک جهت نفس الامر یعنی وجود و از یک جهت به معنای وجود و ثبوت بمعنای عام است.
- ♦ یعنی برای صدق و کذب گزاره ها، نباید ذهن را تنها به وجود اصیل دوخت بلکه باید همه چیز را دید.

◇ *سیر تاریخی ورود به این بحث:*

- ▶ بنحو طبیعی، وقتی در فلسفه اسلامی می خواستند به نفس الامر راه پیدا کنند از زاویه گزاره هایی بود که خیلی راحت محکی های آنها را در ذهن و خارج نمی یافتند.
- یعنی به لحاظ نگاههای متعارف فلسفی، نفس الامر قضا با ذهن و خارج بررسی می شد و تفکیکات دقیق ماهیت و وجود، وجود نداشت.
- ▶ توضیح آن اینکه؛
- یک سری گزاره ها محکی شان در خارج (قضایای خارجی) و یک سری دیگر محکی هایشان در ذهن است. در برخورد با اینها، با آنکه نکات ظریفی وجود دارد ولی همین ذهن ساده ی فلسفی هم محکی آنها را می یابد.
- اما پاره ای از گزاره ها، به نحو روشن واقع و محکی اش را در خارج یا ذهن نمی بینیم ولی می دانیم که تصدیق های حق و مطابق با واقع هستند و هر فردی که دشمنی نورزد آنها را تایید می کند.
- ♦ مانند احکامی که راجع به عدم گفته می شود: عدم العلة لعل عدم المعلول + العدم باطل الذات
- ♦ همه می دانیم اینها صادقند ولی وقتی گفته می شود نفس الامر را نشان بده، از عهده ی افراد بر نمی آید.
- به عبارت دیگر، فیلسوفان در مورد گزاره هایی که در مورد عدم و معقولات ثانی فلسفی بودند دچار مشکل شدند. در مورد آنها دو نظر قبل از صدرا بوجود آمد:
- ۱) اصلاً در خارج تحقق ندارد: افرادی مانند شیخ اشراق و خواجه نصیر قائل به این قول بودند. اینها در نفس الامر این گزاره ها دچار مشکل شدند چراکه واضح بود که این گزاره ها – مانند ((فلان ماهیت موجود است/ ممکن است / واحد است)) – ناظر به خارج است نه ذهن ولی آن نفس الامر آنها را در خارج پیدا نمی کردند.
- ♦ قابل توجه است که حتی گزاره هایی که در مورد عدم بیان می شود، ناظر به خارج است.
- ♦ علاوه بر آن، حتی گزاره هایی که در مورد نفس وجود بود نیز خیلی روشن نبود چراکه آنها را ذهنی صرف می گرفتند.
- ۲) مکتب شیراز گفتند معقولات ثانی در خارج نیستند ولی منشاء انتزاعشان در خارج است. ولی باز نمی توانستند یک خارج شفاف و روشنی را نشان دهند. لذا تمام فلاسفه پیشین در مورد نفس الامر آنها گیر کرده بودند.
- ♦ تأمل در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت فضایی به ما می دهد که می تواند این دو فضا را برای ما روشن کند.
- ▶ دقت شود که علامه ابتدائاً اینها را مثال می زند و طبق سیر تاریخی قلم می زند و بعد از آن نفس الامر را تعمیم می دهند به موارد دیگری مانند الماهیه، قوه و فعل و بخصوص معقولات ثانی که ثانی نیستند و سوم و چهارم و ... اند.
- لذا باید متن ابتدایی علامه را با همین رویکرد خواند و با عقل دقیق فلسفی به آنها نظر نکرد.
- ▶ نکته آخر اینکه به دلیل همین سیر تاریخی، واژه ی نفس الامر به دو معنا بکار رفته است:
- بمعنی الاعم: آن چیزی که فیلسوفان در نهایت به آن رسیدند که علامه هم با تعمیمی که در نهایت به بحث می دهند، همین را مد نظر دارند.
- بمعنی الاخص: نفس الامر در جایی که مظان این بوده که گفته شود نفس الامر ندارد. یعنی همان قضایایی که در ابتدای امر نتوانستند نفس الامری برای آن پیدا کنند.
- ◊ *مراحل فهم ثبوت عام و ارتباط آن با نفس الامر:*
- ▶ دقت:
- این مرحله ای که ذکر شده است مقداری هم پوشانی هم دارد که باید مراقب آنها بود.
- ۱. تأمل در خود مساله وجود:
- بدلیل مساله اصالت وجود، می توانیم نفس الامر خیلی از گزاره هایی که در مورد وجود و یا احکام ذاتی و حقیقی آن طرح می شود را نشان دهیم.
- ♦ چراکه وجود ریشه نفس الامر است و باقی چیزها پس لرزه های وجودند.
- گزاره هایی مانند ((الوجود اصیل)) + ((الوجود لا یحلّ فی الذهن))
- ♦ اینها محمول من صمیمه خود وجود است و لذا نفس الامرشان همان وجود است.
- در این مرحله اصالت وجود به ما می گوید وجود عین عینیت است و آنچه در نفس الامر شما دنبالش بودید، خودش است.
- لذا نفس الامر را به حسب خودش است و غیر از خودش نیاز به چیزی ندارد.
- ۲. تأمل در گونه های متنوع وجود:
- گونه های متنوع وجود، گرچه ذاتاً نفس عدم و سفسطه نمی کنند و از این حیث نمیتوانند واقعیت خود را تأمین کنند ولی از آن لحاظ که گونه های وجودند، امری هستند واقعی بگونه ای که عقل نمی تواند آنها را گتره ای حساب کند.
- ♦ به عبارت بهتر، ریشه ای (وجود) دارند که عقل مضطراً می گوید متحقق اند.
- ♦ لذا گزاره هایی که راجع به ماهیت بکار می روند، ذاتاً نفس الامر خود را تأمین نمی کنند بلکه بخاطر ارتباط آن با وجود است که نفس الامرشان تأمین می شود.

- نمونه: ((الماهیة متحققه))
- اگر فرع اول را اضافه کنیم: تمام گزاره هایی که در مورد ماهیت مطرح می کنیم، نفس الامرش بخاطر وجود است.
- توجه متنی:
 - ♦ برخی متنی را که علامه در این بخش آورد اند - لمّا كانت الماهیّات ظهورات الوجود للأذهان - مستمسک نگاه ذهنی الصرف بودن ماهیت قرار داده اند و به اصالت وجود و اعتباریت ماهیتی که در واقع علامه مد نظرشان بوده است تاخته اند.
 - ♦ حال آنکه صدرا هم مشابه چنین متنی را آورده است: الماهیّات حکایة الوجود
 - ♦ لذا باید گفت که صدرا و علامه از اینگونه متن ها چیز دیگری مدنظر داشته اند.
 - ♦ توضیح منظور آنها بدین صورت ممکن است: ماهیت در عالم خارج نمود وجود است بدین معنا که دارایی ها و نداری های وجود را نشان می دهد. لذا اگر وجود گونه نمی شد، نمی توانستیم متوجه حد و حدود و کمالات او شویم و به دلیل تجلی وجود و گونه گونه شدن آن است که می توانیم آنرا فهم کنیم. لذا ماهیات ظهورات وجودند برای اذهان.
 - ♦ به عبارت دیگر؛ فاعل شناسا با ماهیات روبرو می شود و منظور از ظهورات، ذهنی صرف بودن ماهیت نیست بلکه منظور این است که آن چه از این حقیقت خارجی می تواند در ذهن بازتاب داشته باشد، فقط ماهیت است و در قالب ماهیات است که آن حقیقت خارجی (وجود) را می بینیم.
- درست است که ماهیت به حسب ذات نمی تواند پشتوانه گزاره ها باشد (چرا که ذاتی ندارد به حسب خودش) ولی چون بروز و ظهور وجود است، از آن منظر واقعیت پیدا می کند و بستر برای شکل گیری نفس الامر ماهیت شکل می گیرد. به عبارت دیگر، ماهیت بالوجود موجود است.
- ۳. این مرحله ما را می برد به سمت تمام احکام و ویژگی هایی که در ارتباط با ماهیت و وجود بدست می آوریم.
 - علامه در این سطح، می خواهند معقولات ثانی متخذ از وجود و ماهیت را توضیح دهند.
 - ♦ طیفی از معقولات ثانی از وجود و طیفی دیگر از ماهیت اتخاذ می شوند.
 - ♦ علامه در اینجا به معقولات ثانی ای که از ماهیت بدست می آید هم می پردازند.
 - توضیح آن اینکه:
 - ♦ معقولات ثانی گاهی مستقیم در ارتباط با وجود قرار می گیرد و گاهی در رابطه با ماهیاتند. توجه شود که در معقولات ثانی، به ویژگی های همان بستر دقت می کنیم چرا که دویده ی در یک شیء و ویژگی های آن هستند.
 - ♦ خود معقولات ثانی فلسفی طیف هایی دارند که برخی از این تقسیمات بر می گردد به محلی که معقولات ثانی را از آنجا انتزاع می کنیم. که این محلّ گاهی نفس وجود است مانند وحدت، قوه و فعل، سیلان (حرکت) یا ثبات و یا علّیت و معلولیت (یعنی خود وجود این ویژگی ها را دارد) گاهی هم محلّ انتزاع آنها ماهیت است مانند امکان ماهوی و الماهیة.
 - ♦ در مورد معقولات ثانی فلسفی ماهیت است که عده ای بیان می کنند ((مجاز اندر مجاز و یا وهم اندر وهم)). یعنی بحثی مجازی است که ما به هستی نسبت می دهیم چراکه دو مرحله حیث تقییدی می خورند تا واقعیت پیدا کنند..
 - براساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ما متوجه یک معنای ثبوت بسیار عام می شویم.
 - ♦ علامه می گویند همان وجودی که اصلتش را تثبیت کردیم، ما را وادار می کند که این معقولات ثانی فلسفی را واقعیتی بدانیم و رای فاعل شناسا. به عبارت دیگر، بالوجود واقعیتشان را پیدا می کنند.
 - ♦ این ثبوت و تحقق تمام احوال وجود و احوال ماهیت را پوشش می دهد. لذا دامنه ثبوت عام بسیار گسترده شده است.
 - ♦ با توجه به فرع اول: تمام حمل های درون ماهوی ماهیات نیز نفس الامرشان از وجود اخذ می کنند.
 - مثال:
 - ♦ مفهوم عدم:
 - ♦ عدم بحثی است که در نهاییه در چندین جا از جنبه های مختلف مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.
 - ♦ در اینجا از این حیث است که ((عدم بالوجود موجود است)).
 - ♦ عدم مضاف از یک وجود فهم می شود.
 - ♦ حتی عدم مطلق نیز بخاطر نور وجود یک ثبوت و تحقیقی پیدا می کند. به عبارت دیگر؛ نور وجود آنقدر وسیع است که مقابل اطلاقی خودش را هم به نور خودش روشن می کند.
 - ♦ الماهیة: همان معقول ثانی فلسفی متخذ از تمام ماهیات.
 - ♦ قوه و فعل
 - ♦ احکام اینها (معقول ثالث و ...):
 - ♦ العدم علّة ...
 - ♦ عدم العله علّة ...
 - ♦ العدم متمایز ...

♦ الماهیه مشترک بین تمام الموجودات

♦ دقت شود که به احکام احکام هم می توان توجه کرد، مثلاً بگویی اشتراک مقابل اختلاف است و تقابل را از آن بیرون بیاوری.

▶ نتیجه: وجود ریشه نفس الامر است و پهنه و گستره آن همان ثبوت بمعنای عام است که پشتوانه آن هم همان ثبوت بمعنای الخاص است.

– لذا همه ی آنها حقیقتاً موجودند و نفس الامری هستند.

– علامه در این فضا نفس الامر را با اصل الواقعیه گره زده است. لذاست که می گوئیم فقط سوفسطائی مطلق است که هیچ نفس الامری برای هیچ چیزی قائل نیست.

؟ ▶ سوال مباحثه ای: گزاره های موجود در این سه قدم اشتراکاتی با هم دارند، آیا هیچ وجه تفاوتی ندارند؟

– توضیح:

♦ در قدم اول گزاره هایی مانند ((الوجود واحد)) وجود دارد.

♦ در قدم سوم هم گزاره هایی مانند ((وحدت موجود)) وجود دارد.

◆ نکات باقیمانده:

▶ قضایای ذهنیه:

– در مورد قضایای ذهنی دقت کنید که ما ذهن فوق ذهن (تعبیر علامه جوادی آملی) داریم که در اینجا هم واقعاً صدق و کذب راه دارد و لذا نفس الامر معنا پیدا می کند. به عبارت دیگر؛ ذهن فوق ذهن، به ذهن بصورت عالم عین نگاه می کند و قضایای ذهنیه را با آن تطبیق میدهد.

▶ اطلاعات نفس الامر نزد علامه طباطبائی:

– با توجه به استفاده های علامه طباطبائی از واژه ی نفس الامر، به این نکته می رسیم که نفس الامر نزد ایشان دو اطلاق و کاربرد دارد:

(۱) همان دسته ی سوم از گزاره ها – طبق بیانات صورت گرفته در سیر تاریخی – که در ظاهر و با نگاه بدوی نفس الامر (بمعنای ثبوت عام) و برابر ایستا ندارند.

(۲) همان ثبوت عام که در نتیجه ی نهایی توضیحات علامه طرح شده است.

▶ بحثی در مورد مصادیق معقول اولی و معقول ثانی:

– قرائت رایجی در دهه های اخیر شکل گرفته است و آن اینکه معقولات ثانی بتمامه به ماهیت بر می گردند.

♦ توجه شود که منظور از معقول مدرکیت است نه ذهنی بودن.

♦ به عبارت دیگر؛ معقول اولی، ماهیت در ذهن است و معقول ثانی مدرک هایی که از این ماهیت می کنیم لذاست که باید همه شان مترتب بر ماهیت باشند.

– اشکالاتی بر قرائت رایج:

♦ حال آنکه خود علامه مطرح کردند که این مفاهیم (معقولات ثانی) یا به تبع وجودند و یا به تبع ماهیت.

♦ آیا در مورد خداوند متعال که ماهیت در آنجا نیست، معقول ثانی نداریم؟

– جواب های ممکن در مورد بیان علامه در ص ۲۶:

♦ علامه یا بحث وجود را مطرح نکرده است

♦ یا این که نظر به نکته ای دقیق داشته اند: ما خود وجود را از کجا می فهمیم و می یابیم؟ همانگونه که

توضیح داده شد، آن را در پناه ماهیات می یابیم. به عبارت دیگر، ما ادراک مستقیم با وجود نداریم بلکه از

دل ماهیات با آن برخورد می کنیم. لذا احکام وجود هم از دل ماهیات بدست می آید و شکافت ادراکی ما

از آن است. به عبارت بهتر؛ به لحاظ ادراکی دائماً با قوالب برخورد داریم. لذا تمام معقولات ثانی – حتی

آنها که موصوفشان وجود است – از ماهیت درک می شوند..

– نظر عده ای مانند علامه جوادی:

♦ علامه جوادی قائل به این هستند که اصالت وجود منتج به این می شود که وجود را هم معقول اولی

بدانیم.

♦ بنظر می رسد، با بیاناتی که علامه در فرع اول و اینجا داشته اند، نتیجه حرف ایشان نیز این باشد.

؟ – سوال کلاسی: اشکالی که در مورد خداوند متعال طرح شد، پاسخ داده نشده است. یعنی اینکه خدا ماهیت ندارد،

بدین معناست که معقول ثانی ندارد؟

♦ جواب شخصی: با توضیحاتی که در مورد نظر مرفقی در این رابطه دادیم، این مشکل رفع می شود.

▶ نفس الامر گزاره های اخلاقی:

– بعد از اینکه فلسفه اخلاق در سالهای اخیر جدی شد، مساله نفس الامر گزاره های اخلاقی خیلی پررنگ و به یکی از مسائل روز تبدیل شده است.

▶ از موارد دیگری که ذهن های فلسفی را تحریک می کرد تا نفس الامر را مطرح کنند، موارد زیر بوده است:

– در حیطه ی تصدیقات:

♦ قضایای حقیقیه: از یک جهتی با قوانین و قواعد گره می خورد و روح آنها قضایای حقیقیه است.

♦ قضایای غیر بتیه

♦ قضایای شرطیه

— در حیطه ی تصورات:

♦ مساله کلی طبیعی

— احتمالاً علامه طباطبایی بگویند، نفس الامر همه را وجود تامین می کند که البته برای هر یک باید توضیحاتی داد.

۲- نظر خواجه نصیر الدین طوسی

◇ منبع:

► تجرید و شرح تجرید، فصل ۳۷ از مقصد ۱

◇ دیدگاه ایشان:

► بصورت اجمالی: نفس الامر گزاره ها حقیقتی عقلانی در عالم عقل است.

► مقدمات:

— خواجه نصیر این نظر را در فضای حکمای مشاء داده است که در نگاه آنها، مفارقات و موجودات عالم عقل دارای علم حصولی اند.

► توضیح آن اینکه نفس الامر واژه ای قرآنی و ناظر به مراتب هستی است.

— بدین معنا که ما دو عالم داریم:

♦ عالم امر: عالمی است که موجودات بدون هیچ شرایطی متحقق می شوند یعنی خداوند می گوید کُن،

فیکون می شوند.. عالم امر به عالم عقل تطبیق داده می شود.

♦ عالم خلق: آن دسته موجوداتی که در بستر شرایطی - که خود این شرایط را نیز خداوند متعال ایجاد کرده است - متحقق می شوند و کُن به تنهایی کافی نیست. به عبارت دیگر؛ امرِ کُن در بستر تحولات و مشروط به شرایط محقق میشود. عالم خلق بر عالم ماده تطبیق می شود

— در این فضا چون تمام آنچه از خدا به خلق می رود، از واسطه ای مانند عقل کل عبور می کند؛ لذا همه چیز در علم حصولی عقل کل وجود دارد.

— خواجه ریشه تمام گزاره ها در علم حصولی عقل کل علی حقّ صداقت و حقیقت (چراکه در آن خطایی راه ندارد) می داند.

— ما هم گزاره هایمان را با آن تطبیق می کنیم که اگر تطابق کرد گزاره صادق است و اگر تطابق نکرد، کاذب است.

► تمثیل:

— نسبت علم و گزاره های ما با گزاره های عقل کل بمثابه نسبت کسانی است که می خواهند در علمی به تخصص برسند و یک استاد مسلم. یعنی آن افراد به سراغ آن استاد رفته و علم خود را با علم او می سنجند.

◇ نقد و جوابها:

► نقد علامه طباطبایی: نفس الامر گزاره های موجود در علم حصولی عقل کلی را چه می کنید؟

— به عبارت دیگر؛ بحث ما در نفس الامر، کشف واقعیت گزاره ها بود حال آنکه شما گزاره ها را با یک استاد - با توجه به تمثیل - سنجیدید چرا که اینهایی که در عقل کلی وجود دارد گزاره علم حصولی است. مشکل آن این است که تا شما واقعیت ها را معرفی نکنید، مساله صدق و کذب آنها مشخص نمی شود.

► جواب آن: وجود انگیزه های مختلف در بحث نفس الامر که خواجه به انگیزه ای غیر از آنچه علامه به آن نظر داشته است، نظر داشته

— در مساله نفس الامر انگیزه های مختلفی وجود دارد؛ مانند صدق و کذب علوم و گزاره هایمان و محکی های ایت گزاره ها

— طبق انگیزه اول که تشخیص صدق و کذب گزاره هاست، اگر بتوانید سطوح علمی ای را نشان دهید که خالی از خطا باشد، اشکالی ندارد که آنجا را نفس الامری قرار دهی. ضمناً بیان خواجه همه چیز را حتی حسیات در بر می گیرد نه فقط گزاره های عدمی و معقولات.

♦ این مشابه همان کاری است که ما نسبت به معصومین انجام می دهیم.

♦ لذا با معرفی عقل کل بعنوان نفس الامر، بخشی از انگیزه ها رفع می شود.

♦ شاید انگیزه خواجه این باشد.

— البته دغدغه محکی حل نشده است و اشکال علامه در این حیطه درست است.

► نقدی دیگر: چرا شما نفس الامر گزاره ها را عقل فعال معرفی کردید و خود علم پروردگار را به عنوان نفس الامر گزاره ها معرفی نکردید؟

► جواب آن: در جواب بعدی به این نقد نیز جواب داده شده است.

► نقد علامه مصباح: فرض کنیم که ریشه تمام قضایای صادق در عقل اول است، ما از کجا به آنها دسترسی داریم؟

► جواب آن: هدف دستیابی واقعی و قطعی به صدق و کذب گزاره هاست.

— چه بسا اصلاً این افراد بخاطر فضایی که داشته اند (عارف)، می خواسته اند بگویند شما زمانی واقعاً به صدق و کذب گزاره هایمان می رسید که از این لایه های سطحی عبور کنید و ارتباط جدی با عالم عقل برقرار کنید.

♦ این همان روندی است که بسیاری از فیلسوفان ما طی کرده اند.

— چه بسا ایشان بخاطر تبعیت فلسفی که از شیخ اشراق دارند، معتقدند که ما به لحاظ استدلالی صرف نمی توانیم

حقیقتی که در انتظارش هستیم را کشف کنیم.

— ضمناً شاید دلیل اینکه مساله علم الهی را طرح نکرده اند و به علم عقل کل اکتفا کرده اند این باشد که معتقدند که

انسان در نهایت سیر و سلوک از عالم عقل نمی تواند بگذرد و به عالم اله راه پیدا کند.

◇ مویذاتی دیگر برای نظر ایشان:

► استفاده از برهان لمّی برای رسیدن به یقینیات:

– از طرفی مگر خودتان نمی گوید که برهان لمی است که برای ما یقین شفاف می سازد.

– شاید خواجه ناظر به این است که باید در راستای علل، آن را تحلیل و بررسی کنیم.

► پرداختن به دغدغه ای دیگر در بحث نفس الامر = نحوه ی بوجود آمدن کثرات:

– اساسا بحث نفس الامر تنها با دغدغه یافت محکی ها صورت نمی گیرد، بلکه دغدغه های دیگری هم وجود دارد که

در بحث های قبلی به یکی از آنها اشاره شد. در اینجا به یکی دیگر از آنها خواهیم پرداخت که بنظر خواجه به آن

هم نظر داشته اند.

– در موضوع نفس الامر، چرایی نحوه خلقت و تکثرات مطرح است.

◆ مثلاً پرسشی که در ذهن انسان رخ میدهد، این است که این تکثرات چرا بدین نحو است. چرا برخی غنی و

برخی فقیرند؟ چرا ...؟ فیلسوفان هم خواسته اند این مساله را با نفس الامر حل کنند. چرا با نفس الامر می

توان به این پاسخ داد که ریشه آنچه در مادون اتفاق می افتد چیست؟

– در این فضا، هر مرتبه بالاتر نفس الامر مرتبه پایین تر است.

◆ نفس الامر در اینجا به چگونگی تکثر عالم ماده می پردازد.

◆ در این جا کاوش از عمق مساله نفس الامر است.

– درست است که آن انگیزه پیشین نفس الامر، با انگیزه اینجا در ریشه ها به هم بر می گردد و می توانند هم دیگر را

پوشش دهند، ولی دو زاویه ی مختلف اند.

◇ جمع بندی:

► با توجه به مطالب بیان شده، این قول اصلا در عرض نظر علامه نیست و به جنبه هایی دیگر از بحث نفس الامر پرداخته.

۳- نظر حاجی سبزواری و صاحب شوارق:

◇ دیدگاه آنها:

► نفس الامر در واقع از باب وضع ظاهر موضع ضمیر است:

– در اصل وقتی می گوید نفس الامر شیء، یعنی ((الشیء فی [حد] نفسه/ ذاته))

– آن وقت بجای این ضمیر اسم ظاهر گذاشته اند: الشیء فی نفسه - الشیء فی نفس الشیء - «الشیء فی نفس

الامر

► به عبارت دیگر؛ این دیدگاه می گوید هر چیزی نفس الامرش به حسب خودش است.

– در این دیدگاه وقتی می خواهی به نفس الامر دقت کنی، آن شیء آنچنان وسیع است که حتی تمام ماهیات،

معقولات ثانی فلسفی، عدم و ممتنعات را پوشش می دهد.

– یعنی نفس الامر ذات خود آنهاست.

◆ البته باید ذات را آنقدر گسترده گرفت که خود عدم و وجود هم ذات دار شوند. یعنی ببین ذات آن چگونه

است و چه چیزهایی را گزارش می کند.

◆ تمام آن چیزهایی که این شیء را این شیء می کند.

► مثالها:

– گزاره ((العدم باطله الذات)) معنا پیدا می کند چراکه خود عدم می گوید من هیچم و اگر جایی بخوایم تحقق

داشته باشم، من هیچم

– ((اجتماع نقیضین محال است)) که به خود ذات اجتماع نقیضین بر می گردد

– ((مثلث مربع وجود ندارد)) چرا که خود ذات مثلث می گوید که مربع نیستم.

► طبق این دیدگاه، دایره بحث به قواعد و قوانین (یعنی قضایای شرطیه و حقیقیه) گسترش پیدا می کند.

◇ نقد آن:

► علامه می گویند شما می خواهید برای اشیاء نفسیتی غیر از وجود درست کنید حال آنکه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت،

به ما می گوید که این دیدگاه را نمی توان طرح کرد چرا که اشیاء غیر از وجود حقیقتی ندارند.

► یعنی وجود را که برداری، می رسی به مرز سفسطه و هیچ نفسیتی وجود نخواهد داشت.

– در این بیان، فرع اول علامه خودش را خوب نشان می دهد.

◇ جمع بندی:

► این دیدگاه نظری برخلاف و در عرض نظر علامه است و اگر آنرا بپذیریم، باید دیدگاه علامه را کنار بگذاریم.

◇ توضیحات بیشتر:

► این نظر در مورد نفس الامر نظر مختار استاد امینی نژاد (دامت توفیقاته) است که در بحث جواب به شبهه معدوم مطلق

نظرشان را بیشتر توضیح دادند که در پایین آمده است.

► جواب چهارم به شبهه معدوم مطلق:

□ منشاء این جواب:

◆ این نظر بر می گردد به مساله نفس الامر به بیان حاجی.

◇ همان طور که دیدیم، نفس الامر اوسع از ثبوت بمعنی اعم است در این نظر.

► نفس الامر یعنی ذات الشیء و دایره ی الشیء را از وجود وسیع تر می گیریم به نحوی که اجتماع نقیضین را هم شامل شود!

► هر چیزی به حسب ذات خودش = نفس الامر

– تطبیق در مثال: اقتضای ذاتی اجتماع نقیضین این است که هیچ جایی نباشد.

◇ علامه آنرا با ثبوت بمعنی ااعم سامان داد: وجود و هر آنچه به وجود موجود است حال آنکه حاجی آنرا فراتر از وجود برده است.

؟ ◆ سوال شخصی: رابطه این نفس الامر ها با خدا؟

□ تقریر جواب:

◆ معدوم مطلق را ما نمی سازیم و امری فرضی نیست بلکه نفس الامر دارد. لذا چه جمله ی ((لا یخبر عنه))

و چه ((یخبر عنه))، در این بیان که معدوم مطلق نفس الامری دارد باید معنا کرد.

◇ از هر امر نفس الامری می توان خبر داد منتهی خبر کل شیء بحسبه

► و با معدوم مطلق این خبرهایی که برایش مطرح شد همخوانی دارد.

◇ منظور از لا یخبر عنه اخباری است که با نفس الامر معدوم مطلق نمی خواند.

□ مشابه این بیان در مورد معنای حرفی:

◆ اشکال: مشهور است که معنای حرفی محکوم علیه واقع نمی شود و طرف قضیه قرار نمی گیرد حال آنکه

می بینیم که در جملات با معنای حرفی اینکار را می کنند مثلاً می گویند ((فی بمعنای در است))

◆ جواب:

◇ این جمله نمی تواند جمله ی قابل قبولی باشد چراکه هر چه را می توان محکوم علیه قرار داد

چراکه نفس الامر دارد ولی حکم هر چیزی بحسبه است.

◇ مانند ((من للتبعیض)) + ((ضرب فعل))

► همه می گویند این ((من)) اسم است برای آن معنای حرفی. ضرب هم در اینجا فعل

نیست بلکه مبتدا است

– سوال می شود که اسمی چگونه می خواهد از حرفی خبر دهد چراکه ارتباطی بین

آنها وجود ندارد و اصلاً نمی توان اینها را به هم متصل کرد.

– به عبارت دیگر، هیچ وقت ذهن ما معنای اسمی را تبدیل به معنای حرفی نمی

کند چراکه ذهن ما بازتاب دهنده واقع است و در این بین دست کاری نمی کند

چراکه اگر آنرا تبدیل کند، دیگر این آن نیست.

► لذا باید بگوییم که اینها چون نفس الامر دارند ازشان خبر داده شده ولی خبرهایی که

متناسب با خودشان است.

◆ توجه: تمام احکامی که در مورد وجود رابط هم می دهیم با این بیان توجیه می شود.

► مؤید دیگر این دیدگاه: ص ۲۴۰ نهایه الحکمه ذیل بحث جعل

□ اینکه ذهن قبل از موجود شدن معلول برای آن یک ثبوتی لحاظ می کند، تسامح نیست بلکه بخاطر ارتکاز دقیق

انسان و نفس الامر بمعنی ااعم است

۴- نظر صدرا

◇ در این مورد بحثی در نهایه صورت نگرفته است ولی با توجه به تصویری که صدرا در فرع اول طرح می کند (حینیّه بودن)، احتمالاً

نظر ایشان در نفس الامر نظری بین نظر علامه و نظر سوم است چرا که ایشان از حینیّه بودن خارج نمی شود.

□ جمع بندی

◆ کار فیلسوفانه علامه:

◇ اگر دقت کنیم، علامه در این فرع در بحث نفس الامر به نظریه ای رسیده اند که کاملاً نتیجه منطقی بحث های قبلی (از ابتدای

نهایه تا اینجا) بوده است لذا ایشان واقعاً فیلسوفانه قدم برداشته اند و دستگاه موجود در ذهنشان دستگاهی کاملاً منسجم و

هماهنگ است.

◆ سنجش اقوال نفس الامر از دیدگاه استاد امینی نژاد (مد ظله العالی)

◇ آنچه بنظر می رسد در بحث نفس الامر درست است، همین دیدگاه سوم (نظر حاجی) است.

◇ یعنی ما باید نفس الامر را اعمّ از ثبوت و تحقق بمعنای عام بگیریم نه اینکه ثبوت و تحقق را عام تر کنیم. البته از پیشرفتی که

علامه به بحث داده اند استفاده می کنیم و ثبوت را عام می کنیم ولی متوقف در آن نمی مانیم و نفس الامری فراتر از این ثبوت

عام را طرح می کنیم.

► دقت: ثبوت عام علامه یعنی هر چیزی که ثبوت دارد حتی در صورتی که چندین مرتبه برای موجود نیاز داشته باشد.

► به عبارت کوتاه تر، نفس الامر اعم از ثبوت و تحقق بمعنای عام است.

◇ البته دیدگاه سوم باید در یک دستگاه منسجم طرح شود چرا که اگر این بیان را بپذیریم تغییراتی در دستگاه فلسفی که علامه

چیده است ایجاد می شود. این نگاه حتی در مساله ی نفی سفسطه هم تأثیرگذار است.

► لذا این دستگاه جدید – در صورت قبول – هم مبادی و مبانی ویژه ای می خواهد و هم توضیحاتی جدید و هم لوازم و

پیامدهایی دارد که به هر کدام از اینها باید بصورت مبسوط پرداخته شود.

◇ بیان شخصی:

- ▶ شاید با دقت در قضایای حقیقیه بتوان گفت این قول سوم وجه های درستی دارد چرا که در قضایای حقیقیه ناظر به یک ذاتی هستیم که حتی افراد مفروض الوجود را هم در بر می گیرد.
- ▶ ضمنا با توجه به بیان معتزله در فرع بعد، مویدات دیگری برای قول سوم که مدنظر استاد امینی نژاد هم هست بدست می آید.

۸. مساوقت شیئیت با وجود

□ **مقدمات:**

◆ سیر تاریخی بحث:

- ◆ گاهی از اوقات، توجه های سیر تاریخی لازم در این بحث صورت نمی گیرد.
- ◆ فیلسوفان می خواسته اند بگویند هر چه که شیء است موجود است و هر چه موجود است، شیء است.
- ◆ مراد از تیترا بحث:
- ◆ مساوقت:

- ▶ مراد آن معنای اصطلاحی نیست بلکه مراد مساوات است
- ▶ یعنی تساوی در صدق دارند: هر چیزی که شیء است موجود است و هر شیء ای موجود است.
- ◆ وجود:
- ▶ مراد موجود است نه وجود.
- ◆ شیء:
- ▶ مراد از آن چیزی است که بتوانیم برای آن واقعیتی قائل شویم.
- ◆ ارتباط آن با بحث نفس الامر:
- ◆ با فرع قبل ارتباط دارد:
- ▶ عدم شیئیت دارد یا نه؟

□ **استدلال:**

- ◆ آن چیزی که معدوم است اصلا شیئیتی ندارد و هیچ است و در هیچ، مساله شیء و چیز معنی پیدا نمی کند.
- ◆ این اصالت وجود است که می گوید اگر پای وجود وسط نیاید در این صورت هیچ است.

□ **قول مقابل (بیان معتزله):**

◆ مقدمات:

- ◆ معمولا در تحلیل فیلسوفان از بیان معتزله، خیلی سطحی انگاری رخ داده است و آنرا خیلی ساده گرفته اند درحالیکه شاید معتزله به بحث های عمیق تری توجه داشته اند.
- ◆ انگیزه این افراد از چنین دیدگاهی
- ۱. علم خداوند متعال به اشیاء قبل از ایجاد:
 - ▶ دقت شود که ((قبل)) بودن دو تفسیر دارد:
 - نزد متکلمین: زمانی
 - نزد حکما: رتبی
 - ▶ علم جزو صفات حقیقی ذات اضافه است چرا که علم در ذاتش متعلق می خواهد. اگر چیزی قبل از وجود پیدا کردن، وجود نداشته باشد؛ علم خدا به چه چیزی تعلق میگیرد؟
 - ▶ لذا یک ثبوتی می سازند که علم خدا به آن ها تعلق بگیرد.
- ۲. تفاوت میان معدومات ممتنع با معدومات ممکن:
 - ▶ اگر گفته شود تفاوتی بین آنها نیست، خلاف واقع و برداشت خودمان برخورد کرده ایم چرا که در صورتیکه تفاوتی نباشد، باید هر دو نتوانند محقق شوند (چون معدومات ممکن هم مانند معدومات ممتنع خواهند شد) که می بینیم یک دسته از آن ها محقق می شوند.
 - ▶ حالا که تفاوت را قبول کردیم، سوال پیش می آید که آیا قبل از اینکه این ماهیات ممکنه موجود شوند، قبل از تحقق شان دارای وصف امکان هستند یا نه؟
 - اگر بگویید دارای چنین وصفی نیستند، دیگر تفاوتی متصور نیست و در جرگه ممتنعات وارد می شوند (چرا که طبق مواد ثلاث، نه واجبند و نه ممکن) و لذا دیگر نمی توانند موجود شوند درحالیکه می بینیم اینگونه نیست و موجود می شوند.
 - اگر بگویید دارای چنین وصفی هستند، سوال پیش می آید که آیا می شود موصوف هیچ گونه تفرری نداشته باشد ولی صفت داشته باشیم؟!
 - ▶ لذا باید یک نحوه ثبوتی قبل از موجود شدن برای آنها فرض کرد.

۱- ماهیات ممکنه

- ◆ ما اگر توجهمان را به ماهیت های ممکنه معدومه بدوزیم، می بینیم که با اینکه این ماهیت های ممکنه معدومند و موجود نیستند ولی یک نحوه تقرر و ثبوتی دارند.
- ▶ به عبارت دیگر، اینها می خواهند خارج از فضای موجودیت و معدومیت یک ثبوتی درست کنند.
- ▶ به عبارت بهتر، یعنی می شود اموری اصلا موجود نباشند ولی یک نحوه ثبوتی در فضای عدم داشته باشند. یعنی ثابتند در

کتم عدم و پیش از آنکه موجود بشوند، عدم محض نیستند.

▶ آنها در مورد ماهیت های ممکن معدوم این حرف را میزنند.

— با ممتنع کاری نداریم - «منفی

— با ممکنات موجوده هم کاری نداریم چرا که موجودند

— با ممکنات معدوم کار داریم یعنی ممکناتی که از عدم خارج نشده اند و هنوز موجود نشده اند: اینها عدم محض نیستند چراکه مانند منفی (محالات ذاتی) نیستند و ما خود تفاوت آنها را می یابیم.

۲- حال:

◇ بین موجودیت و معدومیت یک حدّ وسطی وجود دارد که به آن می گوئیم ((حال)).

◇ مثلاً ما در ارتباط با انسان می گوئیم ((علم موجود است)) و ((انسان هم موجود است)). عالمیت چطور؟ آیا هیچ نحوه تفرری ندارد

▶ نمی توان گفت موجود است و نمی توان گفت معدوم است.

▶ به آن می گوئیم حال میان موجودیت و معدومیت.

؟ سوال شخصی: دغدغه آنها از بیان حال چه بوده است؟

▶ با توجه به مطالبی که بیان شد، دغدغه آنها ساخت ثبوت برای نسبت ها است. مانند نسبت کتابت به انسان و یا نسبت علم

به انسان.

◆ جمع بندی دو بیان آنها:

◇ ما بین ثبوت و نفی (منفی و ثابت) هیچ ارتباطی نداریم ولیکن منفی تنها محالات ذاتی را می گیرد و ثابت ها عبارتند از:

▶ واجب الوجود: ثابت + موجود

▶ ممکن های موجود: ثابت + موجود

▶ ممکن های معدوم: ثابت + معدوم (موجود نیست)

▶ حال: ثابت + موجود نیست، معدوم هم نیست

◇ لذا طیفی از ثابت ها موجودند و طیفی دیگر معدوم.

◇ در واقع، شیئیت با ثبوت مساوقت دارد و نه با موجود.

▶ لذا ثابت می تواند موجود باشد و یا نباشد.

□ نقد علامه:

◆ اینها ادعاهایی هستند که بدهاقت عقلی آنها را نفی می کند.

◇ یعنی با ((ثبوت))ی که ساخته اید، چه می خواهید بکنید؟ آیا صرف یک اصطلاح است یا مفهومی دیگر است که وجود نیست؟

◇ در اصالت وجود دیدیدم که هیچ چیزی جز با وجود متحقق نمی شود و این وجود است که به تنهایی متن اصیل واقع را تشکیل

داده است.

□ توضیحی در مورد آن:

◆ طبق قول سوم در فرع هفتم (نفس الامر) که استاد امینی نژاد (مد ظله العالی) آنرا ترجیح دادند، ملاهادی هم برای عدم و محالات ذاتیه

ثبوت نفس الامریه است.

◇ البته معتزله اینرا نمی خواهند بگویند ولی کانه ذهنشان متوجه اموری شده است که می شود از حرفهای اینها دیدگاه خوبی را

استخراج کرد و از دقت های آنها نکاتی را بدست آورد.

۹. وجود علتی ندارد و مسبب و معلول چیزی نیست

□ دقت:

◆ وجود را در برابر غیر وجود ملحوظ می داریم نه مراتب خود وجود را برای وجود، مانند آنچه در تشکیک می خوانیم.

□ دلیل آن:

◆ چرا که وجود اصیل است و غیر وجود اگر چیزی محقق باشد، اعتباری است.

□ نتایج این فرع:

◆ طبق بیان علامه، فلسفه در مورد احکام ذاتی وجود بما هم وجود بحث می کند.

◇ این با بیان حکما نمی خواند چون برخی می گویند اصلاً فلسفه برای این است که به علل قصوای هستی برسیم.

◇ نتیجه ی بیان علامه این است که بحث از مراتب هستی در فلسفه بحثی استطرادی است.

▶ چون آن بحث قصوی در اینجا وجود ندارد که کمک می کند از برهان لمّ استفاده کنیم، برهان لمّ هم نخواهیم داشت.

◆ دلیل عدم استفاده از برهان لمّ در فلسفه الهیه: اصلاً در خصوص موضوع فلسفه علتی نداری تا در آن به معلول هایش که وجود باشند، پی

ببری.

◇ ضمناً برهان إنّ هم بخاطر اینکه اصلاً یقین آور نیست، در فلسفه مورد استفاده قرار نمی گیرد.

◇ لذا تنها برهان شبه لمّ است که مورد استفاده قرار می گیرد.

۱۰. ارتباط مساله اصالت و اعتباریت با وجود ذهنی:

□ مقدمات:

◆ دقت شود هرچه در ذهن ما هست، اطلاق وجود ذهنی به آن نمی شود و تنها به چیزهایی اطلاق می شود که ذات مُرسلی داشته باشند که

بتواند وارد ذهن شود.

□ توضیح بحث:

♦ **حقیقت وجود، وجود ذهنی ندارد:**

- ◇ اگر چیزی را اصیل دانستیم، عین عینیت و خارجیت است و هر چه اصیل باشد نمی تواند در فضای ذهن بروز و ظهور داشته باشد. لذا وجود، وجود ذهنی ندارد.
- ◇ هرگز نمی تواند یک بازتاب کاملی از خودش در ذهن داشته باشد. البته وجود به نحوه ظالی یک پرتویی در ذهن می افکند. لذا ارتباط مفهوم وجود با حقیقت آن رابطه یک کلی با یک فرد نیست.
- ◇ اگر برای خدا ماهیت درست کنی یعنی ذات الهی خالی از عینیت است.

♦ **ماهیت، وجود ذهنی دارد:**

- ◇ در مورد ماهیت، یک حقیقت مرسلی از آن داریم که یکبار در ذهن نمونه می زند و یکبار در خارج.
- ◇ لذا می گوئیم چون ماهیت اعتباری است وجود ذهنی داریم. اعتباریت ماهیت بمعنای خنثی بودن ذات آن از وجود عینی است.

♦ **مقایسه این دو:**

- ◇ حقیقت ماهیت می تواند مفهومی شود و می تواند مصداقی شود درحالیکه هویت حقیقی وجود تنها مصداقی است و ما اصلاً مفهوم حقیقی برای وجود نداریم.
- ▶ لذا مفهوم ماهیت یک مفهوم حقیقی است ولی مفهوم وجود یک مفهوم حقیقی نیست.
- ◇ حقیقت وجود فقط به علم حضوری دریافت می شود ولی ماهیت هم به علم حضوری و هم به علم حصولی درک می شود بی آنکه چیزی از آن کم شود.
- ▶ البته در علم حصولی، یک راهی برای فهم وجود است که آن هم از راه مفهوم وجود است. البته باز باید متذکر شد که آنهم آن ذات مرسلی نیست که هم در ذهن بیاید و هم در خارج.

□ **سایر نگاهها به این بحث:**

- ♦ شیخ اشراق برعکس آن عمل کرد یعنی اصیل را چیزی معنا کرد که هم در ذهن باشد و هم در خارج برخلاف اعتباری حال آنکه طبق پیشرفت ها دیدیم که آن چیزی اصیل است که اصلاً ذاتش نمی تواند وارد ذهن شود.

□ **نتایج این فرع:**

- ۱- حقیقت وجود آنچنان که ماهیت ها صورت عقلی دارند، صورت عقلی و وجود ذهنی ندارد.
 - ◇ منظور از صورت عقلی حقیقت است.
 - ◇ رجوع:
 - ▶ اسفار ۶/ ۱۴۸
- ۲- نسبت مفهوم وجود با مصادیقش نسبت کلی طبیعی با نمونه های خارجی نیست لذا مفهوم وجود کلی طبیعی ندارد.
 - ◇ کلی طبیعی در رابطه با ذات های مرسل است. در مورد ماهیت، رابطه کلی با افراد است.
 - ▶ حکما می گویند خود کلی طبیعی در خارج موجود است ولی مفهوم وجود اینگونه نیست.
 - ◇ اقسام کلی:
 - ▶ کلی طبیعی = ماهیت
 - ▶ کلی منطقی = وصف کلیت
 - ▶ کلی عقلی = افزودن کلی منطقی به کلی طبیعی
 - این تنها در ذهن وجود دارد.
- ۳- چگونه در ذهنمان، مفهوم ماهوی را از غیرش تشخیص دهیم؟
 - ◇ هرگاه مفهوم، در خارج فرد داشته باشد.
 - ▶ یعنی اگر آنچه در ذهن است واقعاً مقومات حقیق اش را تبیین کند، مفهوم ماهوی است.
 - ▶ البته تشخیص آن به سختی رخ می دهد.
 - ◇ البته مفاهیم دیگری هم داریم که بعداً از آنها بحث خواهیم کرد.

□ **گسترش بحث:**

- ♦ غیر از وجود و ماهیت، امور دیگری داشته ایم که اینها را هم باید با وجود ذهنی بررسی کنیم

• **خاتمه:**

- بنظر استاد اگر کسی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را درست درک کرده باشد، بیش از ۳۰ درصد از متون فلسفی پس از صدرا برای او حل شده خواهد بود.

فصل ۳: تشکیک در وجود

• مقدمات:

○ منابع:

- اسفار ۱/ ۴۲۷ به بعد:
 - مسائل تاریخی وجود دارد که باعث شده صدرا متن ها را به نحوی قلم یزند.
- شرح منظومه، ۲/ ۱۰۵
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۲/ ۱۱۹
- اصول فلسفه و روش رئالیسم ۳/ ۵
- شرح مبسوط شهید مطهری ۱/ ۲۰۹
- درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، جلد ۱
- نظام حکمت صدرایی، تشکیک در وجود

○ هدف و انگیزه فیلسوفان از ورود به این بحث:

- راهی تا حالا آمده ایم: عبور از سفسطه و رسیدن به اصل واقعیت و برخورد با اشتراک معنوی وجود و در ادامه پی ریزی اصالت وجود
 - تا اینجا کار جنبه ی وحدت هستی مورد مطالعه قرار گرفته است.
- برای فیلسوف در این بستر یک سوال جدی شکل می گیرد و آن، چرایی و تحلیل کثرات است.
 - یعنی با آنکه وجود کل واقع را پر کرده است، این کثرات چگونه بوجود آمده اند؟
 - آیا کثرات این عالم، یک پیوند حقیقی با هم دارند یا نه؟ آیا اینها کثرت در وحدتند یا یک کثرت در هم پاشیده محض هستند؟
- ◆ اگر ما اصالت ماهوی بشویم، براساس برخی تقریر ها باید کثرت به هم پاشیده را تقریر کنیم. همینطور است نظر اصالت وجودی مشاء.
- ◆ در بیان صدرا، کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت را مدنظر قرار می دهیم.

○ برخی از فواید و نتایج این بحث:

- فهم نوع ارتباط موجودات بخصوص ارتباط حق و خلق
 - علاوه بر آن، باید تذکر داده شود که اصلا مهم ترین بیان هستی شناسی برای بحث وساطت و توسل در معارف شیعه، همین بحث تشکیک است. لذا نگاه ما به نظام هستی است که اینجا مهم می شود.
- ارتقا مساله علیت
 - در مشاء آنرا مختص امکان ماهوی معنا می کردند حال آنکه در بستر تشکیک می بینیم که علیت در واقع تنزل وجودی است.
- دستیابی به جغرافیای هستی
 - که این فایده، در فهم جایگاه اشیاء اثرگذار می شود و براساس همین جغرافیا است که اشیاء معنا پیدا می کنند.
 - ◆ لذا براساس آن است که اصلا می توان شیء را تعریف کرد.
 - و همینطور است که این نوع نگاه، سبب پیشنهاد یک ساختار علوم می شود چراکه علم چیزی نیست جز واقع شناسی.
 - ◆ اولویت بندی علوم هم ذیل همین بحث پیگیری می شود.
- تغییر و تعمیق نگاه به مواد ثلاث
 - در حکمت متعالیه امکان وجودی کشف می شود که این هم در بستر نظام تشکیک است.
- فهم ارتقا یافته از نکات فلسفی و تقسیمات آنها:
 - مثلا:
 - ◆ می توان علم را در بحث تشکیک فهمید
 - ◆ وقتی وجود ضعیف می شود و متشابه با اعدام می شود، علم نیز ضعیف می شود و متشابه با جهل می شود.
 - ◆ لذاست که ضعف وجودی جهل می آورد.
 - ◆ و یا همینطور است بحث حدوث و قدم.
 - ◆ تقابل وحدت و کثرت هم تقابلی وجودی است که این هم در دل تشکیک فهم می شود.
 - ◆ همینطور بحث ثابت و سیال که به ما تحلیلی از بنیان حرکت می دهد.
 - لذا اگر تمام فلسفه را براساس نظام تشکیک پیاده کنیم، کاری درست و بجا انجام داده ایم.
- فهم معلول نبودن خداوند متعال
- ارتقا بحث نفس شناسی
 - علت توفیقات اعجاب برانگیزی که صدرا در مساله نفس شناسی دارد، بخاطر فهمی است که از اصالت وجود و تشکیک در آن دارد.
 - از مشکلات مرسوم و جدی بحث نفس شناسی ارتباط نفس و بدن است که در فلسفه صدرا، بخاطر بحث تشکیک انسان اصلا احساس چنین اشکالی نمی کند.
- اثبات عوالم واسطه و ارتباط آنها با هم
- وجودهای جمعی و تفرقی
 - جلد ۶ اسفار: هر چه وجود شدیدتر می شود، کمالات در آن شدیدتر و اندماجی تر می شود

▪ ابزاری برای بحث های جامعه شناسی

- جامعه یک کثرت در دل وحدت است و این بحث می تواند دید خوبی به شما بدهد.
- ◆ اگر استحکام یک جامعه وابسته به نوع وحدتش است، پیشرفت آن جامعه مرتبط با کثرتش است.

▪ امتداد آن در علوم تربیتی

- هر مقداری که شخص به سمت توحّد حرکت کند آرامش پیدا می کند و به مقداری که از آن فاصله پیدا کند و دچار کثرات شود، آرامش از او سلب می شود.

▪ مطالب اصطیادی از جاهای دیگر:

□ سرّ زایش حقایق اطلاق و تقییدی، مرحله ۷ فصل ۱:

- ◆ سرّ زایش حقایق اطلاق و حقایق تقییدی از همان جنس، بستر تشکیک وجود است.
- ◇ اهمیت این: این جزو معارف کلیدی است که بسیاری از گره ها را می تواند برای ما باز کند.

► مانند

– توضیح

- ◆ چهل در مقابل علم که خود نوعی علم است،
- ◆ عذاب در مقابل رحمت که خود نیز نوعی رحمت است،
- ◆ شرّ در مقابل خیر که خود نوعی خیر است.
- چهل و عذاب و شرّ طفیلی علم، رحمت و خیر هستند.

◇ توضیح آن:

► وجود یک حقیقت تشکیکی است که

- یکبار شما کلّ این بستر را نگاه می کنی و حقیقت وجود را از تمام آن می فهمی. این همان وحدت اطلاق است.
- ◆ دقت شود که یک وحدت اطلاق دیگر هم داریم که زمانی فهم می شود که در قلّه ی وجود قرار می گیریم که یک معنای ویژه ای از وحدت است = وحدت بلاکثرت/ وحدت محض
- ◆ اطلاق در اینجا بمعنای بشرط لاست
- ◆ در اینجا اطلاق بمعنای لا بشرط است که وحدت و کثرت اقسام آن هستند.
- و یکبار هم به تشکیک آن نگاه می کنی که بستر مقایسه و نسبت را برای ما فراهم می کند.
- ◆ در اینجا است که کثرت در مقابل وحدت شکل می گیرد و به بیان دیگر وحدت تقییدی ایجاد می شود.
- ◆ هرچه وجود ضعیف تر می شود، تفرق، انقسام و پاره پاره شدن آن بیشتر می شود یعنی کثرت آن بیشتر می شود. در اینجا است که تمام کمالات وجودی ضعیف شده و امتداد دار می شود حتّی کمالات تجرّدی مانند علم پخش شده و بسیار کثیر می شوند.

- ◆ مانند نسبت وجود و عدم
- ◆ توجیه نظم کثرات هم از همین طریق است چراکه اگر تمام این کثرات به یک وحدت واحد نرسند، نمی توانند کنترل شوند و در یک نظم شگفت انگیز در کنار یکدیگر قرار بگیرند.
- ◆ وقتی وجود تشکیک برمیدارد یعنی وحدت اطلاق تشکیک بر می دارد که این باعث ایجاد وحدت تقییدی و کثرت می شود. همین نکته را در مورد تمام آن چیزهایی که مساوق با وجود هستند داریم.

○ تاریخچه مساله تشکیک:

▪ اهمیت آن:

- یکی از نقاطی که دستگاه های فلسفی از ابتدا تا امروز تاثیر خود را گذاشته اند، بحث تشکیک است لذا می توانیم در بحث تشکیک دستگاه های فلسفی را با هم بسنجیم و به تفاوت آنها پی ببریم.
- ◆ چرا که این بحث در تمام بحث ها تاثیرگذار است.
- ◆ یعنی با دست گذاشتن روی تشکیک، به نظام فکری دستگاه های فلسفی دست می یابید که بواسطه ی آن می توانید مسائل را تحلیل کنید.
- لذا تاریخ تشکیک می تواند تاریخ فلسفه باشد.

▪ بیان تاریخچه:

□ شروع بحث تشکیک از منطق:

- ◆ اولین اندیشه تشکیکی که پیش آمد در بحث های منطقی بود: شناسایی مفاهیم جزئی و کلی
- ◇ مفهوم کلی مفهومی است که به تناسبش اشتراک معنوی دارد
- ◆ سپس در مطالعه کلی دیدند که کلی ها براساس صدقشان بر جزئیات یک دست نیستند و برخی از آنها یکنواخت بر مصادیقشان حمل می شوند و برخی متفاوت.
- ◇ به دسته اول گفتند کلی های متواطی
- ◇ و به دسته دوم گفتند کلی های مشکّک:
- یعنی منطقی گفت این پدیده من را به شک می اندازد که من با مشترک معنوی روبرو هستم یا با مشترک لفظی.
- تشکیک یعنی شک کردن و تردید کردن و همین بحث منطقی ریشه چنین نامگذاری برای این بحث در فلسفه شده است.
- ◆ لذا اولین جرقه این بحث در فضای مفهومی زده شد.
- ◆ رجوع: جزوه منطق استاد کریمی (مدظله العالی)

◇ مفاهیم کلی به لحاظ نحوه ی صدق بر مصادیق:

(۱) متواطی = در مصادیقشان همسانی وجود دارد.

□ مانند انسان

(۲) مشکک = در مصادیقشان شدت و ضعف و نوسان وجود دارد.

□ مثالها:

◆ تسامحی: نور، رنگ و زیبایی

◇ اینها را اگر از هم جدا کنی، وحدت سخی دارند.

◆ درست: در بین جواهر، فقط ((وجود)) مشکک است.

□ ورود فیلسوف به بحث:

◆ کار فیلسوف:

◇ فیلسوف واقع نگر است و دنبال این بود که در واقع چه نکته ای بوده است که در فضای مفهومی چنین اتفاقی افتاده است و چرا

برخی مفاهیم بصورت یکسان و برخی بصورت نایکسان بر مصادیقشان صدق می کند. که در مقام پاسخ به این سوال، حکمای مختلف جوابهای مختلفی دادند:

◆ حکمای مشاء: تشکیک مفهومی وجود

◇ دلیل اینکه آنرا مفهومی کردند و نه واقعی:

▶ بخاطر پاره ای از گیرهایی که در ذهن بود، نتوانستند قبول کنند که حقیقت خارجی شدت و ضعف دارد و همین شدت و

ضعف است که سبب شکل گیری چنین مفهومی در ذهن ماست.

▶ لذا گفتند ما نمی توانیم تشکیک را ببریم در واقع و خارج پیاده کنیم.

◇ توضیح بیان آنها:

▶ گفتند که تشکیک صرفاً در مساله حمل است. یعنی گفتند بخاطر ویژگی های فردی ای که در یک مصداق هست و در

مصداق دیگر نیست، چنین مفاهیمی وارد ذهن ما می شود.

▶ مثلاً وجود را ذهن من راحت بر باری تعالی حمل می کند و بعد بر چیزهای دیگر. لذا که در همین حمل است که چنین برداشت های مشککی بوجود آمده است.

– دقت شود که مشاء اشتراک معنوی وجود را قبول دارد.

– به عبارت دیگر، ویژگی های شخصی سبب می شود که ذهن من مفاهیم متفاوتی را بر آنها بار کند.

▶ علاوه بر وجود، در بسیاری از کیف ها مانند رنگ نیز تشکیک را راه می دهند.

▶ لذا تشکیک تنها در ذهن راه دارد.

▶ به بیان دیگر؛ آنها سبب تمایزات را موارد زیر می دانستند:

– = متباین به تمام ذات + متباین به جزء ذات + متباین به حسب اعراض خارج از ذات

– مشاء علت تباین وجوداتی که می فهمیم را در اعراض خارج از ذات آنها می داند و می گویند اگر می بینید که وجود گونه گونه می شود بخاطر ذهن است و یک طبیعت به حسب خودش نمی تواند متعدد شود.

◇ اینها دنبال ۴ مدل از تشکیک بوده اند که در جای خود مورد بحث قرار می گیرد.

◇ رجوعات:

▶ حکمه الاشراق استاد یزدان پناه، ص ۳۳۱ الی ۳۵۱

۱۰۲. جمع بندی سخن مشاء درباره تشکیک

تاکنون خلاصه بحث این شد که گرچه مبحث تشکیک برای مشاء به مثابه مسئله ای فلسفی مطرح بوده است، اخذ این بحث از منطق، مانع از آن شد تا بحث تشکیک در جایگاه خودش قرار گیرد. در دستگاه فلسفی مشاء، بحث تشکیک در وجود، بیشتر در مورد مفهوم وجود جریان دارد، گرچه گاه تلاش می شود بحث به حقایق خارجی نیز تسری یابد. از دیدگاه مشاء، تنها مفهوم عام وجود، تشکیکی است، ولی نه به معنای شدت و ضعف، بلکه به معنای تقدم و تأخر، استغنا و حاجت، و وجوب و امکان. در این نگاه به دلیل عدم بلوغ فلسفه، خلط میان ذهن و عین و خلط میان اطلاقات عرفی با حقایق فلسفی پدید آمده است. به هر روی، فلسفه مشاء، تشکیک در ماهیت را نمی پذیرد و در تمام مواردی که به نظر می رسد تشکیک ماهوی است، تفسیر دیگری ارائه می کند. ملاًصدرا در خصوص عدم تشکیک در ماهیت، با وجود مخالفت شیخ اشراق، با نظر مشاء موافق است که در ادامه آن را بررسی خواهیم کرد.

▶ درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ۱/ ۱۳۷

برای طرح سؤالی که در این بحث باید به آن پاسخ داد، مقدمتاً توجه به این نکته لازم است که هر جا کثرتی یافت شود ضرورتاً اشیاء متکثر مفروض با یکدیگر نوعی فرق دارند و ممکن نیست از هر جهت مشابه و یکسان باشند، پس کثرت فرع تفاوت و مابه‌الامتیاز است. اکنون فیلسوفان پیشین در دو مقدمه اتفاق نظر دارند:

مقدمه اول: تمایز امری، مانند A، از امر دیگری، و بالتبع کثرت آنها، به سه نحو مقدمات امکان‌پذیر است: به امور عرضی، به خود ذات و به فصول آنها، زیرا ما به‌الامتیاز A از دیگری یا (۱) خارج از ذات و ماهیت A است؛ یعنی، نسبت به آن امری عرضی است، مانند کثرت افراد یک نوع، که در آن، ذات و ماهیت افراد مابه‌الاشتراک آنهاست و مابه‌الامتیاز آنها، که موجب کثرت آنهاست، اموری عرضی و خارج از ذات آنهاست؛ یا (۲) داخل در ذات و ماهیت A و جزء آن است و به اصطلاح فصل A است، مانند کثرت انواع یک جنس و افراد این انواع، که در آن، ماهیت جنسی مابه‌الاشتراک است و ماهیات فصلی مابه‌الامتیازند؛ یا (۳) عین ذات و ماهیت A است و، به اصطلاح، مابه‌الامتیاز آنها تمام ذات و ماهیت آنهاست، به طوری که هیچ نحو مابه‌الاشتراک ذاتی ماهوی ندارند، مانند کثرت اجناس عالی و کثرت انواع مندرج در تحت آنها و کثرت افراد این انواع، مثل رنگ این کاغذ و حجم آن که در آنها امور عرضی و خارج از ذات و ماهیت، مانند عرضیت و شئیت و امثال آنها، مابه‌الاشتراک اند و خود ماهیات این امور مابه‌الامتیازند. این سه نحو تمایز و کثرت مشهور و مورد تسالم‌اند.

► جزوه منطق استاد کریمی (مدظله العالی)

— ملاکهای حکمای مشاء برای تشکیک (چه چیزی باعث می شود یک مفهوم ذومراتب شود):

۱- شدت و ضعف

۲- تقدم و تاخر:

◇ مانند وجود علت و معلول + کلید و قفل

◇ هر دو قائم به ذات هستند.

◇ در مقایسه با اولیت و آخریت: تقدم و تاخر رتبی.

۳- اولویت و عدم اولویت:

◇ مانند صدق وجود بر جوهر در مقایسه با صدق وجود بر عرض (مانند رنگ که باید یک وجود

جوهری وجود داشته باشد تا بتواند بر آن سوار شود)

۴- اولیت و آخریت:

◇ مانند یک دومینو.

◇ در مقایسه با تقدم و تاخر: تقدم و تاخر زمانی.

۵- قلت و کثرت:

◇ تهران تا مشهد در مقایسه با تهران تا اصفهان - «مسافت یک امر مرتبه دار است.

◆ شیخ اشراق: تشکیک حقیقت ماهیت

◇ همانطور که گفته شد، قبل از شیخ اشراق، سبب تمایزات را موارد زیر می دانستند:

— متباین به تمام ذات + متباین به جزء ذات + متباین به حسب اعراض خارج از ذات

— شیخ اشراق تقریباً اولین فیلسوفی است که با نظرات مشاء در افتاده است و عاملی بر این سه عامل افزوده است.

◇ شیخ اشراق در اقسام تباین ها دقت می کند و می گوید در همان متن خارج یک تباین دیگر هم می تواند شکل بگیرد که این همان ریشه حمل نایکسان پاره ای از مفاهیم است:

► توضیح آن اینکه، ما می توانیم یک طبیعتی داشته باشیم، بی آنکه مولفه ای بر مولفه های ذاتی آن افزوده یا از آن کم شود، براساس شدت و ضعف و یا کمال و نقصان در آن طبیعت مختلف شود.

— گیر مشاء در اینجا بود که اگر طبیعت آن مقداری ضعیف و یا قوی شود، چیز دیگری است و دیگر خود آن نیست تا

آنها را یک طبیعت بدانی.

► به آن می گوییم اختلاف درون ذاتی و درون طبیعتی.

◇ لذا اولین کسی که آغازگر چنین تشکیکی است شیخ اشراق است.

► این بستر بسیار خوبی شد برای کار فیلسوفان بعدی.

◇ ولی مشکل او این است که از طرفی وجود را ذهنی صرف میدانند و از طرف دیگر تشکیک را باید در خارج پیاده کند، لذا تشکیک را می برد در دنیای ماهیات و در آنجا تطبیق میدهد.

► شیخ اشراق گفت ماهیات دو نوعند:

— ظلمت

— نور: یک حقیقت جوهری ماهوی تشکیکی است. تفاوت اینها به حقیقت نور نیست بلکه اختلاف آنها به شدت و ضعف

در نور است. شدت و ضعف مساله ای است که در یک طبیعت واحد، نایکسانی پدید می آورد.

◇ دقت شود که تمام اشراقیین مانند شیخ اشراق فکر نمی کنند. مثلاً خواجه نصیر اشراقی است ولی می گوید تشکیک در ماهیت راه ندارد.

◆ صدرالمتألهین: بیان دو تقریر (وحدت سنخی/ شخصی سربانی حقیقت وجود)

◇ مقدمات:

► صدرا در دعوای بین مشاء و اشراق در مورد تشکیک درون ذاتی یک طبیعت، حق را به شیخ اشراق داد.

— البته دقت شود که در اصل بحث، حق را به اشراقیون میدهد نه اینکه درست تمام نظرات اشراقیون را قبول کرده باشد.

► لکن صدرا بخاطر عدم قبول اصالت ماهیت، تشکیک را در وجود جاری می کند.

— بیان استاد یزدان پناه: به عبارتی می توان گفت صدرا در بحث اختلافی تشکیک در وجود و یا ماهیت، حق را به مشاء می دهد و قائل به تشکیک در وجود می شود.

◇ تقریر ۱: تشکیک حقیقت وجود در بستر وحدت سنخی

► دلیل قائل شدن به چنین قولی:

— بعد از صدرا، از برخی کلماتش برداشتی صورت گرفته است که منطقاً باید قبل از صدرا مطرح می شده است.

— البته دلیل دیگر قبول کردن چنین قولی، طرح نادرست تمثیل به نور است که توضیح آن خواهد آمد.

► مولفه های نظر آنها: اصالت با وجود است + وجود است که شدت و ضعف دارد + این وجودها یک حقیقت به هم پیوسته نیستند بلکه ما وجودهای جدا جدا داریم.

— این دیدگاه در واقع دیدگاهی بین نظر حکمای مشاء (حقایق متباینه ی وجودی) و بین دیدگاه اصلی صدارست.

— تمثیل آنها: مساله وجود با مصادیقش مانند مساله آب است با کاسه های آب. همه اینها از سنخ آب هستند در عین اینکه شدت و ضعف بینشان است.

► تمثیل به نور که سبب چنین خلطی شده است:

— ریشه تاریخی این تمثیل:

◆ در فلسفه فلهویون (فلسفه قدیم ایران) این تمثیل مطرح بوده است.

◆ وقتی شیخ اشراق این را دید، گفت که این اصلاً تمثیل نیست بلکه بیان حقیقت است.

◆ البته فیلسوفان دیگر اینرا تمثیل لحاظ کرده اند.

— مقدمه:

◆ نور دو مولفه ذاتی دارد: ظاهرُ لنفسه + مظهرُ بغيره

◇ به نحوه ی کار فیلسوف دقت کنید.

◆ حالا ببایید نورهای مختلف را مقایسه کنید و می بینید که در هیچ کدام از اینها، ایندو مولفه کم و زیاد نمی شود ولی با این حال، به لحاظ شدت و ضعف متکثر شده است.

◇ البته توجه شود که میتوان گفت که تراکم نور آنجا است، ولی نکته ی مهم این است که غیر از نور

چیزی در آنجا نیست.

— تقریر ایجاد کننده خلط:

◆ در این تقریر، نور خورشید، ماه، لامپ، نور افکن، ستاره، شمع و ... را با هم مقایسه می کنیم.

◆ بخاطر غرق شدن در تمثیل و عدم توجه به نقاط مبعّد آن، این قول شکل گرفته است.

— تقریر درست تر که خود سبب خلطی شده:

◆ بیان حاجی سبزواری:

◇ در این تقریر، نور خورشید، ماه، نور روی سطح آب، بازتاب آن به درون خانه و ... را با هم مقایسه

می کنیم. یعنی همان نور است که دائماً در حال ضعیف شدن است.

◆ بیان استاد عبودیت:

◇ گذاشتن کاغذ های متعدد جلوی نور لامپ تا جاییکه به تاریکی مطلق می رسیم.

◆ رهنی این تمثیل که سبب خلطی در تقریر دوم صدرا از بحث تشکیک شده است: این تمثیل هویت اسمی برای این پیکره تشکیکی ایجاد کرده است و براساس آن یک هویت استقلالی به این نورها داده می شود حال آنکه بحث چیز دیگری است که توضیح آن خواهد آمد.

◇ تقریر ۲: تشکیک حقیقت وجود در بستر وحدت شخصی سربانی

► مقدمات صدرا:

— اشتراک معنوی وجود

- شدت و ضعف در مفهوم وجود:
 - ♦ صدرا بخشی از حرف مشاء که در مورد تشکیک در وجود بود را پذیرفت و قسمت دیگر آنرا یعنی صرف ذهنی بودن آنرا رد کرد و اینگونه مطرح کرد که این مفاهیم ریشه ای در خارج دارند و اتفاقی در خود وجود می افتد که ذهن چنین برداشتی می کند و آنها را متفاوت می یابد.
 - شدت و ضعف در ذات وجود:
 - ♦ این بیان شیخ اشراق را هم قبول دارد که تشکیک در ذات است ولی جریان دادن آن در ماهیات را قبول ندارد.
 - سنجی بودن:
 - ♦ اینرا صدرا نپذیرفت و گفت در خارج، یک وجود واحد شخصی داریم ولی اینها به لحاظ مراتب هستی، متکثرند. به عبارت دیگر وجود به لحاظ خارج، یک حقیقت به هم پیوسته است.
 - ⇒ لذا وجود، وحدت شخصی دارد البته وحدت شخصی سریانی نه اطلاقی:
 - یعنی بصورت وحدت سنجی نیست.
 - از طرف دیگر، تفاوت کارش با عرفا این است که این وحدت شخصی را ذو مراتب می داند: از خداوند متعال که شدید ترین وجود است گرفته تا هیولای اولی که ضعیف ترین وجود است.
 - ♦ سریانی یعنی مرتبه مرتبه شدن
 - به عبارت دیگر؛ ما با وجود یکپارچه و پیوسته نایکدست روبرو هستیم.
 - تحولات صدرا در خود این تقریر:
 - طبق تمثیل نوری که حاجی زده است و در تقریر ۱ صدرا توضیح آن گذشت.
 - ♦ خلط آن این بود که این تمثیل هویت اسمی برای این پیکره تشکیکی ایجاد کرده است و براساس آن یک هویت استقلالی به این نورها داده می شود.
 - صدرا در تحول بعدی، گفته است نظام تشکیکی که من قبول دارم فقط یکی اش اسمی است و بقیه حرفی اند.
 - ♦ به عبارت دیگر، همه وجودات پس لرزه های آن وجود اسمی شدید هستند.
 - ♦ در نظام صدرا این سبک درست است.
 - ♦ دیگر در تمثیل نمی توان کاری کرد مگر اینکه از تکنولوژی های جدید استفاده کنیم.
 - ◊ بیان شخصی: شاید بتوان فریاد زدن در یک دشت بزرگ را تمثیلی برای آن دانست. در این حالت صوت در اصل از دهان ما خارج شده است و باقی امتداد این صوت هستند که لحظه به لحظه ضعیف تر می شوند تا جاییکه نابود می شوند
 - صدرا بعد از این تحول، سه تحول دیگر نیز در قول خود داده است که در بحث های مبسوط تر باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد.
- ♦ بیان عرفا: وحدت شخصی اطلاقی وجود
 - ◊ مقدمه:
 - دقت شود که ما در فضای طلبگی باید براساس مبانی حرکت کنیم و نمی خواهیم که مقلد باشیم. این خود طلبه است که باید به نتیجه برسد.
 - اینگونه نباشد که چون این حرف را عرفا زده اند و ما از عرفا خوشمان می آید یا بدمان می آید، آنرا بپذیریم یا رد کنیم. باید تامل کنیم و به یک نظر برسیم.
 - ◊ تاریخچه آن:
 - تقریباً از قرن ۷ به بعد این معنا میان عرفا جا افتاده است ولی در فلسفه بعد از دیدگاه صدرا، نظر جدیدی نیامده است و هنوز که هنوز است، فیلسوفان قائل به آن هستند.
 - بیان شخصی: البته خود صدرا بخاطر علقه های عرفانی که داشته است، در نهایت قول عرفا را می پذیرد ولی از لحاظ عقلی نتوانست توجیهی برای آن بیاورد.
- ◊ توضیح نظر آنها:
 - عرفا از ابتدا اصالت وجودی بوده اند.
 - بخاطر همین است که عرفا حمله شدیدی به شیخ اشراق (بخاطر اعتباری گرفتن وجود) داشته اند.
 - عرفا اصلاً تشکیک در وجود را قبول ندارند و اینگونه مطرح می کنند که حقیقت وجود، اصلاً شکی در ذات خود ندارد.
 - این افراد پیوستگی وجود را قبول دارند ولی می گویند وجود یکپارچه یکدست است برخلاف صدرا که می گفت وجود یکپارچه نایکدست است.
 - در توجیه کثرات هم تشکیک در ظهورات وجود را مطرح می کنند:
 - همان تشکیکی که صدرا طرح کرده است را در ظهور و وجه وجود قبول دارند.
 - به عبارت دیگر، نور حقیقت هستی نیست بلکه حقیقت هستی الوجود است که این نور ظهور این الوجود است.

• اثبات تشکیک:

- علامه در طی ۹ مرحله گام به گام مباحث تشکیک را پیش برده اند.
- ایشان در این ۹ مرحله هم تشکیک را تقریر کرده اند و هم تثبیت.

۱. توجه به وجودات عینی

- بحث ما در رابطه با همان چیزی است که اصالتش را در فصل قبل اثبات کردیم.
- یعنی متوجه وجودات عینی می شویم.

۲. مشاهده کثرات

- مقدمه:

- در این وجود عینی به همان روش هایی که در بحث اصالت وجود ذکر شد (روش تحلیل عقلی شهودی)، کثرت مشاهده می کنیم.
- دقت شود که این کثرات همان دغدغه فیلسوفان برای بحث از مساله تشکیک بوده است.

- اقسام کثرات:

(۱) کثرت تحلیلی انتزاعی

- ◆ درجاییکه این نوع کثرت، مقتضی تکثر به حسب متن وجودی نباشد و ما متن وجودی متعدد پیش رو نداشته باشیم.

- ◇ مانند کثرت به حسب معقولات ثانی مندمج در یک وجود. یا مانند اسماء و صفات الهی که یک وجود است ولی چیزهای مختلفی در آن بصورت اندماجی وجود دارد.
- ◆ دقت شود که منظور از تحلیلی انتزاعی ذهن ساخته نیست بلکه منظور این است که تعدد متن وجود ندارد.
- ◆ ما در تشکیک چنین کثرتی را مد نظر قرار نداده ایم.

(۲) کثرت به حسب متن وجود

- ◆ در تشکیک، دنبال کثرت به حسب متن وجود هستیم یعنی در تشکیک متن های متعدد وجودی داریم نه یک متن که کثرات بصورت اندماجی در آن باشند.
- ◆ این متن های متعدد دو نوعند:
 - ۱- یک وقتی به حسب تکثر ماهیت شکل می گیرد = کثرت ماهوی
 - ۲- و یا اینکه بدون لحاظ تکثر ماهوی، تکثر در متن وجود داریم = کثرت غیر ماهوی
- ◆ دو اصطلاح:
 - ۱- کثرت عرضی:

- ▶ شاید اینکه برای آن لفظ تشکیک را بکار ببریم مناسب نیست چراکه هم به محتوا نمی خواند و هم در تراش چنین اطلاقی نشده است لذا به آن نمی گوئیم تشکیک عرضی بلکه می گوئیم ((کثرت عرضی))
- ▶ این کثرت مرهون ماهیت است که خود در متن های وجودی مختلف قرار دارد.
- تنوع ماهوی نشاندهنده این است که وجودات مختلفی داریم چراکه هر ماهیتی یک وجود و هر وجودی یک ماهیت دارد.

- ▶ این کثرت عرضی به لحاظ متن وجودی که همراهش هست، به دو نوع تقسیم می شود:

- ۱. شکل گرفتن به حسب درجه ی وجودی واحد و ماهیات متفاوت:

- ◆ بر سر این اختلافات زیادی است و علامه و صدرا آنرا قبول دارند.
- ◆ و برخی اساتید معاصر می گویند چنین چیزی نمیشود چراکه هر ماهیت را یک درجه وجودی متفاوت سامان می دهد.

- ۲. شکل گرفتن به حسب درجه های وجودی متفاوت

- ◆ فقط یک نکته باید رعایت شود: این درجات وجودی مختلف، نسبت علی و معلولی نسبت به هم نداشته باشند.

- ◆ مثال: یک انسان با یک گوسفند با یک گیاه

- ▶ لذا حالت مقوم کثرت عرضی این است که نسبت به هم حالت علی و معلولی نداشته باشند که خود این دو نوع میشود:

- یا درجه وجودی ثابت دارند

- یا درجه وجودی متفاوت

- ۲- کثرت طولی:

- ▶ = تشکیک طولی

- ▶ ما در بحث تشکیک دنبال این هستیم چراکه علامه طباطبایی کثرت عرضی را کنار گذاشته است.

- یا تفاوت ماهوی ندارند و یا ملحوظ نیستند. یعنی اگر ماهیت هم همراهش باشد، دخیل نیست چراکه برخی از ماهیات زیر سر همین تنوع است.

- ▶ مثال: کثرت به علیت و معلولیت + واجب و ممکن + بالقوه و بالفعل + ...

- برخی از اینها با آنکه وحدت ماهوی دارد، کثرت وجودی دارد مانند انسان که می تواند موجود مادی، مثالی و عقلی باشد.

- به عبارت دیگر، ریشه ای ترند و این کثرت نسبت به عمق وجود ملاحظه می شود.

- ◆ مانند: علت وجوداً مغایر با معلول و واجب وجوداً مغایر با ممکن است

- ▶ قابل تذکر است که استاد امینی نژاد مد ظله العالی، در بدایه الحکمه و همچنین در بحث های آتی، کثرت طولی را به دو نوع تقسیم کرده اند:

- ۱. علی و معلولی:

♦ این در واقع همان تشکیک طولی است که توضیحات آن در بحث های بالا گذشت.

۲. غیر علی و معلولی:

♦ این هم برای حالتی است که طبقات وجودی رابطه علی و معلولی با هم نداشته باشند.

♦ این در واقع همان نوع دوم کثرت عرضی است ولی از جهتی دیگر:

◇ در کثرت عرضی نوع دوم، نگاه ما به ماهیات این طبقات مختلف بود

◇ در این کثرت طولی: نگاه ما به وجودات طبقات مختلف است بدون اینکه رابطه علی و معلولی بین

آنها لحاظ شود.

۳. توجه به دو نوع کثرت به حسب متن وجود

۱- کثرت ماهوی:

□ = کثرتی که به لحاظ ماهیت در عالم شکل می گیرد.

♦ می تواند در قالب جنس و یا نوع و یا شخص باشد.

□ در مورد تنوع ماهیات در سه حیطه کثرت داریم:

♦ کثرت جنسی:

◇ بعید: جوهر و کم و کیف

◇ متوسط

◇ قریب

♦ کثرت نوعی

♦ کثرت شخصی:

◇ ما ماهیت شخصی داریم مانند ماهیت شخصی کم و کیف و ...

◇ سوال این است که آیا این ها وقتی کنار هم آمدند یک مرکب حقیقی جدید می سازند؟ فلسفه ما این را قبول ندارد.

▶ در عرفان مدعی هستند که اول جوهر شکل می گیرد و بعد شاخه شاخه می شود. ما در فلسفه می گوییم اول اشخاصند و

بعد در تحلیل آن به جوهر و ... می رسیم و اینها تحلیلی اند و در خارج آنها را نداریم. به عبارت دیگر، وحدت آنها را ذهن

براساس زمینه ای که در خارج وجود دارد درست کرده است. یعنی فلاسفه آنها را بصورت وحدت سنخی می بینند حال آنکه

عرفا در این بحث هم یک جوهر را قبول دارند.

◇ سوالات شخصی:

؟ ▶ مراد از بیان این مطلب چه بوده است و ارتباط آن با اینجا چیست؟

؟ ▶ کثرت شخصی متعین در کثرت شخصی جنس و نوع است یا خودش به ما هو خودش کثرت دیگری هم هست؟ یعنی آیا شخص

زید هم کثرت ماهوی محسوب می شود؟ آیا این بحث ربطی به تشکیک عرضی ندارد؟

۲- کثرت غیرماهوی:

□ در مرحله قبلی ما ذهن ها را متوجه کثرت ماهوی کردیم. در اینجا با دقت هایی که می کنیم یک نوع کثرت دیگر را مشاهده و اثبات می کنیم.

♦ علامه در واقع دارند ما را متوجه گونه هایی از وجود می کنند که از دل آنها ماهیت در نمی آید.

♦ به عبارت دیگر، این تنوع ها به لحاظ ماهیات نیستند و این گونه گونه شدن ها دلایل دیگری دارند.

□ نمونه مشاهداتی که می کنیم که خودشان به نحوی نوعی کثرت و تنوعند:

♦ برخی را علت و برخی را معلول می بینیم

♦ برخی وجودات بالقوه هستند و برخی دیگر بالفعل

♦ و یا برخی واحد و برخی دیگر کثیرند

□ در واقع ما داریم به سمت فهم تنوعات دیگری می رویم که ما را به سمت فهم معقول ثانی می برد.

▪ مقایسه ایندو نوع از کثرت:

□ نوع اول از تنوعات (ماهیات) معمولاً نفاذ وجودها را می رساند و حالت حدی دارند حال آنکه آن دست دیگر از کثرت های دیگر، یک ویژگی در سرتاسر

وجودات هستند.

۴. بررسی نسبت این دو نوع کثرت با متن وجود اصیل:

▪ دقت به کثرت ماهوی:

□ هدف علامه از این بحث:

♦ علامه می خواهد کاری کند که کثرت قسم اول را مرهون ماهیت بدانیم و آنرا از بحث خارج کنیم. سپس ذهن ها را متوجه نوع دومی از

کثرت کنیم که همین نوع است که نظام تشکیکی را به وجود می آورد.

□ این نوع کثرت، کثرت وجود به ما هو وجود نیست چراکه این تفاوت ها اولاً و بالذات خاصیات ماهیات اند و ثانیاً و بالعرض خاصیت وجود.

؟ ▶ سوال شخصی: آیا این بیان با فرع اول در تناقض نیست؟

◇ جواب شخصی: شاید ناظر به فرع دوم است که ناظر به مقام تخلیه ماهیت است. بنظر غیریت هم در همان فرع معنا پیدا می کند.

□ توضیح آن اینکه:

♦ یکی از ویژگی های ماهیت تنوع بخشی است که این خاصیت خود ماهیت است که وجود بخاطر ارتباطش با آن، متنوع می شود.

◇ البته دقت شود که کثرت ماهوی هم بالوجود موجود است چراکه خود ماهیت هم بالوجود موجود است.

♦ وجود با گونه گونه کردن خود متکثر شده است. یعنی این گونه گونه را خود وجود آورده ولی از این حیث که به خودش گونه گونه داده است،

متکثر شده است.

- ♦ وقتی وجود به لحاظ نفادی اش طبیعی دیگر بیاورد، این ویژگی ها به لحاظ ویژگی های ماهوی به ماهیت نسبت داده می شود. البته تحقق این بسته بخاطر وجود است ولی تکثرش به لحاظ ماهیات است.
- ♦ وجود چون خودش را به این تنوع درآورده است متکثر است نه اینکه چون وجود وجود است متکثر است. به لحاظ خود وجود از آن جهت که وجود است، تکثر ماهوی در کار نیست.

□ تمثیل:

- ♦ آب تا در فواره قرار نگیرد، آب است و وقتی وارد فواره می شود شکلی پیدا می کند.
- ؟ □ سوال شخصی: چه شده است که این وجودات ماهیات مختلف را ایجاد کرده اند؟
- ♦ جواب اجمالی:
- ◇ جواب آنرا باید در رابطه بین این دو نوع کثرت جست.
- ◇ در واقع تکثر ماهوی تکویناً و تحققاً مرهون تکثری است که در متن وجود رخ میدهد. به بیان دیگر، کثرت های غیرماهوی است که سبب کثرت ماهوی می شود.

▪ دقت به کثرت های غیرماهوی:

- در اینجا وجود به لحاظ متن خود وجود چنین تنوعی را پدید می آورد نه بخاطر گونه گونه شدن.
- ♦ ماهیات در این جا دخالتی ندارند و غیر از وجود هم چیزی نداریم.
- وجود به لحاظ ظرفیت هایی که در خودش است، می تواند خودش را به حالاتی در بیاورد و تکثر در خودش بوجود بیاورد.
- ♦ مثلاً وجود می تواند خودش را متراکم و یا تُنک کند.
- ◇ که براساس آن یکی بشود غنی و یکی بشود فقیر و یا یکی بشود علت و یکی بشود معلول.
- ؟ □ سوال شخصی: وقتی چیز دیگری غیر از وجود نیست، چگونه وجود چنین قدرتی می یابد که خود را متکثر کند؟

۵. بساطت وجود:

- از طرف دیگر، ما ذهن را متوجه بساطت وجود می کنیم.
- یعنی امر اصیل دیگری وجود ندارد که بیاورد و وجود مخلوط شود و امر مرکب دیگری را در ساحت متن اصیل بسازد.
- به عبارت دیگر، در ساحت متن اصیل تنها وجود حاضر است.
- دقت شود که صدرا معنای خاصی از بساطت را مدنظر داشته است و آن عبارت است از ((در متن اصیل چیزی جز وجود نیست.))

۶. مورد مطالعه ما غیری ندارد و فقط خودش است

- آن چیزی که پیش روی ماست و مشغول مطالعه آن هستیم، تنها وجود است و چیزی غیر از آن نیست.
- یعنی تکلیف ماهیت را روشن کرده ایم و آن را کنار گذاشته ایم.
- لذا فقط وجود است و کثرت همراه آن

۷. مقایسه کثرت و وجود و یافت عینیت آنها

- نمی توان گفت این کثرات غیر ماهوی جزء وجود هستند چراکه بساطت بهم می ریزد و نمی توان گفت خارج از آن است چرا که خارج وجود تنها ماهیت بود که آنرا کنار گذاشتیم.
- لذا به کثرتی دست پیدا کردیم که این کثرت در دل متن وجود قرار دارد و به عبارت دیگر، عین وجود است.
- قابل تذکر است که در این مرحله ما به مقابله با حرف عرفا پرداخته ایم چراکه عرفا می گویند کثیری نسبت به متن اصیل نداریم بلکه ظهورات آن است که کثیر است. حال آنکه ما می گوئیم این کثرت عین وجود است.
- البته عده ای که واقعا عارف نیستند و برداشت ناصحیحی داشته اند، کثرت را وارد ذهن می کنند و آنرا به ظهورات وجود نسبت نمی دهند و وحدت را به تنهایی حاکم بر خارج می کنند.

۸. بررسی کثرتی که عین متن وجود است و ارائه طرح هایی برای توجیه آن:

- طرح های موجود برای ارتباط دادن بین کثرات مشاهده شده با وجود بسیط:

۱) وجودات متباین به تمام ذات:

- ♦ این دیدگاه مشاء است.
- ♦ توضیح آن اینکه، تا الان خوب جلو آمده اید ولی دیگر این متن وجود وحدتی ندارد که این کثرت در دل آن معنا پیدا کند.
- ◇ یعنی سر از حقایق متباینه ی وجود در می آوریم و این وجودات صددرصد با هم متفاوتند و هیچ نقطه اشتراکی بین اینها وجود ندارد.
- ♦ لذا وحدت را بردند در ذهن.
- ◇ یادآوری می کنیم که در برداشت ناصحیح عرفانی، کثرت را به ذهن می برند و وحدت را حاکم بر خارج کردند.
- ◇ نظر صدرا نظری بین ایندو است.

۲) واحد کثیر:

- ♦ یعنی چنانچه وحدت ذاتی اوست، کثرت هم ذاتی اوست و ما با واحد کثیر روبرو هستیم.
- ◇ بیانات مشابه دیگر:
- ▶ چیزی را که پیش رو دارید، با آنکه حقیقتاً واحد است، حقیقتاً متکثر هم هست.
- ▶ آن چیزی که عامل وحدت است خودش عامل کثرت است.
- ▶ این وحدت است که خودش را به شکل کثیر نشان داده است.

► تعدد متن، ذاتی متن وجود شده است و متن وجود به حسب ذات خودش متنوع است.

◆ ۴ رکن آن طبق بیان علامه جوادی:

◇ وحدتی حقیقی + کثرتی حقیقی + ارجاع وحدت به کثرت + سریان وحدت در کثرت

◆ این همان حقیقت تشکیکی است که مد نظر صدرا بوده است.

۳) وحدت سنخی:

◆ چیزی بین نظر حکمای مشاء و صدرا.

◆ توضیح آن اینکه، این گروه وجود را مانند صدرا بسیط می گیرند نه متباین به تمام ذات ولی از طرفی آن را یکپارچه نمی داند بلکه وجودات را جدا از هم فرض میکند. مانند کاسه های مختلف آب که در کنار هم هستند بی آنکه آب درون آنها مخلوط شده باشد.

۹. نفی دیدگاه حکمای مشاء و وحدت سنخی ها و تثبیت دیدگاه صدرا:

▪ ردّ دیدگاه حکمای مشاء:

□ ردّ آن:

◆ از بحث اشتراک معنوی وجود این کار را کرده اند:

◇ ما مفهوم واحدی از وجود داریم. آیا در اینصورت ممکن است که محکی های این مفهوم واحد در خارج متباین صدردصد باشند؟

► این با اصل انفعال نمی خواند.

◇ لذا این وحدتی که در ذهن ماست نشأت گرفته از یک وحدت در وجود خارجی است.

◇ به عبارت دیگر؛ صدرا می گوید چه می شود که من نقطه ی مشترک بین اینها احساس کنم و چه می شود همه را با هم در مقابل

سفسطه می یابم؟

□ اشکال بر این ردّ:

◆ منبع: حاشیه آیت الله مصباح بر نهاییه

◆ چه اشکالی دارد که از حقایق متباین صدردصد وجودها بتوانیم مفهوم یکسان وجود بیرون بیاوریم؟ بدین صورت که این حقایق متباین به تمام ذات، دارای خصیصه ای خارج از ذات باشند که ما براساس همان خصیصه ی مشترک، مفهوم وجود را برای آنها استفاده می کنیم.

◇ لذا نمی توان با بیانی که صدرا مطرح کرده است، بیان مشاء را رد کرد.

◇ تمثیل ایشان: چطور می توانید از مقولات عشر، یک الماهیه بگیریم حال آنکه همه آنها متباین به تمام ذات هستند.

◇ بیان کلاسی: همینطور است در مورد علیّت. یعنی چطور می شود که از حقایق متباین مختلف علیّت که یک مفهوم واحد است را می یابیم.

□ جواب های ممکن:

◆ مقدمه:

◇ در اینجا لازم است که در مورد عدم امکان انتزاع مفهوم واحد وجود از حقایق متباین توضیح داده شود.

◆ جواب اول: دقت به رابطه ما بالعرض ها و ما بالذات ها

◇ منبع: صدرا در بحث تعدد واجب الوجود اینرا مطرح کرده است

◇ ما سوال را عمیق تر می کنیم: چطور حقایق متباین صد در صد می توانند دارای خصیصه واحده شوند؟

► چنین چیزی امکان ندارد چراکه هر ما بالعرضی به ما بالذات بر می گردد.

◆ جواب دوم: تنافی این ردّ با بحث اصالت وجود

◇ دقت شود که ما در اینجا راجع به مصادیق وجود سخن می گوئیم و اگر بگوییم مفهوم وجود از خارج ذات فهم می شود، اصلا بحث

اصالت وجود را کنار گذاشته ایم.

► باید توجه شود که حکمای مشاء که این حرف را زده اند، قائل به اصالت وجود بوده اند و در این بستر است که صحبت پیش می رود.

► به عبارت دیگر؛ این بیان حقایق متباین به تمام ذات دیگر نمی تواند اصالت وجودی باشد و یا به اصالت ماهوی ها بر می

گردد یا باید گفت که وجود اشتراک لفظی است نه معنوی.

◇ بنظر استاد، راه ورود صدرا به بحث اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود بوده است.

◆ نکات جانبی:

◇ قابل توجه است که عکس بیانات بالا هم درست است: انتزاع مفاهیم کثیره از حقیقت واحد بما هو واحد نمی شود.

► کسانیکه این را قبول نکرده اند، گیرشان در صفات باری تعالی است.

— حال آنکه صدرا اینگونه این مشکل را حل می کند: آنجا به نحو اندماجی تمام آن صفات وجود دارد و این به بساطت ضربه نمی زند.

— یعنی وجود بی نهایت شدید اصلا همین را می سازد چراکه بی نهایت شدید است و پر از ظرفیت.

◇ در طرح صدرا، بساطت معنای ویژه ای دارد.

► حال آنکه مشاء بساطت را جوری می فهمید که اگر وحدت را ذاتی کنیم، کثرت باید از ذوات خارج شود و همینطور بالعکس.

► منظور از بساطت بساطت به لحاظ ذات وجود است و یعنی امر دیگری در اینجا دخالت نکرده و این مشکلی ندارد با اینکه ده ها معنا در آن محقق باشند.

□ توجه:

◆ دقت شود که نفی دیدگاه حکمای مشاء برای اثبات دیدگاه صدرا کافی نیست و باید وحدت سنخی را هم رد کرد.

▪ ردّ دیدگاه وحدت سنخی ها:

□ ردّ اول: توجه به اشتراک معنوی وجود

- ◆ سوال این است که آیا با تمرکز روی اشتراک معنوی وجود، میتوان وحدت سنخی را هم نفی کرد؟
- ◆ ما با نگاه دقیق به اشتراک معنوی وجود می فهمیم که همین نگاه کافی است برای نفی وحدت سنخی: اشتراک معنوی که تلقی فیلسوفانه بود این بود که نمی توان هیچ امر واقعی را ببینی که در برابر سفسطه ایستاده است و وجود نداشته باشد.

□ ردّ دوم: توجه به بحث اصالت وجود

- ◆ اصالت وجود معنایش این است که هیچ امر واقع پر کن دیگری غیر از وجود نداریم. یعنی وقتی شما از ساحت ماهیت اعتباری عبور می کنی و به متن واقعیت می رسی، با یک متن یکپارچه روبرو خواهی شد.
- ◆ به عبارت دیگر؛ بحث اصالت وجود اجازه نمی دهد که در آن فرجه و شکاف وجود داشته باشد.
- ◆ قابل توجه است که بدانید در بحث های صرف الوجود، اصالت وجود است که صرف بودن و بساطت وجود را در خارج اثبات می کند.

▪ تثبیت قول صدرا:

- باید دقت کرد که چگونه از قول مشاء عبور می شود و به قول صدرا می رسیم.
- ذاتی بودن کثرات + اشتراک معنوی وجود + اصالت وجود - « وجود واحد شخصی سریانی
- ◆ در نظام تشکیکی صدرا، خداوند متعال مرتبه اعلاّی وجود است و باقی همه وجودات حرفی اند. هر شکن وجودی، موجود جدید پدید می آورد.
- ◆ لذا در نظام هستی، هم یک وجود داریم و هم چند وجود:
- ◇ یک وجود یکپارچه نایکسان
- ◇ کثرت عین وحدت و وحدت عین کثرت
- قابل توجه است که دلیل اصلی تفاوت مراتب شدت و ضعف است که آن کلید اصلی است که سبب سایر تفاوت ها می شود

• نکاتی برای فهم بهتر تشکیک:

○ مراد از شدت و ضعف در تشکیک:

- مراد از ضعف در تشکیک، وابستگی در تحقق است.
- دقت شود که منظور ما از تحقق، نفی سفسطه و هیچ انگاری است.
- توضیح آن اینکه،
- ◆ گاهی با وجودی روبرو هستید که بدون وابستگی به چیز دیگری نفی سفسطه می کند که در آنجا غنای ذاتی را می فهمید
- ◆ و گاهی به اموری می رسید که بخاطر وابستگی شان به چیزی دیگر، نفی سفسطه می کنند
- ◇ مانند عقل اول که از جنس نفی سفسطه است و ماهیت ندارد ولی برای اینکار نیازمند علتی دیگر است.
- ◇ همینجوری که به مراتب پایین وجود می آییم و ضعف ها پدید می آید؛ در مراتب پایین تر، یک شبکه ایجاد می شود. یعنی در دل شبکه ای از وابستگی ها نفی سفسطه معنا پیدا می کند.
- بگونه ای که وقتی مافوق را برداری، مادون آن فرو بریزد.
- ◆ باید توجه شود که منظور از وابستگی، علت و معلولیت نیست چراکه منظور از این وابستگی همان شدت و ضعف است که این همان کلید علت و معلول، قوه و فعل و ... است.
- نام های عرفی مشابه آن:
- در کیفیات به آن شدت و ضعف می گویند.
- در کمیت به آن کمال و نقص می گویند.
- مهم روح اینهاست که بخاطر کمبود واژگان، اسم آنرا همان شدت و ضعف گذاشته اند.
- در ادبیات صدرا و پیروانش، واژه ی تنزل بکار رفته است که خوب بود علامه هم آنرا طرح می کرد.
- منظور این است که هویت خلقت را تنزیل و تنزل شکل میدهد.
- یعنی جایی را داریم که به لحاظ وجودی هیچ تنزلی ندارد و جاهایی که تنزلی در آنجا هست، بدین معناست که وابسته به چیز دیگری هستند.

○ کیفیت حضور (تحقق) احکام، کمالات و ماهیات در پهنه ی تشکیکی ذومراتب وجود:

▪ مقدمات:

□ تعریف اصطلاحات و نکاتی پیرامون آنها که در توضیحات روشن تر می شود:

- ◆ ماهیت: همان گونه ی وجود و ماهیت بشرط لا
- ◇ ماهیات لوازم کمالات هستند یعنی اینجا چقدر کمال موجود است. و به کمالات موجوده می گوئیم ماهیات.
- سوال شخصی: ارتباط دقیق کمالات و ماهیات؟
- جواب مباحثه ای: با توجه به جواب سوال پایینی، کمالات مندمج در وجود هستند که ماهیت لا بشرط هم در واقع لازم همین وجود و کمالات مندمج در آن است. لذا کمالات موجوده می شوند ماهیت.
- ◇ سوال شخصی: مگر ماهیت عدمی نیستند؟ پس چطور در وجودات شدیدتر به عنوان کمالات محسوب می شوند؟ آیا این کمالات در واقع همان وجودات پایین تر نیست؟
- جواب مباحثه ای: در صورت قبول بیان مختار در مورد کمالات، این سوال جایگاهی ندارد چرا که هر وجودی شامل موارد ذیل است:
- وجود + ماهیت بشرط لا + کمالات (ماهیات لا بشرط + چیزهایی که این وجود علاوه بر ماهیات لا بشرط درجات

پایینی داراست) که بصورت مندمج در وجود قرار دارد + احکام (معقولات ثانی فلسفی)

◆ کمالات:

◇ بیان شخصی:

▶ = ماهیت لا بشرط

▶ کمالات بگونه ای هستند که در رده هایی به شکل ماهوی بروز می کنند.

◇ بیان مباحثه ای:

▶ همان چیز اضافی است که علاوه بر آن ماهیت های لا بشرط وجودات پایینی در وجود بالاتر ایجاد می شود.

▶ کمالات وجودی در لایه های بالاتر هم بنحو لا بشرط وجود دارند و بصورت ماهیت و معقول ثانی بروز می کنند. لذا همه آنها به وجود بر می گردد.

◇ بیان مختار:

▶ کمالات عبارتند از ماهیات لا بشرط وجودات پایین تر و آن چیز اضافی که از ترکیب اینها حاصل می شود. یعنی در واقع

کمالات، جمع بیان مباحثه ای و شخصی اند.

◆ احکام: معقولات ثانی فلسفی

◇ احکام برخلاف کمالات، هیچ وقت از حالت معقول ثانی خارج نمی شوند. مانند وحدت و علت و ...

□ سیر بحث:

◆ ابتدا در مقدمه، بیان مرسوم فلاسفه را که در قوس صعود است طرح می کنیم و سپس همان را به قوس نزول تسری می دهیم تا پهنه ی تشکیکی ذومراتب وجود بهتر ترسیم شود.

□ برای توضیح قوس صعودی، چند موجود (ماهیت) را کنار هم مطالعه می کنیم:

۱- عناصر:

◇ مجموعه ای از ویژگی ها در عناصر مشاهده می کنیم، مانند آب.

▶ در اینجا ماده ی اولی، صورت جسمیه و صورت نوعیه و لوازم اینها وجود دارد.

۲- مرکبات معدنی (مزاج های معدنی ترکیبی):

◇ سپس براساس حرکت جوهری امتزاج عناصر رخ می دهد و اولین مرکب معدنی شکل میگیرد.

▶ در معدنیات، تمام ویژگی های عناصر دخیل در آن وجود دارد با یک سری آثار افزوده ای که مساوی با جمع عددی آثار اجزاء نیست بلکه بیش از آن است.

▶ لذا می توان گفت در معدنیات، عناصر هم وجود دارند ولی نحوه ی وجود عناصر در اینجا و در مرحله قبل فرق دارد. یعنی ماهیت آب را می توان اینجا تعقیب کرد ولی خود آب در اینجا نیست. توضیح آن اینکه دو نوع تحقق داریم:

– بشرط لا: برای یافت اینها باید سراغ خود عناصر رفت

– لا بشرط: همان چیزی که از عناصر در مرکبات معدنی حضور دارد و ویژگی آن این است که بخاطر لا بشرطیت، قابل اتحاد با سایر عناصر است.

◆ لذا ماهیات عناصر هم می توانند به سبک دیگری در اینجا باشند که در اینجا تبدیل به کمالات می شود و به آنها می گوئیم کمالات.

◆ با توضیحاتی که خواهد آمد، هر شیء ای که در درجه ی وجودی بالاتر باشد، کمالات درجات پایین تر از خود را (ماهیت لا بشرط) داراست.

۳- گیاهان:

◇ براساس تحولات حرکت جوهری با گیاه روبرو می شویم که تمام کمالات موجود در عناصر و معدنیات در اینجا در یک ترکیب

جدیدی موجود است. در واقع، در گیاهان یک پدیده ی جدیدی رخ داده است که تمام مراحل قبلی در آن حضور دارند.

▶ لذا به گیاهان هم میتوان گفت عنصر و معدن ولی به نحو لا بشرط نه بشرط لا

◇ یعنی وجود هر چه شدیدتر می شود، در آن کمالات وجودات ضعیف تر را در یک ترکیب جدید و متراکم با یک چیز اضافه داریم.

۴- حیوانات:

◇ مانند گیاهان و معدنیات، تمام قبلی ها به نحو لا بشرط در اینجا موجودند.

▶ یادآور می شویم که ماهیات تفصیلی که با آنها برخورد داریم، به شرط لا هستند نه لا بشرط.

۵- انسان:

◇ این هم تمام کمالات قبلی ها را به نحو لا بشرط داراست.

▶ لذا به نحو لا بشرطی، ماهیات متفاوتی را می توانید بر اینها بار کنید.

◇ قابل توجه است که این بیانات، بیاناتی فیلسوفانه هستند وگرنه یک طبیعی دان در اینجا دنیایی حرف دارد که چگونه آب در ساختار یک گیاه قرار می گیرد و ...

■ پیاده کردن بحث ها در قوس نزول:

□ وضعیت واجب الوجود:

◆ ما از حق تعالی که شدید ترین وجود است شروع می کنیم که در آنجا جمیع ماهیات بنحو لا بشرط – چراکه ماهیت را زمانی ماهیت تلقی می کنیم که به نحو بشرط لا باشد – حضور دارند (دنیایی حرف اینجا وجود دارد) و به همین خاطر هیچ کدام از اینها ماهیت واجب الوجود نیستند. از طرف دیگر تمامی احکام هم در آنجاست.

◆ انگار که بگوئیم لوازم کمالات در آنجا حضور دارند ولی نه بنحو بشرط لا بلکه بنحو مندمج.

♦ اگر دقت شود، تمام ماهیات و کمالات در ساحتی که ما واجب الوجود را انتزاع می کنیم، می شوند معقول ثانی فلسفی و دقیقاً مانند احکام و همه مانند هم می شوند.

□ وقتی تنزل حاصل می شود، این لا بشرط ها تبدیل به بشرط لا ها می شوند و خلقت اصلاً به معنای بسط یافتن است.

♦ در این مسیر مرزهای مختلفی شکل می گیرد. بعنوان نمونه:

◇ فقط ماهیت عقل اول است که در عقل اول بشرط لا می شود. یعنی در آن، کمالات تعین پیدا کرده اند که همین کمالات در واجب الوجود به نحو لا بشرط و اطلاقی و حکمی وجود دارد.

□ با تنزل ها، ماهیات و ظرفیت ها تفصیل پیدا می کنند و بشرط لا می شوند.

♦ یعنی کمالات بروز می کنند و ماهیات شکل میگیرند و البته احکام همچنان احکام باقی می مانند.

◇ احکام (معقولات ثانی) هیچ وقت بشرط لا نمی شوند و همیشه مندمج در متن وجودند و هیچ وقت از آن حالت در نمی آیند.

□ تعبیر صدرا برای این نظام موجودات: وجود های جمعی و وجودهای تفرقی

♦ وجودهای جمعی: وجودهایی که تمام کمالات مادون به نحو اندماجی در او حاضر است و او قابلیت بسط دادن وجودها را دارد.

♦ وجودهای تفرقی: وجوداتی که کمالات ظهور پیدا کرده اند و تبدیل به ماهیات شده اند.

○ تاثیر اعتباریت و اعتباریات در بحث تشکیک:

▪ مرور تاثیر اصالت در بحث تشکیک که توضیحات آن گذشت:

□ از یک منظر در پهنه ی تشکیکی وجود از منظر متن اصیل واقع ساز، فقط وجود می بینی و هیچ چیزی غیر از وجود نیست

□ و بعد خود این وجود به خودش تنوعاتی داده است. لذا چیزی غیر از شدت و ضعف وجود و خود وجود نیست.

□ لذا همین طبیعت واحد (وجود) است که صحنه گردان این ماجرا شده است.

▪ توضیح عنوان:

□ از منظر دیگر (نقش اعتباریت ماهیت و غیر وجود در تشکیک) وقتی به حالات وجود نگاه میکنیم، انبوهی از مسائل پدید می آید که این مسائل کمک می کنند وجود بتواند مشکک شود.

♦ یعنی اگر در فصل قبلی اعتباریت غیر وجود را به همان معنای احوال واقع بودن، تثبیت نمی کردیم؛ اصلاً فرصتی برای تشکیک در وجود حاصل نمی شد.

□ یعنی وجود تشکیک را بخاطر این می تواند بوجود آورد که می تواند حالات مختلف را در خود ایجاد کند.

♦ در واقع، وجود بخاطر پذیرش امور اعتباری، فرصت تشکیک پیدا میکند و اگر آنها را ذهنی صرف بگیریم، اصلاً تشکیک ممکن نخواهد شد چراکه دیگر یک بسته ثابت می شود.

◇ البته دقت شود که تراکم یک وجود به خودش نیست بلکه وجود بالایی اش این وجود را متراکم می کند.

♦ لذا اگر غیر وجودها نباشند، اصلاً ظرفیت تشکیک پیش نمی آید.

▪ نتایج جالب توجه این بیان:

□ با توجه به این نگاه، چرا ما تكثر وجود به حسب مفاهیم غیرماهوی را از تكثر وجودها به لحاظ ماهیت تفکیک می کنیم؟

♦ به عبارت دیگر، کاری که علامه کردند (جدا کردن تكثرهای ماهوی و بررسی تكثرهای غیر ماهوی) لازم نیست چراکه علاوه بر نقش داشتن وجود و معقولات ثانی فلسفی در بحث تشکیک؛ ماهیات نیز در این بحث موثرند. لذا هم تكثرهای ماهوی و هم تكثرهای غیر ماهوی (به عبارت دیگر، تكثر اعتباریات) در بحث تشکیک دارای اهمیت هستند.

□ یعنی از یک منظر، مساله در ایندو موضوع یکسان است و اگر از این منظر توجه شود، دغدغه ای که حکمای مشاء در نفی تشکیک داشتند درست بود.

♦ دغدغه آنها این بود که طبیعت واحد از آن جهت که واحد است نمی تواند تشکیک ایجاد کند.

♦ لذا یک حالت به آن اضافه می کنیم تا بتواند این تشکیک را ایجاد کند.

□ از یک منظر می گوییم وجود این کار را می کند و از یک منظر دیگر تمام کثرات عرضی و طولی را وجود به حسب حالاتش بوجود می آورد چراکه اینها بستر را برای تنوع وجود حاصل می کنند.

♦ دقت شود که گفتیم بستر وگرنه این بدین معنا نیست که اینها قبل از وجود موجودند. در واقع، این اعتباریات خود حاصل تشکیک در وجود هستند.

□ نتیجه دیگر این بیانات این می شود که در واقع؛ چه در کثرات طولی و چه در کثرات عرضی، ما به الاشتراک به ما به الامتیاز بر می گردیم یعنی همین وجود است که خودش را به حسب اعتباری ها متنوع می کند.

♦ و از طرف دیگر در تمام کثرات ها، ما به الاشتراک مغایر با ما به الامتیاز است چرا که این اعتباریات هستند که بستر شکل گیری تمام کثرات هستند

▪ اشکال:

□ ؟ اشکال شخصی: آیا با این بیان دور پدید نمی آید؟ یعنی از یک طرف می گوییم که این وجود است که مشکک می شود و اعتباریات را حاصل می

کند و از طرف دیگر می گوییم این اعتباریات هستند که بستر را برای مشکک شدن وجود به ارمان می آورند.

♦ به عبارت دیگر، سوال می شود که چطور ممکن است چیزی که ابتدائاً نیست، بستر ساز شود؟

○ اثبات کثرات عرضی:

▪ اگر ما دو طرف ماجرا را به ادله مختلف برای خودمان تثبیت کنیم (یعنی وجود واجب الوجود در سقف و عالم ماده در کف)، کثرات غیر علی و معلولی را در

عالم ماده را اثبات کرده ایم. یعنی ممکن است شدید و ضعیف باشند ولی علی و معلولی نیستند. این هم وجدانی است.

□ معالیل باید کثیر شوند چراکه کف کار ما موجوداتی هستند که علی و معلولی نیستند.

- البته صدرا معتقد است که اینها از لحاظ وجودی در یک درجه اند.
- بعد قواعد علیت مانند الواحد و سنخیت را به آن اضافه کنیم، به یک نظام مخروط وار می رسم.
- اگر نظام مخروط وار تثبیت شد، هم کثرت طولی و هم کثرت عرضی به هر دو معنا تثبیت می شوند.
- یعنی شما باید موجودات در عرض هم را بپذیرید.
- قابل تذکر است که نظام عالم را به سه نحو می توان دید:
- ◆ مخروطی که سر نازک آن به سمت بالاست: در این حالت به تعداد موجودات در هر مرتبه وجودی توجه شده است.
- ◆ مخروطی که سر نازک آن به سمت پایین است: در این حالت به شدت و ضعف هر مرتبه وجودی توجه شده است.
- ◆ استوانه: از لحاظ وجودی و اینکه تمام کمالاتی که در درجه وجودی بالا بنحو لابلشروط است، برخی اش همان گونه و برخی دیگر بنحو بشرط لا در درجات پایینی نمود پیدا می کنند. لذا همه ی کمالات به انحاء مختلف در تمام مراتب وجودی وجود دارد.

○ اشکالات تشکیک:

- اشکال شخصی:
 - باید به این نکته دقت کرد که چگونه یک چیز بدون حضور چیزی دیگر مشکک شود؟ عبارت دیگر چگونه می شود که یک چیز خودش مشکک شود؟ مانند این است که بگوییم عدد یک مشکک می شود!
 - ◆ البته شاید جواب داده شود که همان گونه که در بحث ((تاثیر اعتباریت در بحث تشکیک)) مطرح شد، این اعتباری ها هستند که سبب می شوند وجود مشکک شود و بتواند اینگونه آزادانه خود را تغییر و تحول دهد.
 - ◆ باز اشکال خواهیم کرد که منظور ما تشکیک در متن اصیل واقع است که در آنجا اعتباریات هیچ نقشی ایفا نمی کنند. در واقع ما دنبال این هستیم که در متن اصیل واقع چه اتفاقی می افتد که این چنین تشکیکی بوجود می آید؟
 - احتمالا مشکل مشاء هم همین بوده است که تشکیک را به نحو وحدت شخصی معنا کرده است.
- اشکال مباحثه ای:
 - با توجه به طرح استوانه ایی که از عالم داده شد، باید تمام کمالات درجه بالاتر در درجه پایین تر هم وجود داشته باشد.
 - سوال می شود که تشکیک را چگونه باید طراحی کرد تا بتوان خدا را که دارای وجودی بی نهایت است در آن تصویر کرد؟ به بیان دیگر، چگونه خدایی که بی نهایت است، وجودش را به درجه پایین تر می دهد؟

▪ اشکال اصطیادی از کلاس:

- طرح اشکال:
 - ◆ این اشکال به همان اشکال قبلی بر می گردد و عبارت از این است که چگونه بینهایتی خدا را باید تصویر کرد تا درجات دیگر تشکیک را در بر نگیرد؟
 - ◆ به بیانی دیگر، انسان و اشیای دیگر مادی را چگونه باید شناخت که در عین اینکه اینها همه در درجه ی وجودی جدا از خدا هستند، لکن خدا هم از آنها جدا نیست؟
 - جوابی که استاد ذیل فرع سوم تشکیک در وجود بیان کردند:
 - ◆ تصویر نامحدودیت خدا در نظام تشکیک:
 - ◇ این بیان متفق علیه تمام متفکران اسلامی است که ((خداوند متعال حقیقتی غیر محدود و کامل مطلق است و هیچ نقصانی ندارد)).
 - ▶ البته توجه شود که این نیاز به استدلال دارد و ما در اینجا فعلا بنحو اصل موضوعه با آن برخورد می کنیم.
 - ▶ متفکرین اسلامی در صدد توضیح آن برآمده اند که نظریات مختلفی در مورد آن داده اند که به یکی از آنها در ذیل اشاره می کنیم.
 - ◇ توضیح طرح عده ای از فلاسفه:
 - ▶ پیشنهاد ایجاد یک فصل در فلسفه برای پرداختن به این موضوع:
 - اگر مرحله ی باز می کردیم با موضوع تقسیم وجود به محدود و نامحدود و یا متناهی و نامتناهی، بسیار خوب می شد و مشکلات زیادی را حل می کردیم.
 - محتوای پیشنهادی این مرحله:
 - ◆ بحث از معانی مختلف هر کدام
 - ◆ بحث از وجودهای محدود و غیر محدود و نحوه ی ثبوت آنها در کنار هم
 - ◆ بحث از نحوه ی نامحدودیت خداوند متعال
 - ◆ ...
 - ▶ یکی از تلاش های خوب صدرا براس توضیح این باور که در کار متوسط خود آنرا سامان داده است، طرح ((بی نهایتی کمالی)) است.
 - قابل ذکر است که طرح متوسط از منظر خود صدرا است (یعنی خود او چنین نامی بر آن نهاده است) و گرنه برخی از حکما، این طرح را بهتر از نظرات دیگر صدرا – حتی آن طرحی که خود صدرا آنرا طرح اعلای خود می نامد – می دانند.
 - ◆ نظر اعلای صدرا در این موضوع:
 - ◆ وجود حرفی را جور دیگری معنا می کند و آنها را واقعا وجودی محسوب نمی کند برخلاف این طرحی که در اینجا شرح داده شده است.
 - یعنی اصلا می گوید در مساله محدود و نامحدود بودن، سراغ بستر وجودی که مال این شخص موجود است نرو بلکه باید در بستر کمالات دنبال معنای نامحدودیت بگردی.

♦ این مشابه همان طرحی است که در سیر نزول و صعود طرح کردیم.

– غیر محدود بودن مرتبه اعلی به همین معناست و این بدین معنا نیست که این مرتبه آن کمالات را دارا باشد بلکه ریشه، حقیقت و برتر از آنها را به نحو لا بشرطی در خود دارد.

♦ وجود اسمی بنحو بی نهایی کمالی ترسیم می شود و وجود حرفی را اینگونه محسوب نمی کند.

► نتایج این بیان:

– خداوند ماهیت ندارد بدین معناست که خدا در بستر کمال، محدودیت ندارد

♦ ماهیت داشتن، مرتبه و نفاد کمالی را مطرح می کند

♦ خدا ماهیت ندارد یعنی خدا همه کمالات را مستجمع است و حدّی در کمالات ندارد.

□ ؟ سوال شخصی و اشکال مجدد: این بیان بدین معناست که خداوند متعال – نعوذ بالله – از جهات دیگر غیر از کمالات نامحدود است؟

○ نظرات شخصی:

▪ تشکیک در ماهیت:

□ اگر تشکیک در وجود را قبول کنیم بنظر می رسد که بُعدی نداشته باشد که تشکیک در ماهیت را هم قبول کنیم.

♦ البته استاد امینی نژاد فرمودند بحث تشکیک در ماهیت بحث مفصلی است که نظرات مختلفی در مورد آن شکل گرفته است. کسانیکه

تشکیک در ماهیت را قبول ندارند، هر کدام از رنگ های مختلف آبی را (کم رنگ تا پر رنگ) یک وجود جداگانه می بینند.

□ در صورت قبول تشکیک در ماهیت، شاید بتوان کثرت عرضی ای که در آن اختلاف شده است را به راحتی تبیین کرد بدین گونه که این وجود است

که بصورت طولی کثرت پیدا می کند و هر درجه از این وجودات مشکک، شامل یک ماهیت مشکک است که از ضعیف ترین ماهیت تا قوی ترین ماهیت را شامل می شود.

♦ مثلاً تمام گیاهان یک وجود ثابت دارند و تفاوت آنها صرفاً در ماهیتشان (همان نوعی که هستند مانند گل رز و یا درخت چنار) است.

♦ همینطور است جوامد و معدنیات و حیوانات و انسان و ...

□ پس با این تبیین، تنها یک وجود داریم که از حضرت حق تا هیولای اول بصورت مشکک کشیده شده است و هر درجه از آن خود شامل ماهیتی مشکک است.

□ ؟: نحوه ی اثبات یک ساختار فلسفی به چگونه است و چطور می توان به درست بودن و یا غلط بودن دیدگاه طرح شده رسید؟

• فروع تشکیک:

۱. فرع اول: ما به الاشتراک در متن اصیل واقع ما به الاختلاف و در غیر آن، غیر ما به الاختلاف است.

▪ اهمیت این فرع:

□ بنظر استاد، بحث های مهمی در فرع اول وجود دارد. مانند:

□ تلقی ما از بساطت وجود با تلقی حکمای مشاء از بساطت وجود، متفاوت است.

♦ تلقی مشاء این بود که اگر علاوه بر جنبه ای که از خود وجود می فهمیم، چیزی بخواهد وارد ذاتش شود، وحدت وجود را بهم میزند. همین

تلقی از بساطت باعث شد تا مرز اشتراک لفظی وجود و یا اصالت ماهیت پیش برود.

♦ حال آنکه تلقی ما سبب می شود که بتوانیم پای چیزهای دیگر را وسط بکشیم و یک نظام مشکک را تصویر کنیم..

۱- نگاه به متن اصیل واقع:

□ با توجه به اینکه در متن واقع، تنها با وجود روبرو هستیم، لذا همین وجود است که هم عامل وحدت است و هم عامل کثرت و وجود است که خود را تطور داده است.

□ پس در ساحت متن اصیل واقع، ما به الاشتراک همان ما به الاختلاف است.

۲- نگاه به تمام عالم (متن اصیل و اعتباریات توأمان):

□ البته این منافاتی ندارد با اینکه جانب وحدت را مغایر با جانب کثرت بدانیم.

♦ این هیچ منافاتی با تلقی ما از بساطت وجود ندارد.

♦ اگر تشکیک را می خواهید سامان دهید، اعتباریت ماهیت و همانندهای آن نیز علاوه بر اصالت وجود نقش دارند چرا که اینها بستر تشکیک را فراهم می کنند.

□ پس در ساحت تمام عالم، ما به الاشتراک غیر از ما به الاختلاف است.

□ ؟: انسان در عالم مادی و مثال و عقل سه تاست؟ کثرت و وحدت به یک چیز بر می گردد؟

۲. فرع دوم: مقایسه مراتب تشکیکی وجود با یکدیگر

▪ مقدمه:

□ بدلیل اختلاف شدت و ضعفی که در مراتب وجود است، حالت اطلاقی و تقییدی در اینها بوجود می آید که خودش دو نوع است.

۱- نسبی:

□ مقایسه مرتبه ۵۰ درجه ای و ۴۰ درجه ای:

♦ مرتبه ضعیف تر نسبت به مرتبه قوی تر یک حقیقت مقید است و مرتبه قوی تر یک اطلاقی دارد نسبت به مرتبه ضعیف تر. گویا مرتبه های

ضعیف تر با عدم هایی مخلوط و ممزوج شده است (البته مخلوط شدن حقیقی نیست و این کار ذهن انسان است)

♦ همین مرتبه شدید را می توان با مرتبه شدیدتر از آن مقایسه کرد. پایینی انگار ممزوج شده است با وجدان مرتبه هایی از وجود و عدم

وجدان مرتبه هایی از وجود.

□ توضیحی در مورد امر قیاسی و نسبی:

♦ دقت شود که دو نوع امر قیاسی و نسبی داریم:

۱- گونه ای که در خارج وجود ندارد و ذهن ماست که آنرا می سازد.

▶ لذا گاهی مساله به این نحو است که در واقع چیزی نداریم و ذهن آنها را می یابد.

❓ سوال کلاسی و شخصی: البته این نوع قابل بررسی بیشتر است و باید ارتباط آن با اصل انفعال روشن شود.

۲- گونه ای هم هست که واقعا وجود دارد، ولی ذهن ما بخاطر پاره ای از مشکلات تنها زمانی آنها را می یابد که آنها را با چیز دیگری مقایسه کند.

▶ به بیان دیگر؛ بسیاری از امور از باب مقایسه کشف می شوند نه بدین معنا که وجود آنها وابسته به مقایسه و نسبت شماسست و نسبت ما مولد آن نیست.

▶ لذا هر چیز مقایسه ای ذهنی نیست و منظور از نسبی بودن هم در اینجا، این معنا است.

۲- غیر نسبی:

□ در مورد قله ی نظام تشکیکی و قعر آن: (اشتداد و ضعف)

♦ قله ی نظام تشکیکی:

◇ مطلق است نسبت به تمام مراتب و ممزوج با هیچ نداری ای نیست. هیچ گونه محدودیت و حدی ندارد جز اینکه بگوییم حدش این است که هیچ حدی ندارد.

◇ این همان مطلق حقیقی است.

♦ قعر نظام تشکیکی:

◇ همه اش قید است که به آن می گوییم مقید حقیقی.

▶ وصف تقید وصف حقیقی اش است و اینگونه نیست که بواسطه قیاس بدست آید.

▶ ما به آن می گوییم هیولای اولی.

▶ مادون آن می شود عدم محض.

۳. فرع سوم: نقش عدمیات و حدود در نظام تشکیک

▪ تفکیک بین سه مفهوم توسط علامه:

□ مرتبه وجودی

□ حدّ آن مرتبه

♦ تعریف کردن یعنی حدود و ثغور آنرا مطرح می کنیم.

□ سلوب آن حدّ: این در واقع لازمه ی حدّ هر مرتبه ی وجودی از نظام تشکیک است بدین معنا که حدّ هر مرتبه ای می گوید که این مرتبه چه کمالاتی را ندارد.

▪ تطبیق این مفاهیم با نظام تشکیک:

□ توضیح بحث:

♦ با توجه به تصویری که از تشکیک در وجود دادیم، تنها در یک جا می توانیم بگوییم وجود مطلق است و قیدی ندارد.

◇ به عبارت دیگر، تنها مرتبه ی وجودی خداوند متعال است که هیچ محدودیتی ندارد و ما در تمام مراتب دیگر با حدود روبرو هستیم.

♦ وقتی دقت می کنیم، می بینیم که سلوبی با هر مرتبه همراه است. بدین معنا که کمالات وجودی که مرتبه بالاتر دارد، مرتبه پایین تر ندارد.

♦ لذا هرچه مراتب وجود رو به تنزل می رود، حدهای شکل گرفته مضیق تر می شود و دایره ی سلوب و اعدام وسیع تر می شود.

◇ باید دقت کرد که مراتب حدهایی می خورند که می توان آنها را به هویت های ماهوی گره زد چراکه اعدام و سلوب لازمه حدودند.

□ تصویر سلسله مراتب وجودی و سلسله مراتب عدمی:

□ ایندو سلسله مراتب وجودی و مراتب دو سیر معکوس هم را نشان میدهند.

□ مانند دو مخروط برعکس هم که مخروط رو به پایین وجودی است و مخروط رو به بالا عدمی.

♦ ضمناً مخروطی که برای وجود کشیده می شود، بزرگتر از مخروط عدمی است چراکه مخروط وجود در کل پیکره هستی است ولی

مخروط عدم در نقطه ی اعلی وجود ندارد. یعنی ضعیف ترین مرتبه عدمی عقل اول است.

◇ و از آن مرتبه دوم به بعد، تشابک عدم (خلط هویت وجودی با هویت عدمی) داریم.

— این بیان صدرا است و بیان علامه در الفاظ با آن متفاوت است که در بحث بعدی خواهد آمد.

□ مراقب رهنی های این تمثیل باشید.

□ بیان علامه: اختلال و تخلخل (ممزوج شدن) وجود با عدم

□ البته علامه می گویند که این تعبیرات همراه با تسامحات فراوان است چراکه کژتابی های زبان سبب می شود که زبان می خواهد مفهومی را بگوید ولی بارهایی را به همراه خود می آورد که در عالم واقع وجود ندارد

◇ کژتابی موجود در اینجا:

▶ در اینجا نمی خواهند بگویند در عالم واقع خبری از عدم نیست چراکه در مراتب پایین تر، اعدام مراتب بالاتر به نحو واقعی موجود است.

▶ بلکه ضیق تعبیر در اینجا است که می گوییم وجود با عدم مرکب و ممزوج می شود چرا که این تعبیر را (ترکیب) در جایی

استفاده می کنیم که دو چیز مساوی با هم ترکیب شوند که در اینجا بدین معناست که هر دو متن اصیل باشند حال آنکه

می دانیم متن اصیلی جز وجود نداریم.

❓ دلیل تسامحی بودن این تعبیر: عدم نقیض وجود است

▶ نقیض وجود با وجود جمع نمی شود بلکه منظور عدم مراتب دیگر نیست.

▶ علامه می خواهند بگویند عدم آن سر وجود اتفاق افتاده است و اشکال دارد خود آن نقیض با آن بدست آید.

– حال آنکه عدمی که در کنار این مرتبه می شنید عدم کمالات بالاتر است.

▶ اصل استدلال: متن اصیل وجود است و عدم چیزی در عرض وجود (در متن اصیل) نیست که بیاید با آن مخلوط شود.

– ترکیب از وجدان و فقدان یک تعبیر متعارف از ترکیب نیست. ترکیب حقیقی در اینجا وجود ندارد.

– روح معنای ترکیب در اینجا هست و تسامح در معنای عرفی ترکیب است.

□ پس حقیقتا این اعدام واقعیت دارند ولی با وجود ممزوج نمی شوند.

◇ به عبارت دیگر؛ در مراتب هستی، اینها هیچ هایی هستند که واقعیت دارند: ۹۹ نسبت به ۱۰۰ یکی را ندارد و نداشتن یکی کاملاً واقعیت دارد.

◇ در آن ضعیف ترین مرتبه وجود، نداری ها بسیار زیاد است و آن مرتبه خالی است از تمام کمالاتی که در مراتب بالاتر طرح شده است.

■ تصویر نامحدودیت خدا در نظام تشکیک:

□ این بیان متفق علیه تمام متفکران اسلامی است که ((خداوند متعال حقیقتی غیر محدود و کامل مطلق است و هیچ نقصانی ندارد)).

◆ البته توجه شود که این نیاز به استدلال دارد و ما در اینجا فعلاً بنحو اصل موضوعه با آن برخورد می کنیم.

◆ متفکرین اسلامی در صدد توضیح آن برآمده اند که نظریات مختلفی در مورد آن داده اند که به یکی از آنها در ذیل اشاره می کنیم.

□ توضیح طرح عده ای از فلاسفه:

◆ پیشنهاد ایجاد یک فصل در فلسفه برای پرداختن به این موضوع:

◇ اگر مرحله ی باز می کردیم با موضوع تقسیم وجود به محدود و نامحدود و یا متناهی و نامتناهی، بسیار خوب می شد و مشکلات زیادی را حل می کردیم.

◇ محتوای پیشنهادی این مرحله:

◇ بحث از معانی مختلف هرکدام

◇ بحث از وجودهای محدود و غیر محدود و نحوه ی ثبوت آنها در کنار هم

◇ بحث از نحوه ی نامحدودیت خداوند متعال

◇ ...

◆ یکی از تلاش های خوب صدرا براس توضیح این باور که در کار متوسط خود آنرا سامان داده است، طرح ((بی نهایتی کمالی)) است.

◇ قابل ذکر است که طرح متوسط از منظر خود صدرا است (یعنی خود او چنین نامی بر آن نهاده است) و گرنه برخی از حکما، این طرح را بهتر از نظرات دیگر صدرا – حتی آن طرحی که خود صدرا آنرا طرح اعلای خود می نامد – می دانند.

◇ نظر اعلای صدرا در این موضوع:

– وجود حرفی را جور دیگری معنا می کند و آنها را واقعا وجودی محسوب نمی کند برخلاف این طرحی که در اینجا شرح داده شده است.

◇ یعنی اصلاً می گوید در مساله محدود و نامحدود بودن، سراغ بستر وجودی که مال این شخص موجود است نرو بلکه باید در بستر کمالات دنبال معنای نامحدودیت بگردی.

◇ این مشابه همان طرحی است که در سیر نزول و صعود طرح کردیم.

◇ غیر محدود بودن مرتبه اعلی به همین معناست و این بدین معنا نیست که این مرتبه آن کمالات را دارا باشد بلکه ریشه، حقیقت و برتر از آنها را به نحو لا بشرطی در خود دارد.

◇ وجود اسمی بنحو بی نهایتی کمالی ترسیم می شود و وجود حرفی را اینگونه محسوب نمی کند.

◆ نتایج این بیان:

◇ خداوند ماهیت ندارد بدین معناست که خدا در بستر کمال، محدودیت ندارد

▶ ماهیت داشتن، مرتبه و نفاذ کمالی را مطرح می کند

▶ خدا ماهیت ندارد یعنی خدا همه کمالات را مستجمع است و حدی در کمالات ندارد.

◆ ؟ سوال مباحثه ای: تصویر نامحدودیت خداوند متعال؟

◇ البته قبل از آن باید بررسی شود که منظور از کمال خداوند چیست؟ آیا منظور وجود موجود پایین تر است یا اعتباریات آن موجود پایین تر را هم شامل می شود؟

؟ □ سوال شخصی: این بیان بدین معناست که خداوند متعال – نعوذ بالله – از جهات دیگر غیر از کمالات نامحدود است؟

■ ادبیات جدید حاصله در مساله بساطت و ترکیب:

□ مقدمه

◆ تفاوت صرافت و بساطت و ارتباط آنها:

◇ صرافت = غیری نیست که با آن مخلوط شود

◇ بساطت = ناظر به اجزای داخلی است و می گوید جزء داخلی ندارد

◇ در مورد خداوند باید بگوییم از یکی می توان به دیگری رسید و بساطت خدا هر دو را می گیرد.

□ در مساله بساطت و ترکیب، انواع مختلفی وجود دارد که برخی از آنها طبق اجزایشان عبارتند از

◆ اجزاء خارجی = ماده و صورت

◇ بیان استاد امینی نژاد:

- ▶ مرکب خارجی: جسمی مرکب از ماده و صورت است یعنی جزء قابل و فعلی دارد
- ▶ بساطت خارجی: یعنی چیزی که ماده و صورت ندارد

◇ ارجاع از جزوه توحید استاد ذوقی:

- ▶ ترکیب از ماده و صورت خارجی (ترکیب فلسفی):

— ماده = هیولا = از اقسام جوهر است که صرف قابلیت است یعنی استعداد پذیرش صور مختلف را دارد. به عبارت

دیگر، فعلیت آن همان قوه بودن آن است.

- ◆ تمثیل برای فهم بهتر: خمیر

- ◆ اکثر فلاسفه وجود ماده در خارج را قبول دارند و فردی مانند علامه مصباح می فرمایند ماده در خارج وجود

ندارد

— صورت = از اقسام جوهر است که سبب تعین ماده می شود.

- ◆ دو قسم است:

- ◆ جسمی: در تمام اجسام حضور دارد - صورت جسمیه

- ◆ نوعی: براساس خاصیت ویژه هر جسم، مختص به آن است که سبب پدید آمدن اثرات خاص آن

جسم می شود - صورت نوعیه

— هر جسمی، ماده، صورت جسمیه و صورت نوعیه دارد. لذا هر جسمی مرکب از این سه است.

- ◆ دقت شود که از ترکیب این سه جزء، ماده فیزیکی / ماده ثانیه تشکیل می شود.

- ◆ ضمناً باید توجه شود که شیئیت شیء به صورت نوعیه است چراکه ماده ی اولی و صورت جسمیه در تمام اشیاء وجود دارد.

- ▶ نکته: این مورد از اقسام ترکیب خارجی است بدین معنا که تمام اجزای آن در عالم واقع وجود دارد.

◆ اجزاء عقلیه = جنس و فصل

◇ بیان استاد امینی نژاد:

- ▶ مرکب عقلی: اعراض مرکب عقلی هستند

- ▶ بساطت عقلی: چیزهایی مانند نقطه و وحدت و وجود بساطت عقلی دارند.

◇ ارجاع از جزوه توحید استاد ذوقی:

- ▶ ترکیب از جنس و فصل / اجزای حدی:

— وجه تسمیه ترکیب از اجزای حدی: ترکیب از اجزایی که منسوب به تعریف حدّ آن شیء هستند.

— مباحث آنرا در علم منطق خواندید. بصورت اجمالی، جنس آن کلی ای است که در همه انواع، مشترک است و فصل آن کلی است که مَقوم ذات است لذا اختصاص به یک نوع خاص دارد.

— ارتباط آن با ترکیب فلسفی:

- ◆ هر موجود ممکن که در خارج مرکب از ماده و صورت باشد، این نوع ترکیب را خواهد داشت چراکه جنس و فصل مُتَخَذ از ماده و صورت خارجی است. به عبارت دیگر، این نوع ترکیب در ماهیات مرکبه (= ماهیاتی

که در خارج مرکب از ماده و صورتند) وجود دارد.

- ◆ جنس مُتَخَذ از ماده است و فصل مُتَخَذ از صورت نوعیه.

- ◆ فرقتشان در این است که جنس همان ماده است ولی لا بشرط از حمل لذا جنس موطنش ذهن

است چراکه قابلیت حمل در آن وجود دارد و موطن حمل ذهن است. ماده هم همان جنس است

ولی بشرط لای از حمل. دلیل آن هم این است که حمل در ذهن است.

- ◆ فصل هم همان صورت نوعیه است ولی لا بشرط از حمل و صورت نوعیه هم همان فصل است ولی

بشرط لای از حمل.

- ▶ نکته: این نوع ترکیب از اقسام ترکیب ذهنی / عقلی است بدین معنا که حداقل یک جزء آن در خارج موجود نیست.

◆ اجزاء وهمیه = اجزای مقداری که وهم آنها را قسمت قسمت می کند

◇ بیان استاد امینی نژاد:

- ▶ همان اجزاء بالقوه امتدادها مد نظر است.

◇ ارجاع از جزوه توحید استاد ذوقی:

- ▶ ترکیب از اجزای مقداری

— = اجزایی که منسوب به مقدارند.

- ◆ مقدار همان کم متصل است که چهار نوع دارد: زمان، خط، سطح و حجم

- ◆ زمان متصرّم الوجود است. یعنی باید جزء قبلی بگذرد تا جزء بعدی بیاید لذا دو جزء از زمان در آن واحد در خارج موجود نیستند.

- ◆ در اینجا، اجزای این ۴ مورد مدنظر است نه خود اینها.

— طبق مبانی فلاسفه اینها در خارج موجودند ولی بسیط اند در خارج اما باز محدودند و لذا می توانیم برای آن اجزاء لحاظ کنم در ذهنمان.

— به اینها اجزای وهمی و فرضی هم گفته می شود.

► نکته: این نوع ترکیب از اقسام ترکیب ذهنی/ عقلی است بدین معنا که حداقل یک جزء آن در خارج موجود نیست.

□ نوع جدیدی که با بحث های صورت گرفته به آن می رسیم: ترکیب از وجدان و فقدان

◆ بیان استاد امینی نژاد:

◇ بسیط از معنای ترکیب از وجدان و فقدان تنها مرتبه اعلی است.

► تفاوت آن با بساطتی که تا حالا به وجود نسبت می دادیم:

— این غیر از بسیطی بود که می گفتیم وجود بسیط است که تمام مراتب را می سازیم.

— اینجا که می گفتیم بسیط است، یعنی در متن واقع چیزی جز وجود نداریم.

◆ ارجاع از جزوه توحید استاد ذوقی:

◇ ترکیب از وجود و عدم/ ترکیب اعتباری/ ترکیب از وجدان و فقدان/ اطلاق و تقیید

► = شر التراکیب = در این ترکیب هر شیء مرکب از عدم و وجود است که در این بین، مصداق عدم نه در ذهن و نه در خارج است و تنها مفهوم آن در ذهن است. به عبارت دیگر، این ترکیب درباره موجودی است در خارج که نوع وجودش در خارج به ما اجازه می دهد که ذهن ما برای آن وجود و عدم اعتبار کند.

— عدم مانند اجتماع نقیضین.

► دقت شود که مفهوم واقعیت اعم از موجود بودن و ما بازای خارجی داشتن است چراکه واقعیت هایی داریم که ما بازا ندارند (مانند استحاله اجتماع نقیضین) حال آنکه می گوئیم واقعیت دارند. ولی همین ها مصداقی در خارج ندارد.

— مثلاً ((من سیادت از طرف پدر ندارم)) که این خودش یک واقعیت است. به عبارت دیگر، ((عدم سیادت)) خود یک واقعیت است.

— لذا این ترکیب، ترکیبی واقعی است نه اعتباری. یعنی خارج به گونه ای است که عقل من اجزایی برای آن اعتبار می کند. مثال آن اینکه فرد الف مرتبه ای از علم را ندارد و مرتبه ای از علم را دارد که هر دو واقعیت دارند، لذا اینها اجزاء این فرد هستند. یعنی این فرد مرکب است از ((وجود + مرتبه ای از علم + عدم مرتبه ای از علم))

◇ نکته: این از اقسام ترکیب ذهنی/ عقلی است بدین معنا که حداقل یک جزء آن در خارج موجود نیست.

۴. فرع چهارم: تَنَزُّل

■ مقایسه این فرع با مباحث پیشین:

□ از جهتی نکته ی افزوده ای از نکات پیشین ندارد جز واژه ((تنزل)) که در این فرع طرح شده است.

■ واژه تنزل:

□ = تنزل در مراتب هستی به معنای کم شدن جنبه های وجودی و ازدیاد جنبه های عدمی است.

□ در فضاهای عرفانی و قرآنی مورد استفاده قرار می گیرد.

◆ بحثی در فلسفه فلسفه: چگونگی استفاده از آیات، روایات و لغات قرآنی در مباحث فلسفی

◇ استفاده از آیات و روایات مکانیزم ویژه ای دارد که در صورت خروج از آنها، هویت دانشی فلسفه ضربه میخورد.

◇ یک تمثیل برای تقریب به ذهن:

► فقه: در فقه دنبال کشف احکامیم نه فهم آنها

► حقوق: به فهم حوزه قوانین می خواهند برسند

— لذا ذاتا با فقه متفاوت است. در فقه می خواهیم به کشف قوانینی که معصومین آنها را طرح کرده اند برسیم.

◇ پیاده کردن این بحث در فلسفه:

► فلسفه ای که می خواهد کشف نظر معصوم را در مورد نظام هستی بکند: این خودش فلسفه ای است ولی این آنی نیست که ما می خوانیم.

► فلسفه به عنوان دانش هستی شناسی

— بمعنای دستیابی به فهم هستی

— در اینجا هم می توانیم از آیات و روایات استفاده کنیم ولی محصول نهایی، باید اعتبارش را از استدلالات عقلی بگیرد و نه آیات و روایات. آیات و روایات نباید سر صحنه حاضر باشند تا بتوانیم بگوئیم تولید علم صورت گرفته است.

■ تطبیق آن با نظام تشکیکی:

□ علامه در این فرع میخواهند سلسله مراتب را براساس سلسله تنزلی توضیح دهند.

□ همان توضیحاتی که در رابطه با دو مخروط برعکس در فرع قبلی طرح شده است.

◆ بدین معنا که گانه در کنار نظام تشکیکی وجود، یک نظام تشکیکی عدم شکل می گیرد که بالعرض وجود است.

◇ امور عدمی از جنس وجود نیستند و لکن موجودند و واقعیت دارند.

◇ بحث هایی که در مورد ماهیات طرح می کردیم، در حوزه ی اعدام که لوازم حدود و ماهیات هستند، جریان دارد.

◆ تاثیر بحث واقعیت داشتن عدمیات:

◇ صدرا: کسانی که ماهیات را بالکل از صحنه بردارند، نمی توانند مبحث شرور را حل کنند.

► شرور عدمی هستند: شرور موجودند ولی هویت عدمی دارند یعنی فقدان کمالات و دارایی هیند.

◆ لذا بحث هایی که در اعتباریت ماهیت کردیم، تا اینجا هم اثر می گذارد:

◇ تصویر سنخی از واقعی بودن که از جنس ذاتی نفی سفسطه نیست ولی به عرض آن چیزی که از جنس نفی سفسطه است، موجود است.

▪ نکته استطرادی برای فهم بهتر مطلب: تفاوت شدت و ضعف و اشتداد و تضعف

- این دو مفهوم برای فیزیک خوانده ها سبب خلط می شود.
- تفاوت دو بحث:
 - ◆ شدت و ضعف
 - ◆ اشتداد و تضعف: بر پایه قبول نظام تشکیکی است ولی در حرکت معنا دارد
 - ◇ یعنی مراحل ابتدائاً وجود ندارد و به نحو اشتدادی در حال تحقق است.
 - ◇ در تضعف هم همین معنا وجود دارد: یعنی مراحل در مادون نیست که دارد محقق می شود.
 - ◇ در جایی است که مراحل نیست و می خواهد موجود بشود.
- مهم ترین نکته در نظام تشکیکی این است که از منظر هستی شناسی فلسفه الهی و اسلامی، هستی از یک منظر کیپ در کیپ پر است.
 - ◆ یعنی وقتی به عالم واقع توجه می کنیم، ما هستیم که داریم مطالعات و نگاهمان را بالاتر می بریم و به مراتب اقوی و ضعیف تر توجه می کنیم و این بدین معنا نیست که اینها نبودند و الان دارند شکل می گیرند.
 - ◆ یعنی این مراتب بالکل شکل گرفته است و ما در حال کشف کردن آنها هستیم چراکه خلاء به لحاظ متن وجودی بی معناست.
 - ◇ یعنی همین حالا هیولای اولی و مراتب بالای آنها داریم.
 - ◆ البته در بین این مراتب، عالم ماده طبقه ای از هستی است که در حال تغییر و تحول است و این بدین معنا نیست که کل این طبقه و طبقات دیگر، دارای خلاء وجودی اند.
- تأثیرات این بحث:
 - ◆ این بحث در مباحث علیت بسیار تأثیرگذار است.
 - ◆ در نگاه عموم مردم و مباحث امروزی علمی، عالم را در سطح افق پیگیری می کنند و به نوع نگاه الهیاتی و فیلسوفانه، توجه نمی شود. لذاست که می گویند تسلسل چه اشکالی دارد. آنها دنبال تسلسل در زمان های گذشته هستند حال آنکه فیلسوف عدم بطلان چنین تسلسلی را قبول دارد و در اصل دنبال خدا فرای زمان است.
 - ◆ این در فرع پنجم تشکیک هم از اهمیت بالایی برخوردار است که توضیح آن خواهد آمد.

۵. فرع پنجم: دو حاشیه نظام تشکیک

▪ رجوع:

□ اسفار ۷/ ۲۵۷

- ◆ اعلم أن للوجود المطلق حاشيتين
 - ◇ إحداهما واجب الوجود
 - ▶ و هو الغاية في الشرف لأنه
 - غیر متناهي الشدة في الكمال
 - و غیر متناهي القوة في الفعل
 - ◇ و الأخرى الهیولی الأولى
 - ▶ و هي الغاية في الخسة لأنها
 - غیر متناهي القصور عن الكمال
 - و غیر متناهي الإمكان و القوة في الانفعال
 - ▶ و لا يتنزل الوجود إليها ما لم يقع له المرور على جميع الأواسط المترتبة
 - ◇ و كذا لم يرتفع الوجود في الاستكمالات إلى التقرب إلى الله تعالى ما لم يقع له المرور على جميع الحدود المتوسطة بينها و بين الله تعالى على الترتيب الصعودي.
 - ◆ صدرا هم به این بحث اشاره کرده است ولی متمایز کردن آن در بحث تشکیک، از ابتکارات علامه طباطبایی است.

▪ جایگاه فرع:

- در براهین مرسوم مساله اثبات واجب الوجود، یکی از مقدمات بطلان دور و تسلسل است.
- علامه در این فرع می خواهند بگویند که خود نظام تشکیکی، مثبت واجب الوجود و بطلان دور و تسلسل است.

▪ بیان علامه:

- برای فهم آن باید به نکته ی استطرادی که در انتهای فرع قبل طرح شد، دقت شود.
 - ◆ خلاصه آن: ما به این رسیدیم که هستی تشکیکی است و ما در حال کشف آن هستیم و اینگونه نیست که تشکیک آن چیزی است که الان می خواهیم برویم و لایه ها و مراتب بالا و پایین می روند.
 - اگر به سیستم تشکیک توجه شود، طبیعت آن اقتضای دو حاشیه را دارد.
 - ◆ یعنی طبیعت آن نمی گوید تا بی نهایت در جانب تنزل و شدت پیش می رود. چرا که:
 - ◇ طبیعتی که در حال ضعیف و ضعیف تر شدن است، به صفر (ضعیف ترین مرتبه) منتهی خواهد شد و بی نهایت نمی تواند جلو برود.
 - چرا که به بی نهایت ضعیف می رسد.

◇ چنانچه در ناحیه ترفع، به بی نهایت شدید می رسد نه اینکه تا بی نهایت پیش رود.

► چراکه اگر بگوییم تا بی نهایت پیش می رود بدین معناست که همیشه محدود است و مرتبه ای بالای آن هست که حدود پایینی را شکل می دهد.

□ به عبارت دیگر؛ این فضای تشکیکی مانند یک کشش و امتداد می ماند و قابلیت انقسام به بی نهایت را دارد ولی آن چیزی که الان داریم، بالفعل است.

◆ این نظام تشکیک یک حقیقت یکپارچه است بدین معنا که بالقوه قابل تقسیم است و گر نه بالفعل یک کشش است.

◇ مانند خط که یک وجود کش دار است و به دلیل فلسفی نقطه نقطه بودن را باطل می دانیم.

◆ باید فیزیک و فلسفه بشینند و بحث امتداد را با هم حل کنند و فضای امتداد را به درستی کشف کرد.

□ با این بیانات، خود نظام تشکیک از ادله واجب الوجود و هیولای اول و مبطل تسلسل است خواهد بود.

◆ نحوه ی مبطلیت آن برای تسلسل: وقتی از طریق نظام تشکیک به این رسیدیم که نظام عالم حاشیه دار است، همین نشان می دهد که اصلاً تسلسل طولی در نظام تشکیک راه ندارد چراکه خود این نظامی که قرار است تسلسل در آن ساری و جاری شود، حد دارد و اصلاً تسلسل فرض نمی شود.

◇ البته دقت شود که با توجه به تصویری نامتناهی که از عالم ماده، مثال و عقل به حسب عرضشان ارائه کردیم، تسلسل در عرض این

نظامات هیچ مشکلی ندارد و ما در اینجا مشکلی با فیزیک دانان نداریم.

■ یک تمثیل برای فهم بهتر بیانات علامه:

□ سوالی که بسیاری از اندیشمندان درگیر آن بوده اند: آیا عالم ماده متناهی است یا نه؟

◆ دقت شود که از این حیث که منتهی می شود به عالم مثال، حرفی در آن نیست و محدود است

◆ ولی سوال از آن حیث مادیتش است:

◇ عده ای از استدلالات ریاضی استفاده کرده اند و گفته اند متناهی است البته بدین صورت که لا خلاء و لا ملاء فیه

► از استدلال های آنها: اگر قرار باشد عالم ماده بی نهایت باشد، می توان فرض دو خط کرد که تا بی نهایت پیش رود. این

امکان ندارد چراکه اگر اینها موازی نباشند، در یکجا با هم برخورد می کنند و یک زاویه را تشکیل می دهند. سپس آن

سمت خطوط را ادامه می دهیم که در اینصورت بی نهایت فاصله را بینشان تصور کرده اید حال آنکه اینها حاصرین هستند و زاویه آنها مشخص است. یعنی بی نهایت فاصله باید بین دو محصور باشد و محدود باشد حال آنکه این محال است.

— اشکال استاد بر این استدلال: ادعا این است که وقتی خط بی نهایت پیش رود، به بی نهایت میرسد. سوال می شود

که یک نقطه قبل از بی نهایت در چه وضعیتی است؟ آنجا که متناهی است. حالا یک نقطه که خود نیز متناهی

است به آن می افزاییم. چطور می شود که از الصاق دو متناهی به یکدیگر، نامتناهی پدید آید؟

◇ عده ای هم می گویند نامتناهی است.

□ تطبیق در بحث خودمان:

◆ طبیعت تشکیکی بدین معناست که بالاخره در یک جا تصادم می کند و به صفر می رسد.

◇ یعنی بی نهایت که پیش بروید به بی نهایت می رسید که اینجا همان آخرین مرتبه است.

◆ سوال شخصی: وجه تقرّب این تمثیل برای این دو حاشیه موجود در نظام تشکیک چیست؟

◇ این تمثیل این را می خواهد بگوید که نظام عالم سر و ته دارد بدین معنا که ابتدای آن زاویه دارای عرض صفر است و این همان

هیولای اولی است. وقتی خطوط این زاویه بی نهایت پیش می روند، به بی نهایت می رسند که این بی نهایت خداوند تبارک و تعالی

است که در شدیدترین وضعیت نظام آفرینش قرار دارد. لذا هر دو حاشیه نظام تشکیک شکل می گیرد و ما لا بدیم از آن.

? □ پیگیری شخصی: بنظر می رسد که باید روی بحث نامتناهی و بی نهایت بیشتر فکر شود و به یک مفهومی از آن رسید.

◆ احتمالاً حلّ مشکل اشکالات بالا در فهم همین مفهوم است.

■ سوالات:

? □ سوال شخصی: هدفی که علامه از طرح این فرع داشته است روشن نشده است و نیاز به بررسی و فکر بیشتر دارد؟

◆ یعنی آیا واقعاً نظام تشکیک به خودی خود مثبت حاشیه داشتن عالم هستی است؟ یا باید از مقدمات بیرونی استفاده کنیم و آنرا تثبیت کنیم؟

◆ بنظر می رسد که ادعای استاد این است که خود نظام تشکیک به ما هو خودش تثبیت کننده ی چنین حواشی برای خود است حال آنکه

این ادعا هنوز اثبات نشده است و با صرف یک تمثیل که اشکالات مربوط به خود را دارد، چنین چیزی را نمی توان تثبیت کرد.

۶. فرع ششم: انواع تخصص های وجود

■ رجوعات:

□ اسفار ۱/ ۴۴

◆ فصل (۵) فی أن تخصص الوجود بما ذا

◇ و لیعلم أن تخصص کل وجود

► إما بنفس حقیقه

► أو بمرتبة من التقدم و التأخر و الشدة و الضعف

► أو بنفس موضوعه

◇ أما تخصص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية و بمراتبه في التقدم و التأخر و الشدة و الضعف و الغنى و الفقر

► فإنما هو تخصص له بشئونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها و لا فصل

◇ و أما تخصصه بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل

► فهو ليس باعتبار شئونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات و إن كان الوجود

و الماهية في كل ذي ماهية متحدين في العين و هذا أمر غريب سيتضح لك سره فيما بعد.

■ مقدمات:

□ **بررسی جایگاه این بحث در بدایه و نهاییه:**

◆ در بدایه الحکمه اینرا به عنوان یک فصل مستقل مطرح کرده اند ولی در اینجا بعنوان فروعیات تشکیک طرح شده است.

◆ بنظر علامه کار خوبی کرده اند چرا که بحث تشکیک بدین دلیل طرح شد که کثرات در عالم را معنا کند. در این فرع که آخرین فرع بحث تشکیک است، علامه کثرات مختلفی را که با توجه به بحث تشکیک قابل تصور است شمرده اند تا جمع بندی داشته باشند در رابطه با کثرات موجود در نظام آفرینش.

□ **مراد از تخصص:**

◆ دو واژه طرح شده برای آن:

۱- تشخیص: وصف نفسی اشیاء است و اگر نخواهی مقایسه هم بکنی، خودش تشخیص دارد.

► در مقابل کلیت است.

► تاریخچه آن:

— در فلسفه مشاء تشخیص به عوارض شخصیه بوده است.

— در فضای شیخ اشراق مشخص شد که تشخیص یک شیء به هویت عینی خارجی اش است. البته هویت عینی را

ماهیت خارجی میدانند.

— صدرا همین معنای اشراق را در وجود پیاده کرده است: تشخیص به حسب وجود است و عوارض شخصیه اماره های وجودند.

► نقد نظر کسانی که گفته اند مراد از تخصص تشخیص است:

— در قسم سوم که تخصص به ماهیت است طرح می شود که وجودات بوسیله ماهیات تخصص پیدا می کنند.

— حال آنکه در بحث های پیشین دیدیم که تشخیص ماهیات است که به وجود است و تشخیص وجود به ذات خودش

است لذا ماهیات مستلزم وجود اند و این معنا در صورتی که تخصص را بمعنای تشخیص بگیریم، نمی خواند.

۲- تمیز: یک بحث مقایسه ای است و منظور امتیاز هر شیء ای است از اشیاء دیگر.

► همان بحثی که در مشاء مطرح شد که سه نوع تمایز (تمیز به کل ذات، جزء ذات و عرض خارج ذات) داریم و شیخ اشراق

نوع چهارم را هم اضافه کرد (تمیز به خود ذات)

► تایید نظر کسانی که گفته اند مراد از تخصص، تمیز است:

— ظاهر عبارت های علامه همین است و این در عبارت های متعددی از سبزواری، لاهیجی، ملا علی نوری و ... وجود دارد:

◆ شرح الرسالة المشاء لاهیجی

◆ اسفار ۱/ ۴۶

◆ حاشیه بر شواهد ربوبیه ملاهادی سبزواری

◆ حاشیه بر اسفار ملاهادی سبزواری ۱/ ۴۴

— علاوه بر این که این معنا با هر سه قسمی که علامه طرح می کنند هماهنگ است.

■ طرح بحث:

□ سوال مورد بررسی در این بحث: پس از طرح تشکیک در وجود، در خصوص وجود چند جور تمیز از غیر می توانیم طرح کنیم؟

□ علامه می فرماید سه جور تخصص و تمیز قابل طرح است:

۱- تمیز پهنه ی تشکیکی وجود به کله:

◇ این نظام تشکیکی وجودی، به هویت وجودی خودش از اموری مانند عدم و ماهیت (در صورت طرح فضاهای ماهوی) ممتاز می شود.

► دقت شود که درون خودش را نباید نگاه کرد بلکه بصورت کلی باید آنرا نگاه کرد

؟ - سوال شخصی: مگر تمام ماهیات در دل نظام تشکیک معنا نمی شوند؟ پس چطور آنرا در کنار نظام تشکیک وجودی به حساب آورده ایم؟

◇ اختلاف در معنای مد نظر علامه در اینجا: ((تخصصا بحقیقته العینیة البسیطة))

► دلیل پیش آمدن اختلاف، اطلاقات مختلف ((حقیقت وجود)) است:

— این اطلاقات عبارت هستند از:

◆ وجود مفهوم نیست بلکه حقیقی است

◆ منظور وجودی است که اصلا تنزل نکرده: بنیاد وجود و همان اعلی مراتب آن

◆ حقیقت تشکیکی وجود در مقابل عدم و ماهیات

► برداشت ما از بیانات علامه، سومین اطلاق از حقیقت وجود است حال آنکه برخی گفته اند مراد دومین اطلاق از حقیقت

وجود است. یعنی حقیقت وجود تنها در مرتبه اعلی وجود دارد

— اشکالات برداشت این گروه:

- ♦ بیانات دیگر حکما در این رابطه و تصریحات علامه طباطبایی در متون دیگر خود
- ♦ خود حقیقت وجود بمعنای خدا هم با عدم متمایز است.

۲- از ناحیه مراتب تشکیکی وجود:

- ◇ مانند اینکه مرتبه اعلی از بقیه مراتب ممتاز است و این مرتبه به همان نفس مرتبه اعلی بودنش از سایر مراتب تمیز دارد.
- ◇ دقت شود که این مراتب بوسیله خود وجود شکل می گیرد و امر دیگری در اینجا دخالت نمی کند.

۳- تمیز به حسب ماهیات:

- ◇ که علامه این نوع تنوع را در ابتدای بحث تشکیک کنار گذاشتند و از مراتب تشکیک جدایش کردند.
- ▶ باید توجه کرد دو تمایز ابتدایی، ذاتی خود وجود هستند و از چیز دیگر حاصل نمی شوند حال آنکه در اینجا، ماهیت نیز نقش پیدا می کند.
- ◇ ؟ سوال شخصی: مگر منشاء آن به همان تمیز وجودی بر نمی گردد؟
- ▶ اشکال کلاسی: لذا با فرع ۱ اصالت وجود نمی خواند.

• تذکرات نهایی:

○ تشکیک در ماهیت:

- بعدا علامه در ص ۷۶ تشکیک در ماهیت را نفی می کنند و این چیزی است که اغلب در فضای فلسفه حکمت متعالیه برخلاف نظر شیخ اشراق طرح می شود.
- البته باید توجه کرد که کلمات خود صدرا در اینجا یکدست نیست و برخی از آنها بدین جا می انجامد که تشکیک در ماهیت داریم و برخی نتیجه اش این است که تشکیک در ماهیت نداریم.
- لذا این بحثی دامنه دار است و در جای مبسوط تری باید به ابعاد ماجرا پرداخت.
- البته باید توجه کرد که حداقل، راهیابی تشکیک در ماهیت به عرض تشکیک در وجود امری است که مورد مناقشه نیست و حتی آنهایی که تشکیک در ماهیت شیخ اشراق را قبول ندارند، روی آن مناقشه ای ندارند.
- بحث سنگین تری که نیاز به پیگیری بیشتر دارد، تشکیک در ماهیت به تبع تشکیک در وجود است و نه به عرض آن.

○ تحلیل کثرت عرضی:

- اگر به طرح داده شده (مخروط) توجه شود، کثرت عرضی با هر دو شاخه اش اثبات می شود. البته لازم به تذکر است که در تحلیل آن می مانیم و هنوز نتوانسته ایم تحلیل مناسبی برای آن ارائه بدهیم.
- به عبارت دیگر، با ادله واضح می فهمیم که اینگونه است ولی نه تحلیل خوبی از آن داریم و نه می توانیم شبهات آنرا حل کنیم. مگر اینکه آن شبهات متوجه خود ادله ما باشد.
- لذا بنظر می رسد که کثرت عرضی براساس قبول واجب الوجود و اینکه از طریق ادله حضوری یا استدلالی اثبات کنیم که کف کار رابطه علی و معلولی با هم ندارند و یک سری از قواعد علیت مانند الواحد مستدل باشد.
- دقت شود که اینجا حتی در میان متاخرین اصطلاحات مستقری ندارد ولی باید گفت که اصل بنیاد کثرت عرضی این است که حالت علی و معلولی نداشته باشد.
- همانطور که گفته شد، دو تصویر وجود دارد:

- ♦ شدت و ضعف علت و معلولی که این محل مناقشه نیست و همه قبولش دارند.
- ♦ شدت و ضعف بدون رابطه علت و معلولی مانند عقول عرضیه که این نوع محل اختلاف و بحث است.
- ◇ به آنها می گویند وجودات متکافئه. یعنی وجوداتی که رابطه شان علی و معلول نیست. این بدین معنا نیست که اینها شدید و ضعیف نباشند نسبت به همدیگر.
- ◇ در این بین هم مشکل اصلی با کثرت عرضی با درجه وجودی واحد است.
- ▶ بنظر بیانات قبلی، اصل وجود چنین چیزی را تثبیت می کند.
- ▶ تحلیل آن نیز بمثابه تحلیل اسماء و صفات الهی است بدین شکل:
- کمالات/ ظرفیت های وجودی = اسماء و صفات
- بحثی را صدرا دارد که می گوید هر جا که مساله وجود را یافتید، تمام ظرفیت ها و کمالات در آنجا هست.
- با اینکه تمام ظرفیت ها و اسماء اینجا هست ولی غلبه با یکی از آنها است لذا به یک شکل بروز می کند ولی ظرفیت های بسیاری در اینجا وجود دارد که مغلوب و مقهور آن ظرفیت اصلی شده اند.
- ♦ همین ظرفیت های مغلوب می تواند آن بستر تنوع ماهوی را بدون اینکه وجود شدید و ضعیف شود تامین کند.
- بعلاوه اینکه از جمله ویژگی هایی که در وجود بما هو وجود است، مساله اراده و اختیار است.
- ♦ چراکه انسان می تواند بشیند و بایستد و دراز بکشد که هر سه بروز یک وجود است.
- ♦ در هر وجودی یک واقعیت کشسان اینگونه ای برای چنین بروزاتی وجود دارد. لذا این می تواند مطابق یک نظم و نظامی، در درجه وجودی واحد؛ بروزات متنوعی را بروز دهد.
- ♦ و آن اختیار که در خود شیء است یا در شیء بالاتر، رقم می زند اینکه کدام غالب باشد و کدام مغلوب.

○ کثرت افرادی:

- ما یک انسان داریم که چند میلیون نمونه در خارج دارد.
- اگر ما مقوم کثرت عرضی را این بدانیم که سیستم علی و معلولی در آن نباشد، این افراد را نیز باید کثرت عرضی بحساب آوریم.
- ◆ باید توجه کرد حتی پدر و مادر نسبت به فرزندان حالت اعدادی دارند نه علی و معلولی لذا باید گفت افراد مختلف گونه ی انسان، به هیچ وجه حالت علی و معلولی نسبت به هم ندارند لذا همین است که کثرت عرضی بودن آن را قوت می بخشد.
- فرقی ندارد که اینها شدید و ضعیف باشند یا نباشند.
- ضمناً دقت شود که این افراد را می توان فرد حقیقی یا اضافی در نظر گرفت.

○ باز بودن پرونده تشکیک:

- پرونده تشکیک هنوز در ذهن ما باز است.
- طبیعت ذهن انسان این است که در نهایت یک نظر را بپسندد چراکه ذهن می خواهد منسجم باشد.
- ولی برخی این روال را ترجیح می دهند که استاد فرد را در یک مسیر چند راه قرار بدهد تا خودش بنظر برسد.
- هستی حقیقتی بسیار عمیق و پر لایه و حتی پر رویه است. هر لایه هم جوانب فراوانی دارد.
- بحث های زبانی و اصول فقهی هم به همین گونه هستند.
- فقط نکته اش این است که این فضاها با فضاهای قبلی نباید در تناقض باشد چراکه داریم ابعاد مختلف یک ماجرا را می شکافیم و جلو می رویم.

○ اصطیادات:

- شبهاتی که با توجه به نظام تشکیک به سادگی قابل رفع و رجوع است:
- مانند شبهاتی که مشائون به ماهیت نداری خداوند می کنند.
- ◆ فصل ۳: واجب الوجود بالذات ماهیته
- مرحله ۷، فصل ۱: سرّ زایش حقایق اطلاقی و حقایق تقییدی از همان جنس، بستر تشکیک وجود است.
- اهمیت این: این جزو معارف کلیدی است که بسیاری از گره ها را می تواند برای ما باز کند.
- ◆ مانند
- ◇ توضیح
- ▶ چهل در مقابل علم که خود نوعی علم است،
- ▶ عذاب در مقابل رحمت که خود نیز نوعی رحمت است،
- ▶ شرّ در مقابل خیر که خود نوعی خیر است.
- ◇ چهل و عذاب و شرّ طفیلی علم، رحمت و خیر هستند.
- توضیح آن:
- ◆ وجود یک حقیقت تشکیکی است که
- ◇ یکبار شما کلّ این بستر را نگاه می کنی و حقیقت وجود را از تمام آن می فهمی. این همان وحدت اطلاقی است.
- ▶ دقت شود که یک وحدت اطلاقی دیگر هم داریم که زمانی فهم می شود که در قلّه ی وجود قرار می گیریم که یک معنای ویژه ای از وحدت است = وحدت بلاکثرت/ وحدت محض
- اطلاق در اینجا بمعنای بشرط لاست
- ▶ در اینجا اطلاق بمعنای لا بشرط است که وحدت و کثرت اقسام آن هستند.
- ◇ و یکبار هم به تشکیک آن نگاه می کنی که بستر مقایسه و نسبت را برای ما فراهم می کند.
- ▶ در اینجا است که کثرت در مقابل وحدت شکل می گیرد و به بیان دیگر وحدت تقییدی ایجاد می شود.
- ▶ هرچه وجود ضعیف تر می شود، تفرق، انقسام و پاره پاره شدن آن بیشتر می شود یعنی کثرت آن بیشتر می شود. در اینجا است که تمام کمالات وجودی ضعیف شده و امتداد دار می شود حتی کمالات تجرّدی مانند علم پخش شده و بسیار کثیر می شوند.
- مانند نسبت وجود و عدم
- توجیه نظم کثرات هم از همین طریق است چراکه اگر تمام این کثرات به یک وحدت واحد نرسند، نمی توانند کنترل شوند و در یک نظم شگفت انگیز در کنار یکدیگر قرار بگیرند.
- ▶ وقتی وجود تشکیک برمی دارد یعنی وحدت اطلاقی تشکیک بر می دارد که این باعث ایجاد وحدت تقییدی و کثرت می شود. همین نکته را در مورد تمام آن چیزهایی که مساوق با وجود هستند داریم.

- مرتبط با تشکیک در ماهیت:

- مرحله ۹ فصل ۶
- مرحله ۹ فصل ۸: لازمه ی این بیان جریان تشکیک در ماهیت است که در اسفار، ۳/ ۸۴ صدرا فرموده است تشکیک بالعرض در ماهیت را قبول می کند. یعنی بواسطه ی سیلان در وجود ماهیت هم سیلان داشته باشد.

• مقدمات:

○ تعبیر حاجی در مورد این بحث:

- ما تاکنون بحث های بود و نمود را بحث کردیم و از اینجا به بعد می خواهیم بحث های نبود را بحث کنیم.

○ چرایی بحث از اعدام:

- گاهی گفته می شود استطرادی است.
- گاهی می گویند برای شناخت بهتر جانب وجودی است چرا که عدم، نقیض وجود است.
 - با توجه به اینکه از نفی سفسطه به وجود رسیدیم.
 - مانند بحثی که در اشتراک معنوی وجود داشتیم.
- اساساً مساله ی عدم می تواند از عوارض ذاتی وجود تلقی شود.
 - طبق بحث های عدم مطلق و عدم مضاف، بسیاری از اعدام مانند نداری ها و نقص ها به حیثیت تقییدیه وجود موجود هستند.
 - اعتباری بودن: هر امر دیگری غیر از وجود در خارج فاعل شناسا وجود داشته باشد، اعتباری است.
- اصلاً شرور هم هویتش عدمی است. ◆

○ رجوعات:

- بدایه الحکمه
 - در بدایه این فصل، در قالب دو فصل جداگانه آمده است.
 - عدم نقطه ی تمایز ایندو (عدم مطلق و عدم مضاف) است که توضیح آن خواهد آمد.
- شرح منظومه ۱۹۲/۲
- اسفار ۱/۳۵۰ الی ۳۵۲

• عدم میز بین اعدام و توجیه تمیز یافت شده بین آنها:

○ عدم میز بین اعدام:

○ توجیه تمایز های یافت شده در حیطه اعدام:

- دقت شود تمام میزهایی که احساس می شود تنها در دو بخش از عدم جریان دارد که عبارتند از:
 ۱. عدم مضاف:
 ۲. عدم مقید:
- عدم العدم:

□ اهمیت و جایگاه آن:

□ توضیح مفهوم آن:

□ توضیح عدم مضاف و مقید بودن آن:

□ ارتباط آن با معدوم مطلق:

◆ شکل گیری یک اشکال در ((عدم العدم)) سبب ارتباط کل مطلب اول با مطلب دوم می شود.

◆ این اشکال عبارت است از اینکه:

◆ پاسخ به این اشکال از طریق اختلاف جهت:

◆ از نتایج بحث:

◇ از یک منظر، در همین فضا می توان فهمید که ((العدم عدم)) با ((العدم معدوم)) چه فرقی می کنند؟

► اولی در فضای مفهوم است و دومی در فضای مصداق و محکی و ایندو گزاره پشت صحنه واقعیت ((عدم العدم)) است.

؟ سوال استاد: توالی های آن چیست و آیا علامه به توالی های آن ملتزم هستند یا نه؟

• شبهه معدوم مطلق:

○ رجوعات:

- شرح منظومه ۲۰۸/۲ تا ۲۱۱

□ ۱۵ غرر فی دفع شبهة المعدوم المطلق

□ لما كان النفس الناطقة من عالم الملكوت و القدرة كان لعقلنا اقتدار أن تصورا عدمه أي عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود و

العدم و عدم غيره من الموجودات الخارجية فيلزم اتصافها حينئذ بالوجود و العدم.

□ و له اقتدار أن يخبر عن نفي مطلق و عدم بحث. و هذا من إضافة الموصوف إلى الصفة. و قولنا بلا إخبار صلة لقولنا أن يخبر. و

المعدوم المطلق لا يخبر عنه أصلاً و هذا إخبار عنه بلا إخبار.

□ و أن يخبر بامتناع عن شريك الباري فيقول شريك الباري ممتنع مع أن الإخبار عن الشيء يتوقف على تصوره و كل ما يتقرر في عقل أو وهم فهو من الموجودات و يحكم عليه بالإمكان لا بالامتناع.

□ و ثابت- بالجر أي و يخبر بثابت في الذهن و اللاتبات فيه أي في الذهن عن الشيء متعلق بيخبر المقدر أي يخبر على سبيل الانفصال الحقيقي عن الشيء بأنه إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه مع استدعاء ذلك تصور ما ليس بثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن.

□ فيظهر مما ذكرنا أن في هذه كلها تناقضا و تحافتا بحسب الظاهر. فأشرنا إلى أن لا محذور في ذلك بقولنا بلا تحافت أي في كل واحد.

□ فما يحمل الأولي- الفاء للسببية بيان لعدم التهافت- شريك حق سبحانه و تعالى عد بحمل شائع مما خلق. فكما أن الجزئي جزئي مفهوم و لكنه مصداق للكلي فكذا شريك الباري شريك الباري مفهوما و ممكن مخلوق للباري مصداقا.

□ و رأيت من له حظ من الذوقيات و لا حظ له من النظريات يقول شريك الباري لا يتصور و فرض المحال محال. فيقال له و لا مثاله لو لا كنتم مغالطين و لم يختلط عليكم المفهوم و المصداق لدريتم أن كل مفهوم تحقق في ذهن أو خارج و لم يخرج عن كونه ذلك المفهوم و لم ينقلب حد ذاته بل الوجود يبرزه على ما هو عليه.

□ فالبياض إذا وجد في الخارج أو في الذهن عاليا كان أو سافلا لم يخرج عن كونه بياضا و لم ينقلب وجودا كما أن وجوده لم يصير بذاته بياضا. فمفاهيم المحال و شريك الباري و المعدم المطلق و غيرها كذلك لا تنسلخ عن أنفسها. فإذا فرضتم مفهوم المحال كيف يقال فرضتم مفهوم الممكن أو مفهوم الواجب و ثبوت الشيء لنفسه ضروري و سلبه عن نفسه محال.

□ و عدما قس فإنه جزئي آخر من هذه القاعدة أنه- في موضع التعليل- ذاتا أي مفهوما عدم لكن ذلك عدم بالحمل الشائع

ثبوت حيث- تعليلي- بالذهن ارتسم

■ شرح مبسوط منظومه شهيد مطهری، ۱۹/ ۵۷۹ الى ۶۳۰

□ شبهه معدوم مطلق

لَعَلَّنَا اقْتِدَارُ أَنْ تَصَوِّرَا عَدَمَهُ وَ غَيْرَهُ وَ يُخْبِرَا

عَنْ نَفْسِي مُطْلَقًا بِلاَ إخبارٍ وَ بِامْتِنَاعٍ عَنْ شَرِيكِ الْبَارِي

□ وَ ثَابِتٍ فِي الذَّهْنِ وَاللَّا ثابت فيه عَنِ الشَّيْءِ بِلاَ تَحَاوُفٍ

فَمَا يَحْمِلُ الْأَوَّلَى شَرِيكَ حَقِّ عُدَّةٍ يَحْمِلُ شَائِعٍ مِمَّا خَلَقَ

وَ عَدَمًا قَسْ إِنَّهُ ذَاتًا عَدَمَ لَكِنْ تُبَوِّثُ حَيْثُ بِالذَّهْنِ ارْتَسَمَ

□ این چند فصلی که اخیرا خواندم هرکدام به نحوی مسائل مربوط به عدم بود، مثل بحث ((فی أنَّ المعدم ليس بشيء)) که نظریات بعضی از معتزله را در آنجا نقل کردم و یا بحث انقسام عدم به مطلق و مضاف و بحث امتناع اعاده معدوم. همه اینها احکام عدم بود.

□ یکی از مسائل مربوط به عدم، شبهه معروفی است که به نام ((شبهه معدوم مطلق)) نامیده می شود و به اصطلاح یک نوع تناقض لاینحل به نظر می رسد (نظیر بسیاری از این تناقضهایی که امروز هم عنوان می کنند و آنها را ((تناقضهای منطقی)) می نامند). این شبهه گاهی تحت عنوان ((شبهه معدوم مطلق)) و گاهی تحت عنوان «شبهه مجهول مطلق» ذکر می شود، منتها چون ما درباره احکام عدم بحث می کنیم آن را ((شبهه معدوم مطلق)) می نامیم، ولی نظیرش در باب مجهول مطلق هم هست.

□ ...

○ اهمیت این بحث:

■ جزو بحث های دقیقی است که امروزه هم مشتری دارد و در غرب مورد بحث واقع می شود.

○ شبهه معدوم مطلق:

■ یک گزاره مورد قبول همه: معدوم مطلق لا يخبر عنه اصلاً و ابداً
■ اشکال این گزاره این است که خود این گزاره یک گزارش و خبر از معدوم مطلق است و همین بیانتان با جمله ذکر شده در تناقض است!!!

○ جواب شبهه و اشکالات آن:

■ جواب صدرا:

□ صدرا مانند بحث ((عدم العدم)) آنرا بوسیله اختلاف جهت حل کرده است:

◆ اگر منظورتان واقعیت معدوم مطلق است، در این صورت لا یخبر عنه و واقعا هیچ خبری از آن نمی توان داد

◇ اگر اشاره به واقع کند، واقع محمول برای آن هست و هیچ خبری از آن در واقع نیست.

◆ ولی اگر مرادتان مفهوم معدوم مطلق است، این یکی از موجودات است و وجود و ثبوتی در ذهن پیدا کرده است و لذا بواسطه همین ثبوتی که پیدا کرده است می توان از آن خبر داد.

◇ قابل تذکر است که اینجاست که شگفتی ذهن و قدرت آن رخ می نماید چراکه طبق این بیان، یک عنوان جعلی برای هیچ درست می کند و آن را طریقی قرار می دهد برای صحبت کردن در مورد آن.

□ بیانی دیگر: صدرا مطرح کرده است که قضیه معدوم مطلق هم قضیه غیر بیه است یعنی ذهن ما آنرا می سازد و فرض می کند و بعد با مفهوم معدوم مطلق از آن حکایت می کنیم.

▶ اگر منظور واقعیت آن است - «خبر نمی توان داد

▶ اگر منظور مفهوم آن است - «خبر می توان داد که لا یخبر عنه

- به عبارت دیگر، این مفهوم ذهنی راه ما را باز می کند برای خبر دادن از آن واقعیت. و لذا این مفهوم را ما می خواهیم حواله کنیم به واقعیت معدوم مطلق که نمی توانیم از آن خبر بدهیم.

- به بیان روان تر، محتوای محمول برای این موضوع نیست بلکه برای آن واقعیتی است که به آن پل زده ایم.

◆ اشکال این بیان روان تر: بالاخره از خود آن واقعیت می توان خبری داد یا نه؟ چرا که الان خبر داده ایم. سر آخر این خبر لا یخبر عنه را راجع به چی می خواهید پیاده کنید؟

■ اشکال به جواب صدرا:

□ اگر پاسخ صدرا را باز کنیم، تبدیل به دو گزاره می شود که عبارتند از:

۱. معدوم مطلق به لحاظ محکی و واقعیتش حقیقتاً نمی توان از آن خبر داد

۲. معدوم مطلق به لحاظ مفهومی (مفهوم معدوم مطلق) قابل خبر دادن است.

◆ دقت شود که دلیل دو گزاره شدن این است که موضوع ما دارای دو جهت است و جهت نگاه موضوع ساز است. لذا اگر از دو جهت نگاه کنیم دو موضوع داریم و با توجه به اینکه هویت گزاره به موضوع وابسته است، دو گزاره خواهیم داشت.

◇ مثال:

▶ بدن انسان از جهت وجود و عدم موضوع گزاره های فلسفی است.

▶ بدن انسان از جهت صحت و مریضی موضوع گزاره های طبی است.

□ اشکال به بیان صدرا این است که این بیان او مشکل را دو چندان کرده است چراکه در هر یک از این دو گزاره که دقت می کنیم، این مشکل جاری و ساری است.

◆ در گزاره اولی که باز از معدوم مطلق گزارش داده ایم که نمی توان از آن خبر داد!

◆ و در گزاره دومی هم می گوئیم ((مفهوم معدوم مطلق یخبر عنه بانه لا یخبر عنه)) که این خودش تناقض است چراکه خبر ((لا یخبر عنه)) است و تناقض در همین جا (لا یخبر بودن خبر) رخ می دهد.

□ لذا بنظر می رسد راه حل صدرا مثمر ثمر نیست و کاری پیش نمی برد.

■ جواب علامه:

□ علامه بیان صدرا را مطرح کرده و بعد گفته به تعبیر آخر، اگر به حسب حمل اولی نگاه کنی در اینصورت ((یخبر عنه بانه لا یخبر عنه)) ولی اگر به حسب حمل شایع نگاه کنی واقعا نمی توان از آن خبری داد.

؟◆ البته بیان علامه در بدایه الحکمه برعکس است: معدوم المطلق معدوم المطلق بالحمل الاولی و لا یخبر عنه

◇ هر دو درست است چراکه وجوه متفاوتی در این بحث وجود دارد و از جنبه های مختلف می توان به آن نگاه کرد.

◇ تفاوت ایندو بیان:

▶ بدایه: معدوم مطلق معدوم مطلق است به حمل اولی - «لا یخبر عنه

- اینجا از ((به حمل اولی)) منظورشان این است که واقعیت معدوم مطلق را دنبالش باشی نه از آن لحاظ که مصداقی در ذهن دارد و می توان حمل های شایع دیگری به آن نگاه کرد.

▶ نهاییه: به حمل اولی نگاه شود، معدوم مطلق از منظر مصادیقش مد نظر قرار بگیرد.

□ لذا ایشان بیان صدرا را وارد حمل کرده و با بحث حمل یکی دانسته. البته دقت شود که صدرا هیچ کجا در عبارت های خود ندارد که این را با حمل باید حل کرده باشد.

◆ بلکه این شبهه در کلمات صدرا به اختلاف جهت حل شده است.

■ اشکال به جواب علامه:

□ در اینصورت اشکال شدید تر می شود چرا که این گزاره حتماً حمل شایع است چراکه یک گزاره را اصلاً نمی توان هم حمل اولی و هم حمل شایع در نظر گرفت برخلاف نگاه کردن به موضوع از دو جهت.

□ بنظر آنچه سبب این بیان علامه و به تبع آن این مشکل شده است این است که شبهه معدوم مطلق دو شاخه دارد و دو شبهه است که صدرا یکی از اینها را با اختلاف جهت و دیگری را با اختلاف حمل حل کرده است و تقارب این دو شبهه سبب شده است که علامه جواب یکی از ایندو را برای دیگری بکار برد:

۱. شبهه ذکر شده که صدرا آنرا با اختلاف جهت حل کرده است

۲. معدوم مطلق معدوم مطلق است (حمل اولی) + معدوم مطلق معدوم مطلق نیست (حمل شایع) چراکه موجود فی اذهاننا.

◇ اینجا را صدرا با اختلاف حمل حل کرده است که حرف صدرا در اینجا کاملاً درست است.

◆ علامه فکر کرده اند که اینها یک چیزند حال آنکه اینها دو چیزند.

■ دفاع از جواب علامه و اشکالات مجدد:

□ دفاع اول:

◆ برخی گفته اند منظور علامه یک اصطلاح خاص است:

◇ حمل اولی: نگاه به موضوع مفهوماً

◇ حمل شایع: نگاه به موضوع مصداقاً

□ اشکال به دفاع اول:

◆ نکات موجود در این بیان:

◇ چنین اصطلاحی اصلاً در کتب قوم وجود ندارد.

◇ خود علامه در آثار دیگر خود از این بحث حرفی نزده اند.

◇ نمی شود در چند سطر حمل اولی و شایع در چند معنا بکار رود و این نشاندهنده این است که همه یک معنا دارند.

◇ ضمناً این معنا ندارد که چراکه حمل حمل است.

▶ یعنی باید موضوع و محمول داشته باشد و چیزی بر چیزی حمل شده باشد.

□ دفاع دوم:

◆ برخی گفته اند ما عقد الوضع داریم و منظور عقد الوضع است.

◆ ؟ سوال شخصی: مراد از عقد الوضع و تفاوت آن با عقد الحمل چیست؟

□ اشکال به دفاع دوم:

◆ حال آنکه اگر به آن توجه کنیم، گزاره ما گزاره دوم می شود که هر چیزی خودش خودش است.

◆ در این حالت اصلاً گزاره ما تغییر می کند و ما وارد یک گزاره دیگر می شویم.

○ جمع بندی دو شبهه موجود در مورد معدوم مطلق:

■ شبهه ی اصلی که صدرا از طریق جهت آنرا حل کرده است:

□ در ((معدوم مطلق لا یخبر عنه اصلاً و ابداً)) اشکالی وجود دارد و آن اینکه خود این گزاره یک گزارش و خبر از معدوم مطلق است و همین بیانتان با جمله ذکر شده در تناقض است!!!

■ شبهه ای که سبب خلط علامه شده است و صدرا آنرا از طریق اختلاف حمل حل می شود:

□ معدوم مطلق معدوم مطلق است (حمل اولی) + معدوم مطلق معدوم مطلق نیست (حمل شایع) چراکه موجود فی اذهاننا.

○ شبهات شبیه به شبهه دوم معدوم مطلق و حل آنها:

■ مقدمه:

□ جواب همه ی اینها از نظر علامه از طریق اختلاف حمل حل می شود. لذا این جواب (اختلاف حمل) اختصاص به شبهه معدوم مطلق ندارد و در

تعداد زیادی از شبهه های مشابه قابل طرح است که این موارد در پایین آمده است.

□ البته دقت شود که علامه یک خلطی کردند و شبهه دوم و اول و جوابهای آنها را با هم خلط کردند.

۱. الجزئی جزئی (حمل اولی) + الجزئی لیس جزئی بل کلی (حمل شایع)

۲. اجتماع نقیضین ممتنع (حمل اولی) + اجتماع نقیضین ممکن (حمل شایع)

□ در بیان صدرا:

◆ هر دو حمل شایع هستند و به اختلاف جهت حل می شود یعنی مفهوم آن ممتنع است و مصداق آن ممکن

◇ لذا این بیان نشان دهنده ی خلط علامه طباطبایی در حل این شبهه است.

◆ شبهه دیگری که مانند شبهه دوم معدوم مطلق است و از طریق اختلاف حمل حل می شود.

◇ اجتماع نقیضین اجتماع نقیضین (به حمل اولی) ولی لیس با اجتماع نقیضین (به حمل شایع)

◇ همینی که مطرح شده است که صدرا از طریق جهت آنرا حل کرده است.

۳. الشیء إما ثابت فی الذهن (وجود ذهنی) أو لا ثابت فی الذهن - « شبهه آن: شیء ای که لا ثابت در ذهن، همین الان ثابت در ذهن

□ علامه به اختلاف حمل اولی و شایع این را حل و فصل می کنند.

◆ بیان ایشان: اللائب فی الذهن لا ثابت فی الذهن أو ثابت فی الذهن - « اختلاف حمل

□ حال آنکه چون از الشیء استفاده کرده ایم ماجرا تغییر خواهد کرد و باید از طریق اختلاف حمل آنرا حل کنیم.

۴. شبهات دیگری که در کتاب ذکر نشده است:

□ شبهه ی جبر عَصَم: هر صحبتی که من امروز می کنم دروغ است.

□ حتی این شبهه در ارتباط برخی از بحث های الهیاتی هم مطرح می شود.

○ عمق بحث: حل های مختلف ارائه شده برای این شبهه

■ مقدمات:

□ این مشکل در عین ساده بودن پیچیده است چراکه دارای ابعاد مختلفی است.

◆ معدوم مطلق چیزی است که هیچ کجا واقعییتی ندارد حال آنکه در همین لحظه در ذهن شما یک واقعیت پیدا کرده است.

◆ لذا فلاسفه گفته اند این مفهومی است و جهت مفهومی دارد.

۱. نظر قدمای از فیلسوفان:

□ ارجاع:

- ◆ شهید مطهری در شرح مبسوط ۲/ ۳۰۱ و ۳۰۶ این راه حل را توضیح داده است.

□ جواب آنها:

- ◆ ((المعدوم المطلق لا یخبر عنه)) قضیه حملیه غیر بّتیّه است.
- ◇ قضایای غیر بّتیّه = قضایایی که در حکم شرطیه هستند. بدین صورت که در ظاهر شرطیه نیستند ولی در واقع شرطیه اند.
- ◆ لذا چون در واقع قضیه ی شرطیه اند، ما خبری صادر نکرده ایم که دچار مشکل شویم.
- ◇ یعنی در واقع با این قضیه می خواهیم بگویم که اگر معدوم مطلق داشته باشیم نمی توان از آن خبری داد.
- ◇ و چون موضوعش اصلا پیدا نمی شود، ما هیچ خبری را در هیچ وضعیتی نداریم.

□ اشکال و جوابها به این جواب:

- ◆ نقد شهید مطهری: این راه حل نمی تواند مشکلات مشابه را حل کند مانند
- ◇ ((الجزئی جزئی)) و ((الجزئی کلی)): این ها واقعا قضیه بّتیّه هستند و نمی توان آنها را غیر بّتیّه گرفت
- ◆ اشکال به نقد شهید: لزومی ندارد که تمام مشکلات را با یک راه حل رفع کنیم همانطور که صدرا هم هر کدام را به نحوی رفع و رجوع کرده است.
- ◆ نقدی از موضع صدرا: اساسا قضایای حملیه غیر بّتیّه قضایای شرطیه نیستند.
- ◇ منبع: کاووش عقل نظری، آشیش هادی نظری:

- ▶ در انتهای آن به اختلافات حول این مطلب پرداخته است: غربی ها آنها را شرطیه می دانند ولی صدرا می گوید که اینها در واقع هم شرطیه نیستند بلکه بالقوه شرطیه هستند. یعنی الان هم شرطیه نیست در محتوا.
- ◇ دلیل: قضایای شرطیه غیر بّتیّه با فرض تحقق موضوع صورت می بندد یعنی ما موضوع داریم و بعد حکم می آید برخلاف قضایای شرطیه که این چنین موضوعی ندارد. البته باید توجه کرد که موضوع آن فرضی و مفروض است نه قطعی.
- ▶ البته صدرا در راه حل خود می رود روی آن فرض و سعی می کند بحث را حل کند.

۲. اشارات ابن سینا و تصریحات مرحوم نراقی:

□ ارجاعات:

- ◆ الهیات شفا، ۲۹۵
- ◆ شرح محمد نراقی، ص ۲۴۵
- ◆ استاد فیاضی، تعلیقه بر نهاییه، ص ۱۰۵

□ بیان این پاسخ در قالب دو قسمت:

- ◆ المعدوم مطلق لا یخبر عنه: ظاهرش مانند جمله حملیه معدوله المحمول است ولی باطنش سلب تحصیلی محض است. (سالیه به سلب تحصیلی است یعنی سلب حکم است)
- ◇ یعنی حقیقت این قضیه این است: لا یخبر عن المعدوم المطلق
- ▶ لذا اینجا اصلا خبری رخ نداده است چرا که اینجا سلب خبر است نه خبر به سلب
- ◆ ؟ لذا می گویند سالیه به انتفاء موضوع درست است.
- ◆ اینکه گفته شده ((معدوم مطلق لا یخبر عنه))، یعنی لا یخبر عنه به خبر ایجابی همانگونه که از اشیاء دیگر خبر می دهیم نه خبر سلبی.
- ◇ سرّ آن: قاعده فرعیت (ثبوت شیئی لشیء فرع ثبوت مثبت له)

□ اشکالات این پاسخ:

- ◆ نقد شهید مطهری هم در اینجا مطرح است که آنرا رد کردیم.
- ◆ نکات مورد ملاحظه:
- ◇ ملاصدرا در اسفار ۱/ ۳۴۸: از معدوم مطلق نمی توان خبر داد اعم از سلبی و ایجابی
- ◇ شهید مطهری شرح مبسوط ۲/ ۲۹۶: مطلق خبر از آن نفی می شود نه تنها خبر ایجابی
- ◇ اساسا تفاوت قضیه ((موجبه معدوله المحمول)) با قضیه ((سالیه به سلب تحصیلی در ناحیه موضوع)) فقط از حیث تحقق خارجی است و نه تحقق ذهنی. هر دو در ذهن متحقق هستند چرا که در هر دو باید موضوع را لحاظ کرد.
- ▶ از معدوم مطلق در مقام ثبوت اصلا نمی توان حرفی زد و حرفهایی که در مورد آن می زنیم در مقام اثبات است.
- ▶ در مقام اثبات، جملات سلبیه واقعا دارای حکم هستند در ذهن و این بحث که سلب حکم است نه حکم سلب، به لحاظ واقع است.
- ◇ اساسا از معدوم مطلق به نحو قضیه موجبه غیر معدوله المحمول هم گزارش تهیه می کنیم: معدوم مطلق معدوم مطلق است + معدوم مطلق با معدوم مضاف فرق می کند.

۳. نظر صدرا:

□ تقریر جواب:

- ◆ معدوم مطلق واقعا لا یخبر عنه و گوینده خواسته است بگوید که هیچ کجا - چه در ذهن و چه در خارج - نمودی ندارد.
- ◆ آنرا به اختلاف جهت حل کرده است:
- ◇ معدوم مطلق چیزی است که هیچ کجا نمودی ندارد، وقتی از آن هیچ نمودی ندارد نمی توان از آن صحبت کرد. بعد می پرسید آنچه در ذهن است چطور؟ می گوید که این را ما خودمان ساخته ایم و این مصداق فرضی است نه خود معدوم مطلق.
- ◇ یعنی این معدوم مطلق از معدوم مطلق بودن در آمده و ما داریم بوسیله آن از همان معدوم مطلق اصلی خبر میدهیم.
- ◇ اینی که در ذهن پیدا شده است معدوم مطلق نیست بلکه موجود است.

‣ البته این موجود حکایتی از آن معدوم مطلق دارد.

□ اشکال این پاسخ:

♦ وقتی می بری در ظاهر و خبرهایی از آن می دهی باید بگویی ((هذا عنوان مفهوم مطلق و هذا ...)) ولی نمی توان گفت لا یخبر عنه چراکه اینی که ساخته ایم در ذهنمان هست و می توان از آن خبر داد و اگر بگویی واقعیت معدوم مطلق مد نظر است، گیر می کنیم چراکه گفتی این آن نیست.

۴. نظر استاد امینی نژاد:

□ منشاء این جواب:

♦ این نظر بر می گردد به مساله نفس الامر به بیان حاجی.

◇ همان طور که دیدیم، نفس الامر اوسع از ثبوت بمعنی الاعم است در این نظر.

‣ نفس الامر یعنی ذات الشیء و دایره ی الشیء را از وجود وسیع تر می گیریم به نحوی که اجتماع نقیضین را هم شامل شود!

‣ هر چیزی به حسب ذات خودش = نفس الامر

– تطبیق در مثال: اقتضای ذاتی اجتماع نقیضین این است که هیچ جایی نباشد.

◇ علامه آنرا با ثبوت بمعنی الاعم سامان داد: وجود و هر آنچه به وجود موجود است حال آنکه حاجی آنرا فراتر از وجود برده است.

؟ سوال شخصی: رابطه این نفس الامر ها با خدا؟

□ تقریر جواب:

♦ معدوم مطلق را ما نمی سازیم و امری فرضی نیست بلکه نفس الامر دارد. لذا چه جمله ی ((لا یخبر عنه)) و چه ((یخبر عنه))، در این بیان که معدوم مطلق نفس الامری دارد باید معنا کرد.

◇ از هر امر نفس الامری می توان خبر داد منتهی خبر کل شیء بحسبه

‣ و با معدوم مطلق این خبرهایی که برایش مطرح شد همخوانی دارد.

◇ منظور از لا یخبر عنه اخباری است که با نفس الامر معدوم مطلق نمی خواند.

□ مشابه این بیان در مورد معنای حرفی:

♦ اشکال: مشهور است که معنای حرفی محکوم علیه واقع نمی شود و طرف قضیه قرار نمی گیرد حال آنکه می بینیم که در جملات با معنای حرفی اینکار را می کنند مثلا می گویند ((فی بمعنای در است))

♦ جواب:

◇ این جمله نمی تواند جمله ی قابل قبولی باشد چراکه هر چه را می توان محکوم علیه قرار داد چراکه نفس الامر دارد ولی حکم هر چیزی بحسبه است.

◇ مانند ((من للتبعیض)) + ((ضرب فعل))

‣ همه می گویند این ((من)) اسم است برای آن معنای حرفی. ضرب هم در اینجا فعل نیست بلکه مبتدا است

– سوال می شود که اسمی چگونه می خواهد از حرفی خبر دهد چراکه ارتباطی بین آنها وجود ندارد و اصلا نمی توان اینها را به هم متصل کرد.

– به عبارت دیگر، هیچ وقت ذهن ما معنای اسمی را تبدیل به معنای حرفی نمی کند چراکه ذهن ما بازتاب دهنده واقع است و در این بین دست کاری نمی کند چراکه اگر آنرا تبدیل کند، دیگر این آن نیست.

‣ لذا باید بگوییم که اینها چون نفس الامر دارند ازشان خبر داده شده ولی خبرهایی که متناسب با خودشان است.

♦ توجه: تمام احکامی که در مورد وجود رابط هم می دهیم با این بیان توجیه می شود.

• **مقدمات:**

○ **عنوان فصل:**

- اصل این بحث همان چیزی است که تحت عنوان استحاله اعاده معدوم طرح شده است.
 - در بدایه طبق همین عنوان ذکر شده است.
- با توجه به اینکه در فصل ۴ وارد بحث عدم شدیم، آن عنوان بهتر باشد ولی این عنوان خود دارای مزایایی است که سبب شده بحث عمیقاً فلسفی شود چراکه عده ای عدم را امری وجودی نمی دانند و لذا آنرا امری استطرادی می دانند.
 - علامه با این تیتیر قضیه را وجودی کرده اند که با این بیان با فلسفه متناسب تر است.
 - ضمناً یک بحث مشابه اعاده معدوم بعینه که مساله اجتماع مثلین من جمیع جهات است نیز ذیل این فصل گنجیده است.
- تاریخچه ی این عنوان:
 - قبل از صدرا از همان تعبیر استحاله اعاده معدوم استفاده می کرده اند.
 - اولین کسی که از اعاده معدوم بعینه با این تعبیر (لا تکرار فی الوجود) یاد کرده است، صدرا است.
 - ◆ وی از مساله اعاده معدوم بعینه بازخوانی وجودی کرده است.
 - ◆ البته خود او نیز مرهون تعبیر پاره ای از عرفا است: تعبیر لا تکرار فی التجلی
 - ◇ آدرس: مصباح الانس ص ۱۰۱
 - ▶ در همین جا می گوید که امتناع اعاده معدوم از مصداق های این بحث است.
- ابتکار علامه در این بحث این است که عنوان بحث را تغییر داده است چرا که صدرا هم این بیان را در عبارات آورده است و بعنوان تیتیر بحث نیاورده است.

○ **رجوعات:**

- الهیات شفا، ۴۷ و ۴۸
- شرح التجريد، ۷۳ الی ۷۵
- اسفار، ۱/ ۳۵۳ الی ۳۶۴
- شرح منظومه، ۱۹۵/ ۲ الی ۲۰۶
- شرح مبسوط شهید مطهری، ۲/ ۲۴۱ الی ۲۹۷

• **لا تکرر فی الوجود:**

○ **مقدمه:**

- علامه طی ۵ مرحله، مساله را با توجه به مباحث پیشین مستدل کرده است

○ **اثبات:**

۱. **در هر شیء ای اصالت با وجود است.**
 - در هر شیء ای آن چیزی که متن اصیل آنرا می سازد وجود است:
 - با توجه به آنچه در فصل اول داشتیم
۲. **وجود مساوق با تشخص و شخصیت است**
 - تشخص و جزئیت فلسفی با جزئیت منطقی تفاوت دارد:
 - ◆ در فلسفه:
 - ◇ موجود = کلی + جزئی (متشخص)
 - ▶ موجود هر زمانی که به شکل مفهومی باشد، کلی است و صدق و انطباق در آن راه دارد. جزئی اساساً بدین معناست که اصلاً مساله صدق و انطباق در آن راه نداشته باشد. لذا وجود متساوق با شخصیت است.
 - در وجود ذهنی اثبات خواهیم کرد که وجود ذهنی حقیقتاً وجود نیست چراکه وجود مساوق با شخصیت است.
 - لذا طبق بیان فلسفی، هر چیزی که مفهوم شود کلی است. و ضمناً هر چیزی که مفهوم شود، کلی بودن ذاتی آن است.
 - ▶ زمانی شخص و جزئی می شود که با متن وجود اصیل گره بخورد و خارجی و مصداقی باشد.
 - ◆ در منطق:
 - ◇ مفهوم = کلی + جزئی
 - ▶ در ایندو اصل صدق و انطباق را قبول کرده است و میخواهد دایره آنرا اثبات کند.
۳. **تشخص مساوق با وحدت است.**
 - چیزی که شخص باشد واحد است و کثیر نیست.
۴. **فرض خلف و نتیجه آن:**
 - اگر ما بپذیریم که یک موجود دارای دو وجود باشد، به این معنا است که شء واحد با حفظ وحدتش متکثر باشد چراکه هر وجودی عین تشخص و وحدت است و وقتی وجود متعدد باشد یعنی تكثر در آن شء راه پیدا کرده است.
 - ◆ همین نکته که بحث بر سر یک موجود است نه یک وجود، بسیاری از شبهات را پاسخ می دهد.
 - ◆ همین که یک موجود دو وجود داشته باشد نشان دهنده این است که دو موجود است!!! که همین تناقض است.
۵. **پیش آمدن تناقض و اثبات مطلوب:**
 - لذا یک شیء در عین وحدتش باید کثیر باشد که در اینجا اجتماع نقیضین پدید می آید و باطل است.
 - دقت: در تشکیک خواندیم که در عین وحدت کثیر است ولی با اینجا تنافی ندارد چرا که در بحث تشکیک بحث بر سر یک لایه از وجود نیست بلکه می خواهیم بگوییم که در پهنه ی وجود، از یک جهت کثیر و از جهت دیگر واحد است. یعنی با نگاه از دو جهت است که می توان آنرا کثیر و واحد نامید حال آنکه بحث در اینجا این است که در عین اینکه واحد است کثیر باشد.

○ **نتایج آن:**

۱. **امتناع اجتماع مثلین من جمیع الوجوه:**
 - مقدمه:
 - ◆ بهتر بود که ابتدائاً امتناع اعاده معدوم را طرح می کردند.
 - ◆ معنای اجتماع مثلین:
 - ◇ مثلین:

- تمائل که بمعنای اشتراک در ماهیت نوعیه: این اشکالی ندارد چون در هستی داریم.
 - مثال: انسان ها مثل هم هستند.
 - منظور مثلین من جمیع وجوه – حتی در مکان و زمان – است.
 - گر کسی قبول کند که این می تواند در خارج باشد، بدین معناست که موجود واحد دو موجود باشد و دارای دو وجود است که تناقض آنرا نشان دادیم.
- دلیل محال بودن:
 - مثلین به خودی خود اقتضای تفاوت و تمایز دارد حال آنکه بیان من جمیع الوجوه، اقتضای عینیت دارد. که این بدین معناست که غیریت یعنی عینیت که این محال است.
 - ♦ دقت شود که در اینجا جهت یکسان است برخلاف بحث های دیگر که جهات متفاوت است.

- امتناع اعاده ی معدوم بعینه:
 - موجودی داریم که در برهه ای از زمان موجود است، بعد از بین برود و بعد عین همان موجود با همان وجود بخواهد دوباره بر گردد.
 - ♦ این سبب می شود که یک موجود دارای دو وجود باشد که بطلان آنرا اثبات کردیم.
 - لذا مبانی پیش گفته هر دو شاخه بحث را تثبیت می کند.
 - مقایسه آیندو با هم:
 - اجتماع مثلین من جمیع الوجوه به لحاظ زمانی متحد هستند ولی اعاده معدوم بعینه به لحاظ زمانی با هم متفاوت هستند و اجتماع در وجود ندارند ولی اصل مناط و ملاک بحث یکی است و لذا روند کار علامه هر دو شاخه را باطل می کند.
 - ضمناً مواردی در ذهن هست که هیچ کدام از آیندو نیست لذا اینها نیاز به تحلیل جدی دارند تا بتوان درست تشخیصشان داد.

• اقوال حول جواز تکرر فی الوجود و نقد آنها:

- مقدمات:
 - این بحث از جاهایی است که بین فیلسوفان و متکلمین درگیری تاریخی دراز مدت رخ داده است.
 - فیلسوفان با طرح امتناع اعاده ی معدوم بعینه مباحثی را طرح کرد که متکلمین به مخالفت با آن پرداختند.
 - البته افرادی مانند خواجه نصیر استفاده های لازم آن را می کند و باعث تحول فهم ما از مساله معاد می شود.
 - متکلمین بگونه ای برخورد کردند که انگار معاد مصداقی از اعاده معدوم بعینه است حال آنکه فلاسفه می گویند این مصداق اعاده معدوم ((بعینه)) نیست چرا اگر همین وجود اعاده شود بدین معناست که همین دنیا دوباره بوجود بیاید و اصلاً آخرت شروع نشود و دوباره در دنیا باقی بمانیم.
 - البته باید وحدت را حفظ کنیم که فیلسوفان اینرا براساس فضای تکاملی آنرا معنا می کنند. یعنی وحدت در عین کثرت در دل فضای اشتدادی.
 - بنظر کلام یکی از بهترین فضاهاى علمى است که قابلیت بسط و تکامل فوق العاده است. در همان فضای کلامی این کار ممکن است ولی بشرطی که هویت آن بدرستی شناخته شود و طبق همان حرکت شود.
 - ولی متأسفانه یکی از روحیه های موجود در کلامیون، مساله لجاجت است که خود این سبب شده خیلی جاها رشد صورت نگیرد. یعنی انگار وقتی یک بیان صورت گرفته است، دیگر متکلم نمی خواهد از آن برگردد.
 - برخی می گویند اندیشه های کلامی ما باید اندیشه های متکلمین قرن سه و چهار باشد. البته دلیل او معاصرت با ائمه علیهم السلام است.
 - ♦ البته این در فقه کارآیی ویژه دارد چراکه فقه در مورد ظواهر است.
 - البته اشکال می کنیم که در خود آنها کلی اختلاف است.
 - جواب میدهند که غالب مهم است.
 - دوباره اشکال می شود که غالب را هزاران مولفه شکل میدهد.
 - مثال هایی برای رد این نظر:
 - خود امام معصوم یکجا روایت دارد که علم غیب ندارد و یک جا روایت دارد که روایت دارد.
 - ما در فقه تنها تقیه سیاسی داشته ایم ولی در حوزه معارف چندین نوع تقیه وجود دارد.
 - احساس متکلمین این بود که فیلسوفان می خواهند زیر آب مساله معاد را بزنند.
 - متکلمین می خواهند بگویند معاد شرعی همان اعاده معدوم بعینه است و تلاش گسترده ای در طی قرون متمادی برای اثبات آن کرده اند.

۱. قول ۱:

- مقدمات:
 - تلاش می کند اعاده ی معدوم بعینه را از استحاله و امتناع خارج کند و می خواهد نشان دهد که بدون اینکه هیچ نقطه میز حقیقی وجود داشته باشد، یک مثلیتی بین دو وجود یک برقرار کند.
 - شرح آن:
 - تصویر اعاده ی معدوم بعینه:
 - ♦ عدم – وجود ۱ شیء – معدوم شدن آن – وجود ۲ مجدد آن
 - ♦ از لحاظ فلسفی می گویند اگر وجود ۱ و ۲ دقیقاً مانند هم باشند اجتماع نقیضین پدید می آید.
 - ♦ اشکال فیلسوفان این بود که اگر اینها عیناً مانند هم باشند اصلاً اتنیتی بین آنها نیست تا آنها را دو تا حساب کرد.
 - ♦ ما مغایرتی را در عین عینیت تصویر می کنیم که به عینیت آنها ضربه زند و لذا این دو وجود هر دو وجود یک موجود می شوند.
 - ♦ این دو وجود مسبوق به عدم هستند منتهی این دو عدم با هم فرق می کنند. یکی مسبوق به عدم مسبوق به وجود است اما دیگری مسبوق به عدم خالی است.
 - ♦ و چون آیندو با هم تفاوت دارند، آیندو وجود به حسب آیندو عدم از همدیگر ممتاز می شوند و دقت شود که این امتیاز به عدم است و عدم هم هیچ است.
 - ♦ لذا هم عینیت دارند و هم یک تمایزی دارند که این عینیت را خراب نمی کند.

- نقدهای آن:
 - ۱) اساساً عدم بما هم عدم هیچ محض است و به آن میز حاصل نمی شود.
 - ♦ در بحث های سابق دیدیم که میز موجود در اعدام به حسب وجودها بود حال آنکه شما اینجا میز عدم ها را به وجودات گرفته اید.
 - ♦ یعنی قبل از اینکه عدمها با هم متمایز باشند، باید وجودها با هم متمایز باشند.
 - ۲) پیگیری تمایز حاصل از عدم.
 - ♦ از دو حال بحث خارج نیست:
 - ♦ آیندو وجود به اعدام تمایز حقیقی پیدا کرده اند: اگر واقعا متمایز شده اند، با عینیت جور در نمی آید و همان مشکل اول پدید می آید.
 - ♦ آیندو وجود به اعدام تمایز حقیقی پیدا نکرده اند: لذا تمایز آیندو چیز صرفاً در فضای ذهن و وهم است و لذا تمایز خارجی و حقیقی بین آنها نیست.
 - تحلیل این نظر:
 - متکلمین فکر می کنند که اشیاء در عدم یک جور تذوّت و ثبوتی دارند و ظرف واقع را بگونه ای می گیرند که این شیء انگار موجود است. به عبارت

- اسفار ۱/ ۳۵۶

- فخر رازی هم به اینجا رسید
 - گفت حرف این سینا درست است
 - که گفته بود ضروری و بدیهی
 - است.

- دیگر ((زید)) ذاتی دارد که گاهی متصف به وجود و گاهی متصف به عدم است.
 - به عبارت دیگر بدون اینکه حرفهای معزله (در بحث نفس الامر) را بزند، منتج به چنین بیانی می شود.
 - ♦ دو مشکل آن که هر دو باطلند:
 - ♦ در اینصورت برای عدم اصالت قائل شده اید: چراکه برهه هایی از شیء را عدم پر کرده است
 - ♦ هم اینکه انگار تصور می کنید که عدم بر آن وارد می شود که این سبب اجتماع نقیضین می شود چرا که هم یک ثبوتی برای آن فرض کرده اید و هم عدم را وارد در آن کرده اید.

۲. قول ۲:

▪ شرح آن:

- چه اشکالی دارد که این شیء در مرحله مادی برهه ای از وجود را طی کرده و هنگامیکه معدوم می شود، حقیقت آن در علم خداوند متعال و یا علل قصوی وجود داشته باشد؟
 - ♦ دوباره آنها چون مبادی هستی هستند و بخاطر علمی که به آن دارند، دوباره آنرا ایجاد می کنند.
 - نقد آن:
 - ♦ آن بحثی که ما می گوئیم این است که ما وحدت و عینیت هایی را برایتان درست می کنیم که مشکلات معاد حل می شود و لزومی ندارد به علل قصوای عالم برویم و در همین عوالم پایین مشکل حل می شود.
 - ♦ بحث سر این است که وقتی شخص این وجود با شخص وجود دیگر یک وجودند یا دو وجود؟ اگر گفتید اینها دو وجودند، میز حقیقی بین آنها وجود دارد و نمی توانید بگوئید که بعینه همان قبلی است.

• استدلال های امتناع اعاده معدوم:

○ مقدمات:

- حکما این را بدیهی می دانند لذا بیان می کنند که این استدلالی هم که ذکر شده است تنها تنبیهاتی هستند تا ارتکازات ذهنی ما را بشوراند تا به بداهت آن پی ببریم.

۱. اگر بگوئیم اعاده ی معدوم بعینه مجاز است، بین شیء و خودش عدم را تخلل داده و نفوذ داده اید!

- به بیان برخی، وحدت شخصی این وجود منسلّم شده است!!! و شما با اینکار امتداد را قطع کرده اید.
 - یعنی بین شیء و حقیقتش باید عدم فاصله شود که مُحال است.

۲. اگر اعاده ی معدوم بعینه مجاز باشد، باید اجتماع المثلین من جمیع الوجوه جایز باشد.

- چرا که ایندو کاملاً مانند هم هستند و ((حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد))
 - باید دقت کرد که امتناع اجتماع مثلین من جمیع الوجوه بسیار واضح است.

۳. اگر اعاده ی معدوم بعینه را قبول کنیم، باید بپذیریم که مُعاد عین مُبتدأ است و حیثیت اعاده عین حیثیت ابتدا است.

- یعنی اگر بحث آخرت را اعاده معدوم بدانیم، بدین معناست که دنیا مجدداً تکرار شود!
 - ♦ فیلسوفان می گویند این محال است وگرنه تصویرهای قابل فرض دیگر اشکالی ندارد.
 - ♦ لذا در واقع آنها اصلاً دو وجود نیستند که اعاده معدوم پدید بیاید.
 - ♦ یعنی در عین مغایرت، عینیت هم برقرار باشد.
 - ♦ برای حفظ خود این وحدت طرح های مختلفی وجود دارد که در جای خود باید به آن پرداخت.
 - این سر از تناقض در می آورد چرا که بالاخره این حیثیت اعاده است یا مُبتدأ؟!
 - ♦ انگار که این از بین نرفته است چراکه مُعاد عیناً همان مُبتدأ است.
 - اهمیت این استدلال: واضح تر کردن مراد فیلسوفان

۴. اگر اعاده ی معدوم بعینه جایز باشد، شما از کجا می خواهید بفهمید که یک چیز چند بار اعاده شده است؟!

- به عبارت دیگر، جایز است که یک چیز هزاران بار تکرار شود.
 - درحالیکه تعین عدد جزو ویژگی های وجودات عینی است.
 - ♦ ابهام در معرفت مدّ نظر نیست بلکه ابهام در وجود مدّ نظر است که سبب می شود با تشخّص آن سازگار نباشد.
 - ♦ به عبارت دیگر اگر فهمیدی این اعاده چندم است، این با بقیه فرق دارد و دیگر اعاده نیست لذا همان مُبتدأ است!!! یعنی عدد اعاده جزو ویژگی های همان وجود است و این مشخص نبودن چندمین اعاده بودن سبب می شود خود آن تعین نداشته باشد.
 - یعنی در عین اینکه می گویی پنجاه بار اعاده شده است، باید بگویی که اصلاً اعاده نشده است!!! و باز سر از تناقض در می آورد.

• نظر اکثر متکلمین در مورد اعاده ی معدوم:

○ نظر آنها:

- آنها قائل به این هستند که اعاده ی معدوم بعینه اشکالی ندارد.
 - البته فردی مانند فخر رازی می گوید که واضح است که این بیان باطل است.

○ استدلالات آنها:

▪ استدلال نقلی:

- شرایع حقّه همه شان روی این نقطه تاکید دارند که مُعاد اعاده ی معدوم بعینه است چراکه گفته اند همین شما که در اینجا گناه کرده اید، در آن دنیا عذاب می شوید یا پاداش داده می شوید.
 - این استدلال درون دینی است و بدرد متدینین می خورد.

▪ استدلال عقلی:

- استحاله ی اعاده ی معدوم
 - ♦ یا بخاطر مشکلی است که از حیث ماهیت دارد
 - ♦ یا بخاطر مشکلی است که از حیث یک عرض لازم دارد
 - ♦ و یا بخاطر مشکلی است که از حیث یک عرض مفارق دارد
 - ♦ جواب برای هر کدام از اینها:
 - ♦ اگر از ماهیت یا عرض لازم باشد، می پرسیم که چرا از ابتدا اصلاً موجود شده است؟ وقتی موجود می شود نشان میدهد که از لحاظ ماهیت یا عرض لازم هیچ مشکلی ندارد.
 - ♦ چراکه به لحاظ ذات از لحاظ موجود شدن مشکل داشته است.
 - ♦ اگر از عرض مفارّقش باشد، مفارّق است و قابل برطرف کردن و از بین رفتن است و خداوند متعال آن عرض مفارّق را بر می دارد و لذا اعاده معدوم هم دیگر مشکلی نخواهد کرد.

○ نقد استدلالات آنها و ردّشان:

▪ رد استدلال نقلی:

□ معاد در اصل انتقال از نشأنی به نشأت دیگر است نه اعاده معدوم بعینه و برداشت شما از معاد اشتباه است.

♦ مساله برزخ و قیامت اصلاً مساله به ثمر رسیدن انسان است.

♦ آیات ۲ الی ۴ سوره ق: بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَالِكُمْ رَجْعٌ بَعِيدٌ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِیْظٌ

◇ این برداشت کفار دقیقاً همان برداشتی است که متکلمین از بحث معاد دارند.

□ رجوعات:

♦ اسفار ۱ / ۳۶۱

♦ المیزان ۱۵ / ۲۸۵ یا ۳۸۵

▪ رد استدلال عقلی:

□ اعراض مفارق به لحاظ فلسفی، اعراض مفارق نوع هستند و چه بسا اعراض مفارق نوع، اعراض لازم شخص باشند.

□ نکته مهمی که آنها از آن غفلت کرده اند، این است که شیء را باید طبق مبنای اصالت وجودی ها از لحاظ وجود مورد بررسی قرار دهیم.

♦ بویژه در فضای صدرالمتالهین که فضا خیلی واضح است.

♦ البته اگر اصالت ماهوی هم باشیم، از حیث موجود بودن وجود اهمیت پیدا می کند چراکه بحث ما بر سر ماهیت موجوده است.

♦ لذا مشکل در عرض لازم حیث وجودی است و این حیث وجودی است که تکرار پذیر نیست. و حیث وجودی عین تشخیص است.

♦ به عبارت دیگر، اعاده ی معدوم بعینه با تشخیص درگیری دارد که این هم با اصالت ماهوی ها به مشکل می خورد و هم با اصالت وجودی ها.

◇ تشخیص: همان مرحله وجودی که با عوارض همراه بود.

مرحله ۲: وجود مستقل و رابط

• ارتباط این بحث با ابیات قبلی:

- تمام این بحث ذیل بحث تشکیک معنا می شود و اینها نسبت به هم تضایف دارند بدین معنا که این بحث در فضای تشکیک معنا پیدا می کند و پرداختن به این بحث سبب تعمیق بحث تشکیک در وجود می شود.
- در مورد ارتباط آن با بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هم که شکی وجود ندارد.

• تاریخچه نحوه بحث از این موضوع:

- تا پیش از میرداماد بحث های متفرقی حول این دو وجود داشته که عمدتاً
 - در بحث های منطقی ذیل وجود رابط
 - و در بحث های فلسفی در کنار مواد ثلاث به بحث و بررسی پرداخته می شده است.
- چرا که مواد ثلاث را کیفیات وجود رابط میدانستند.
- بعد از میرداماد هم این بحث ها در موضع های یاد شده قابل پیگیری است.
- اولین انسجام دادن توسط میرداماد صورت گرفته است.
- در کلمات صدرا در موضع دیگری که همان علت و معلول است نیز بیان شده است.
- حاجی بحث مستقلی ندارد و ذیل بحث های دیگر از آن بحث کرده است
- اولین کسی که این بحث را بمثابه یک مرحله معرفی کرده است، علامه طباطبایی است در بدایه الحکمه و نهایه الحکمه
 - تمام مطالب صدرا و بیش از آن را دارد
- بعد از علامه هم متاخرین بصورت مبسوط از آن بحث کرده اند.

• رجوعات:

- اسفار:
 - ۱ / ۷۸ الی ۸۲: یکی از مهم ترین جاهاست
 - ۱ / ۱۴۰ الی ۱۴۶
 - ۱ / ۳۲۷
 - ۱ / ۳۶۵
 - ۱ / ۳۶۹
 - ۲ / ۲۹۹ الی ۳۰۱
 - ...
- شرح منظومه:
 - ۲ / ۲۲۱ و ۲۲۲ ذیل بحث جعل
 - ۲ / ۲۳۸ الی ۲۴۲ ذیل بحث مواد ثلاث
- شرح مبسوط منظومه شهید مطهری:
 - ۹ / ۴۳۴ الی ۴۳۸

• امتدادهای این بحث:

○ در ابیات دیگر فلسفه:

۱. کشف معنای جدیدی از امکان = امکان فقری وجودی
 - آدرس: نهایه الحکمه، مرحله ۴، فصل ۱
۲. تحول در نظام علی و معلولی از امکان ماهوی به امکان وجودی
۳. مشخص شدن سرّ نیازمندی معلول به علت هم در لحظه ی حدوث و هم در لحظه ی بقا:
 - صدرا امکان وجودی فقری را مطرح کرده است. در مرحله ی بقا طبق بیان صدرا و امکان وجود فقری، نیازمندی معلول به علت در مرحله بقا خیلی واضح می شود.
 - آدرس: نهایه، مرحله ۴، فصل ۷
۴. شکل گیری یک راه حل بسیار روشن در ابطال تسلسل
 - که ابطال تسلسل نقش بسیار زیادی در الهیات بمعنی الاخص دارد
 - آدرس: مرحله ۸، فصل ۵
۵. نحوه ی علم به علت و معلول
 - معنا پیدا کردن علم حضوری خداوند متعال به اشیاء و ارائه تحلیلی بسیار روشن در مورد آن
 - آدرس: مرحله ۱۱ فصل ۱۱
۶. تحلیل فاعلیت قریب حق تعالی
 - فاعلیت قریب از مباحث تأثیر محققانه فیلسوفان اسلامی از اندیشه های دینی است.

۷. ارتقا فهم نظام توحیدی و ارائه طرحی جدید در برهان صدیقین

□ آدرس: مرحله ۱۲ فصل ۱

▪ تمام این امتدادها در بیانات صدرا هم وجود دارد

○ در اصول:

▪ در حاشیه علامه بر کفایه ۲۲/۱ و ۲۴ راجع به این تقسیم بحث شده است و تاثیر این بحث را در اصول نشان داده اند.

○ در علوم تربیتی و سلوکی:

- صدرا به لحاظ امتداد مباحث فلسفی، اغلب امتدادهای مباحث الهیاتی را پیگیری کرده است جز در این بحث که علاوه بر امتداد تاثیر آن در مباحث هستی شناسانه، امتداد آن را در مباحث تربیتی هم پیگیری می کند.
- مانند دعا و احساس فقری که انسان باید نسبت به حق تعالی داشته باشد و مقایسه این احساس در تفکر فیلسوف صدرایی و یک متکلم.
- بسیاری از مربیان اخلاق نجف، سعی می کردند که این معنا را در متربیان خود بصورت عملی جا بیندازند که ما وجود رابطیم.
- مقاله برای این بحث: تاثیر هستی شناسی مبتنی بر وجود مستقل و رابط بر مسائل تربیتی

○ در علوم دیگر انسانی:

- مانند تاثیر آن در اقتصاد و سیاست و ...
- باید این را تمرین کنیم که بحث ها را به علوم دیگر تسری بدهیم.
- کار صدرا را در علوم تربیتی باید دید و با یادگیری مدل کار او، آنرا در علوم دیگر تسری داد.

• مقایسه آن با بدایه الحکمه:

○ فرق جایگاه این بحث در بدایه و نهاییه و مقایسه آنها:

- در بدایه بعنوان مرحله ۳
 - علامه رعایت آن منظری را کرده است که می گویند مواد ثلاث کیفیات وجود رابط هستند.
 - لذا وجود رابط را در مرحله سوم آورده اند که در مرحله چهارم از مواد ثلاث بحث کنند.
 - صدرا و حاجی سبزواری هم همین کار را کرده اند و همین نظر را دارند.
- و در نهاییه بعنوان مرحله ۲ آمده
 - ولی در نهاییه می خواسته اند بگویند مواد ثلاث تنها ویژگی های وجود رابط نیستند و اعم اند
 - و بعلاوه تاثیرات فوق العاده آن در بحث های فلسفی جایگاه آنرا زودتر آورده اند.
- به نظر کار علامه در نهاییه بهتر بوده است.

○ مقایسه تیتتر مرحله در بدایه و نهاییه:

- در بدایه الحکمه با رویکرد ((تقسیم وجود)) به این بحث پرداخته است لذا هر سه تقسیم پرداخته شده در این مرحله را در عنوان این مرحله ذکر کرده است.
- البته همون جا در بدایه هم گفتیم که قسمت اول تقسیم است که اهمیت دارد.
- ولی در نهاییه الحکمه رفته است سراغ مهم ترین مساله ای که مرحله برای آن پی ریزی شده است و آنرا به عنوان تیتتر مرحله قرار داده است.
- لذا بنظر این طرح ریزی بهتری است.

فصل ۱: تقسیم وجود به مستقل (فی نفسه) و رابط (فی غیره)

• مقدمات:

- توضیحی پیرامون مقسم این تقسیم:
- وجود رابط واقعیتی در فضای ذهن یا خارج؟!
- توجهات:

• تعاریف اولیه از وجود رابط و مستقل:

- مستقل:
 - واژه ی مستقل در فهم و کاربردش نیازمند احتیاط هستیم چراکه حداقل سه اطلاق دارد:
 - نام های دیگر:
- رابط:
 - = در مقابل وجودات مستقل، وجودات ربطی ای داریم که برای اینکه طرد عدم کنند نیازمند دیگران هستند.
 - نام های دیگر:
 - تاریخچه ای از تطورات واژه آن:

• استدلال علامه برای اثبات این تقسیم و وجود رابط:

○ مقدمه:

۱. مرحله ۱: ابتدا ما را متوجه قضایای خارجی می کنند
۲. مرحله ۲: این قضایای خارجی باید صادق باشند یعنی منطبق باشند با خارج:
۳. مرحله ۳: می رویم سراغ آن محکی و مطابق این قضایای خارجی و رابط را می یابیم (نجد)
۴. وجود سومی که یافته ایم (وجود رابط)، نمی تواند وجود فی نفسه باشد.
۵. این وجود سوم (وجود رابط) باید وجود فی غیره باشد.
۶. وجود طرفین به خلاف وجود یافت شده در وجود رابط هستند.

• فروع بحث:

۱. محلّ تحقق وجود رابط:
 ۲. نحوه تحقق وجود رابط:
 ۳. گزاره هایی که در مطابق آنها وجود رابط نداریم:
 ۴. ادامه فرع سوم:
 - گزاره های دیگری که مطابق ندارند:
 ۵. ماهیت نداشتن وجود رابط:
 - مقدمات:
 - طرح بحث:
 - استدلال آن:
 - چالش های این استدلال:
 - بیانات دیگر علامه در مورد این موضوع:
 - طبق بیانات ایشان در فرع اول فصل بعد:
 - طبق بیانات ایشان ذیل حاشیه بر اسفار:
 - بیان ایشان در فصل اول مرحله ۸ - نتیجه چهارم:
- ◆ در اینجا هم ماهیت داشتن را به وجود رابط نسبت می دهند
- ◆ ص مرتبط از کتاب: ص ۲۴۲

فصل ۲: کیفیت اختلاف وجود رابط و مستقل

• سوال این فصل:

- در نسبت سنجی وجود رابط و مستقل، آیا اینها به حسب نوع (لغوی) اختلاف دارند یا نه؟

• جوابهای داده شده:

- مقدمه:

- با توجه به اینکه اختلاف نوعی دو تفسیر دارد، دو نظر در مورد این سوال داده شده است.

- صدرا:

- معنایی که از اختلاف نوعی مدنظر اوست:

- وجود یک سنخ است و شاخه شاخه می شود و این مرحله، تقسیمات وجود است لذا وجودهای آنها می شود انواع الوجود.

- پس باید گفت همین که قسیم هم هستند نشان دهنده این است که انواع مختلفی هستند.

- جواب به سوال:

- پس اختلاف نوعی دارند.

- منبع:

- اسفار، ۱/ ۷۹ و ۸۰

- علامه طباطبایی:

- معنایی که از اختلاف نوعی مدنظر اوست:

- معنای اختلاف نوعی داشتن این است که نشود یکی از اینها را به قسم دیگر متبدل کرد.

- ◆ به عبارت دیگر، اختلاف یا عدم اختلاف اینها به تبدل و عدم تبدل اینها به هم بر میگردد.

- جواب به سوال:

- پس اختلاف نوعی بین وجود رابط و مستقل وجود ندارد.

- علامه می گویند اینها می توانند به هم تبدیل شوند لذا اختلافی وجود ندارد.

- استفاده از این بحث و امتداد آن در جاهای دیگر کتاب نهاییه الحکمه:

- ◆ ص ۱۵۷: ابتدای علت و معلول

- ◆ ص ۲۴۱: فصل دوم مرحله یازده

- نظر صدرا در مورد این تعبیر از اختلاف نوعی:

- صدرا در آثارش دو حرف دارد که جمع آنها بدین گونه است:

- ◆ اسفار ۱/ ۸۲: این تبدل مُحال است

- ◆ به لحاظ واقع مد نظر است

- ◆ اسفار ۱/ ۱۴۰: این تبدل جایز است

- ◆ به لحاظ فضای ذهن: در توجیه التفات، اتفاقی را در خارج راه نمی دهد بلکه می برد در ذهن.

- ◆ برای توجیه بیانات علامه باید از این بیان صدرا استفاده کنیم یعنی بگوییم در فضای ذهن است که چنین تبدلی معنا پیدا می کند

نه در خارج

- دلیل این بیان علامه:

- شرح آن:

- ◆ علامه در اینجا قصد دارند که ما را متوجه دیدگاه نهایی صدرا در خصوص نسبت معالیل با حق تعالی کنند و ضمناً این نظر را با ماهیت

نداری وجودات رابط که در فصل پیش به آن اشاره کرده اند جمع کنند:

- ◆ همانطور که در فصل گذشته بصورت مبسوط توضیح داده شده است، علامه در اینجا به مشکلی برخورد کرده اند و آن اینکه اگر وجود رابط

ماهیت ندارد، با ارتقایی که صدرا به بحث علت و معلول داد و تمام معالیل را وجود ربطی دانست آنوقت باید بگوییم که هیچ کدام ماهیتی

ندارند و لذا تمام بحث هایی که در مراحل قبل در مورد ماهیت کرده ایم بی معنا است!!!

- ◆ علامه اینگونه طرح می کنند که براساس دیدگاه نهایی صدرا، تمام معالیل نسبت به حق تعالی وجود ربطی هستند و ماهیت ندارند ولی

وقتی توجیه التفات به خودشان داشته باشیم، همه شان تبدیل به معنای اسمی می شوند.

- ◆ یعنی در نگاه با علت می شوند روابط و در نگاه به خودشان می شوند مستقلات.

- ◆ لذا تنها با توجیه التفات اینها تبدیل به روابط و غیر روابط می شوند. لذا اختلاف میان اینها اختلاف نوعی نیست.

- نتایج حاصله از این بیان:

- ◆ این بیان نشان بدین معناست که آنچه صدرا در علت و معلول می گوید، چیزی جز همین وجود رابطی که در اینجا بحث می شود نیست.

- ◆ توضیح کوتاهی در رابطه با بیان صدرا:

- ◆ معلول اگر بخواهد معلول باشد، باید سر از وجود فی غیره در بیاورد و گر نه معالیل را در یک نقطه ی ذاتی واقعاً معلول و محتاج نمی

دانیم حال آنکه ما تمام هویت معالیل را احتیاج می بینیم.

◇ توجه شود که معالیل در نگاه صدرا عین الحاجه هستند نه محتاج، عین فقر هستند نه فقیر.

► تفسیر فقر محض همین هویت فی غیره بودن است.

■ اشکال: داستان واقع مگر با توجیه التفات تغییر می کند؟

□ واقع اگر وجودهای ربطی است که ربطی است و دیگر تبدل بی معناست

■ بیان یک توجیه برای بیانات علامه:

□ قبل از صدرا آخرین تحقیقات حول معلول و علت توسط میرداماد رخ داده است.

◆ میرداماد گفته است که کل ما سوی الله در مقایسه با حق سبحانه و تعالی، وجودهای رابطی دارند یعنی فی نفسه لغیره هستند. مانند هویت

عرض نسبت به جوهر یا صورت نسبت به ماده.

□ براساس این تحلیل می توان بیان علامه اینگونه باشد:

◆ وجودهای رابطی دارای دو جنبه فی نفسه و لغیره اند

◇ فی فسه: ماهیت دارند

◇ لغیره: ماهیت ندارند.

◆ لذا از یک حیث ماهیت دارند و از حیثی دیگر ندارند.

□ ؟ سوال شخصی: طبق توضیحی که در مورد هویت وجودهای فی نفسه لغیره در فصل بعد داده شده است (فی نفسه + فی غیره)، آیا این بیان هم رد

نمی شود؟

■ اشکال به این توجیه:

□ علامه می خواهند نظر صدرا را مطرح کنند و در اینجا پیاده کنند نه نظر میرداماد را.

• فروع:

۱. ماهیت داری یا نداری جواهر و اعراض:

■ مقدمات:

□ علامه در این فرع سعی کرده اند که بین ((ربطی بودن تمام جواهر و اعراض (بدلیل ارتقا صدرا) و در نتیجه ماهیت نداشتن شان)) با ((در عالم واقع

ماهیت نداشتن شان)) جمع کنند.

□ توضیح مبسوطی حول این فرع در انتهای فصل گذشته همین مرحله داده شده است: [فصل ۱: تقسیم وجود به مستقل \(فی نفسه\) و رابط \(فی غیره\)](#)

■ توضیحی مختصر:

□ معلوم می شود که جواهر و اعراض مفاهیم انتزاعی از وجودات ماسوی هستند یعنی شما تحت تاثیر واقع، مفاهیم جوهر و عرضی را برداشت می

کنید.

□ نسبت اینها با ماهیت بودن و نبودن علی السویه است.

◆ اگر شما منظر اول را نگاه کنی (ربط به حضرت حق متعال) اینها همه بی ماهیت اند و ربط

◆ اگر به حسب خودشان در نظر بگیری همان جواهر و اعراضی که از وجودها استفاده کرده ایم ماهیات خواهند بود.

■ نکته:

□ بنظر می رسد که فرع اول با حرف میرداماد در مورد نسبت معالیل با خداوند متعال (که ذیل توجیه بیان علامه به سوال فصل توضیح آن گذشت)

قابل جمع است.

۲. طیف های یافت شده از وجود رابط:

■ مقدمه:

□ علامه در اینجا می خواهند به ارتقای صدرا در بحث علت و معلول اشاره کنند.

۱- محکی قضا پای هلیه ی مرکبه موجب ی صادق:

□ مانند جواهر و اعراض

◆ به اینها می گویند اضافات مقولی چرا که دو طرفه اند.

□ دقت شود با پذیرش نظر صدرا، وجود های رابط دو طرفه نفی نمی شود.

۲- تمام معالیل نسبت به خداوند متعال

□ اینها در واقع اضافه اشراقی هستند.

◆ یعنی فی غیره اش دو طرفه نیست بلکه یک طرفه است.

□ این همان ارتقا صدراست در بحث علت و معلول.

◆ لذا طبق این بیان علامه، آنچه صدرا در مورد علت و معلول گفته است همین وجود حرفی و هویت فی غیره بودن است.

◆ پس اینجا به نکته ای جالب می رسیم و آن اینکه اصل وجود فی غیره را می توان با استدلال های صدرا در بحث علت و معلول اثبات کرد.

۳. در برگرفتن کل نظام هستی توسط این تقسیم:

■ توضیح آن اینکه

□ فی نفسه فقط خداوند متعال است

□ و باقی همه فی غیره اند.

◆ البته همه ی اینها روابط یک طرفه و فی غیره هستند.

□ یعنی با یک تقسیم به کل هستی اشاره کرده ایم.

□ باید توجه شود که ایشان در بحث حرکت نیز قائل به وجود رابط است و چه بسا در بسیاری از چیزها قائل به وجود رابط شویم.

▪ **تطبیق فی غیره بودن معلولات با نظام تشکیک:**

□ در این حالت تشکیک بین اسمی و حرفی برقرار می شود.

◆ مرحله بعد حق تعالی با یک شکن بزرگ همراه است و اینگونه نیست که معنای اسمی ضعیف شود.

◆ به عبارت دیگر، اصلاً ضعف معنای اسمی یعنی معنای حرفی در کنارش شکل گرفته است.

□ سوال اینجاست که چه جور باید نسبت حق تعالی با مابقی را توضیح دهیم؟ آیا رابط بین جوهر و عرض از میان می رود یا نه؟

◆ ما یک معنای اسمی داریم و یک معنای حرفی. یعنی کل ماسوی به لحاظ اصل بستر یک معنای حرفی نسبت به حق تعالی است و در دل

این معنای حرفی را که در نظر بگیری انواع تنوع ها و گونه گونه شدن ها وجود دارد.

◇ این معنای حرفی مانند یک پرده آویخته و رق منشوری عالم را پر کرده است و انواع رنگها به آن زده می شود.

◇ یعنی تمام وجودات فی نفسه لِنفسه و لغیره و فی غیره در دل بستر یک فی غیره اصلی معنا پیدا می کنند.

► دلیل غفلت نیز همین تنوعات موجود در این معنای حرفی است.

◇ خمیر مایه همه اینها حرف الی الله است. در دل آن حرف است که نظام تشکیک را بنحو کثرت عرضی و طولی می توانیم پیدا کنیم.

◆ با قبول این بیان، این سوالات پیش می آید که آیا این تنوعات براساس تشکیک در معنای حرفی شکل میگیرد؟ در معنای حرفی کثرت

طولی هم داریم؟ کثرت عرضی چطور؟

فصل ۳: تقسیم وجود فی نفسه به وجود ما لنفسه و ما لغيره

• مقدمات:

- با توجه به اینکه تبتیر این مرحله با بدایه متفاوت است و شامل وجود لنفسه و لغيره نیست، سوال می شود که چرا این فصل مطرح شده است؟
 - باید جواب داد که بخاطر تبیین وجود رابط میان وجودهای نفسی. یعنی در این مرحله هم در حال پیگیری شناخت وجود رابط هستیم.
 - با توجه کردن به این نکته، به نکات خوبی در مورد وجود فی غیره می رسم.

• تقسیم وجود فی نفسه:

- وقتی دنیای وجودهای فی نفسه را نظاره می کنید، آنها را به دو سبک ملاحظه می کنید:

۱. لنفسه:

- برخی از آن وجودات هستند که تنها طرد عدم از خودشان می کنند.
 - اینها وجودهای فی نفسه هستند یعنی طرد عدم می کنند از ماهیت خودشان و با اشیاء دیگر کاری ندارند.
 - لذا به اینها می گوییم غیر مرتبط با اشیاء دیگر، غیر رابط و غیر ربطی.
- مانند: جواهر (انسان و درخت و سنگ)

۲. لغيره:

- نام دیگر: وجود ناعتی
- برخی دیگر از این وجودات علاوه بر اینکه یک موجودیتی برای خود دست و پا می کنند، از امر دیگری نیز طرد عدم می کنند
 - یعنی طرد عدم مایی از موضوعشان می کنند:
 - ◆ دقت شود که این بدین معنا نیست که طرد عدم از ماهیت وجود دیگر می کنند چراکه در اینصورت یک وجود خواهیم داشت که دو ماهیت دارد!!!
 - ◆ بلکه بدین شکل که نواقصی که در حول آن وجود و ماهیت وجود دارد برطرف کرده و از آنها طرد عدم می کنند.
 - البته قابل ذکر است که در خوانش تکوینی قضیه برعکس می شود یعنی آن وجود لنفسه است که چنین وظیفه ای را بر دوش می گیرد.
 - ◆ درست است که می گوییم وجود رابط بین جوهر و عرض است ولی از یک منظر انگار این نیاز از عرض شروع می شود و این دست دراز کردن از سمت عرض است.
 - ◆ البته اگر نگاه را برعکس کنیم، مساله برعکس است. مشابه اینکه اگر خدا نخواهد حتی ذکر ما هم شکل نمی گیرد.
- مانند: اعراض و صور نوعیه
- اثبات آن:
 - دقت شود که علامه وجود اعراض و صور نوعیه را مفروض گرفته است و کاری ندارند که از طریق استدلال و یا تجربه به آنها رسیده ایم.
 - اعراض:
 - ◆ یک جنبه فی نفسه دارند و یک ارتباطی هم با غیر دارند که بواسطه آن یک خلل و فرج وجودی از دیگران بر طرف می کنند.
 - صور نوعیه:
 - ◆ تحلیل فیلسوفان از حقیقت جسم این است که یک ماده ی اولی دارد و یک صورت جسمیه که همان بُعد جوهری است که به شکل طول و عرض و عمق بروز می کند. این صورت جسمیه در کنار خود یک سری صور نوعیه هم مانند خاک، آب، آتش و هوا هم می پذیرد. لذا جسم ۴ نوع است.
 - ◆ ماده: فی نفسه لنفسه
 - ▶ قوام جوهری ماده به صورت است
 - ◆ صور نوعیه: فی نفسه لغيره
 - ▶ صورت حقیقت جوهری است و ذیل اعراض به حساب نمی آید.
 - ◆ تمام این صور نوعیه حقایق منطبع در ماده است.
 - ◆ البته باید توجه شود که حقایقی مانند نفس انسان هم داریم که غیر منطبعه هستند. این حقایق در واقع مرتبطه هستند.

• توضیحات بیشتر حول این تقسیم:

○ توضیحات بیشتر در دل یک تطبیق:

- لذا ما در رابطه با برخی واقعیات مانند جوهر جسم و عرض سفیدی با سه نقش روبرو می شویم:
 ۱. وجود فی نفسه ای (جوهر) که طرد عدم از یک ماهیت می کند و دارای یک ماهیت است و کاری با چیز دیگری ندارد.
 - مانند وجود جسم که از ماهیت جسم طرد عدم می کند.
 ۲. وجود فی نفسه دیگری (عرض) که یک ماهیت به ما می دهد و طرد عدم از آن ماهیت خودش می کند.
 - وجود سفیدی که از ماهیت سفیدی طرد عدم می کند.
 ۳. وجود فی نفسه دوم علاوه بر وظیفه خود، یک عدمّ ما و خلئی را در وجود فی نفسه اول پر می کند.
 - وجود سفیدی که علاوه بر کار قبلی، ویژگی و حالت فقدان را از جسم برطرف می کند. یعنی طرد عدمّ ما از موضوعش می کند.
 - ◆ البته نه نواقصی از ذات جسم بلکه خلل و فرج و حواشی که این عرض آنها را تامین می کند.
 - ◆ اساسا این کارکرد برعهده ی چیزی است که ماهیت ندارد که در فصل های قبل نشان دادیم وجود فی غیره ماهیت ندارد.
 - لذا باید گفت که منظور فلاسفه این است که آن جنبه لغيره ای که در وجود فی نفسه لغيره هست، همان وجود فی غیره است.
 - بیان شخصی: بنظر می رسد که وجود فی غیره ای که اینجاست، با اتصال جوهر به عرض باعث می شود که یکی از نواقص جوهر مانند رنگ یا اندازه یا ... برطرف شده. لذا خودش معنای اسمی ندارد که بخواهد اینکار را کند بلکه با اتصال دادن جوهر به عرض است که این نقش را بازی می کند.
- ؟ ▪ سوال شخصی: چرا در جای جای بحث می گویند که طرد عدم از ماهیت می کند نه طرد عدم از وجود؟

○ اشکال و جواب حول مطالب بیان شده:

- اشکال برخی از معاصرین به اینکه بین جوهر و عرض وجود رابط داریم:
 - در بسیاری از گزاره ها مانند هلیات بسیطه و حمل اولی، طرفین گزاره ها به سبکی هستند که ارتباط موضوع و محمول بدون دخالت وجود رابط حاصل می شود.
 - همین داستان در رابطه با جوهر و اعراض برقرار است چراکه اعراض وجودات فی نفسه لغيره اند. لذا یکی از شئونش لغيره بودن است و ارتباط را خودش ایجاد می کند و نیاز به یک وجود فی غیره دیگر نیست.

▪ جواب:

- وجودهای فی نفسه به لحاظ عمق ذاتشان نمی توانند در دیگری باشند چراکه اساساً فی نفسه بودن، بمعنای در مقابل دیگران بودن است.
- ◆ لذا آن جنبه لغيره ای وجودهای فی نفسه لغيره، از باب اضافه حدّ بر محدود است. یعنی این جنبه لغيره ای یک حالت رسم دارد و جزو

محلّ آن چیزی است که صور نوعیه برای تحقق به آنها نیاز دارند و موضوع نیز آن چیزی است که اعراض. البته جای هم استفاده می شوند.

مولفه های ذاتی آن وجود فی نفسه نیست.

◆ بخاطر همین است که آنها به ما ماهیت نمی دهند.

◆ به عبارت دیگر، عمق ذات فی نفسه را نمی توان لغیره معنا کرد و لغیره در واقع خبر از حضور یک وجود فی غیره در کنار وجود اعراض به ما می دهد.

○ نتایج حاصل از این اشکال و جواب:

■ تقسیمات وجود در این مرحله:

۱) فی نفسه: وجودهای فی نفسه دو دسته اند

۱- فی نفسه هایی که لئفسه هستند= در موجودیتش نیاز به چیزی ندارد

۲- فی نفسه هایی که لئفسه نیستند = این برای محقق شدن در خارج چون ذاتا تکیه گاه خود نیست، لازم دارد که یک وجود فی غیره بیاید
کنارش بایستد تا بتواند محقق شود = وجودهای فی نفسه ای که جوهر نیستند و در تحقق خارجی شان مرتبط با موضوعند.

◆ دلیل اینکه نام فی نفسه لغیره را نپسندیدیم این بود که لغیره بودن در ذات آنها نیست.

◆ فی نفسه ای که لئفسه نیست + فی غیره = فی نفسه لغیره

► دلیل اینکه نمی گویند ((فی نفسه فی غیره)): تنافی لفظی و ظاهری حاصل می شود.

۲) فی غیره: موطن آن کنار فی نفسه ای است که لئفسه نیست.

■ لذا وجودهای فی غیره همان جنبه ی کششی هستند که در اعراض مشاهده می کنید.

□ رجوعات:

◆ علامه جوادی آملی در حقیق مختوم

◆ صدرا در جلد اول اسفار

■ توجیه اینکه ((جوهر)) جنسِ جوهر مادون است حال آنکه ((عرض)) جنس اعراض مادون نیست.

□ نکته آن این است که عرض جنس برای اعراض نیست بلکه آن عرضیت، معقول ثانی ای است که ویژگی وجودی شان را نشان می دهد.

◆ هویت عرضی و تکیه بر غیر داشتن در هویت اعراض نهفته نیست وگرنه باید گفته می شد عرض یک مقوله و همه اعراض انواع آن هستند.

◆ لذا عرض معقول ثانی است ولی جوهر (لئفسه بودن) در ذات ماهوی جوهر اخذ شده است.

□ بخاطر همین است که هر کدام از اعراض را یکی محسوب می کنند حال آنکه تمام جوهر را ذیل مقوله جوهر به حساب می آورند.

■ پس جنبه لغیره بودن اعراض، همان وجود فی غیره است.

□ استدلال آن هم این است که وجود فی نفسه نمی تواند متعلق به غیر باشد و یک چیز دیگر باید کنارش باشد.

□ لذا این جنبه ی لئفسه بودن است که در ماهیت جوهر نقش دارد ولی این جنبه ی لغیره بودن در آن وجودی که به ما ماهیت اعراض را می دهد نقشی ندارد.

◆ چراکه لئفسه بودن با فی نفسه بودن سازگار است ولی لغیره بودن و فی غیره بودن با لئفسه بودن سازگاری ندارد لذا آنرا شأنی جدا حساب می کنند.

■ با توضیحات ذکر شده نشان دادیم که این فصل نقش مهمی در فهم فی غیره بازی می کند.

• نتایج این تقسیم:

۱. وجودهای فی نفسه لغیره در کنار آن غیر، یک حقیقت واحد را تشکیل می دهند.

■ ارتباط بین وجودات فی نفسه لغیره و فی نفسه لئفسه مربوط به آنها آنقدر جدی است که کآنه با وجود و موجود واحد برخورد داشته ای.

□ به عبارت دیگر، یک اتحادی بین فی نفسه لئفسه و فی نفسه لغیره برقرار است.

■ منتهی این ارتباط در نسبت جوهر با اعراض به یک شکل و در نسبت صور حآله منطبعه با ماده ای که محل انطباع آن است یکجور بروز پیدا می کند. این نشاندهنده این است که ارتباط اینها متفاوت است و وجودهای رابط اینها هم با هم متفاوت است.

□ ارتباط جوهر و عرض:

◆ اعراض از شئون جوهرند.

◆ واژه ی شئون:

► دارای تطورات گسترده ای بوده است بگونه ای که حتی نظر صدرا با علامه تفاوت دارد.

► در آغاز کارهای فلسفی، انگار عرض و جوهر دو وجود با دو موجود هستند که ارتباط صنعتی با هم داشته اند و محمول بالضمیمه بودن عرض برای جوهر خیلی جدی بوده است و آدم احساس الحاق می کند.

— حال آنکه اگر این الحاق را جدی بگیریم انگار باید دو فی نفسه لئفسه را مد نظر قرار دهیم.

► تا می رسد به صدرا و فضا واضح می شود که اعراض معالیل جوهرند و صدرا در بحث حرکت جوهری می گوید که از تحول اعراض به تحول جوهر پی می بریم.

— در جریان علیتی که صدرا در جلد دوم اسفار گفته است، حوزه علیت را ارتقا داده است بگونه ای که معلول تمام هویتش عین ربط است به علت.

— صدرا در آنجا گفته است که اعراض جزو شئون جوهرند که این به معنای اتحاد بسیار شدید ایندو است.

— دقت شود که این نگاه سبب نمی شود که اعراض تبدیل به معقولات ثانی جوهر شوند.

► نظر علامه در مورد شئون چیز دیگری است که فصل ۴ مرحله ۵. نهایه الحکمه آنرا بحث کرده اند.

— علامه عرض را از مراتب جوهر دانسته اند و در ص ۳۱۳ حاشیه بر جلد ۳ اسفار گفته اند که اعراض از مراتب وجود جوهر بحساب می آید.

— یعنی در یک بستر تشکیکی جوهر و عرض را معنا کرده اند و یک حالت رقت و غلظت به آنها داده اند.

◆ قصد علامه از چنین بیانی این بوده است که بگویند ارتباط جوهر و اعراض باید در نظام تشکیکی و دستگاه علیت فهم شود.

◆ به عبارت دیگر، وجود رابط خبر از یک اتحادی می دهد که این در دستگاه علیت معنا می شود.

◆ اشکال کلاسی: آیا این با فرع دوم فصل قبل که طرفینی را هم طرح می کند در تناقض نیست؟!

◆ علامه در متن هایش فراز و نشیب دارد و در مبانی مختلف دور می زنند.

□ ارتباط ماده و صور نوعیه:

◆ در اینجا برعکس است چراکه ماده است که در تحقق وابسته به صورت است.

۲. جمع بندی:

■ وقتی با وجود فی نفسه لغیره روبرو می شوی، از جهت لغیره بودنش نه طرد عدم از ماهیت عرض می کند و نه طرد عدم از ماهیت موضوع.

■ علامه چون برای وجود رابط ماهیت قائل نیست می گویند که وجود رابط اصلا طرد عدم از هیچ ماهیتی نمی کند.

• نکات پایانی:

○ بحث های وجود رابط، بسیار عمیقی است و باب تحقیقات در آن باز است.

■ علامه معتقدند که در دل حرکت هم وجود رابط وجود دارد.

□ کانه از حرفهای علامه این برداشت می شود که هر جا هر نسبتی باشد، وجود رابط داریم.

▪ بسیاری از پیشرفت ها در کلام صدرا هست که به بیان علامه منتقل نشده است.

○ **مقداری از تحقیقات حول این بحث:**

▪ در نگاه مشهور میان فلاسفه، ((وجود)) تقسیماتی دارد که در بدایه الحکمه آنرا دیدیدم:

□ وجود

۱- فی نفسه

۱. بنفسه

(۱) بنفسه

(۲) بغيره

۲. لغیره

۲- فی غیره

□ همان جا در بدایه به اشکالات این تقسیم و طرح درست برای آن اشاره کردیم که نیازمند رجوع به جزوه بدایه الحکمه است.

▪ قابل توجه است که این مباحث در رابطه با وجود پیاده شده است و اگر مثال ماهوی برای آن زدند، خوانش ماهوی این مساله است و گرنه اینها تقسیم وجودی است.

□ موبد این بیان این است که در این بحث ها در مورد خداوند متعال هم صحبت شده است حال آنکه خدا اصلاً ماهیتی ندارد.

□ به عبارت دیگر، اینکه ماهیات چگونه موجودند مورد بحث است.

▪ ضمناً وجودهای فی نفسه لغیره برخی از جواهر را نیز در بر می گیرند.

؟ □ سوال شخصی: مثال برای این مطلب؟

○ **در فضای فلسفه صدرا سه تحول درباره این بحث رخ داده است:**

▪ قبل از او تقسیم مشهور فلسفی مرسوم بوده است.

۱. اولین تحولی که ایجاد کرد (اسفار ۱/ ۷۹ و ۸۰): دیدگاه استادش میرداماد را در خصوص ماسوی و حق تعالی پذیرفته است.

□ = ما یک وجود فی نفسه لئفسه داریم و بقیه همه فی نفسه لغیره هستند یعنی باقی همه رابطی اند.

◆ مانند اینکه بگوئیم در نظام هستی یک جوهر داریم و بقیه همه اعراضند.

□ با این تحول بخشی از تقسیم از دست می رود: وجود فی نفسه لئفسه همان وجود بنفسه است.

□ البته در اواخر جلد ۱ می گوید که از این نظر برگشته است.

۲. دومین تحول او (اسفار ۱/ ۳۰۰) این است که کل ماسوی وجود رابطند نسبت به خداوند سبحان.

□ = یک وجود فی نفسه داریم و بقیه فی غیره اند.

◆ در ماسوی دیگر فی نفسه نداریم.

□ این بخش دوم تقسیم را خراب می کند.

۳. سومین تحول ایشان پذیرش حرف عرفا است در اسفار (۲/ ۲۹۹): اساساً وجود تقسیم ناپذیر است و ما اصلاً چیزی با عنوان وجود رابط که از جنس وجود

باشد نداریم.

□ همه این تقسیمات برای ظهورات وجود است و در وجود راهی ندارد.

○ **ماهیت نداشتن وجود رابط:**

▪ یکی از تاکیدات علامه این بود که وجود رابط نمی تواند طرف واقع شود چراکه در اینصورت مستقل نگاه می شود. بخاطر همین همیشه رابط و فانی در باقی است.

▪ سوالی که به ذهن می رسد این است که تا الان هر چه در این مرحله داشتیم در رابطه با وجود رابط بود!!!

□ یعنی وقتی در تمام گزاره های این مرحله، دنبال موضوع می گردیم می بینیم که این وجود رابط است که موضوع است.

□ به عبارت دیگر، به اشکالی مشابه اشکال معروف معدوم مطلق می رسم.

▪ از جواب های داده شده به این مشکل:

□ در فضای ذهن تمام معانی حرفی فی غیره را تبدیل به معنای اسمی می کنیم که این اسم آنها باشد و از طریق این معنای اسمی این گزاره ها را

مطرح می کنیم.

▪ اشکال این جواب: شبیه به داستان معدوم مطلق می شود.

□ یعنی این وجود اسمی در ذهن ما چگونه با آنها ارتباط پیدا می کند و حالت حکایت بوجود می آید چراکه اگر ارتباط برقرار شد دوباره وجود حرفی

طرف واقع شده است!!!

مرحله ۳: وجود ذهنی و خارجی

• مقدمات:

- باید توجه کرد که مانند مرحله قبل، با آنکه این مرحله هم در قالب یکی از تقسیمات وجود آمده است ولی اصل در این بحث وجود ذهنی است نه وجود خارجی.
- علامه این مرحله را در مرحله ۲ بدایه الحکمه آورده اند که در مقدمات مرحله قبل چرایی اینکار ایشان توضیح داده شده است: [مرحله ۲ - وجود مستقل و رابط](#)
- همچنین بحث های بدایه در این قسمت از نهاییه مفصل تر است و بنظر استاد امینی نژاد (زید عزّه) بهتر بود که جای مباحث ایندو فصل در بدایه و نهاییه تغییر کند.

• رجوعات:

- الهیات شفا، ۴۵ و ۱۴۵
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱/ ۲۰۳، ۲۲۴ و ۲۲۹
- مباحث مشرقیه، ۱/ ۴۱
- شرح تجرید علامه حلی، ۲۸ (مقصد اول، فصل اول، مساله چهارم)
- شواهد الربوبیه، ۱۵۰ (مشهد اول، شاهد دوم)
- سه رساله فلسفی (المسائل القدسیه)، ص ۲۱۷
- اسفار، ۱/ ۲۶۳ الی ۳۲۶
- شرح منظومه ملا هادی سبزواری، ۲/ ۱۲۲ الی ۱۶۲
- شرح مختصر منظومه شهید مطهری، ۴۸ الی ۶۳
- شرح مبسوط منظومه شهید مطهری، ۱/ ۲۵۳ الی آخر
- النور المتجلی فی ظهور الظلی، علامه حسن زاده آملی: کتابی مستقل در این رابطه است

• سیر تاریخی:

○ منابع:

- تعلیقه علامه مصباح، ص ۶۷ ذیل همین مرحله
- ص ۴۹ شرح مختصر منظومه شهید مطهری
- صفحات ۲۵۸، ۲۷۰ و ۲۷۲ شرح مبسوط منظومه شهید مطهری

○ نظر شهید مطهری و علامه مصباح:

- شهید مطهری بیان می کنند که این مساله جزو مسائل محدثه فلسفه اسلامی است.

○ سنجش نظر ایندو بزرگوار:

- وجه درست بودن: این نحوه ساختار و مسائلی که پیدا کرده است و تبدیل به یک فصل کامل شده است در فلسفه اسلامی رخ داده است
- وجه غلط بودن این بیان: اصل مساله از قدیم بوده است بخصوص در درگیری های سوفسطائیان و حکما و فلاسفه.
- معدوم مطلق هم که مساله ای تاریخی بود، به شدت با این مساله گره می خورد.
- همچنین است بحث علم.

○ نظر مختار:

- ابتدائاً این بحث در بحث سفسطه، معدوم مطلق و علم بصورت پراکنده وجود داشته است.
- بنظر اولین کسی که به این فکر افتاد که این مطالب پراکنده را جمع کند فخر رازی است در مباحث المشرقیه ۱/ ۴۱
- ایشان عنوان فی اثبات وجود ذهنی را هم به این بحث می دهند که عنوانی عالی است.
- بعداً بتدریج این عنوان در کارهای خواجه نصیر تغییراتی پیدا کرده است که بنظر بهتر شده است:
- ((فی انقسام وجود الی ذهنی و خارجی)): این همان چیزی است که علامه طباطبایی هم آنرا پذیرفته است.

- متأسفانه بعد از خواجه نصیر، با اینکه باید از این عناوین استفاده می کردند ولی از این عناوین استفاده نکرده اند و به نوع دیگری طرح کرده اند.
- لذا علامه یک بازگشتی به عنوان خواجه نصیر کرده است.
- کار دیگر علامه هم یک سری تغییرات براساس علوم تجربی اخیر در این بحث بوده است.
- البته باید توجه کرد که هنوز هم می توان این بحث را ارتقا داد.

• بحث های اثر گذار در این بحث:

○ اصالت وجود و اعتباریت ماهیت:

- بسیار پر اثر است و هر تصمیمی که در آن بحث گرفته باشی، طبق همان در اینجا قدم می زنی و نظر می دهی.
- چراکه فقط آن چیزی می تواند ذهنی شود که اعتباری باشد و آن چیزی که اصیل باشد نمی تواند خودش در ذهن بیاید.

○ تشکیک:

- صدرا معتقد است که بحث تشکیک از مبانی اصلی وجود ذهنی است چراکه وجود ذهنی را از یک منظر ضعیف ترین مرتبه وجودی یک شیء می داند.
- مراتب وجود طبق نظر او: عقلی - مثالی - مادی - «ذهنی
- ? □ سوال شخصی: میتواند منظور صدرا مفهومی است که از وجود داریم نه خود وجود ذهنی مصطلح بین حکما؟
- البته باید دقت کرد که وجود ذهنی اساساً دیگر از طبیعت وجود نباشد لذا تقسیم وجود به ذهنی و خارجی می تواند مورد تامل قرار بگیرد. و بهتر است که گفته شود موجود تقسیم می شود به خارجی و ذهنی.
- با توجه به اصالت ماهوی بودن خواجه نصیر منظورشان از وجود، موجود بوده است.

○ مساله اعدام:

- باتوجه به اینکه در اثبات آن از اعدام استفاده شده است.

○ معرفت النفس، علم و کیف نفسانی

...

• فصل بندی:

- می شد این مرحله را در قالب سه فصل درست کرد که توازن کتاب بیشتر رعایت شود:
- تعریف
- نظرات مختلف حول آن
- رد نظرات مختلف و تعیین نظر مختار

• نام های دیگر عنوان این مرحله:

- خارجی = فی الاعیان = در خارج = عینی
- ذهنی = فی الادهان = در ذهن = علمی

فصل: تقسیم وجود به ذهنی و خارجی

• نظرات مختلف حول آن:

۱. نظر حکما و فلاسفه:

▪ منظور از وجود ذهنی نزد آنها:

- باید توجه کرد که منظور از وجود ذهنی نزد حکما، همه ی چیزهایی که در ذهن بگونه ی حکایی تحقق دارند نیست و به همه مفاهیم نمی گوئیم وجود ذهنی.

- ◆ و تنها به بخشی از محتویات در ذهن و مفاهیم ذهنی، وجود ذهنی گفته می شود.
- ◆ چرا که وقتی می گویی وجود ذهنی یک چیز و وجود خارجی یک چیز، این نشاندهنده این است که این یک حقیقت مُرسل است که هم در ذهن می آید و هم در خارج (یعنی هیچ کدام از ایندو هویت آنرا تشکیل نمی دهند) و ریشه این نکته به اعتباری بودن آن حقیقت بر می گردد. لذا این معنا تنها در خصوص ماهیات معنا پیدا می کند.
- ❖ سوال شخصی: معقولات ثانی هم این ویژگی را دارند. آیا وجود ذهنی شامل آنها نمی شود؟
- ◆ موبد این بیان، همان بیانِ صداست که می گوئید ((وجود)) وجود ذهنی ندارد چراکه وجود نمی تواند مرسل از خود شود تا بتواند بیاید در ذهن. و مکرر تاکید کرده است که آنچه اصیل باشد، در ذهن نمی آید.

- البته اینجا ذهن سوال می پرسد که بالاخره نسبت وجود به مفهومی که از وجود در ذهن ماست چگونه است؟
- پس با توضیح بالا، اشکال برخی که گفته اند این بحث از رسوبات اصالت ماهوی هاست، وارد نیست چراکه دلیل انحصار این بحث در ماهیت، حقیقت ویژه آن است.
- لذا باید بین وجود ذهنی و موجود ذهنی تفکیک کنیم.
- ◆ موجود ذهنی به معنای همه ی مفاهیم است.
- یعنی موجودی که کارش حکایت گری است.
- ◆ ولی مراد از وجود ذهنی، تنها آن طائفه ای از مفهوم هاست که در حوزه مفاهیم ماهوی اند.
- وجود خارجی هم وجود همین وجودهای ذهنی در خارج است.
- چرا که این تنها ماهیاتند که می توانند دو وضعیت ترتب آثار خارجی و عدم ترتب آثار خارجی را داشته باشند.
- این همان کلی طبیعی و حقیقت مرسلی است که دنبال آنیم.
- ◆ توجه شود که خود ایندو نیز با الموجود فی الذهن و یا همان کیف نفسانی فرق دارند که تفاوت آنها خواهد آمد.
- پس بهتر است که گفته شود وجود ذهنی الف و وجود خارجی الف.
- ◆ چراکه در اصل، ذات شیء (کلی طبیعی آن) وحدت دارد ولی می توان آنرا در دو جا یافت و دو مصداق ذهنی و خارجی برای آن مد نظر قرار داد.
- ◆ یا گفته شود موجود ذهنی و موجود خارجی.

▪ **خط های پیش آمده از جمله ی ((این چیزی که در ذهن داریم عین آن چیزی است که در خارج است)) در مورد وجود ذهنی**

- ابتدأً باید تذکر داده شود که این عین است، پس بحث معرفت شناسی نمیخواهیم بکنیم و بحث هستی شناسانه است.
- ◆ و ضمناً اگر مباحث وجود ذهنی حکما را در دایره ی علم حصولی قبول نشود، اصلاً بحث معرفت شناسی پدید نمی آید.
- با این جمله نمی خواسته اند بگویند که ما هر چه در ذهنمان است صادق است و اصلاً خطا نداریم بلکه می خواهند بگویند عین آن ((می تواند)) بیاید در ذهن ما که در همین جاست که اصلاً خطا و ثواب معنا پیدا می کند.
- ◆ ضمناً قابل توجه است که برخی از بزرگان گفته اند که حکما در همین بحث وجود ذهنی و خارجی نیز بیاناتی دارند که بدرد صدق و کذب بخورد.
- ◆ لذا این عینیت بمعنای صدق و کذب نیست بلکه منظور این است که خود آن می تواند بیاید در ذهن ما.
- ❖ سوال شخصی: چرا نباید صادق باشد؟ به عبارت دیگر، نحوه ی ارتباط ما با وجود ذهنی که منجر به شناخت یا عدم شناخت می شود چگونه است؟ آیا با برخورد با یک ماهیت، عین آن در ذهن ما حاضر می شود یا نه؟
- اشکال کرده اند اگر خودش آمده در ذهن، پس باید آثار خارجی را نیز داشته باشد.
- ◆ حال آنکه منظور آنها ماهیت مرسل و کلی طبیعی است:

- کلی طبیعی از چنان ارسالی برخوردار است که می تواند ذهنی، خارجی، واحد، کثیر، واجب بالغیر و ... باشد و به لحاظ ذهنی ارسال دارد نسبت به اینها.
- لا بشرطی است که می تواند با هزار شرط جمع می شود.
- یک حقیقت واحدی است که می تواند یک نمونه مصداقی داشته باشد و یک نمونه مفهومی.
- مجدد اشکال کرده اند، این بیان شما بدین معناست که وقتی چیزی را شناختیم تا عمق هستی آنرا شناختیم.
- ◆ ما می گوئیم ((می شود)) به لحاظ علم حصولی و فضای ذهنی عمق ماهیت حقایق را شناخت و این هیچ مانع هستی شناسی ندارد.
- مانند پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم که اگر بخواهند عمق چیزی را بشناسند، از لحاظ معلومیت نمی تواند مشکلی برای شناخت آن وجود داشته باشد

- ولی ایشان اگر می خواستند به نحو علم حصولی و در ذهنتشان حقیقت وجود را بشناسند نمی توانستند چراکه اصلاً وجود بخاطر اصلتش در ذهن داخل نمی شود و برای شناخت آن باید از علم حضوری استفاده کنند.
- ◆ یعنی حقیقت وجود نمی تواند مفهومی شود ولی حقیقت ماهیت می تواند مفهومی شود.
- یعنی ماهیت را به نحو مفهومی می توان شناخت ولی وجود را نمی توان به نحو مفهومی شناخت.
- نکته آخر اینکه این بیانات بدین معنا نیست که ما علم حضوری به ماهیات نداریم.
- ❖ سوال شخصی: منظور از ((بعینه)) دقیقاً چیست؟ یعنی نسبت وجود ذهنی و وجود خارجی چگونه است که با آنکه ماهیت بروز یک وجود خاص است و آن وجود در ذهن وجود ندارد ولی آن ماهیت عیناً در ذهن ماست؟

۲. نظر قائلین به اضافه:

▪ طرح کننده این دیدگاه:

- طبق بیان عده ای، اولین کسی که این نظر را طرح کرده است فخر رازی است.
- ◆ علامه حسن زاده آملی در شرح منظومه پاورقی ص ۱۶۰ می فرماید که فخر رازی در فصل ۷ نمط ۳ اشارات و در جلد اول مباحث مشرقیه همین قول را طرح کرده است.
- ◆ منتهی فخر رازی در جلد ۲ مباحث مشرقیه این قول را قبول نکرده است و گفته است که حقیقت علم حقیقی در درون نفس انسانی است.
- عده ای هم می گویند این نظر ابوالحسن اشعری است:
- ◆ شهید مطهری در شرح مبسوط ۱/ ۲۷۳ گفته است که این در اصل بیان ابوالحسن اشعری است که بعداً فخر رازی آنرا قبول کرده.
- ◆ شرح فصوص قیصری، ص ۱۰۴ همین دیدگاه به اشعری استناد داده می شود.

تکمیل بحث معقول ثانی و اینکه معقول ثانی

فهم ما از چیزهای مختلف است وگرنه خود

آن می تواند وجود باشد حتی

- معقول ثانی کلی طبیعی است در ذهن.

□ جای فکر و بحث دارد.

- لذا ماهیت نسبت به معقول اولی و ثانی بودن لا بشرط است
- در اینجا می خواهیم نشان دهیم که کلی طبیعی حتی از معقول اولی و ثانی بودن رها است.

▪ توضیح این دیدگاه:

- حقیقت علم چیزی غیر از اضافه عالم به معلوم نیست یعنی چیزی در ما حاصل نمی شود بلکه همین نسبت بین عالم و معلوم علم است.
 - ◆ به عبارت دیگر، اضافه مقولی خارج از ذات انسان حقیقت علم است
- لذا کسی که این قول را می پذیرد، اساساً ذهن را نمی پذیرد، یعنی قبول نمی کند که در نفس ذهنی داریم که مفاهیم در آن شکل می گیرد.
 - ◆ همین جا باید تذکر داده شود که در این بحث دو مساله وجود دارد:
 - ◇ اثبات اصل ذهن: اثبات جایی در نفس انسان که مفاهیم در آن حضور دارند
 - ◇ اثبات وجود ذهنی: دنبال اثبات عینیت ما فی الذهن و ما فی الخارج است (عینیتی در سطح طبیعت، مُرسل)
 - ◆ شهید مطهری، علامه حسن زاده و علامه مصباح به این نکته تذکر داده اند و فرموده اند که اینها دو بحث هستند.
 - ◆ عدم تفکیک این دو بحث از هم سبب شده است که اغلب استدلال های صورت گرفته برای اثبات قول حکما، تنها ذهن را اثبات کند و اثباتی برای وجود ذهنی نیاورد.
- یکی از مشکلات این قول این است که تمام اقسام علم را اینگونه تبیین کرده است که برخی از اشکالات به این طرح از همین طریق صورت گرفته است.
 - ◆ یعنی مثال های نقضی آورده اند که با این دیدگاه اصلاً قابل توجیه نیستند.
- ? □ سوال مباحثه ای: چرا قائل به این قول شده اند؟
 - ◆ جواب شخصی: بنظر می رسد که گیر آنها در مورد علم خداوند متعال بوده است یعنی چون می خواسته اند علم الهی را در ذات او نبرند آنرا از ذات الهی بیرون کرده اند.

▪ دفع دخل مقدر:

- دقت شود کسی که این حرف را می زند منظورش دیدگاه شیخ اشراق نیست چراکه وجود ذهنی برای تبیین علم حصولی است نه حضوری.
- شیخ اشراق: علم به اشیای خارجی را علم حضوری می داند و بیانات او در حوزه ی اضافه ی اشراقیه است نه مقولی.
 - ◆ او علم انسان به حقایق خارج از انسان از طریق محسوسات را اضافه اشراقی می داند.
- ◇ البته تصریح عبارت های ایشان در مورد ابصار است ولی متن هایی دارند که بیان می شود که این علم حضوری در هر نوع حس وجود دارد.
- ◆ البته او علم حصولی را هم قبول دارد و اینگونه نیست که آن را رد کند.

۳. نظر شبیحون از قُدما:

▪ قائلین به این قول:

- قدما به این قول قائل بوده اند.
 - ◆ همین نشان می دهد که این بحث ریشه داری است و از فخر رازی سرچشمه نمی گیرد.
 - ◆ صدرا می گوید که این بحث در یونان نیز مطرح بوده است.
- مقایسه این قول با قول قائلین به اضافه:
 - این قول اصل ذهن را پذیرفته و موجودات مفهومی را هم قبول کرده ولی با وجود ذهنی مخالف است حال آنکه قول قبلی حتی ذهن را هم نپذیرفته بود.
 - یعنی می گویند همان ماهیاتی که در خارجند، نمی توانند همان ها در ذهن موجود باشند.
- توضیح این دیدگاه:
 - این قول قائل به ((اشباح محاکبه)) است.
 - ◆ یعنی می گویند همانگونه که تصاویر از صاحب تصاویر حکایت دارند، ذهن ما نیز از ماهیات خارجی حکایت می کند.
 - ◆ و مدل حکایت گری همین است و سرّ حکایت گری عینیت نیست بلکه شباهت است.
 - ◆ به عبارت دیگر، قول به ((شبح شبیه)) است.
 - این قول می خواهد بگوید، موجودات ذهنی مختص به ماهیات نیستند بلکه اعم از مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی اند و هر چه در ذهن است شبح است از آن چیزهایی که در بیرون هستند.
 - ◆ باید توجه کرد که حکما در مفاهیم غیر ماهوی هم شبح شبیه را قبول ندارند.
 - به لحاظ لغوی و تاریخ داریم: ((اشباح = اجساد))
 - ◆ این نشان می دهد که به لحاظ اولی، ذهنشان به سمت صور، رنگ ها و اندازه رفت حال آنکه در این بین مساله معانی نیز وجود دارد.
 - ◇ آیا در مورد معانی هم می خواهیم بگوییم مشابه آن است یا عین آن است؟

▪ تلاشی در جهت اثبات آن:

- برخی از حکما سعی کرده اند این قول را به سمت قول فلاسفه و حکما ببرند بدینگونه که گفته اند که اینها می خواسته اند بگویند مصادیق آن ماهیات در ذهن نمی آید بلکه گفته اند اشباح تا نشان دهند مفهوم بدون مصداق است که می آید در ذهن.
- یعنی می خواسته اند بگویند تصاویر اشیاء به ذهن می آید نه مصادیق آنها.

۴. نظر شبیحون از علمای طبیعی جدید:

▪ قائلین این قول:

- بنظر؛ علامه ناظر به محققین جدیدی هستند که در دنیای علوم تجربی به تحلیل این مساله پرداخته اند.
- توضیح این دیدگاه و تفاوت آن با قول قبلی:
 - برخلاف گروه قبل، قائل به ((اشباح غیر مشابه و غیر محاکبه)) هستند.
 - این قول ذهن و موجودات ذهنی را می پذیرد ولی می گویند آنچه در این جا ایجاد شده درست است که تحت تاثیر عوامل بیرونی شکل گرفته است ولی هیچ نوع سنخیتی با آن چیز خارجی ندارد.
 - ◆ البته همین بین اقوال مختلفی وجود دارد و همه ی آنها قابل پیگیری است.
 - ◇ مثلاً یک قول می گوید از خارج متاثر است ولی حاکی از آن نیست
 - ◇ قول دیگری می گوید که از خارج هم متاثر نیست و خودش به خودی خود شکل گرفته است. یعنی یک خطای دائمی است که بخاطر انس با آن به مشکلی بر نمی خوریم! و این ما هستیم که خیال می کنیم که از بیرون حکایت می کند.
 - ▶ علامه تنها به این قول توجه کرده اند و اینرا مطرح کرده اند.
 - ▶ مثال آنها: در بیرون رنگ قرمزی وجود دارد ولی سیستم های درونی این فرد، این قرمزی را سبز می بیند ولی چون این علی الدوام رخ می دهد برای فرد مشکلی پیش نمی آید و تمام احکام قرمز را بر سبز بار می کند!

▪ اشکال اصلی این قول:

- علامه می فرماید حکایت گری جزو ذاتیات صورتهای ذهنی است چراکه اینها هستند که بیرون را نشان میدهند.
- ◆ اینها به خاطر خطاهایی که رخ داد به این فکر متمایل شدند حال آنکه بیانشان دارای تناقض است: من بیرون را می بینیم و می فهمیم که بیرون را نمی بینیم!!!
- ◇ یعنی اگر من قادر به دیدن بیرون آنگونه که هست نیستم، پس چگونه در مورد آن نظر می دهم!!!

♦ علامه می فرمایند حکایت گری ذاتی علم است.

• براهین قول حکما:

○ مقدمه:

- همه این براهین دیدگاه اضافه را نفی کرده و ذهن را اثبات می کند ولی برخی نمی توانند وجود ذهنی را اثبات کنند.
- دو استدلال ابتدایی بدایه در نهاییه در قالب یک استدلال آمده است.
- حاجی سبزواری همین سه استدلال را آورده است و در اسفار شش استدلال طرح شده است.

○ برهان ۱: فهم اشیاء موصوف به کلیّت و صرافت

- بسیاری از این اشیائی که در بیرون موجودند را می توانیم با دو نعتِ کلیّت و صرافت بفهمیم.
- در بدایه ایندو نعت را از هم جدا کرده است که در آنجا کار درستی کرده اند چراکه حدّ وسط و لمّ اینها با هم فرق می کند و در واقع؛ دو تا استدلال است.
- منظور از صرافت و کلیّت در این بحث:
- منظور از کلیّت، کلیت منطقی است که جمعی با معروض، کلی عقلی را می سازد.
- صرافت به سه شکل است که باید در مورد تفاوت اینها تأمل کرد:
- ۱) صرافت به شرط لای: صرافتی که اینجا مد نظر است، این نوع است چرا که دو نوع دیگر ما را به هدف این استدلال نمی رساند.
- ۲) صرافت لا بشرط قسمی
- ۳) صرافت لا بشرط مقسمی
- انسان به وصفِ کلیّت و بشرط لا در خارج وجود ندارد چراکه آن چه در خارج است یا شخصیه است (در مقابل کلیت) و یا مختلطه/ بشرط شیء است (در مقابل صرافت). پس باید در جایی وجود داشته باشند چراکه ما راجع به اینها مطالعه می کنیم و در موردشان فکر کرده و احکامی صادر می کنیم.
- لذا در ذهن موجودند.
- با این استدلال تنها ذهن اثبات شده است و هنوز وجود ذهنی مجهول مانده است.
- قبول ذهن یعنی قبول موجودات مفهومی که نقش شان حکایت گری است.
- اگر در این دو استدلال از کلیّت عقلی و منطقی به سمت کلیّت طبیعی حرکت کنیم و از صرافت لا بشرط مقسمی استفاده می کردیم، به نظر می رسد که استدلال تامّی برای تمام ادعای حکما (اثبات ذهن و وجود ذهنی توانان) خواهد بود.
- باید توجه کرد که مسیر استدلال طی شده توسط علامه هم عوض می شد.
- البته عبارت های علامه طباطبائی قدس سره در اینجا ممکن است ما را به همین سمت سوق دهد.

♦ مویّدات این بیان:

◇ بیان ((تصور هذه الامور الموجودة فی الخارج)): همین هایی در بیرون هستند را با این وضع تصور می کنیم.

► گویا ما را به سمت آن کلی طبیعی سوق می دهند که در هر دو جا حضور دارد.

◇ همین که این دو استدلال را کنار هم آورده اند:

► یعنی می خواهند بگویند اصل همین التفات به این کلی طبیعی است که لا بشرط مقسمی است.

□ اگر این بیان را نداشته باشیم، اشکال دوم برهان دوم هم وارد است]

○ برهان ۲: فهم مُحالات و ممکنات معدوم

▪ مقایسه با بدایه الحکمه:

□ این برهان پیشرفته تر است از آنچه در بدایه الحکمه بیان شده است.

▪ تقریر آن:

□ ما تمرکز می کنیم روی آن داشته های مفهومی مان که هیچگونه موجودیتی در خارج ندارد (ممتنعات + ممکنات معدوم)

♦ مانند تصور شریک الباری، معدوم مطلق، دریایی از حیوه و ...

□ در مورد اینها قطع داریم که در بیرون هیچ واقعییتی ندارند حال آنکه ما آنها را می یابیم، با آنها ارتباط برقرار می کنیم و بر آنها حکم می کنیم.

□ لذا در ساحتی باید واقعیت داشته باشند که این ساحت، ذهن و نفس ماست.

♦ تا اینجا ذهن و مفاهیم ذهنی اثبات شده است و هنوز وجود ذهنی اثبات نشده است.

▪ دو کمبود این برهان:

□ هیچ کدام از این مُحالاتی که بیان شد ماهیت ندارند حال آنکه حکما وجود ذهنی را تنها در مورد ماهیات قبول داشتند.

♦ لذا این از ادعای حکما دور است.

♦ بیان کلاسی: شاید بتوان با توجه به بحث نفس الامر طبق نظر حاجی سبزواری، این مشکل را برطرف کرد.

□ بعلاوه اینکه حکما می گفتند هم در ذهن است و هم در خارج؛ حال آنکه با این تقریر تنها وجود آنها در ذهن اثبات می شود.

▪ تتمیمی برای رفع این دو کمبود:

□ بنظر تتمیم آخر برای جواب به ایندو آمده است و از قاعده ی زیر استفاده کرده است:

♦ ((حکم امثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد))

□ علامه بیان می کنند که سنخ آنچه در اینجا درک کرده ایم، با سنخ آنچه در خارج هستند و آنها را می یابیم یکی هستند.

♦ بنظر علامه می خواسته اند با اینکار وجود ذهنی را اثبات کنند.

□ ؟ سوال شخصی: بنظر می رسد که باز هم مشکلات رفع نشده است و وجود ذهنی تثبیت نشده؟

○ دقت:

▪ چه بسا براهین حکما بعلاوه ی نقد اقوال دیگر، می تواند ما را به ادعای حکما برساند.

▪ یعنی همه ی اینها با هم سبب می شود که به قول حکما برسیم.

• ابطال اقوال دیگر:

○ قول به اضافه:

▪ ابطال ۱: علم به محالات و ممکنات معدوم

□ علم ما به معدومات و مُحالات اصلا با این قول قابل تبیین نیست.

♦ لذا توجه به ایندو کافی است برای اثبات ذهن

▪ ابطال ۲: خطای موجود در این علوم

□ اگر حقیقت علم اضافه به شیء خارجی شود، این خیلی شبیه به علم حضوری می شود.

♦ مگر اینکه مانند شیخ اشراق این علوم را تبیین کنیم (علم ما به خارج حضوری است) که بنظر دیدگاه این آقایون بدین شکل نبود است.

□ از طرفی می گویند علم حضوری خطا بردار نیست حال آنکه ما می بینیم در رابطه با این علوم نیز دچار خطا می شویم.

♦ چراکه خطا در جایی رخ می دهد که معلوم دو مرحله ای باشد حال آنکه در علم حضوری، خود معلوم نزد ماست.

▪ ابطال ۳: علم ذات به ذات

- منبع: شرح منظومه حاجی سبزواری ۱۲۸/۲
- در اینصورت دیگر علم ذات به ذات معنا پیدا نخواهد کرد چراکه اضافه فرع بر مغایرت است ولی ذات با خودش مغایرتی ندارد.
- **ابطال ۴: علم حصولی تقسیم می شود به تصور و تصدیق**
 - منبع: پاورقی شرح منظومه حاجی سبزواری ۱۲۸/۲
 - در اینصورت دیگر تقسیم علم به تصور و تصدیق بی معنا خواهد بود چراکه طبق این قول در دل علم حضوری می افتیم و از علم حصولی خارج می شویم.
 - ◆ طبق این قول که تصور و تصدیق تنها در علم حصولی قابل پیگیری است.
 - نقدی در این رابطه:
 - ◆ البته این باید پیگیری شود که آیا در علم حضوری هم تصور و تصدیق داریم یا نه؟
 - ◆ بنظر استاد ریشه تصور و تصدیق یعنی تصور و تصدیق بالقوه در علم حضوری وجود دارد.
 - ◆ درست است که هر دوی اینها بر پایه علم حصولی معنا پیدا می کنند چراکه مفهومی اند ولی اصل آنها در علم حضوری است.
- **ابطال ۵: تقسیم علم به حضوری و حصولی**
 - اگر این قول را قبول کنیم، تقسیم علم به حضوری و حصولی نخواهیم داشت و تمام علوم حصولی خواهند بود.
- **ابطال ۶: حالت شخص قبل و بعد از اضافه**
 - در اینصورت، باید حالت شخص قبل از این اضافه و بعد از زوال این اضافه یکسان باشد حال آنکه ما قطعاً در موارد فراوانی می یابیم که ایندو حالت با هم تفاوت دارند.
 - ◆ توجه شود که علم با توجه به زمان شکل گیری اضافه سه حالت دارد: قبل از اضافه - «حین اضافه» - بعد از اضافه

○ قول ((اشباح محاکبه))

- **ابطال ۱: استدلال های وجود ذهنی**
 - صدرا با تکیه بر استدلال های وجود ذهنی حکما، این قول را رد کرده است.
 - ◆ اگر استدلال های ما محکم و پا برجا باشد، خودش نقد اقوال دیگر است.
 - ◆ البته این در صورتی است که ادله ما در مورد وجود ذهنی کامل و کافی باشد.
 - باید در اینجا مراقب باشیم که دور پیش نیاید چراکه در اثبات وجود ذهنی گفتیم که می توان از اثبات براهین بیان شده بعلاوه رد اقوال دیگر توأمان استفاده کرد.
- **ابطال ۲: رسیدن به سفسطه مطلق**
 - منبع:
 - ◆ علامه در این نقد متأثر از منظومه حاجی سبزواری است.

□ تقریر آن:

- ◆ اگر ما قائل به شیخ شدیم و عینیت ما فی الذهن را با ما فی الخارج قطع کردیم، روند علمی ما منجر به سفسطه مطلق خواهد شد.
- ◆ چراکه در اینصورت ارتباط بالکل قطع خواهد شد حال آنکه در قول حکما، ارتباط در ناحیه ماهیات وجود دارد.
- ◆ عینیت و غیریت در کنار هم هستند لذا وقتی عینیت را زدید یعنی غیریت است و اینجاست که ارتباط ذهن و خارج قطع می شود.
- ◆ و با توجه به نکات پایین می توان دست کم گفت که در فضای علم حصولی به سفسطه می رسیم.
- **نکات:**
 - ◆ باید توجه کرد از جمله انگیزه های این قول این است که اشکالات وارد به وجود ذهنی که بخاطر عینیت طرح شده بود، برطرف شود.
 - ◆ یعنی با این قول هم از عینیت خلاص می شویم و هم از غیریت
 - ◆ و از طرف دیگر بحث حکایت هم درست می شود.
 - ◆ یک اشکال به این بیان وارد است و آن این که ما علاوه بر علم حصولی، علم حضوری هم داریم.
 - ◆ لذا باید گفت در دایره علوم حصولی به انسداد کامل می رسیم.
 - ◆ البته آن هم علوم حصولی که حاکی از خارج و واقع باشد چراکه در مورد علمی مانند ریاضی نکات دیگری است که باید در جای خود به آنها پرداخت.
 - ◆ ممکن است که آنها جواب دهند که باتوجه به از میان رفتن عینیت، ارتباط ما با خارج قطع نمی شود چراکه ما گفتیم شیخ شبیه و ارتباط را از همین شباهت بدست می آوریم. مانند همان کاری دلالتی که تصاویر بر خود اشیاء دارند.
 - ◆ به عبارت دیگر، قبول داریم که علوم حصولی ما ضعیفند و عینیت را نمی رسانند ولی همین شباهتی که می رسانند برای علم حصولی کافی است.
 - ◆ یعنی می گویند بین عینیت و غیریت یک چیز سومی به نام ((شباهت)) حد فاصل است و از نفی عینیت به مشابهت می رسیم نه غیریت.
 - ◆ گویا علامه با توجه به این دفاع، اشکال بعدی را وارد کرده اند و اشکال بعدی ابتکاری علامه است.

▪ ابطال ۳: نحوه ی فهم شباهت اینها قبل از دستیابی به علم حصولی

- از کجا فهمیدی که اینها شبیه هم هستند؟
 - ◆ با توجه به اینکه با همین علم حصولی است که می خواهیم به آن واقعیت خارجی علم پیدا کنیم.
 - ◆ به عبارت دیگر؛ اگر می خواهید از طریق شباهت ماجرای حکایت گری را تأمین کنید، از کجا مساله مشابهت را دریافت کرده اید چراکه مشابهت بدین معناست که هر دو طرف نزد فرد باشد و فهمی از مغایرت مای ایندو هم داشته باشد
 - ◆ در همین بستر است که می توانید به مشابهت پی ببرید
 - ◆ لذا شما اصلاً نمی توانید مساله شباهت را تصویر کنید و باید قول دوم شبخون را مطرح کنید.
 - ◆ به عبارت دیگر، ادعای مشابهت ادعای بزرگی است و نمی توانید برای آن دلیلی بیاورید.
- دفاع شبخون: شما به شباهت ما اشکال کردید، آنوقت ما می پرسیم شما چگونه می گویند که این عین آن است؟ از کجا پی برده اید به واقعیت خارجی که بگوید این عین آن است؟!
 - ◆ به بیان دیگر، شبخون می توانند بگویند: ((ما از هر تلاشی که شما می کنید استفاده میکنیم و شباهت را اثبات می کنیم.))
 - ◆ جواب به آن در ابطال ۴ آمده است.

▪ ابطال ۴: هویت کاوی مفهوم مشابهت

- هر دو قبول داریم که آنچه در فضای ذهن داریم (بخصوص مفاهیم ماهوی) حکایت گر از واقع است چراکه این یک امری وجدانی است که کسی نمی تواند آنرا انکار کند.
 - ◆ به عبارت دیگر، همه اصل حکایت گری را قبول دارند.
- ما می خواهیم در اینجا تحلیل کنیم که این حکایت گری زیر سر چیست؟
 - ◆ یعنی می خواهیم ببینیم که چه چیزی باعث این حکایت گری می شود که وقتی تصویر اسب را می بینیم به آن اسب واقعی منتقل می شویم؟
 - ◆ شما می گویند ((مشابهت)) است که این حکایت گری را تأمین می کند. حالا به تحلیل همین مشابهت می پردازیم و می خواهیم ببینیم

که سرّ و ریشه اصلی حکایت و مشابهت چیست؟

♦ با بررسی این مشابهت می بینیم که این تابلو (تصویر اسب) با آن واقعیتش باید یک جهات مغایرت و مابینت داشته باشد (با توجه به قول شما که شباهت است) و این شباهت بخاطر نقاط اشتراک موجود در آن تامین می شود که همین نقاط اشتراک این نظام انتقال را تامین می کند.

♦ ما نقل کلام می کنیم به آن امور اشتراکی که یافته ایم:

► سؤال می پرسیم که در آن بخش ها، آیا مشارکت در حدّ عینیت است یا در حدّ عینیت نیست؟

– اگر جواب دهند که در حدّ عینیت است، می گوییم حرف حکما را پذیرفته اید چراکه حکما هم قبول دارند که این نقاط عینیت گاهی کم و گاهی زیاد است.

- ♦ همانگونه که تذکر داده شد؛ باید دقت شود که عینیت بدین معناست که آنچه در ذهن است می تواند مانند واقع باشد و بحث هستی شناسانه است نه معرفت شناسانه.
- ♦ یعنی امکان اینکه خود آنچه در خارج است را بفهمیم هست و این بدان معنا نیست که حتما هر آنچه در خارج است در ذهن هم هست چراکه حداقل تفاوت آنها در این است که یکی مفهومی است و دیگری مصداقی.
- ♦ و اگر زیرآب عینیت را برنیزد، اصلا بحث به خطا و ثواب نمی رسد.
- اگر بگویید بدین معناست که شباهت نقاط مشابه بیشتر است، دوباره آنرا تحلیل می کنیم:
 - ♦ اگر هیچ کجا عینیت نباشد که مابینت کامل است و اصلا ارتباطی وجود ندارد.
- لذا با تحلیل شباهت به این رسیدیم که بین عینیت و مغایرت فاصله ای وجود ندارد.
- ♦ یعنی هرچه نقطه های عینیت شدیدتر شود، شباهت بیشتر می شود و شباهت مخلوطی از عینیت و غیریت است.
- ♦ چراکه در فضای مغایرت حکایت بدست نمی آید.

○ قول ((اشباح غیر محاکبه))

▪ **ابطال ۱: منجر به سفسطه می شود**

□ **تقریر آن:**

- ♦ ابتدائاً باید تذکر داد که این دیدگاه بیشتر توسط سوفسطیان مطلق بیان می شود و تحقیقاتی که طبیعیون امروز انجام می دهند، منجر به سفسطه مطلق می شود.
- ♦ دلیل چنین اتفاقی هم این است که با قول به اشباح غیر محکیه، باب علم منسند می شود و طبق آن ما هیچگونه ارتباطی با واقعیت نخواهیم داشت.

□ **دفاع:**

- ♦ حرف شما درست نیست چراکه علم بصورت کامل سدّ نمی شود بلکه تنها منجر به سفسطه در بخشی از علم (علم حصولی) می شود نه تمام علم.
- ♦ به عبارت دیگر، با بیان ما تنها آنچه در دایره ی علم حصولی شکل می گیرد مطابقت با واقع ندارد.
- ♦ بنظر می رسد که ابطال دوم جوابی به این دفاع است.

▪ **ابطال ۲: منجر به تناقض می شود**

- دفاع آنها از ابطال ۱ را اینگونه دفع می کنیم که شما با این قولی که دارید، حتی نمی توانید دایره ی سفسطه را در علم حصولی طرح کنید.
- ♦ چراکه طبق قول شما همه ی آنچه در فضای ذهن است غیرمحاکی و غیر مطابق با واقع خواهد بود از جمله همین گزاره شما.
- ♦ یعنی خود این جمله که ((همه ی آنچه در ذهن داریم مطابقت با واقع ندارد)) یکی از گزاره های علم حصولی است و طبق قول شما باید غیرمحاکی از واقع باشد.
- ♦ لذا می توانیم در مورد خود این گزاره بپرسیم که آیا خود این گزاره شامل حال خودش می شود یا نه؟
- ♦ و در هر دو صورت، بطلان این نظریه مشخص می شود و معلوم می شود که پاره ای از آن چیزهایی که در ذهن است مطابق واقع است و پاره ای دیگر غیر مطابق که این همان ادعای حکما است.
- ♦ باید یادآوری شود که حکما بحث هستی شناسی می کردند نه معرفت شناسی و بیان می کردند که حقایق اعتباریه مانند ماهیات، مشکل ذاتی برای آمدن به ذهن ندارند و این بدین معنا نیست هر چه وارد ذهن می شود عیناً همان چیزی باشد که در خارج است.
- ♦ **؟** سوال مباحثه ای: آیا براساس قول شیخ اشراق در مورد علوم حضوری و حصولی و یا حتی قول صدرا در این رابطه نمی توان گفت که علم ما به این گزاره ((همه ی آنچه در ذهن داریم مطابقت با واقع ندارد)) حضوری است تا بدین وسیله مشکل عدم حکایت علم حصولی پیش نیاید؟

▪ **ابطال ۳: مخالفت با وجدان عموم بشریت**

□ **مقدمه:**

- ♦ در این ابطال، علاوه بر بحث های هستی شناسی مقداری بحث های معرفت شناسانه هم با آن مخلوط شده است.

□ **تقریر:**

- ♦ قول اشباح غیر محکیه با خاصیت ذاتی مفاهیم موجود در ذهن منافات دارد.
- ♦ توضیح آن اینکه ما (عموم بشر دست نخورده) علم حضوری داریم به واقع گرایی علوم حصولی خود. یعنی در درون خود می یابیم که آنچه در ذهن ماست در حال نمایش واقع است و خودش بما هو خودش چیزی نیست.
- ♦ درحالیکه قول به اشباح غیرمحکیه با این دریافت وجدانی و یقینی ما مبارزه می کند و می گوید علوم حصولی نشانی از واقع ندارند.
- ♦ بیان علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم: اساساً خاصیت کشف از واقع، ذاتی مفاهیم است.
- ♦ به عبارت دیگر؛ وقتی حوزه مفاهیم را می بینید، هویت ذاتی شان انکشاف واقع است یعنی بگونه ای محو در واقع است که اصلا خود این مفاهیم دیده نمی شوند. ما در ارتباط با مفاهیم، با خود واقع درگیر هستیم و خود آنرا می یابیم.
- ♦ لذا اگر گفته شود که واقع را نشان نمی دهد به تناقض بر می خوریم.

• جمع بندی تا اینجا:

- از مجموع روند طی شده (براهین قول حکما + ابطال اقوال دیگر) دیدگاه حکما که مشتمل بر وجود ذهن و وجود ذهنی است، تثبیت می شود.

• کالبد شکافی وجود ذهنی:

- الصاق: نقاشی کشیده شده از وجود ذهنی ذیل جزوه بدایه در اینجا الصاق شود
- نکاتی پیرامون آن:
 - باید توجه کرد که عمق مدعای حکما ((امکان عینیت و مطابق تام)) است که این مدعا با همان بحث هایی که در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت صورت گرفت، قابلیت تثبیت دارد.
 - ویژگی کلی طبیعی:
 - آنقدر کلی طبیعی مرسل است که می تواند خودش را در دنیای لفظ، کتابت، ذهن و یا خارج نشان بدهد.
 - ♦ البته در فضای ذهن نسبت به کتابت و لفظ خیلی کامل تر است.

- ◆ همین فضا در نقاشی و تصویر برداری نیز وجود دارد و اساساً مساله خلق هنری با کلی طبیعی گره خورده است.
- ◆ در تمام این موارد دو حیث داریم:
 - ◇ جنبه حکایبی
 - ◇ جنبه غیر حکایبی
- چون کلی طبیعی حقیقتی مُرسل است، می توانیم آنرا بگونه های مختلفی خلق کنیم.
- در مثال انسان خارجی و ذهنی:
 - ◆ انسان که کلی طبیعی است، در ذهن و خارج مشترک است ولی وجودهای آنها با یکدیگر فرق می کند.
 - ◆ به حمل اولی انسان است ولی به حمل شایع انسان نیست بلکه مفهوم انسان است.
- تمثیلات برای فهم بهتر:
 - آئینه و تصویر آن:
 - ◆ نه ماهیت واقعی و مصداقی در ذهن وجود دارد و نه وجود مصداقی و خارجی بلکه ذهن بمشابه آئینه ای است که دیگرنما است. یعنی مثلاً وقتی شما به آئینه ماشین نگاه می کنید، اصلاً به خود آن (جیوه + شیشه) کاری ندارید بلکه آن ماشین پشت سری را در دل آن آئینه مشاهده می کنید بگونه ای که اصلاً انگار به خود آن نگاه می کنید.
 - ◆ آن تصویر همان وجود ذهنی و حیث حکایبی کیف نفسانی است که در ذهن وجود دارد.
 - تصاویر نوری سه بعدی:
 - ◆ یک بار می توانید به سیستم خود آن تصویر نگاه کنید که شامل الکترون و ... است. در اینجا انگار به وجود در ذهن و کیف نفسانی آن نگاه می کنیم.
 - ◆ یک بار هم می توانیم متمرکز شویم در تصویر آن بگونه ای که انگار که همین الان در اینجا ایستاده است. در اینجا با وجود ذهنی و حیث حکایبی آن کیف نفسانی روبرو هستیم.
 - ◆ انیمشین ((ظاهر و باطن)) و تصویر سازی که از ذهن انسان می کند.
- تعابیر دیگر برای این بیان:
 - تعبیر فاضل قوشچی: حاصل بالذهن و حاصل فی الذهن
 - اشکالات و سوالات حاصل از فهم حقیقت آن:
 - تقسیم وجود به ذهنی و خارجی جای تامل دارد.
 - چراکه همانطور که مورد بحث قرار گرفت، به آن حیث حکایبی حکایت کننده از ماهیت خارجی که برآمده ی از ماهیتِ کیف نفسانی وجود در ذهن است، می گویند وجود ذهنی.
 - البته این سوال هم باقی است که این حیث حکایبی، در واقع برای ماهیت کیف نفسانی است یا برای وجود در ذهن (وجود آن کیف نفسانی)؟ یعنی آیا خاصیتی برای ماهیت است و یا معقول ثانی برای آن وجود در ذهن است؟
 - ◆ توجه شود که کلی طبیعی نسبت به معقول اولی یا ثانی بودن لایشرط است و معقول اولی و ثانی تقسیمات فهم ما از حقایق هستی است نه ذات آن چیز. یعنی اگر کلی طبیعی را در ذهن، معقول ثانی وجود در ذهن بگیریم معقول ثانی است و از طرف دیگر در خارج در قالب ماهیت وجودات بروز می کند که معقول اولی است لذا این کلی طبیعی را هم می توان بصورت معقول ثانی فهمید و هم بصورت معقول اولی.
 - ◇ این نشاندهنده این است که کلی طبیعی بسیار مُرسل است بنحوی که حتی نسبت به معقول اولی و ثانی بودن نیز لا بشرط است.
 - مفهوم وجودی که از خارج می گیریم وجود ذهنی نیست بلکه وجود ذهنی آن حیث حکایبی مرتبط با کیف نفسانی موجود در ذهن ماست حال آنکه صدرا بین وجود ذهنی و وجود خارجی تشکیک برقرار می کند که با توجه به توضیحات داده شده، بنظر کار درستی نکرده است.
 - بحث های قابل پیگیری:
 - در اینجا به سیستمی رخ میدهد ورود نمی کنیم و این خود جای بحث دارد:
 - این سیستم آیا بدین سبک است که اول علم حضوری پایه است و بعد حصولی بوسیله آن پدید می آید و یا از همان ابتدا علم حصولی ایجاد می شود.

• فروعَات وجود ذهنی:

- مقدمه:
 - علامه در این فروعَات تلاش می کنند که اشکالات به وجود ذهنی را رفع و رجوع کنند.
 - البته نحوه ی کارشان با بدایه فرق دارد:
 - در بدایه الحکمه این اشکالات کنار هم آمده است.
 - در نهایه الحکمه بعد از سنخ شناسی اشکالات، آنها را در سه امر کلی جمع کرده اند و برای هر کدام از این امور یک پاسخ مشترک داده اند.

۱. امر اول: عدم اندراج وجود ذهنی ذیل مقولات

- تقریر:
 - مقدمه:
 - ◆ ابتدائاً باید تذکر داده شود که این بیان متأثر از صدرا است.
 - نحوه ی اندراج مصادیق در مقولات:
 - ◆ نحوه ی شکل گیری بحث کلی طبیعی در فلسفه:
 - ◇ حکماً ابتدائاً خواستند که اشیاء و موجودات پیرامونی خود جز خداوند متعال را دسته بندی کنند.
 - ▶ که آنها توانستند تمام اشیاء را در ۱۰ طیف متفاوت دسته بندی کنند و با توجه به این کاری که کرده اند، شکل گیری مقولات براساس مصادیق (ماهیات موجوده) بوده است.
 - ◇ بعد از این رده بندی با اموری برخورد کرده اند که مثلاً هم می توانند شخصی باشند و هم کلی، و یا هم می توانند جزئی باشند هم کلی و یا خود وجود ذهنی و ...
 - ◇ در این فضاها متوجه شده اند که واقعیت مساله در این رده بندی کردن ها، ما را به سمت کلی طبیعی پیش می برد یعنی در همین ماهیات موجوده، چیز دیگری وجود دارد که سبب شده حقیقت آن در جاهای دیگر و به شکل های دیگر نمایان شود.
 - ◇ لذا باید گفت که کلی طبیعی (لا بشرط مقسمی) مفهومی است که بتدریج بدست آمده است و از افکار مرفقی فلسفی است.
 - ▶ بخاطر همین است که اگر الان بخواهیم مقولات ده گانه را دسته بندی کنیم، با خود کلی طبیعی دسته بندی شان می کنیم نه تنها براساس هویت مصداقی ماهیات.
 - ◆ نحوه ی دسته بندی اشیاء تحت مقولات بدین سبک بوده است که هر کدام از اشیاء را بررسی کرده اند و مشاهده کرده اند که هر کدام از آنها چه کمال اولی (مانند سه بعدی بودن) و یا کمال ثانوی (مانند عالم بودن) داشته اند. سپس با توجه به اینکه این خاصیات در کدام یک از مقولات وجود دارد، آن شیء را ذیل آن مقوله گنجانده اند.
 - ◇ به بیانی دیگر؛ اگر می خواهیم چیزی را مندرج مقوله ای کنیم، باید کمال اول و ثانی آن مقولات در آن شیء بروز کند.
 - ◇ دقت:

- ◆ کمال اولی = آن کمالاتی مقومات ذاتی شیء را تامین می کند
- ◆ کمال ثانی = کمالات خارج از کمال اول
- ◆ حالا اگر بصورت عکس به قضیه نگاه کنیم، باید بگوییم که وقتی شیء ای تحت مقوله ای قرار می گیرد باید خاصیات کمال اولی و ثانوی آن مقوله در آن شیء حلول کند.
- ◆ مثال: انسان از طرفی جوهر جسم نامی حیوان ناطق است و از طرفی می تواند عالم، شاعر و یا صدها کمال ثانوی دیگر باشد.
 - ◆ انسان زمانی مندرج ذیل این کلیات و مقولات است که آثار آن مقولات در آن حلول کرده باشد. مثلاً وقتی ذیل جسم است که سه بعدی باشد و یا وقتی می تواند عالم باشد که کیف علم یا ویژگی هایش در او وجود داشته باشد.
 - ◆ یعنی مصداق انسان در جایی است که خاصیت انسان در او بروز کند.
 - ▶ لذا به صرف اینکه مفاهیم اینها در یک جایی لحاظ شود، مصداق انسان ساخته نمی شود و چنین کاری اندراج آور نیست. بلکه باید خواص انسان در آنجا وجود داشته باشد تا بتوانیم بگوییم مصداق انسان در آنجا وجود دارد.
- ◆ سوال شخصی: مگر مقولات دسته بندی ماهیات نیستند؟ از طرف دیگر مگر همان ماهیت مرسل نیست که داخل در ذهن می شود؟ پس چگونه است این ماهیت مرسلی که در خارج این خواص را دارد، در ذهن آنها را نداشته باشد؟
- ◆ جواب احتمالی: این خواص در واقع برای ماهیت مرسل نیست بلکه برای وجود خارجی (مصادق) است لذاست که با رفتن به ذهن این خواص خود را از دست می دهد و از طرف دیگر خواص دیگری را جذب می کند که آن خواص مربوط به وجود ذهنی (مفهوم) است.
- ◆ جواب اصطیاد شده از اشکال و جواب بعد از کلاس: توضیح آن اینکه حکما ماهیت موجوده را تحت این مقولات در آورده اند و ویژگی هایی که برای هر کدام از این مقولات طرح کرده اند برای ماهیت موجوده است نه ماهیت لایشرط مقسمی و یا همان کلی طبیعی. ماهیت کلی طبیعی مُرسل است و لزوماً نباید موجوده باشد. حالا اگر آنرا بیابوریم در ذهن، همین کمالات را دارد ولی به نحو مفهومی. به عنوان مثال اگر ویژگی جسم خارجی این است که آنرا با متر خارجی متر کنیم، ویژگی جسم ذهنی هم این است که آنرا با متر ذهنی متر کنیم. یعنی هر کدام از اینها بحسب فضایی که در آنجا موجود می شوند خواص مربوط به خود را می گیرند ولی چون حکما مقولات را براساس ماهیت موجوده دسته بندی کرده اند، ویژگی های ماهیت موجوده را برای آن ذکر کرده اند.
- ◆ سوال شخصی: پس ماهیت بودن ماهیات به چیست؟ یعنی ماهیت مُرسل انسان چه چیزهایی دارد که باعث می شود از سایر ماهیات جدا شود؟
- ◆ ذیل سوال بالا پاسخ آن آمده است.

□ ارتباط مفاهیم با مقولات:

- ◆ با توضیحاتی که در بالا دادیم، وقتی به مفاهیم نگاه می کنیم می بینیم که کمالات اولی و ثانوی را ندارند لذا باید گفت که این مفاهیم ذیل مقولاتی که برای ماهیات تعریف کردیم نمی گنجند. به عبارت دیگر، در اینجا با مفاهیم روبرو هستیم نه با مصادیقی از مقولات طرح شده.
- ◆ اندراج و مصداقیت در جایی است که آثار خارجی دیده شود و در آنجایی که آثار نباشد، صرفاً فضای مفهومی است بدین معنا که آن حقایق خودشان مفهوم می شوند.
- ◆ پس عینیت مد نظر فیلسوف از حیث مصداقیت و مفهومیت نیست بلکه عینیت به نحو کلی طبیعی است. یعنی وجود ذهنی مفهوم آن کلی طبیعی است و وجود خارجی مصداق آن.
- ◆ البته توجه شود که آن آثار در ذهن هم هست ولی نه بنحو آثار خارجی بلکه بنحو آثار مفهومی. یعنی تمام آن آثار فهم می شوند. شاید با تسامح بتوان گفت که مثلاً در مورد ابعاد ثلاثه داشتن، همانطور که با متر خارجی ماهیات جسم دار خارجی را متر می کنیم، ماهیات مفهومی را نیز می توانیم با متر ذهنی متر کنیم.
- ◆ تطبیق در مثال:
- ◆ انسان مفهومی هم جوهر است و هم نامی و خود انسان اینجا هست ولی مصداق نیست.
 - ▶ عینیت، فردیت و مصداقیت یا مفهومیت نمی آورد.
- ◆ مفهوم انسان یعنی خود انسان مفهوم شده است چراکه ما می گوئیم انسان را فهمیده ام، خود او را فهمیده ام، ما نمی گوئیم مفهوم انسان را فهمیدیم بلکه خود انسان را فهمیده ایم.

□ ادبیات صدرا:

- ◆ روح اصلی مدنظر صدرا همان مفهوم و مصداقی است ولی بجای آن از اصطلاح حمل اولی و حمل شایع صناعی استفاده کرده است.
- ◆ یعنی اصل تحلیل همان تفکیک هویت مفهومی از مصداقی است.
- ◆ لکن نکته ای که وجود دارد این است که حمل اولی و شایع صناعی به تصریحات خود صدرا و حاجی تعریفش بگونه ای نیست که صدرا دارد این استفاده را از آن می کند.
 - ◆ البته علامه ارتقایی به آن بحث داده است که با آن ادبیات می توان این گزاره را بیان کرد.
- ◆ در مباحث آتی به محتوای این مطلب خواهیم پرداخت
- دفع دخل مقدر: بیان منطقیون در مورد افراد خارجی و ذهنی
- ◆ این ادبیات همراه با تسامح است و نباید اصطلاح فردیت را با دقت فلسفی اش در مورد ذهن بکار ببریم.
- ◆ لکن جواب دیگری دارد که در مباحث جلوتر طرح خواهد شد.

□ نکات:

- ◆ بیان شخصی: قابل توجه است که در جواب هایی که به اشکالات ذیل این امر داده می شود، از حمل اولی و شایع و یا مفهوم و مصداق استفاده می شود که با دقتی در آن متوجه می شویم که دارای تسامحاتی است و جواب اصلی این است که اصلاً وجود ذهنی حیث حکای مفهومی موجود در ذهن است و کیف نفسانی حیث غیر حکایی ماهیت موجود در ذهن است و ایندو اساساً با هم تباین دارند و ارتباطی ندارند.
- ◆ البته جواب کلی دیگری که می توان داد این است که وجود ذهنی اصلاً وجود نیست که اشکالات مطروحه بوجود بیاورد.
- ◆ تسامح موجود هم بدین شکل است که حمل اولی در مورد وجود ذهنی و حمل شایع در مورد کیف نفسانی پیاده می شود که ایندو اصلاً دو چیزند! همینطور است مفهوم و مصداق (مفهوم در وجود ذهنی و مصداق در کیف نفسانی). علت این تسامح را باید در سیر تاریخی پاسخ به این اشکالات جست.

■ اشکالات جواب داده شده بوسیله آن:

- در اینجا می خواهیم با توجه به مطلبی که بیان شده است به ۵ اشکالی که به وجود ذهنی طرح شده است پاسخ دهیم.

1) تعارض جوهریت و عرضیت:

- ◆ تقریر اشکال:
- ◆ با توجه به نظریه وجود ذهنی حُکما، اینجا اجتماع جوهریت و عرضیت اتفاق می افتد.
- ◆ توضیح آن اینکه، با تصور یک سری جواهر، از یک جهت این عین آن چیزی است که در خارج است پس باید جوهر باشد و از جهت دیگر یک کیفیت عارض بر نفس من و عرض است لذا از یک جهت جوهر و از جهت دیگر عرض است که این مُحال است.
- ◆ پاسخ های داده شده در طول تاریخ:

- ◇ فخر رازی/ ابوالحسن اشعری: قائل به اضافه می شوند و آنرا از ذیل ذهن خارج می کنند و عرض بودن آنرا از بین می برند.
 - ▶ اساسا طبق برخی تحلیل ها، این نظریه برای رفع اشکالات وجود ذهنی پدید آمده است.
- ◇ شبخون: برخی گفته اند شبخ و گفته اند آنچه در ذهن شکل می گیرد اصلا جوهر نیست بلکه تنها عرض است.
- ◇ محقق دوانی: آنچه در ذهن ما ایجاد می شود واقعا جوهر است (کلی طبیعی را مد نظر قرار داده) و کیف نفسانی بودن آن بصورت تسامحی است.
- ◇ سید سند: همانگونه که خود کلی طبیعی هم از مقوله خارجی است و هم از مقوله ذهنی و با توجه به اینکه اجتماع دو مقوله سبب تناقض در ذات می شود، باید بگوییم که همانطور که وجود خارجی منقلب می شود به وجود ذهنی، ماهیت آن هم منقلب شود
- ◇ فاضل قوشچی: تفکیک کرده است بین حاصل بالذهن و حاصل فی الذهن.
- ▶ بنظر همان بیان صدرا را می خواسته بگوید.

◆ پاسخ صدرا:

- ◇ صدرا با ادبیاتی که به آن داده است (اختلاف حمل) آنرا جواب داده است و گرنه ممکن است برخی از قبلی ها هم نظرشان همین بوده است ولی چون ادبیات نداشته اند نتوانسته اند آنرا بیان کنند.
- ▶ یعنی انسان است از باب حمل اولی و عرض و کیف نفسانی است از باب حمل شایع.
- ◇ البته در اصل باید بگوییم به اختلاف مفهومی و مصداقی (ادبیات علامه) حل می شود.
- ◆ مقایسه آن با اشکال دوم:
- ◇ کاری ندارد چه سنخ عرض است بلکه می خواهد تعارض عرضیت و جوهریت را طرح کند.

۲) تعارض مقولات مختلف با یکدیگر

◆ تقریر اشکال:

- ◇ نمی رود به سمت جوهریت و عرضیت بلکه می گوید
 - ▶ آنچه تصور کرده اید ممکن است جوهر باشد و از جهت دیگر کیف باشد
 - ▶ و یا ممکن است از یک جهت کیف کم یا اضافه یا ... باشد و از جهت دیگر کیف نفسانی است (در اینصورت اجتماع دو مقوله عرضی با هم می شود)
 - ▶ و یا ممکن است از جهتی کیف نفسانی باشد و از جهتی کیف مبصر و یا محسوس که در اینصورت اجتماع یک چیز ذیل دو چیز عرضی می شود

◆ پاسخ:

- ◇ این فقط مصداق کیف نفسانی است و مصداق جوهر و یا چیزهای دیگر نیست چراکه مصداق یعنی فرد آن و این حمل شایع است که اندراج و فردیت می آورد.
- ◆ مقایسه آن با اشکال سوم:
- ◇ اشکال اول و دوم در مورد ذاتیات است و اشکال سوم در مورد عوارض اشیاء و کمالات ثانوی.

۳) نحوه ی حضور کمالات ثانوی در ذهن و تعارض آن

◆ تقریر اشکال:

- ◇ اگر حرارت و برودت را تصور کردیم، باید ذهن ما گرم و یا سرد شود چراکه حکما می گویند عین آن حرارت و یا عین آن سرما در ذهن ماست.
- ▶ گاهی هم شیء حارّ و شیء بارد را تصور می کنیم که اینرا باید صورت نحو دیگری بررسی کنیم.
- ◇ از طرف دیگر خود حرارت و برودت تقابلی اند و لذا در ذهن ما که هر دو را تصور کرده ایم اجتماع ضدین پیش می آید و نفس ما نمی تواند هم گرم باشد و هم سرد.
- ◇ در بدایه: کفر را هم مثال می زند یعنی می گوید وقتی کفر را تصور می کنیم، آیا این بدین مناسبت که کافر شده ایم؟

◆ پاسخ:

- ◇ مشخص است که با همین بیان مفهومی و مصداقی حل می شود.

۴) اجتماع جزئیت و کلیت در یک چیز

◆ تقریر اشکال:

- ◇ در صورت تصور مفهوم انسان،
 - ▶ از یک طرف با مفهوم روبرو هستیم که خارج نما و کلی است
 - ▶ و از طرف دیگر با یک موجود مشخص که ماهیتش کیف نفسانی است روبرویم که جزئی و متشخص است.

◆ پاسخ:

- ◇ تغییر نحوه ی پاسخ دادن این اشکال نسبت به اشکالات قبلی:
 - ▶ با آنکه علامه سه اشکال قبل را با اختلاف حمل پاسخ داده اند، در اینجا از اختلاف جهت استفاده کرده اند چراکه هر دوی آنها حمل شایع هستند:
 - انسان کلی: از این جهت که مفهوم انسان قابلیت صدق بر کثیرین را دارد.
 - ◆ بیان شخصی: مصداق مفهوم است
 - انسان جزئی: یک موجود متشخص در فضای ذهن ما که ماهیتش کیف نفسانی است
 - ◆ بیان شخصی: مصداق کیف نفسانی است
 - ▶ ارتباط این جواب با جواب اشکالات قبلی:
 - اصل جواب در اختلاف به جهت (مفهوم و مصداق) است و اختلاف جهت ممکن است به اختلاف حمل بیانجامد و یا می تواند چنین سرانجامی نداشته باشد.
 - لذا پاسخ اصلی براساس اختلاف جهت مفهومی و مصداقی است و نقلی که علامه از صدرا کردند خیلی مناسب نبوده است.

◇ تقریر پاسخ:

- ▶ ایندو گزاره با هم تناقضی ندارند چراکه از دو جهت بیان شده اند:
 - از جهت مصداقی: از حیث غیر حکایی که پایه حیث حکایی است، یک شخص است و مساله جزئیت و تشخص در آن مطرح است.
 - از جهت مفهومی: از حیث حکایی قابلیت صدق بر کثیرین را دارد لذا کلی است

◇ نکته:

- ▶ این اشکال از طرفی بر می گردد به شبهه معدوم مطلق که گفتیم که یک شاخه اش با اختلاف حمل حل می شود و یک شاخه اش نه.

◆ نکات:

- ◇ این اشکال تحولات تاریخی داشته است که سبب شده از لحاظ عبارات به مشکلاتی بخورد. توضیح آن اینکه:

► این اشکال در واقع بین کلی فلسفی و جزئی فلسفی جاری بوده است.

– موجود:

۱. کلی فلسفی = مفهوم: ابهام و صدق پذیری (قابلیت صدق بر کثیرین)

۱. کلی منطقی = مفهومی که صدق بر کثیرین می کند

۲. جزئی منطقی = مفهومی که صدق بر واحد می کند

۲. جزئی فلسفی = مصداق: این جزئی اصلاً مفهوم نیست بلکه مراد تشخص است و صدق در آن راه ندارد.

► حال آنکه علامه در تطبیق آن، بین جزئی فلسفی و کلی منطقی این اشکال را طرح کرده اند.

– یک طرف را جزئی فلسفی (حیث غیر حکایی مفهوم انسان که تنها یک مصداق خارجی و شخصی دارد) در نظر گرفته

– و طرف دیگر را هم کلی منطقی (حیث حکایی مفهوم انسان که بر موارد متعددی صدق می کند) در نظر گرفته است.

◊ لذا دیگر لزومی ندارد که انسان را تعقل کرده و مفهومش کنیم بلکه در مفهوم زید و عمر هم همین اشکال وجود دارد چراکه از

یکطرف کلی فلسفی اند و از طرف دیگر جزئی فلسفی.

► یعنی هر شخص معقولی که باشد

– هم جزئی فلسفی است از این حیث که مفهوم آن مصداقی از کیف نفسانی است که صدق در آن راه ندارد

– و هم کلی منطقی چراکه مفهومی است که قابلیت صدق بر کثیرین را دارد.

◊ پس خلط بین کلی منطقی و فلسفی سبب شده که این اشکال اینگونه تقریر شود.

► هیچ مثالی نمی توان پیدا کرد که جزئیت و کلیت منطقی در کنار هم قرار بگیرند.

(۵) نحوه ی تصور مُحالات ذاتیه:

◆ تقریر اشکال:

◊ این اشکال را به دو سبک می توان تقریر کرد:

► توانایی تصور مُحالات ذاتیه بدین معناست که دیگر مُحالات ذاتیه نباشند چراکه در صورت تصوّر آنها، حداقل در ذهن ما محقق شده اند!

– یعنی یک بار بگوییم ((اجتماع نقیضین اجتماع نقیضین)) و یکبار ((اجتماع نقیضین لبس اجتماع نقیضین)) چراکه

توانسته ایم آنرا تصور کنیم و همین تصور نشاندهنده این است که حداقل در یکجا موجود شده است و دیگر مُحال ذاتی نیست.

– اینرا طبق پاسخ داده شده در پایین می توان حلّ کرد

؟ ► ((اجتماع نقیضین محال)) در واقع + ((اجتماع نقیضین ممکن)) در ذهن:

– اینرا از طریق اختلاف حمل نمی توان حل کرد چراکه هر دو حمل شایع هستند بلکه باید به اختلاف جهت (مفهوم و مصداق) آنرا حل کنیم.

– این توضیحات نشاندهنده آن است که جوهره ی اصلی پاسخ به این اشکالات اختلاف جهت است نه اختلاف حمل.

؟ – بیان استاد طبق نقل برادر ظرافتی: گزاره ((اجتماع نقیضین محال)) حیث حکایی است یعنی محال بودن اجتماع

نقیضین است که حکایت می کند از واقع و خارج.

؟ ◊ سوال استاد: ممتنع بالغیر هم به ممتنع بالذات منتهی می شود و اینجا چه نکته ای وجود دارد که گفته اند ممتنع بالذات؟

◆ پاسخ:

◊ علامه به حسب اختلاف حمل آنرا حل می کنند:

► ((اجتماع نقیضین اجتماع نقیضین است)) به حمل اولی (حیث حکایی) ولی به حمل شایع اجتماع نقیضین نیست بلکه کیف نفسانی و ممکن و معلولی از معالیل حق تعالی است (حیث غیر حکایی و کیف نفسانی بودن برای ما).

► بیان شخصی: این وجود ذهنی است که می تواند اجتماع نقیضین باشد وگرنه آن وجود در ذهن و ماهیت کیف نفسانی آن، اجتماع نقیضین نیستند چراکه در خارج متحققند.

► دقت:

– حیث حکایی حمل اولی ساز است و حیث غیر حکایی حمل شایع ساز است.

◊ به عبارت دیگر، نمی توان در ذهن اجتماع نقیضین ایجاد کرد ولی می توان آنرا فهمید و تصور کرد چراکه در اینصورت مصداقی از مُحال نیست.

► این همان بیانی است که می گویند ((فرض مُحال مُحال نیست)) ولی ((الفرض المُحال مُحال))

– شما در دنیای تخیل نمی توانی اجتماع نقیضین را ایجاد کنی ولی می توانی آنرا تصور کنی.

► همین بحث را می توان برد در اعتباریات.

– یعنی در اعتباریات هم نمی توان اجتماع نقیضین را محقق کرد بلکه می توان آنرا تصور کرد.

– به بیانی دیگر، در تمام ساحت های واقع ما مُحالات ذاتی نداریم.

◊ سوال شخصی: وجود ذهنی اجتماع نقیضین از چه چیزی حکایت می کند؟ مگر اجتماع نقیضینی در خارج داریم که این وجود

ذهنی از آن حکایت کند؟

► پاسخ: ذیل امر دوم و سوم به آن پرداخته شده است.

◆ اشکال مجدد:

◊ اساساً حکما مساله وجود ذهنی را با مساله ماهیات گره زدند در حالیکه مُحالات ذاتیه اصلاً مفاهیم ماهوی نیستند. پس چرا اصلاً

چنین اشکالی طرح شد تا بخواهند چنین جوابی به ما بدهند؟

◊ این اشکال می تواند بستر کار ما را برای مفاهیم غیر ماهوی آماده کند:

► درست است که در مورد مفاهیم غیر ماهوی، نظریه وجود ذهنی با همان حدود و ثغور پیاده نمی شود چراکه مفاهیم

غیرماهوی مانند ماهیات دارای ذات مُرسل نیستند ولی حکما با یک مشابهت هایی بحثی مانند وجود ذهنی را در سایر چیزها هم پیاده می کنند.

► کانه اصل حکایت گری و اصل عینیت در سایر مفاهیم هم وجود دارد. البته اینجا سوال می شود که تفاوت اینها چیست؟

۲. امر دوم: ما بازای خارجی وجود ذهنی

■ تقریر:

□ با بررسی مساله وجود ذهنی، متوجه دو حیث می شویم:

(۱) حیث قیاسی/ حکایی:

◊ از این حیث نباید دنبال آثار متوقع از اشیاء باشیم.

► علامه قیاسیّت و حکایت را ویژگی ذاتی وجود ذهنی می داند چراکه خاصیت ذاتی علم، کشف واقع است.

► بنظر همان بحثی که در اصول فلسفه و روش رئالیسم فرموده اند به اینجا بر می گردد.

➤ خواص دیگر آن: تجردی بودن

- سوال شخصی: وجود ذهنی مجرد است؟ معنای مجرد بودن آن چیست و نحوه ی جمع آن با حکایت گری چیست؟ یعنی معقول ثانی یک چیز مادی (وجود در ذهن) یک چیز مجرد (وجود ذهنی) است؟
- جواب: وجود در ذهن، ماهیت آن و وجود ذهنی هر سه مجردند.

◇ همین که میگوییم حیث حکایبی است، یعنی یک ما بازای خارجی دارد که این از آن حکایت کند. لذا با باید

۱- افراد محقق الوجود برای این واقعیت ذهنی وجود داشته باشد:

- مثال آن همان مفاهیم ماهوی است.

۲- و یا مقدره الوجود و یا مفروض الوجود:

- نمونه مفروض الوجودی که علامه زده است، عدمیات هستند که این شیب دومی است که ما را به سمت مفاهیم غیر ماهوی می برد برخلاف بحث وجود ذهنی که در دایره مفاهیم ماهوی مطرح است.
- ♦ یعنی با این بیانات، ما را به سمت موجود ذهنی و مفهومی (مفهوم ناشی از علم حصولی) می برند چراکه می شد مثال های غیر ماهوی غیر عدمی نیز زد.

- تحلیل آن: ذهن انسان یک موجودی برای آن فرض می کند و بعد عنوان آن چیز عدمی را برای آن قرار می دهد! لذا کلاً می شود یک فرآیند ذهنی. به عبارت دیگر، اجتماع نقیضین از یک واقعیت مفروض حکایت می کند نه از یک واقعیت واقعی. یعنی واقعیتی را در فضای فرض می سازیم که واقعیتی ندارد (مانند قضایای غیر بیتیّه)
- ♦ دقت شود که ما ((اجتماع نقیضین)) را می فهمیم و می یابیم که از یک چیز حکایت می کند و نمی توان گفت به هیچ چیزی متصل نیست و از هیچ چیزی حکایت نمی کند.

♦ ? سوال شخصی: آیا در اینجا دور پدید نمی آید؟

- توجه شود که این بیانات را در مورد عدم های مطلق طرح می کنیم که هیچ واقعیتی در ذهن ندارند و گرنه در مورد اعدام مضاف می توان واقعیت هایی را در خارج یافت (لوازم سلبی وجودات موجود در خارج).

♦ ? سوال شخصی: در اعدام مضاف چگونه بحث را توجیه می کنند؟ آیا بیانی مشابه همان بیان را در مورد

عدم مطلق نمی توان داشت؟

۲) حیث غیر قیاسی/ غیر حکایبی:

- ◇ در اینجا مفهوم آثار ویژه خودش (آثار مربوط به کیف نفسانی) را بروز می دهد و آثار مصادیق خارجی (آثار متوقع از محکی) را بروز نمی دهد.

➤ مثلاً: کیف بودن + تجردی بودن

▪ اشکالات جواب داده شده بوسیله آن:

(1) صور جزئی/اشیای بسیار بزرگ

♦ تقریر اشکال:

◇ اصول و مبانی این اشکال:

➤ صور ذهنی و وجود ذهنی اختصاص به کلیات ندارد و در جزئیات هم جریان دارد.

- مفهوم جزئی که صدق بر یک مصداق از کثیرین می کند.

- از نظر قوای ادراکی، مبنای حکمای مشاء این است که تنها قوه ی دراکه ی معانی کلی را مجرد و غیر مادی می دانستند ولی قوای دراکه ی معانی و صور جزئی را مادی می دانستند و جایش را در مغز تصور می کردند.
- حتی مناطقی از مغز که درگیر اینها بود را هم دسته بندی کرده بودند.

◇ ما تصاویر چند برابر خودمان را درک می کنیم، مستشکل می گوید اگر نظریه وجود ذهنی حکماء را در این زمینه ها بپذیریم، انطباق کبیر در صغیر پیش می آید.

➤ چراکه ابعاد بزرگ و عظیم در مغز ما باید جای بگیرد حال آنکه مغز ما بسیار کوچک تر از آنهاست.

◇ دقت شود که این اشکال می توانست رخنه ای به ذهن مستشکل باشد که او را به ابعاد دیگری از شناخت راهنمایی کند.

➤ خود این مساله (یافت جزئیات عظیم) یکی از بهترین مدلول هاست بر اینکه ساحت هایی از نفس مجرد است.

➤ اصلاً درک در هویت مادی امکان تحقق ندارد.

♦ جواب طبق مبانی مشاء

◇ صدرا می گوید این اشکال براساس مبانی مشاء دفع شدنی نیست.

◇ بعضی خواسته اند با مبانی مشاء آنرا جواب دهند:

- دیدگاه حکمای مشاء این است که حقیقت جسم قابل انقسام تا بی نهایت را دارد. حالا ما می آییم ابعاد وسیع کوه را به بی نهایت قسمت تقسیم میکنیم و مغز هم که جسم است قابلیت انقسام تا بی نهایت را دارد تا ایندو قابلیت انطباق با هم را پیدا کنند.

♦ اشکال مجدد:

◇ نقضی:

➤ بالاخره کوه در کف دست جا نمی شود.

◇ حلی:

- اصلاً بحث انقسام بالقوه است نه بالفعل. آن چیزی که بالفعل داریم در یک طرف ۳ سانتی متر مکعب است و در آن طرف چند میلیون متر مکعب.

♦ ? سوال شخصی: آیا بالقوه نمی تواند بالفعل شود؟

♦ جواب طبق مبانی حکمت متعالیه:

- ◇ اینها واقعاً اجزایی از مغز نیستند تا اجزاء در آن منقطع شوند و به این مشکل برسیم. یعنی ما با حقیقت تجردی خود داریم اینها را درک می کنیم که در اینصورت انطباق کبیر در صغیر نخواهیم داشت.

➤ ساحت برزخی مثالی نفس ماست که اینها منطبق با آن می شود و ما براساس آن داریم درک می کنیم.

- تجرد مثالی در مقابل تجرد عقلی است.

- ♦ چیزی مادی چیزی است که تمام ابعاد چندگانه بعلاوه قابلیت شدن را در آن داریم.
- ♦ در تجرد مثالی یک سری ویژگی ها می ماند ولی شدن و تغییر در آن راه ندارد.

♦ ? سوال استاد: چطور ماده نیست ولی خصوصیات ماده در مجرد مثالی وجود دارد؟

♦ و در تجرد عقلی یک سری دیگر از این ویژگی ها باقی نمی ماند.

➤ در حقایق تجردی اصلاً بزرگی و کوچکی معنا ندارد.

♦ سوال: چرا نحوه ی پاسخگویی تغییر کرد؟

◇ تقریر اشکال:

➤ چرا صدرا و علامه از جواب مفهومی و مصداقی و یا حمل اولی و صناعی استفاده نکرده اند بلکه از سبک دیگری استفاده

کرده اند؟

◇ جواب محتمل با توجه به مبانی قبلی:

- ▶ یعنی می شد گفت که از حیث حکایاتی حکایت از امور عظیم می کند و از حیث غیر حکایاتی ارتباطی با آن ندارد.
- ▶ بزرگ به حمل اولی بزرگ است ولی به حمل شایع کوچک است چراکه مفهوم است. در حقیقت خارجی هم بزرگ به حمل شایع بزرگ است.

◇ گویا می خواسته اند بگویند در مورد علم به صور جزئی، نفس ما بگونه ای دیگر عمل می کند و مصادیقی از خود آن حقیقت در نفس ما ایجاد می شود.

- ▶ چراکه اگر صرفاً مفهوم بود، با همان حمل اولی و حمل شایع مساله قابل حل بود.
- ▶ ولی در اینجا چون هر دو - حقیقت خارجی و ذهنی - مصداقی اند، نمی توان با آن مشکل را حل کرد. یعنی واقعاً مصداقی از کبیر در ذهن ماست و ما با مصداق خود این اندازه ها روبرو هستیم. یعنی اینها به حمل شایع خودشان هستند و ما با دیدن دریا، با مصداقی از آن در درون خود روبرو می شویم.
- ▶ این بحث پر اهمیتی است که بهتر بود بصورت مبسوط به آن می پرداختند:

— تعبیر صدر در اسفار ۸/ ۲۳۳: صور جزئی خیالی ب، حمل شایع آن صور است.

- ◆ علامه طباطبایی در حاشیه خود بر آن، با این بیان صدر مخالفت می کنند و می گویند که صور جزئی به حمل اولی خود اینها هستند نه به حمل شایع حال آنکه بیان صدر و تغییر جواب علامه در این اشکال می توانست باب خوبی در مورد وجود ذهنی صور جزئی را باز کند.
- ◆ اشکال به علامه: چرا در اینجا جواب جدیدی داده اید حال آنکه طبق اشکالتان باید مانند امر اول آنرا حل می کردید.

— اختلافی در این بحث بین صدر و شیخ اشراق وجود دارد:

- ◆ شیخ اشراق قائل بود که علم ما به جزئیات بنحو حضوری است که با این بیان تفاوت ادراک حسی و خیالی بنحو روشنی مشخص می شود و آن اینکه ادراک حسی ادراکی حضوری است حال آنکه ادراک خیالی ادراکی حصولی است.

- ◆ صدر قائل به این است که این حواس مقدمات را آماده می کند تا انسان در صُغ نفس خود اینها را بباید. یعنی این حواس ۵ گانه انسان در واقع علل معده هستند و این علم در نفس انسان رخ می دهد. لذا با این بیان، حقیقت ادراک حسی و خیالی یکی می شود چراکه هر دو بنحو ادراک حصولی اند و در نفس ما صورت می بندند و تفاوتشان به تفاوت خارج آنهاست بدین معنا که خارج ادراکات حسی در عالم مادی است حال آنکه خارج ادراکات خیالی همان عالم مثال متصل ماست.

- ◆ صدر بیان می کند که ارتباط مادیات با هم در عالم مثال متصل ما روی می دهد و به ادله ای حرف شیخ اشراق را قبول نمی کند.

- ◆ البته علامه طباطبایی هم در تقریری که از نظر صدر ارائه می دهند یک فاصله ای با نظر او می گیرند که در جای خود باید به آن پرداخته شود.

— بنظر می رسد که این بحث یک بحث ساده نیست که بتوان آنرا در تمام جایگاه ها پیاده کرد بلکه باید صور جزئی براساس احکام متفاوتشان طیف بندی شوند:

- ◆ مصادیقی از اینها در ساخت مثالی ما شکل میگرد.
- ◆ مثلاً خاطرات پیاده روی امسال در اربعین. البته گاهی شخص آنقدر در آن غرق می شود که خیلی شبیه رویا می شود.

- ◆ خود این خاطرات با چیزهایی که هنگام پیاده روی می بینیم تفاوت دارد.

- ◆ و مصادیقی از اینها مانند رویا چیزی مانند واقعیت است. رویا مثل خود واقع است و انگار با مصداق واقعی آن سر و کار داریم.

- ◆ یا اینکه چه نکته هایی وجود دارد که با دیدن آتش یک سری چیزهایش می آید و یک سری چیزهای دیگر آن نمی آید؟ و یا در تصور رنگ انگار خود رنگ را می بینیم ولی تصور ما از وزن و برودت و ... بگونه ای دیگر است؟

؟ ▶ چالش بزرگ این بحث: چرا اینها با آنکه مصداق حمل شایع هستند، حکایت گر مصداق خارجی آن هستند؟

— جواب پیشنهادی برادر علی هاشمی: در جزئی ها نیز کلی طبیعی داشته باشیم که این حکایت گری بواسطه ی این کلی طبیعی مشترک بین آن شیء جزئی موجود در خارج و شیء موجود در ذهن حاصل شود.

— اشکال: نقطه اصلی بحث حکایت گری است و با این توجیهی که شما کرده اید، چرا آن شیء جزئی موجود در خارج بواسطه ی همین کلی طبیعی از آن شیء جزئی موجود در ذهن حکایت نکند؟!

◇ آخرین نکته آنکه باید دقت کرد که در خارج از فضای مغز، نمی توان کبری را در صغیر جا داد بگونه ای که کبیر کبیر باشد و صغیر صغیر.

- ▶ این نکته با توجه به اشکالاتی است که طبیعیون جدید به بحث وارد کرده اند.

۲) قول دیگری از طبیعیون جدید:

◆ مقدمه:

◇ این اشکال تقریباً نظریه ی مستقلی است که در باب ادراک و شناخت طرح شده.

- ▶ این قول اندیشمندان تجربی ای است که مانند قائلان به اشباح غیر محاکیه قائل به خطای مستمر نیستند و چیز دیگری می گویند که البته ما با تحلیل آن به همان اشباح غیر محاکیه می رسانیم.

◇ این اشکال در خصوص صور جزئی است و درصدد این است که اساس نظریه حکما در وجود ذهنی را بزنند.

◆ تقریر اشکال:

◇ ما با ارتباطی که با حواس ۵ گانه مان با خارج داریم چیزهایی در ذهنمان شکل می گیرد که برای شکل گیری آنها انواع تبدیل و تبدل ها در ذهن و اعصاب ما صورت می گیرد.

- ▶ سر آخر یک تصاویر بسیار کوچک در ما ایجاد می شود و اگر می بینید که ما از این تصاویر ریز آن تصاویر عظیم را می یابیم، به حسب قیاساتی است که انجام می دهیم. یعنی آن تصویر عظیم با رعایت نسبت ها به تصویر های کوچک تبدیل می شود.

- ▶ لذا آنچه در مغز ماست ماهیتاً با آنچه در خارج است تفاوت دارد و اساساً نمی توان گفت که اینها یک چیزند.

◇ لذا اساساً نباید بگوییم اشیاء خارجی بما هی هی در ذهنمان منطبق می شوند.

◆ جواب:

◇ نکات و جواب های استاد:

- ▶ واقعیت مساله این است که اصلاً تصویری در اجزای مغز ما نقش نمی بندد بلکه تنها یک مجموعه آرایش های مخصوصی در مغزمان وجود دارد. یعنی شما اگر مغز را کالبد شکافی کنی به یک تصویر کوچک نمی رسی بلکه تنها یک سری کد در

آن وجود دارد.

▶ نکته دوم اینکه اگر ما اصلاً به واقعیت اشیاء دسترسی نداریم، چگونه از مقایسه اجزای تصویر با یکدیگر به اندازه‌های واقعی پی می‌بریم؟!

– شیخ اشراق: ما در ادراکات حسی مان استدلال نمی‌کنیم و اینرا بنحو ارتکازی می‌یابیم. یعنی ما اندازه‌ها را می‌فهمیم و با استدلال نمی‌فهمیم.

– شما با این مقایسه‌ها، اندازه‌ها را ((می‌فهمید))؟! بحث ما اتفاقاً بر سر همین فهم است نه چیز دیگر.

▶ نکته آخر اینکه اساساً این نظریه قابلیت اینرا ندارد که معانی کلی را ترسیم کند.

– مشکل دانشمندان تجربی در تحلیل معانی کلی بسیار بیشتر است و کارشان بدانجا می‌انجامد که یا ادراکات عقلی را انکار می‌کنند و یا پتنامه در مورد آنها سکوت می‌کنند.

– البته باید گفت که دانشمندان طبیعی کارشان در جای خود (کشف علل معدّه ادراک) درست است ولی مشکلشان این است که نتیجه فلسفی از کارهایشان می‌گیرند حال آنکه این بحث‌ها باید در فلسفه مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

◊ بیان اول علامه طباطبایی:

▶ ما منکر انواع تحولات فیزیکی و شیمیایی ای که در ذهن ما رخ می‌دهد نیستیم ولی اینها را ادراک نمی‌دانیم چراکه طبق آنچه در مباحث آتی می‌خوانیم، می‌بینیم که ادراک مجرد است.

▶ یعنی چون حقیقت نفس انسانی از عالم دیگری است، برای ارتباط با این عالم مادی نیازمند یک سری تجهیزات و سیستم‌هایی است.

– فیلسوف می‌گوید این اتفاقاتی که می‌افتد نمی‌تواند مادی باشد ولی نمی‌گوید اینها نشأت گرفته از یک سری امور مادی نیستند.

– یعنی قبول دارند که این حواس در ادراک ما موثر است ولی اینکه ادراک همین است که در این حواس رخ می‌دهد درست نیست بلکه ادراک یک چیز مجرد است.

▶ الاهیون چیزی را ادعا می‌کنند که نه با حس قابل اثبات است و نه با حس قابل انکار! لذا این روش‌هایی که طبیعیون برای نقد قول آنها می‌روند ره به جایی نمی‌برد.

– ما ادله‌ای داریم که نشان می‌دهیم با اصول مادی نمی‌توان این فهم و ادراک را اثبات کرد.

◊ بیان دوم علامه طباطبایی:

▶ این بیانی که شما می‌گویید چیزی غیر از سفسطه مطلق نیست.

– آن موادّ شیمیایی که در ذهن ما هستند کاملاً با آنچه در خارج است متفاوت است و لذا طبق قول شما ما اصلاً راهی به واقعیت و خارج نداریم.

– آنهایی که ما را متهم می‌کردند که ما ایده آلیسم هستیم نه رئالیسم، طبق این بیانات خودشان ایده آلیسم هستند و ما رئالیسم ایم چراکه براساس آن کلاً ارتباط‌ها را قطع می‌کنند و دیگر دسترسی به رئال وجود ندارد.

▶ قابل تذکر است که تصویر تلویزیون تصویر نیست بلکه یک سری رنگ‌ها و نورها است و این ما هستیم که به آنها معنا می‌دهیم و آنها را درک می‌کنیم.

◆ اشکال به جایگاه این اشکال:

◊ جای گرفتن این اشکال ذیل این امر بنظر خیلی درست نیست چراکه علامه در جواب آن از نکته‌ای در امر دوم استفاده نکرده‌اند.

۳. امر سوم: مفاهیم غیر ماهوی

▪ مقدمات:

□ علامه در اینجا می‌خواهند ذهن ما را متوجه سایر مفاهیم غیر از وجود ذهنی بکنند.

◆ یعنی می‌خواهند ما را متوجه به این نکته کنند که در علم حصولی مفاهیم دیگری غیر از وجود ذهنی نیز هستند؛ مفاهیم غیر ماهوی.

□ تفاوت مفاهیم غیر ماهوی و مفاهیم ماهوی:

◆ ماهیات بدلیل هویت اعتباری شان، نه عینیت و خارجیت جزو حقیقت آنها است و نه بطلان و عدم لذا می‌توانند خدشان بصورت کلی طبیعی وارد ذهن شوند و وجود ذهنی را بسازند.

◆ حال آنکه وجود و عدم اینگونه نیستند و حقیقت ذات آنها متشکل است از خارجیت یا بطلان که این سبب می‌شود که نتوانند از اینها جدا شده و خودشان وارد ذهن شوند.

▪ اقسام مفاهیم غیر ماهوی:

(۱) وجود و معقولات ثانی برآمده از آن

◆ طرد عدم بودن، متن سازی، تشخیص و وجود عین ذات وجود است و لذا ما نمی‌توانیم بازتابی حقیقی از خود آن در ذهن داشته باشیم و بخاطر همین ویژگی هاست که برخلاف ماهیت، خودش نمیتواند مفهومی شود.

◊ لذاست که صدرا می‌گوید مفهوم وجود، وجود ذهنی وجود نیست.

◊ علامه مفاهیم برآمده از دل وجود را هم همینگونه می‌داند و قائل به این هستند که ویژگی‌های وجود هم خودشان مفهوم نمی‌شوند.

▶ مانند اصالت، وحدت، تشخیص، بالقوه و ...

▶ یادآوری: معقولات ثانی معانی دویده در صور هستند و یک سری چیزهای ذهنی صرف نیستند.

(۲) عدم و معقولات ثانی برآمده از آن

◆ منظور از عدم

◊ هر آن چیزی است که نمی‌تواند در خارج متحقق شود

◊ بعلاوه صفات و ویژگی‌های آنها

◆ اینها اصلاً در خارج واقعیتهایی ندارند که بتوانند بیایند در ذهن لذا آنچه در ذهن شکل می‌گیرد حقیقت آنها و بازتاب حقیقی آنها نیست.

□ نکات:

◆ دقت شود که اینجا می‌توانست بحث عام تر باشد و معقولات ثانی که از ماهیت سر بر می‌آورند و همچنین معقولات ثانی منطقی و مفاهیم اعتباری نیز بررسی شوند.

▪ وضعیت آنها:

□ طبق بیان علامه طباطبایی در این بحث، این مفاهیم وجود ذهنی ندارند و بررسی وضعیت آنها نسبت به خارج به فصل دهم مرحله یازده موكول شده است.

□ در ابحاثی که در ذیل این بحث آورده می‌شود، به وضعیت آنها نسبت به خارج خواهیم پرداخت.

• عمق بحث: وضعیت مفاهیم غیر ماهوی

○ مقدمات:

- اقسام مفاهیم (واقعیت های موجود در ذهن):

(۱) حقیقی:

- ◆ = مفاهیمی هستند که براساس آنها می توانیم حقیقت اشیاء را بشناسیم
- ◇ وجود ذهنی همین جا معنا پیدا می کند. یعنی آن چیزی که عین آن را می فهمیم.
- ◆ مصداق آن تا اینجا:
- ◇ مفاهیم ماهوی: چراکه حقیقت آنها درک می شود

(۲) اعتباری:

- ◆ = مفاهیمی که براساس آنها حقیقت شان اشیاء فهم نمی شود و آنچه درک می شود از حقیقت اشیاء سخن نمی گوید.
- ◇ به لحاظ تاریخی، واژه اعتباری بار ذهن را زیاد می کند.
- ◆ این مفاهیم در بیان علامه عبارتند از:
- ◇ مفاهیم وجود و خصوصیات وجود
- ◇ مفاهیم عدم و اوصاف قائم به عدم: چراکه حقیقت عدم بطلان است
- ▶ اصلاً حقیقتی در خارج ندارند که بازتابی در ذهن پیدا کنند.
- ▶ نقش ذهن در اینجا بیش از نقش ذهن در قبلی است.
- ◇ مفاهیم معقول ثانی قائم بر غیر وجود مانند ماهیت
- ◇ مفاهیم معقول ثانی منطقی
- ◇ مفاهیم اعتباری (بمعنای مفاهیم اجتماعی که انسان ها آنرا اعتبار می کنند)

□ رجوع:

- ◆ ص ۳۹۲ نهاییه الحکمه

○ طرح سوال:

- مساله به اینجا بر می گردد که قلمرو وجود ذهنی تا کجاست؟ (در جاهایی که وجود ذهنی داریم، با مفاهیم حقیقی روبرو هستیم)
- ما تا الان دیدیم که
- ◆ تنها مصداق وجود ذهنی ماهیات است و تنها در مورد مفاهیم ماهوی بکار می رود.
- ◆ حال آنکه وجود ذهنی غیر از موجود ذهنی و مفاهیم ذهنی است و مفاهیم دیگری داریم که حقیقی نیستند
- وضعیت مفاهیمی که خارج از قلمرو وجود ذهنی اند به چه صورتی است؟

○ بحث تاریخی:

■ قبل از شیخ اشراق:

- این مطلب مطرح بوده است که در اینجا به آن نمی پردازیم.

■ شیخ اشراق:

- مصداق اقسام مفاهیم از منظر او:

(۱) مفاهیم حقیقی: ماهیات

- ◇ طبق اصالت ماهوی بودن او، ماهیت هم در خارج است و هم در ذهن لذا اصیل است.
- ◇ به مفاهیمی که این چنین باشند اصیل می گوید.
- ◇ ریشه انحصار وجود ذهنی در ماهیات در همین جاست.

(۲) مفاهیم اعتباری: تمام مفاهیم غیر ماهوی

- ◇ بیان او این است که کلاً ذهن آنها را درست کرده است و اصلاً واقعیت خارجی ندارند.

■ مکتب شیراز:

- حکمای این مکتب:

- ◆ فاضل قوشچی
- ◆ سید سند و پسرش
- ◆ دوانی
- ◆ میرداماد

- نظر آنها:

- ◆ این مکتب مقداری در معنای مفهوم حقیقی و اعتباری تحول ایجاد کرده است - که در جای خود باید به آن پرداخت - که بخاطر همین برخی مصداق که شیخ اشراق بیان کرده بود دستخوش تغییر شد:
- ◇ مثلاً در مورد مفاهیم اعتباری، بیشتر ذهنشان به سمت مفاهیم فلسفی رفت و کاری با مفاهیم منطقی نداشتند.
- ◇ بیانشان در مورد مفاهیم فلسفی بدین نحو است که درست است که اینها یک پایگاهی در خارج دارند اما مانند ماهیات نیستند.

■ حکمت متعالیه:

□ رگه اول:

- ◆ این رگه در کارهای صدرا به چشم می خورد و بصورت شفاف تر در بیانات علامه طباطبایی وجود دارد.
- ◇ این رگه همان بیانی است که علامه طباطبایی در انتهای مرحله سوم نهاییه الحکمه ذکر کرده اند.
- ◆ مفاهیم:
- ۱. حقیقی: همان ماهیات
- ۲. اعتباری: مفاهیم فلسفی و منطقی
- ▶ تقریر اعتباری بودن اینها با تقریر شیخ اشراق و مکتب شیراز تفاوت می کند.
- برای مفاهیم فلسفی وجود منحاز در نظر می گیرند که در جای خود - انتهای مرحله ۴ - باید آنرا تقریر کرد.

□ رگه دوم:

- ◆ این رگه تحول دیگری در کارهای صدرا است که علامه در این بیانات از صدرا جدا می شود.
- ◇ صدرا در تقریر، دایره ی مفاهیم حقیقی را گسترش داده و از دایره ی مفاهیم اعتباری کم می کند.
- ◆ رجوعات:
- ◇ علامه در حاشیه اش بر اسفار ۶/ ۲۸۳ مقداری به صدرا نزدیک شده است.
- ◇ بیانات صدرا که لازم آنها این بیان است:
- ▶ اسفار ۱/ ۴۱۳
- ▶ اسفار ۱/ ۱۳۴
- ◆ مفاهیم:
- ۱. حقیقی = هر موجود ذهنی که مانع ذاتی برای ورود حقیقی به ذهن نداشته باشد

- البته باید توجه کرد که پایه اصلی این بحث را صدرا در اعتباریت به همان تقریری که ارائه داده است ریخته.
- ولی صدرا این نکته را در بحث وجود ذهنی خود بسط نداده است و وجود ذهنی مانند قبلی ها طرح کرده است.
- مصادیق آن:
 - ماهیات
 - معقولات ثانی برآمده از ماهیت
 - تمام اوصاف و ویژگی های وجود: معقولات ثانی وجود/ معقولات فلسفی
 - معقولات برآمده از عدم
- ۲. اعتباری = موجود ذهنی که برای انعکاس در ذهن مانع ذاتی دارد
- مصادیق آن:
 - خود وجود: وجود کلی طبیعی و ذات مرسل ندارد چراکه عین عینیت و خارجیت است. وجود با عین متن سازی
 - گره خورده است لذا تهی کردن آن از خارج بی معناست.
 - خود عدم: عدم هم بطلان محض است و ذات مرسل ندارد.

○ پیگیری آخرین ارتقا صدرا به این بحث:

■ مقدمه:

- این بحث هایی که در اینجا صورت می گیرد نشأت گرفته از بحث های حکمت متعالیه و بحث های عرفانی است و تنها کد هایی داده می شود که در جای خود باید به بررسی آنها پرداخت.
- این ادامه همان رگه ی دومی است که در سیر تاریخی بحث بیان شد.

■ مشکلات موجودات ذهنی در مورد وجود و عدم:

(۱) بی نهایتی متعلق فهم ما در این دو مفهوم

- ◆ قرار است که این نوع حکایت گری در واجب الوجود، حقایق اطلاقی مانند صفات باری تعالی و معدوم مطلق که همه بی نهایت هستند پیاده شوند حال آنکه ما محدودیم و آنها نامحدود.
- ◇ سوالات شخصی و مباحثه ای:

؟ ► ما در اینجا می خواهیم سنخ وجود (اصل الواقع) را بشناسیم یا وجود هر مرتبه را (واقعیت)؟

- اگر گفته شود ما می خواهیم سنخ خود وجود را بفهمیم، این مشکل پدید می آید که خود ما از جهت سنخ وجود بی نهایت هستیم و لذا اینگونه نیست که نتوانیم وجود بینهایت را بیابیم و وقتی سنخ وجود خودمان و یا پایین تر از خودمان را بفهمیم کافی است که سنخ وجود را در کل نظام تشکیک درک کنیم.
- ولی اگر گفته شود می خواهیم وجود مراتب بالاتر از خود را بفهمیم و این مشکل موجود است، آنگاه دیگر در حیطه موجودات پایین تر از خودمان (محدودتر از ما) به مشکلی بر نمی خوریم و باید بتوانیم آنها را بشناسیم.

؟ ► وضعیت عدم مطلق در رابطه با بی نهایت بودن به چه نحوی است؟

- ◇ لذا سوال این است که آنها چگونه می توانند به چنگ ما بیایند؟
- ◆ قابل توجه است که این مشکل علاوه بر علم حصولی، در علم حضوری هم راه پیدا می کند.
- ◆ دقت: این مشکل با مساله تنزل رفع و رجوع می شود.

(۲) ذات نداشتن (کلی طبیعی نداشتن) این امور

- ◆ با توجه به بیان حکما، وجود بما هو وجود و معدوم مطلق و محالات ذاتی کلی طبیعی ندارند چراکه یکی متن اصیل واقع است و دیگری هیچ چیزی نیست.
- ◆ دقت: این مشکل با بحث حقیقت و مجاز رفع و رجوع می شود.

■ بحث اول: نحوه ی درک وجود و عدم

□ بیانات حکما:

- ◆ طبق بیانات طرح شده، ما می توانیم وجود را به علم حضوری درک کنیم ولی به علم حصولی نمی توانیم درکش کنیم چراکه خودش وارد ذهن ما نمی شود.
- ◆ رجوعات:
- ◇ شواهد الربوبیه، ص ۶۰

► الوجود لا یمكن تصوّر بالحد و لا بالرسم و لا بصورة مساویة له إذ تصور الشيء العینی عبارة عن حصول

معناه و انتقاله من حد العين إلى حد الذهن فهذا یجری فی غیر الوجود و أما فی الوجود فلا یمكن ذلك إلا

بصریح المشاهدة و عین العیان دون إشارة الحد و الیهان و تفهیم العبارة و البیان.

► و إذ لیس له وجود ذهني فلیس بکلی و لا جزئی و لا عام و لا خاص و لا مطلق و لا مقید بل یلزمه

هذه الأشياء بحسب الدرجات و ما یوجد به من الماهیات و عوارضها و هو فی ذاته أمر بسیط لا یكون له

جنس و لا فصل و لا ایضا یحتاج فی تحصله إلى ضمیمة قید فصلي أو عرضي مصنف أو مشخص

◇ اسفار ۸۵/۶ و ۸۶:

► أن مفهوم الوجود و الموجود و کذا مفهوم التشخص و الشخص و الجزئي الحقیقي و الهویة و أمثالها

لیست لها أفراد ذاتیة کما للأجناس و الأنواع و إنما هي عنوانات ذهنية و حکایات [دقت شود که صدرا

حکایت را بیان کرده است که نشان می دهد پایش به علم حصولی باز می شود] لأحاد و أفراد لا وجود لها فی الذهن

◇ مشاعر، ص ۷

□ تناقضات ظاهری در بیان حکما در مورد اینکه وجود علم حصولی نمی شود:

- ◆ فلاسفه بحث حمل اولی را مختص به مفاهیم ماهوی نکرده اند و در تمام مفاهیم از جمله مفهوم وجود حمل اولی را قبول کرده اند. با دقت به اینکه در حمل اولی اتحاد ذاتی مطرح است، آیا در ذهن وجود خودش است؟ اگر اینگونه باشد یعنی وجود بنحو علم حصولی در ذهن ما وجود دارد؟
- ◆ فلاسفه در این دست از مفاهیم (وجود و عدم) قائل به تعطیل نیستند بلکه قائل به حکایتند. یعنی دقیقاً آنچه در مفاهیم داریم آنها را می شناسیم. از طرف دیگر در باب وجود بیان می کنند که ما بنحو بدیهی آنها را می یابیم. این بیان چطور با حصولی نبودن آنها جمع می شود؟
- ◇ مشکل دیگر اینکه اگر وجود را شناسیم، بحث انفعال و اصالت آن هم زیر سوال می رود و ما قادر به ارتباط با واقع و فهم آنها نمی شویم.
- ◇ بیان صدرا در اسفار ۸۵/۶ و ۸۶:

- آن مفهوم الوجود و الموجود و کذا مفهوم التشخص و المتشخص و الجزئي الحقيقي و الهوية و أمثالها
- لیست لها أفراد ذاتية كما للأجناس و الأنواع و إنما هي عنوانات ذهنية و حکایات إدقت شود که صدرا حکایت را بیان کرده است که نشان می دهد پایش به علم حصولی باز می شود! لآحاد و أفراد لا وجود لها في الذهن
- سوال: پس ما چگونه وجود و عدم را می فهمیم و در دایره علم حصولی خود آنها را می یابیم؟
- ◆ بسترهای اصلی و مشکلات اساسی ناشی از این سوال:
 - ◇ ما بالاخره به لحاظ علم حصولی خدا را می شناسیم یا نه؟
 - اگر جواب داده شود نه - پرسش می شود که پس چی را داریم می پرستیم؟ و این همه بحث هایی که در مورد آن می کنیم (مانند واجب الوجود بودن خداوند متعال و یا علم او) درباره چیست؟
 - اگر جواب داده شود آره - در اینصورت خداوند متعال دیگر خدا نیست چرا که در ذهن ما محاط شده است!!! و ما یک چیزی در ذهنمان داریم که عین خداست و از او حکایت می کند
 - ◇ همین جا بحث بی نهایت هم مطرح می شود و آن اینکه بالاخره بی نهایت را می فهمیم یا نه؟
 - ◆ اصطلاحات و بیانات حکما در این مورد:
 - ◇ در خصوص توضیح نحوه ی ارتباط مفهوم وجود، عدم و مشابه آنها با واقعیات نفس الامری اش بکار رفته است:
 - در مورد ذهن: وجه/ عنوان/ حیثیت/ ظلّ/ اجمال حقیقت
 - در مورد خارج: آنرا به وجهه/ عنوانه/ حیثیته/ ظلّه/ اجمالی می شناسیم
 - نکته: معرفت الشیء بوجهه با معرفت وجه الشیء تفاوت می کند که انتهای همین بحث (بحث اول) آن را توضیح خواهیم داد.
 - ◇ در خصوص وجود ذهنی و مفاهیم حقیقی:
 - حقیقت/ معنوی/ کنه/ تفصیل
 - ؟ سوال: آیا این عناوین می توانند در رابطه با علم حضوری بکار روند و یا تنها در رابطه با علم حصولی استفاده می شوند؟
 - اشکال: ممکن است گفته شود که این همان نظریه شبیحون شد.
 - ◆ جواب: با توجه به نقدهایی که در مورد آن طرح کردیم، اساساً نظریه شبیح از ریشه باطل است و این بیان با نظریه شبیحون متفاوت است چراکه اشباح محاکبه در نهایت به اشباح غیرمحاکبه/ مباین بر می گردد.
 - سوال: تفاوت آن با اشباح محاکبه در چیست؟
 - ◆ حکما در این تبیین این نکته و تعریف اصطلاحاتی که بکار برده اند، تقریباً حرفی نزده اند جز همین عناوین بکار گرفته شده.
 - ◆ در ادامه تلاش می کنیم که با استفاده از بحث های فلسفی و عرفانی این عناوین را توضیح دهیم.
 - مساله تنزل:
 - ◆ چیزی که انسان از این عناوین می فهمد، این است که این بحث باید با مساله تنزل حلّ و فصل شود.
 - ◆ معنای تنزل:
 - ◇ در تنزل عینیت در عین غیریت رخ می دهد.
 - در ساحت تنزل یافته ی حقیقتی که تنزل کرد، هم می توان گفت آن حقیقت اصلی هست و هم می توان گفت که نیست!
 - طبیعت تنزل و تجلی (واژه ای عرفانی که روح آن همین تنزل است) همین است.
 - ◇ در ادبیات صدارایی: ارتباط حقیقت و رقیقت
 - ارتباط ایندو یک نوع این همانی در دل این نه آن همانی است. یعنی در رقیقت، حقیقت هم می آید و هم نمی آید.
 - در تشکیک هم می توان روح این معنا را دنبال کرد چراکه ارتباط مراتب مختلف موجود در نظام تشکیکی، بنحو تنزلی است.
 - ؟ - سوال شخصی: در نظام تشکیک معقولات ثانی فلسفی بودند که کمک میکردند وجود مشکک شود، در اینجا چه چیزی وجود دارد که سبب می شود وجود بتواند رقیق و غلیظ بشود؟ آیا وجود بدون اینکه چیزی در کنار آن باشد می تواند رقیق شود؟
 - ◆ این مساله بستر کار را برای حلّ مشکل بی نهایتی متعلق فهم ما در علم حصولی و علم حضوری بصورت توأمان رفع و رجوع می کند.
 - ◇ چرا که با حصول تنزل در امور غیرمتناهی، تناسب لازم آنها با فضای ادراکی ما - با توجه به اینکه مای محدود نمی توانیم نامحدود را از حیث خودش دریابیم - تأمین می شود.
 - ◇ دستگاه های مفهوم ساز ما با برخورد با آن حقایق تنزل یافته، می توانند حقیقت آنها را در دل نیافتن ها و با استفاده از قدرت تجرید بیابند.
 - مهم آن برخورد و ارتباطی است که در دل تنزل، با حقایق آن حقیقت تنزل یافته پیدا می کنیم.
 - این برخلاف حقایق ماهوی است که بدون تنزل فهم می شوند چرا که خودشان محدودند و نیاز به رفع حدّی نیست.
 - ؟ - سوال شخصی: آیا ماهیات هم ممکن است تنزل پیدا کنند؟
 - ◆ سوالات شخصی:
 - ؟ ◇ اینرا همین جا سر صحنه نمی تواند انجام بدهد؟ لزومی دارد تا تنزل صورت بگیرد؟ جریان تنزل نشان می دهد که این حقیقتی که یافته ام همان حقیقت آنجاست؟
 - ؟ ◇ سوال بعدی اینکه وقتی نزد ما هم آمد و ما آنرا تجرید کردیم و خواستیم خودش را بفهمیم، باز با بی نهایت روبرو هستیم. آنرا چه کار می کنیم؟
 - مشکل باقیمانده: کلی طبیعی نداشته/ این امور
 - ◆ مشکلی که اینجا پدید می آید این است که هر چقدر هم وجود تنزل کند، از هویت متن سازی اش دست بر نمی دارد و لذا صرف این تنزل در فرآیند مفهوم سازی کمکی به ما نمی کند.
 - ◆ البته نباید فراموش کنیم که در فرآیند نشان دادن مفاهیم غیرمتناهی به ما کمک کرده ولی کلی طبیعی برای ما نساخته است تا بتوانیم آنها را بیابیم و از آنها مفهوم بسازیم.
 - ◆ اینجا ادبیات عرفانی ((حقیقت و مجاز)) به ما کمک می کند.
 - حقیقت و مجاز:
 - ◆ در حقیقت و مجاز، یک عینیت و یک غیریتی بصورت توأمان وجود دارد بدین نحو که با اینکه غیریت آندو بسیار شدید است ولی یک مرز عینیتی باید وجود داشته باشد تا بتواند یکی مجاز دیگری باشد.
 - ◇ به بیان عرفانی، مجاز سایه ی حقیقت است.
 - ◇ در حقیقت و مجاز عرفی هم باید یک نوع عینیتی وجود داشته باشد.
 - ◆ در بحث های عرفانی چنانچه ماهیات را متحقق به وجود های مجازی امکانی می دانند، وجودات موجود در تکوین را بروز مجازی وجود حقیقی می دانند.
 - ◇ در عرفان وجود حقیقی را منحصر در خداوند متعال می دانند و سایر وجودات - که ما در تمام اشیاء آنها را درک می کنیم - را

- بازتاب مجازی آن وجود حقیقی می دانند. یعنی ارتباط ایندو را بنحو حقیقت و مجاز تصویر می کنند.
- ❖ سوال شخصی: جنبه عینیت خدا با سایر وجودات چیست که سبب می شود بتوان چنین حقیقت و مجازی را سامان داد؟
- ♦ در این فضا، کلی طبیعی در بستر حقیقت و مجاز تولید می شود چرا که سایر وجودات غیر خدا به واقع متن واقع را پر نکرده اند بلکه بنحو مجازی آن را پر کرده اند.
- ♦ یعنی با توجه به بحث های صورت گرفته، می توانیم به یک ارسال جدید در ناحیه وجودات دست پیدا کرده و کلی طبیعی از آنها بسازیم.
- ♦ تفاوت این ارسال با ارسالی که در ناحیه مفاهیم ماهوی فهمیدیم:
- ▶ ارسال هایی که در وجود ذهنی فهمیده ایم، ارسال از هویت مفهومی و مصداقی است
 - ▶ حال آنکه ارسالی که در اینجا فهمیده ایم، ارسال از حقیقت و مجاز است. یعنی آن چنان کلی طبیعی مرسلی داریم که حتی از خود حقیقت و مجاز نیز مُرسل است.
 - به عبارت دیگر، حقایقی که پیش روی خودمان داریم از نسبت بروز حقیقی و مجازی هم ارسال دارند.
 - این پل همان کلی طبیعی وجود است که هم در وجود مجازی و هم در وجود حقیقی هم حضور دارد.
 - ▶ سوالات شخصی:
 - ❖ — این ارسال تنها در ناحیه وجودات مجازی است یا در وجودات حقیقی هم راه دارد؟
 - ❖ — نسبت این کلی طبیعی مرسل با خداوند چگونه است؟ چرا که این کلی طبیعی در خدا هم هست!!! یعنی آیا ثبوتی فراتر از خداوند هم وجود دارد؟
 - ❖ — اگر وجود از چنین ارسال قوی برخوردار است، آیا نمی توان گفت که از ارسال مفهومی و مصداقی هم برخوردار است و لذا به راحتی می توان وارد ذهن شود؟
 - ▶ جواب های مباحثه ای:
 - بنظر می رسد که باید سه کلی طبیعی برای وجود درست کنیم که البته نسبتشان با هم بنحو اعم و اخص است. اولین کلی طبیعی بین وجود حقیقی و وجود مجازی است که این نوع ارسال باید مورد بررسی دقیق تر قرار بگیرد. دومین کلی طبیعی در پهنه ی وجود مجازی و در نظام تشکیک است و سومین کلی طبیعی در بین وجود مصداقی و وجود مفهومی است.

□ جمع بندی / این دو مساله:

- ♦ با این دو بیان، بستر کار ما در فرآیند مفهوم گیری از وجود آماده می شود و از این طریق ما این قدرت را پیدا می کنیم که در فضای ذهنی مان امور اصیل و غیرمتناهی را ادراک کنیم.
 - ♦ توضیح آن اینکه ما با وجوداتی روبرویم که مجازاً وجودند و می توانند ذات مرسل را بخاطر هویت مجازی شان به ما نشان دهند.
 - ♦ لذا ما این قدرت را پیدا می کنیم که یک حقیقت مرسلی از وجود را فهمیده و از خارج دریافتش کنیم که نسبتش با وجود حقیقی نسبت حقیقت و مجاز است.
 - ♦ البته در این بستر باید گفت که ما هم خود شیء را فهمیده ایم و هم خودش را نفهمیده ایم.
 - ♦ نکته دیگر اینکه ماهیات نماینده کمالات وجود هستند نه نماینده اصل وجود. اصل وجود و متحقق بودن را مفهوم وجود حکایت می کند.
- قدرت ذهن:
- ♦ علاوه بر همه این ها ذهن ما قدرت دیگری هم دارد و آن قدرتی است که بخش های فعال ذهن روی بخش های منفعل ذهن اعمال می کند.
 - ♦ توضیح آن اینکه وقتی ما حقیقت وجود را بنحو مجازی و تنزل یافته در خودمان فهمیدیم، قدرت تجرید ذهنمان می تواند محدودیت های آنرا حذف کرده و به خود آن دست پیدا کند.
 - ♦ البته باید توجه کرد که این قابلیت برخلاف علم حصولی، در علم حضوری وجود ندارد لذا علم حصولی مزایایی دارد که علم حضوری آن را ندارد. در علم حصولی می توان انواع فعالیت ها را در محصولی که بنحو انفعالی بدست آمده انجام داد که این فعالیت ها به ما کمک می کند تا آنرا بهتر بفهمیم.
 - ♦ نحوه ی فهم عدم هم با استفاده از همین قدرت ذهن است بدین صورت که ما عدم مطلق را از تجلی آن در عدم های مضاف می یابیم. یعنی عدم های محدود را تجرید کرده و به خود آن عدم حقیقی و مطلق می رسیم.
 - ♦ سوالات شخصی:

- ❖ یعنی ما با علم حصولی به خود وجود هم می توانیم دست پیدا کنیم؟
- ❖ اگر اینطور است، برای فهم وجود چه نیازی به ارتباط با سایر وجودات است؟
- ▶ توضیح آن اینکه ما با ارتباطی که با خودمان می گیریم وجود خود را درک می کنیم و بنحو علم حصولی آنرا ذخیره می کنیم، آنوقت با قدرتی که ذهن به ما می دهد اقدام به تقشیر آن می کنیم و به خود وجود دست پیدا می کنیم. این همان وجودی است که سرتاسر نظام هستی را در بر گرفته است.
- ▶ البته شاید جواب داده شود که ما می خواهیم وجود همان چیزی که مدنظر مان است را با همان شدّت و ضعف بفهمیم که با نگاهی دقیق تر خود این جواب هم قابل خدشه است.

□ علم بوجهه = مجموع این فرآیند هایی که ذکر شد

- ♦ همانطور که گفته شد، معرفت الشیء بوجهه با معرفت وجه الشیء تفاوت می کند. توضیح آن بدین منوال است:
 - ♦ به دو شکل می توان وجوه شیء را مد نظر قرار داد:
 - ▶ ما فیه بنظر: در این صورت خود شیء را نشناخته ایم بلکه به معرفت وجه الشیء دست پیدا کرده ایم.
 - ▶ ما به بنظر: در این حالت، در عین اینکه این آیینۀ تأثیر خود را می گذارد و هرگز خود آن حقیقت را بما هو خودش نشناخته ایم ولی خود آن را از طریق مرآتیت آیینۀ شناخته ایم و بواسطه ی آیینۀ به خود آن نگاه کرده ایم.
 - در این جاست که ما شیء را از طریق وجهش می شناسیم. یعنی خود آن را فهمیده ایم ولی با آن تاثیراتی که وجه در این فهم می گذارد.
 - البته نباید گفت که ارتباط ما قطع می شود چراکه وجه، وجه اوست.

▪ بحث دوم: تطبیق این مباحث در مورد خداوند متعال

- تمام عوالم آیات خداوند متعال و تجلی یافته مراعی اویند. در واقع حق تعالی خود را از طریق دریچه مخلوقاتش به ما نشان می دهد.
- وجه او = اسماء، صفات، مخلوقات و تجلیات او
- ♦ خداوند متعال از طریق همه ی این راهها خودش را به ما نشان داده است و با توجه به بحث های صورت گرفته، ما می توانیم به اینها علم کامل پیدا کنیم که یعنی می توانیم به خود ذوالوجه علم پیدا کنیم.
- ♦ در مورد خداوند متعال هم همین مرآتیت وجود دارد یعنی ما خدا را از طریق وجهش (ما به بنظر) شناخته ایم.
- با این توضیحات این سوال که ما چی را می پرستیم جواب داده می شود.
- ♦ توضیح آن اینکه ما اسم خدا را نمی پرستیم بلکه خود حق را از طریق اسم خدا می شناسیم و می پرستیم.
- ♦ این نکته در روایات به خوبی تبیین شده است.

- ♦ مشکل شیخیه قائل بودن به این قول است که ما ذات حق را نه می شناسیم و نه می توانیم پرستش کنیم لذا بهترین مخلوق او یعنی ائمه را می پرستیم.
- لذا در مسأله کلی طبیعی به یک نقطه جدید می رسیم.
- ♦ کلی طبیعی وجهی/ ذات وجهی: به عمقی از ذات دست می یابیم که مرسل است از حقیقت و مجاز و رقیقت و غلیظت و واقعاً خودش را درک می کنیم.
- ♦ البته توجه شود که علم اکتناهی یعنی خودش را بدون آینه بیابیم که چنین چیزی در فضای علم حصولی معنا ندارد و ما نه به خود وجود و نه به خود خدا و اسماء او علم اکتناهی پیدا نمی کنیم.
- ◇ البته علم حضوری را جداگانه باید بحث کنیم.
- **بحث سوم: وضعیت معقولات ثانی منطقی و مفاهیم اعتباری**
 - علامه در مرحله ۱۱ مفاهیم منطقی را ذیل مفاهیم حقیقی دسته بندی کرده اند.
 - بنظر می رسد که مفاهیم منطقی و اعتباری هم مفاهیم حقیقی اند ولی هر کدام توضیحات خاص خود را می خواهند.
 - ♦ در مورد مفاهیم منطقی باید روشن شود که ما یک ذهن داریم و یک ذهن فوق ذهن.
 - ◇ در مورد این مفاهیم، چیزهایی را وارد ذهن می کنیم و بدون اینکه اختراعی در مورد آنها داشته باشیم، خاصیت ذهنی آنها را می فهمیم. نسبت ذهن فوق ذهن به آنها مانند نسبت معقولات ثانی فلسفی با موجودات خارجی است.
 - ◇ به بیان دیگر، ما خود کلیت و جزئیت را می توانیم بفهمیم.
 - ♦ در مورد مفاهیم اعتباری، ما ابتدا یک دنیای اعتباری می سازیم و بعد مفاهیمی را در ارتباط با آنها حکایت می کنیم.
- **بحث چهارم: جمع بندی وضعیت وجود ذهنی**
 - با این بیان قلمرو وجود ذهنی عامّ خواهد شد که خودش در دو دسته قابل دسته بندی است:
 - ♦ بانفیسها/ بکنهه + ذوات وجهه
- **بحث آخر: حل تناقضات ظاهری بیانات حکما + توضیحاتی پیرامون بیان علامه در مرحله ۱۱**
 - با توجه به بحث های صورت گرفته واضح می شود که چرا حکما حمل اولی (این همانی را می رساند) را در همه جا پیاده کرده اند.
 - ♦ توضیح آن اینکه همه دارای وجود ذهنی هستند - البته به اعتبار خودشان - و به خودشان در ذهن ما می آیند و ما می توانیم این همانی آنها را در ذهنمان بفهمیم.
 - ♦ رجوع:
 - ◇ اسفار ۱/ ۳۱۲ و ۱۳۳
 - علامه با همین مشکل درگیر بوده است و نحوه ی شکار مفهوم وجود و عدم توسط ذهن را از طریق گزاره سامان داده که این کاری ابتکاری است.
 - ♦ توضیح آن اینکه ما از طریق گزاره ها، این مفاهیم را شکار می کنیم و از طریق آن ها ((هست)) و ((نیست)) را می یابیم. به بیانی دیگر، تمام حقایق باید بیابند در دل گزاره و ما از آنها انتراع کنیم.
 - ◇ علامه برای اولین بار در بین حکما است که تلاش می کند توضیح دهد که ما چگونه مفهوم وجود و عدم مطلق را درک می کنیم.
 - ♦ دو نکته در مورد بحث علامه:
 - ◇ بحث ایشان با بحث هایی که صورت گرفت منافاتی ندارد چراکه سوال اصلی این است که وجود/عدم چه فرآیندی را طی می کند که وارد ذهن می شود؟ و چطور می توانیم این یافت خودمان را بر حقایقی که در بیرون است حمل کنیم حال آنکه ما وجودات را از طریق خودشان انتزاع می کنیم؟

• سوالات باقیمانده:

- ؟ □ سوال اصلی: وحدت دو وجود ذهنی و خارجی چگونه حفظ می شود با توجه به اینکه اینها ماهیتند و ماهیت حدّ وجود است؟
- ؟ □ منظور ما از خارجیت مطلقه، وجود در ذهن نیست چراکه وجود در ذهن خود جزو خارجیت مطلقه است.
 - احتمالا منظور از خارجیت مطلقه در برابر وجود ذهنی است
- ؟ □ اگر وجود ذهنی واقعا وجود نیست، چرا چنین نامی روی آن گذاشته اند؟
 - بحثی تاریخی است و در دل اصالت ماهیت چنین اتفاقی افتاده است؟ اگر اینطور است چرا گفته اند ((وجود)) ذهنی؟
- ؟ □ گیرهای نفس الامر:
 - شبهه معدوم مطلق
 - وجود رابط
 - وجود ذهنی
- ؟ □ طبق تقریر کلی طبیعی، ماهیت دیگر حدّ یک وجود خاص نیست؟ چراکه هر دفعه به یک نحوی موجود می شود، یکبار در دل الفاظ، یکبار در دل کتابت، یکبار در دل معقول اولی وجود خارجی و یکبار در دل معقول ثانی وجود در ذهن

• رجوعات:

- الهیات شفا، ص ۴۶ الی ۶۱
- مباحث مشرقیه، ۱/ ۱۱۳ الی ۱۳۲
- التحصیل بهمنیار، ۲۹۰ الی ۲۹۳
- شرح تجرید علامه حلی، مساله ۲۲ الی ۳۲ و ۴۱ الی ۴۴ از مقصد اول فصل اول
- اسفار، ۱/ ۸۳ الی ۲۶۸
- شرح منظومه، ۲/ ۲۴۲ الی ۲۸۲
- شرح مبسوط، ۳/ ۹ الی ۱۲ + ۳۴ الی ۲۶۸
- شرح مختصر، ۷۹ الی ۲۰۵

• تاریخچه آن:

- بحث مواد ثلاث بحثی قدیمی در فلسفه است که از یونان می توان آنرا پیگیری کرد.
 - ولی بخاطر ارتباطی که با مسائل الهیاتی داشت، وقتی در فلسفه اسلامی مورد بحث قرار گرفت آنچنان مبسوط شد که گفتند این جزو ابتکارات فلسفه اسلامی است.
- با این وجود اولین شخصی که هم عنوان ویژه و فصل ویژه به آن داد و هم بصورت مبسوط از آن بحث کرد، فخر رازی است.
 - این خود نمایانگر جایگاه فخر رازی در اباحت فلسفی است.
 - البته باید توجه کرد که بهمنیار هم عنوان مستقل مواد ثلاث را در این رابطه بکار برده ولی مباحثش کم است.
- بحث هایی که علامه طباطبایی در نهایه الحکمه آورده اند، ترکیبی بحث های موجود در تراش علمی گذشتگان و ارتقائاتی است که صدرا داده است لذا متن های موجود دارای فراز و نشیب های متعددی است.
 - نمونه ای از این فراز و نشیب:
- اکثر متن ها در مورد امکان ماهوی است حال آنکه طبق ارتقائات صدرا در اصالت وجود، باید بیشتر به امکان وجودی پرداخته شود.
- البته این مباحث مبسوط تر از دیگران در مباحث علامه طباطبایی وجود دارد.

• اباحت مرتبط این مرحله

- علّیت:
 - اصلا بخش وسیعی از تحلیلات آن مربوط به مواد ثلاث است.
 - قوانین پیرامونی قانون علّیت هم وابسته به این بحث است.
- قوه و فعل و امکان استعدادی:
 - نسبت امکان استعدادی و امکان ذاتی از بحث های جدی است که با این بحث رفع و رجوع می شود.
- الهیات بمعنی الاخص:
 - مانند طرح اولویت
 - ذیل درگیری های فلسفه و کلام که در این فصل بسیار نمایان است و این اختلافات نتایج الهیاتی جدی دارد

• عنوان مرحله = مواد قضایا

- چون این سه ماده هم در فلسفه طرح شده است و هم در منطق، این سوال بوجود می آید که اینها اباحتی منطقی اند یا فلسفی؟
 ۱. در منطق اینها را به عنوان جهات القضایا می شناسیم
 - در فضای ذهن این کیفیات تبدیل به جهات می شوند.
 ۲. ولی در فلسفه به عنوان مواد، عناصر و کیفیات
 - البته از این بین کیفیت عنوان خوبی است و وجه تسمیه دو عنوان دیگر خیلی روشن نیست.
- ◆ سوال استاد: چرا به اینها می گویند مواد و عنصر؟
 - این کیفیات ارتباط تکوینی موضوع و محمول را می رساند.
- در عنوانی که علامه طباطبایی برای این مرحله برگزیده اند، کلمه مواد رنگ و بوی هستی شناسی و فلسفی اش را زیاد می کند و کلمه قضایا جنبه ی منطقی اش را
 - مگر اینکه بگوییم مانند بحث وجود رابط؛ منظورشان از قضایا، قضایا بما هو قضایا نیست بلکه منظور آن حقیقت خارجی است که قضایا از آن حکایت می کنند.

• جایگاه بحث در فلسفه:

- علامه در المدخل فرمودند که بحث های در مورد وجود دو قسم است:
 - خود وجود: مرحله اول
 - تقسیمات وجود:
- لذا مانند مراحل قبلی در اینجا نیز باید بحث های تقسیمی وجود طرح شود.

- ◆ لذا در اینجا در واقع باید وجود را مورد مطالعه قرار دهیم که در اینصورت امتناع از دور بحث خارج می شود. چرا که وجود یا امکانی است یا ضروری
- ◆ لکن بدلیل اینکه بحث های این مرحله اعم از وجود امکانی و امکان وجودی است و اغلب بحث ها در طیّ تاریخ به سمت امکان ماهوی رفته است، مَقسم را موجود قرار می دهیم نه وجود که در اینصورت امتناع هم وارد بحث می شود.
 - ◇ توجه شود که حکما می خواسته اند تراث گذشتگان را حفظ کنند و بخاطر همین باید این را طرح می کردند.
 - ◇ البته با دقت های صدرا هم امکان ماهوی حذف نمی شود بلکه علاوه بر آن امکان وجودی هم اضافه می شود و امکان ماهوی هم آرایش جدیدی به خود می گیرد.
- این سوال پدید می آید که بحث های در مورد امتناع چه می شود؟
 - ◆ بدوگونه می توان عمل کرد:
 - ◇ مانند آنچه علامه در مرحله اول گفتند، این بحث استطرادی می شوند
 - ◇ اگر نفس الامر را به تقریر قول سوم بگیریم همه بحث ها می شوند فلسفی و منظور از خارج هم خارج بمعنی الاعم است که این خارج همه را از جمله امتناع در بر می گیرد.

• تقسیم بندی فصول این مرحله:

- فصل ۱ و ۲: در مورد هر سه ماده
- فصل ۳ و ۴: در مورد بحث های واجب
- فصل ۵ الی ۷: در مورد بحث های ممکن
- فصل ۸: در مورد بحث ممتنع
- خاتمه: در مورد هر سه ماده

فصل ۱: هر مفهومی یا واجب است یا ممکن یا ممتنع

• گزینه های ممکن برای مقسم این سه ماده:

○ ماهیت:

- ابتدا فیلسوفان بخاطر غلبه اندیشه اصالت ماهیت، مقسم را ماهیت قرار دادند و نسبت آنرا با وجود و عدم پیگیری کردند.
- بعدها بتدریج متوجه شدند که این مقسم با مشکلاتی روبرو است:

- طبق این تعریف، ماهیت واجب بدین معناست که برخی ماهیات ذاتاً با وجود گره خورده اند و اقتضای ذاتی شان وجود است حال آنکه ماهیت به لحاظ عوامل ذاتی نمی تواند اینگونه باشد و چیزی غیر از وجود است.
- ◆ بخاطر همین - عدم گره خوردگی ذاتی ماهیت با وجود - است که وجوداتی مانند واجب الوجود داریم که ماهیت ندارند.
- اشکال دیگر این که ماهیت اقتضای ضرورت عدم هم ندارد و گره خوردگی ذاتی با آن ندارد و به بیان دیگر امتناع هم در آن معنا ندارد.
- ◆ بخاطر همین - عدم گره خوردگی ذاتی ماهیت با عدم - اعدامی مانند ممتنع الوجود داریم که ماهیت ندارند.
- ◇ به عبارت دیگر، چیزهایی داریم که اینگونه نیستند که چیزی برای آن ممتنع باشد بلکه خودش ممتنع است.
- لذا هم در ناحیه وجوب و هم در ناحیه امتناع به مشکل می خوریم و بصورت کلی مشکل این است که ماهیت همیشه حالت امکانی دارد و خودش بما هو خودش نه وجوب دارد و نه امتناع.
- بیان صدرا: اسفار ۱/ ۸۴

○ مفهوم:

- اشکالات مقسم بودن ماهیت سبب شده است که ((مفهوم)) مقسم قرار بگیرد.

▪ مفهوم از جهت مصداق / محکی:

- البته مفهوم بما هو مفهوم مد نظر نیست بلکه مفهوم از جهت مصداقش مد نظر است و با این کیفیاتی که بر آن بار می شود، می خواهد از آن چیزی که از آن حکایت می کند خبر دهد.
- این هم اشکالی دارد:
- ◆ اگر منظور مفهوم به لحاظ مصداق باشد، باز دوتایی می شود چراکه مفهوم واقعی است و ممتنع بودن آن معنا ندارد.

▪ مفهوم از جهت نفس الامر:

- با این جهت، مشکل قبلی را رفع و رجوع می کنیم و هر سه کیفیت قابلیت تطبیق با آنرا دارند.
- بنظر استاد این بهترین مقسم قابل فرض است.

○ موجود:

- صدرا می گوید مقسم تحقیقی ((موجود)) است
- فیلسوف در مورد واقعیت بحث می کند و طبق این مقسم تمام حقایق خارجی تکلیفشان روشن خواهد شد.
- البته بنظر می رسد که در این مقسم هم امتناع به مشکلاتی برخورد و باید آنرا بصورت استطرادی بحث کنیم.
- ◆ علامه در ابتدای مرحله ۴ نهایی هم به همین نکته متذکر شده اند.
- بیان صدرا در اسفار ۱/ ۸۵:

- فالتقسیم الأقرب إلى التحقيق ما يوجد في كتبهم أن كل موجود إذا لاحظ العقل من حيث هو موجود و جرد النظر إليه عما عداه فلا يخلو إما أن يكون ...

• اقسام مفهوم به لحاظ محکی شان (بیان تقسیم مواد ثلاث):

○ مطالعه هر شیء و مقایسه ((وجود)) با آن:

۱. وجوب = وجود برایش ضروری است:

- دقت شود که خود وجود هم مدنظر است و اینگونه نیست که حتماً باید یک چیزی غیر از وجود مدنظر باشد.
- وجوب اصطلاحاً برای ضرورت وجود استفاده می شود ولی گاهی برای ضرورت عدم هم مورد استفاده قرار می گیرد.
- ? سوال شخصی: طبق نفس الامر طبق تقریر حاجی، وجوب با ثبوت عام ارتباط دارد یا با وجود؟

۲. امتناع = عدم برایش ضروری است = امتناع وجود برایش ضروری است = وجود ضرورت انتفاء از آنرا دارد:

- اصطلاحاً امتناع برای وجود استفاده میشود ولی گاهی برای عدم هم استفاده می شود و گفته می شود که واجب تعالی ممتنع العدم است.

۳. امکان = نه وجود برایش ضرورت دارد و نه عدم

- این اساساً ارتفاع نقیضین نیست که در جای خود به توضیح آن خواهیم پرداخت.

- اصطلاحات این قسم:

- ◆ ذات مرسل از وجود و عدم
- ◆ ذاتی که اقتضای وجود و عدم ندارد
- ◆ کلی طبیعی
- ◆ وجود و عدم برایش ضرورت ندارد

۴. هم وجود برایش ضرورت دارد و هم عدم - « این مُحال است چراکه اجتماع نقیضین است

□ لذا صوری که قابل بحث اند و قابلیت بررسی نفس الامری دارند، سه فرض اولند.

○ ؟: آیا این سه ماده تنها در مقایسه با وجود قابل طرحند یا می توان در مقایسه با چیزهای دیگر نیز آنها را طرح کرد؟

▪ قدر متیقن این است که همین اقسام ۴ گانه را از حیث عدم هم می توان نام برد.

□ صورت های مختلفی دارد که نباید با دیدن آنها به مشکل خورد.

○ ؟: آیا تنها باید بحث وجود و عدم را طرح کنیم تا مواد ثلاث پدید بیاید؟ و نمی توان چیزهای دیگر را ملاک قرار داد؟ (قلمرو جریان مواد ثلاث؟)

▪ تا اینجا مواد ثلاث تنها در مورد وجود و عدم و آن هم بنحو کان تأمه مطرح شده اند

▪ در کان ناقصه و هلیه ی مرکبه چطور؟ آیا اینها در این حیطه قابل طرح نیستند؟

□ جواب ابتدایی به این سوال ((بله)) است ولی این بحث یک پشتوانه تاریخی بزرگ دارد که در جای خود باید مورد بحث و بررسی مبسوط قرار

گیرد.

• وجه حصر:

۱. بیان اول: براساس بیانات قبلی

۲. بیان دوم: براساس قضیه منفصله حقیقیه

▪ مبنای این روش:

▪ آدرس ها برای آن:

▪ تطبیق در مواد ثلاث:

▪ مشکلات این بیان:

• مفهوم شناسی مواد ثلاث:

• محلّ مورد بحث در فلسفه:

○ = وجوب و امکان ذاتاً و امتناع استطراداً

○ اشکالات:

▪ روح کلی این اشکالات:

۱. اشکال اول:

□ *تقریر اشکال:*

□ *جواب:*

۲. اشکال دوم:

□ *تقریر اشکال:*

□ *جواب ها:*

• فروع مواد ثلاث:

○ فرع اول: موضوع و موصوف امکان

▪ امکان ماهوی:

▪ امکان وجودی:

▪ نکات:

○ فرع دوم: نسبت امکان با موصوفش (ماهیت)

▪ رجوع:

▪ تقریر بحث:

▪ اشکال و جواب اول:

□ *طرح اشکال:*

□ *جواب:*

▪ اشکال و جواب دوم:

□ *طرح اشکال:*

□ *جواب:*

▪ جمع بندی و نکات نهایی:

○ فرع سوم: نحوه ی تحقق امکان در خارج (نحوه ی تحقق معقولات ثانی فلسفی و رای فاعل شناسا)

▪ مقدمات:

▪ رجوعات:

▪ دیدگاه ها حول تحقق معقولات ثانی فلسفی:

- اشراقیون: عدم وجود آنها در خارج
- حکمای مشاء متأخر: اینها وجود منحاز و مستقل از فاعل شناسا دارند
- حکمت متعالیه: اینها واقعیت های تحلیلی و انتزاعی اشیاء هستند.
- اثبات دیدگاه حکمت متعالیه ناظر به ردّ دو قول دیگر:
- موجود بودن معقول ثانی فلسفی در خارج:
- موجودیت آن به وجود موضوعش است نه وجود منحاز و مستقل در خارج:

• تنبیهات موادّ ثلاث:

○ تنبیه اول: اقسام ((ضرورت))

- رجوع:
- ۱. ضرورت ازلیّه:
- ۲. ضرورت ذاتیه:
- ۳. ضرورت وصفیه:
- ۴. ضرورت وقتیّه:
- سوالات:

○ تنبیه دوم: معانی امکان

- مقدمات:
- ۱. خاصّ/ خاصّی
- ۲. عامّ/ عامّی
- ۳. اخصّ:
- ۴. استقبالی:
- ۵. استعدادی:
- ۶. وقوعی:
- ۷. فقری وجودی:

○ تنبیه سوم: قلمرو جریان موادّ ثلاث و موطن بحث از آن

- مقدمات:

□ برعکس حجم کمی که این تنبیه دارد، دو بحث مهم در آن طرح شده است که ما مقداری آن ها را توضیح خواهیم داد.

▪ قلمرو جریان موادّ ثلاث:

۱) هَلِّیَّات بسیطه/ مرکّبه

۱- بیان مشهور: هَلِّیَّات مرکّبه

◇ بیان آنها:

▶ در بسیاری از کتاب های فلسفی، مناط جریان موادّ ثلاث را وجود رابط می دانند. یعنی می گویند موادّ ثلاث کیفیت وجود رابط را مشخص می کند.

— نمونه: اسفار، ۸۰/۱

▶ و با توجه به اینکه ما گفتیم وجود رابط تنها در هلیات مرکبه در شرایطی خاص وجود دارد

▶ لذا مواد ثلاث تنها در هلیات مرکبه جاری است.

— یعنی با موادّ ثلاث در صدد این هستیم که کیفیت ربط محمول به موضوع را مشخص کنیم.

◇ نمونه:

▶ زید مجتهد است - «رابطه ی اجتهاد با زید می تواند به سه نحو باشد:

— وجوب: زید یک مجتهد مسلم است

— امکان: زید یک طلبه سطح است

— امتناع: زید اصلاً طلبه نیست و طلبه هم نخواهد شد

۲- بیان مرسوم حکما: هَلِّیَّات بسیطه

◇ هر جا که آقاییون بحث های مواد ثلاث را مطرح کرده اند گفته اند ذات را مقایسه کن با وجود و ببین رابطه اینها چگونه است.

◇ بخاطر همین انسان احساس می کند که موطن جریان موادّ ثلاث در هلیات بسیطه است چراکه در هلیات بسیطه است که رابطه

ی ذات و وجود مشخص می شود.

◇ بیانات علامه در نهایه الحکمه در همین فضا است.

۳- بیان استاد امینی نژاد براساس ارتقا صدر: هر دو

◇ فیلسوف در مورد وجود بحث می کند اعمّ از اینکه این وجود، وجود محمولی باشد یا وجود ربطی. لذا اساساً محلّ جریان موادّ

ثلاث مطلق گزاره ها و قضایا است.

- یعنی در فلسفه هم از حالتی بحث می شود که می خواهیم وجود و عدمی خاص را برای بررسی کنیم (هلیات مرکبه) و هم درحالتیکه در حال بررسی رابطه عام وجود و عدم (هلیات بسیطه) هستیم.
- البته صدرا توضیح داده که در هرکدام تحلیل متفاوتی وجود دارد:
 - در هلیه مرکبه: تبیین شدت ارتباط ربط بین موضوع و محمول
 - در هلیه مرکبه: تبیین شدت و ضعف وجود خود موضوع
 - ◆ وجود آنقدر شدید باشد که علت نخواهد = وجوب
 - ◆ وجود بگونه ای باشد که نیازمند علت است = امکان
 - ◆ وجودی که اصلا موجود نخواهد شد (منظور همان عدم است) = امتناع

◇ رجوعات:

► اسفار ۱/ ۳۶۵

۲) حمل شایع/ حمل اولی

■ موطن بحث از آن:

□ مقدمات:

◆ منظور از این موضوع:

- ◇ این بحث هایی که در این فصل صورت گرفت، منطقی است یا فلسفی؟
- ◇ به عبارت دیگر، آیا اینها معقول ثانی منطقی اند یا معقول ثانی فلسفی اند؟
- توجه شود که واضح است که معقول اولی نیستند.
- ◆ این سوال از اینجا پدید آمده که این بحث در منطق و فلسفه بحث شده اند.
- ◆ بحثی که در منطق ۲ در این مورد خوانده ایم: ج ۹۸ (تقسیم ششم قضایا - موجهه و مطلقه)

۱) پاسخ اول: بحثی منطقی هستند

◆ شرح:

- ◇ اینها مباحث منطقی هستند یعنی معقول ثانی منطقی اند و در مطلق گزاره ها اعم از هلیه بسیطه و مرکبه می آیند.
- ◇ دلیل بحث فیلسوف از آنها: فیلسوفان بدلیل بحث از وجود و عدم، بحث های منطقی ای که ذوات اشیاء را از حیث وجود و عدم مورد بررسی قرار میدهند، به فلسفه آورده اند.
- به عبارت دیگر؛ فیلسوف این بحث را از منطق به عاریه می گیرد و بخاطر مطالعه وجود شناسی که در هلیات بسیطه دارد اینها را وارد فلسفه می کند.
- این بیان نشان می دهد که طبق نظر این گروه؛ این بحث در فلسفه در هلیات بسیطه جاری است.

◆ اشکالات:

- ◇ مگر وجود منحصر در وجود محمولی است؟ وجودهای ربطی هم می توانند مورد مطالعه فیلسوفان قرار بگیرد.
- ◇ آیا معنا دارد که یک بحث از یک جهت هم مورد مطالعه فلسفه و هم مورد مطالعه منطق باشد و منطق عام آنرا را بحث کند و فلسفه معنای خاص آنرا؟
- به عبارت دیگر؛ اگر اینها معقولات ثانی منطقی هستند، فیلسوف از آن جهت که معقول ثانی منطقی هستند (معقولات ثانیه منطقی من حیث ایصال الی المجهول) چرا باید از آنها بحث کند؟

◆ رجوعات:

- ◇ بیان علامه در همین بحث
- ◇ اسفار، ۱/ ۹۱
- ◇ تعلیقه علامه مصباح، ص ۷۱
- ◇ مجموعه آثار شهید مطهری، ۱۰/ ۶۱

۲) پاسخ دوم: بحثی است که از منظری؛ فلسفی و از منظر دیگر منطقی است

- ◆ چیزی که اشکالات را می تواند حل کند، دقت در دو واژه مواد و کیفیات و تفاوت آنهاست.
- ◇ رویکرد منطق دان متفاوت است با رویکرد فیلسوف و لذاست که منطق دان به آن گفته جهات ولی فیلسوف به آن می گوید مواد.
- ماده از این منظر است که واقعیت اینها در خارج چگونه است.
 - ماده = نحوه ارتباط موضوع و محمول در متن واقع = رابطه حقیقی بین موضوع و محمول در عالم خارج
 - فیلسوف است که با واقع بما هو واقع کار دارد و صدق و کذب کار فیلسوف است.
 - جهات از منظر تصریح حاکی این مواد در قضایا است لذاست که قضایا می تواند موجهه باشد و می تواند موجهه نباشد و منطق دان هیچ کاری با واقعیت اینها ندارد.
 - جهت = لفظ حاکی از ماده = بازگردان ذهنی و لفظی آن رابطه ی واقعی که بین موضوع و محمول در خارج وجود دارد.
 - منطق دان در حال بررسی روند فضاها ی تفکر در استدلال است.
 - البته باید توجه کرد که منطق دان بریده از واقع نیست ولی دغدغه اولش واقع بما هو واقع نیست.

فصل ۲: تقسیم مواد ثلاث به ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس الى الغير جز امکان

• مقدمات:

○ رجوعات:

- شرح منظومه ملاهادی، ۲/ ۲۵۰

○ مقسم این تقسیمات:

- اشکال: آنچه تاکنون خوانده شده است در مورد مواد ثلاث بالذات است و لذا خود این قابل تقسیم به سه قسم بالذات، بالغير و بالقياس الى الغير نیست.
- جواب ها:

- (۱) شرح تجرید، فصل ۱، مساله ۲۷، ص ۵۱: فی الوجوب و الامتناع و الامکان مطلقاً
 - ◆ یعنی می خواهد بگوید مثلاً ((وجوب مطلقه)) می شود قدر مشترک بین سه قسم وجوبی که در اینجا مورد مطالعه قرار می دهیم.
 - ◆ اشکال: وقتی ما دقت می کنیم می بینیم در واقع چنین چیزی نداریم و اینگونه نیست که اینها قسم یکدیگر باشند بلکه اینها تنها در ناحیه لفظ مشترک هستند.
 - ◆ توضیح آن اینکه وقتی ما به صحنه ی واقع نگاه می کنیم، همانگونه که امکان بالذات می بینیم، امکان بالقياس الى الغير نمی بینیم و لذا اینها نمی توانند قسم هم باشند.
 - ◆ شهید مطهری تفاوت آنها را به مقایسه ای و غیر مقایسه ای بودن برده است و بیان کرده اند که اینها بخاطر این تفاوت نمی توانند قسم هم قرار گیرند
- (۲) از وجوب، امتناع و امکان معنای لغوی مدنظر است.
- (۳) مجموعه آثار، ۱۰/ ۱۴۴: اصلاً بحث اقسام نیست بلکه بحث اصطلاحات متعددی است که در باب این سه مطرح است. ایشان برای رساندن منظورشان از اصطلاح ((تعبیر)) استفاده می کنند.
 - ◆ تقریر اشکال:
 - ◆ جواب پیشنهادی:
 - ◆ خلاصه کلام:

- (۴) استاد امینی نژاد: بنظر مساله باز ادامه دار است.

- دقت: از اینجا به بعد ما بصورت تسامحی از کلمه ی ((اقسام)) استفاده می کنیم.

○ تعریف اصل هر کدام از اقسام:

۱. بالذات: (حیثیت اطلاقیه)
 - = زمانیکه شما یک شیء ای را فقط به حسب ذات مورد توجه قرار دهید.
۲. بالغير: (حیثیت تعلیلیه)
 - = زمانیکه خود ذات اقتضای آنرا نداشته باشد بلکه یک امر بیرونی این اقتضا را برای آن ایجاد کند.
 - ◆ یعنی غیر بپاید این حالت را به موضوع محل توجه ما اعطا کند.
 - وجه تسمیه:
 - ◆ به اقتضا و ایجاب غیر.
۳. بالقياس الى الغير: (حیثیت تقییدیه)
 - = یا لحاظ غیر، مواد ثلاث برای آن اثبات می شود.
 - ◆ توضیح آن اینکه اگر ذاتش را نگاه کنی
 - ◆ هیچ کدام از مواد ثلاث را ندارد
 - ◆ بعلاوه اینکه اینگونه نیست که ضرورتاً دیگری اینها را به آن اعطا کرده باشد و اقتضای آن را ایجاد کند
 - ◆ بلکه ملاک این است که اگر غیر را در نظر میگیری، باید بگویی این یکی از مواد ثلاث را دارد.
 - ▶ دقت شود که لزومی ندارد غیر این ضرورت را بوجود بیاورد بلکه بحث بر سر لحاظ است.
 - ارتباط این بحث با بحث انواع برهان در منطق:
 - ◆ در بحثی که منطقه می گویند برهان این مفید یقین نیست، بنظر می رسد خلط بین بالغير و بالقياس الى الغير رخ داده است
 - ارتباط و تفاوت آن با ((بالغير)):ul> - ◆ تباین مفهومی:
 - ◆ دقت شود که در بستر اقتضا هم ممکن است این معنا شکل بگیرد ولی این برایش ضرورت ندارد.
 - ◆ مثال: اگر معلول را مورد مطالعه قرار دهی می گویی
 - ▶ چون علت هست، حتماً معلول هم هست:
 - اینجا درست است که نگاهمان می تواند به اقتضا هم باشد
 - ولی اگر بصورت بالقياس الى الغير به آن نگاه شود، به اقتضا نگاه نکرده ایم بلکه به علت بعنوان موجودی کنار این معلول نگاه کرده ایم.
 - ▶ وقتی معلول هست، علت هم باید باشد:
 - در اینجا ضرورت وجوب از معلول به علت اعطا نمی شود بلکه استدعا می شود. لذا تنها می توان نگاه بالقياس الى الغيری به آن کرد.

- ◆ اعمیت مصداقی:

- ◆ با توجه به مثال های زده شده، مصادیق بالقياس الى الغير اعم از بالغير است.

- سوال:

- ؟ آیا تنها یک تغییر نگرش است یا پایه ای هم در نظام هستی دارد؟

○ تعداد اقسام:

- با توجه به اینکه ۳ ماده ی ثلاث داریم و از هر کدام سه تعبیر داریم، باید ۹ قسم وجود داشته باشد.
- البته چون امکان بالغير ممتنع است، ۸ مورد باقی می ماند.

۱. وجوب بالذات:

- مانند ضرورت وجود برای ذات خداوند متعال

۲. امتناع بالذات:

- مانند ضرورت عدم برای مُحالات ذاتیه: وجود برای ذات مفروض آنها ممتنع بالذات است

۳. امکان بالذات:

- همان امکانی که تا اینجا ذیل موادّ ثلاث مورد مطالعه قرار دادیم
 - بمعنای وضعیت خنثی داشتن ذات است: یعنی می گوید وضعیت من نسبت به خارج از ذاتم گشوده است و لذاست که با وجوب بالغیر جمع می شود.

۴. وجوب بالغیر:

- مانند ضرورت وجود ممکن که از ناحیه علت تامّه به آن افزاه شده است

۵. امتناع بالغیر:

- مانند ضرورت عدم ممکن از ناحیه عدم علت

۶. امکان بالغیر

- بیان استحاله امتناع بالغیر:

▪ رجوع:

- اسفار ۱/ ۱۶۱ به بعد

۱. توجه به ذات ممکن مورد بحث:

- توضیح:*

- ♦ اگر قرار باشد وضعیت امکانی یک چیز از بیرون بیاید، ما می توانیم در مورد آن چیز ممکن بپرسیم که به لحاظ ذات چه وضعیتی دارد؟

- *سه حالت دارد:*

۱. واجب:

- ♦ در اینصورت انقلاب در ذات پدید می آید چراکه باید آن حقیقتی که ذاتاً وجوب دارد، ممکن شود.

- ♦ یعنی ضرورت وجوب که ذاتی اش است باید از آن برداشته شود تا بتواند ممکن شود که انقلاب در ذات است.

۲. ممتنع:

- ♦ مانند واجب انقلاب در ذات پدید می آید

۳. ممکن: دو حالت قابل فرض است

۱- *شخص واحد/امکان:*

- ▶ یعنی این امکانی که ذاتاً دارد و آن امکانی که از ناحیه غیر می خواهد بیاید یک شخص امکان است که از دو طرف

اقتضائش وجود دارد. یعنی یک شخص که هم غیر اقتضای او را بکند و هم ذات.

- ▶ در اینصورت سوال می پرسیم که برای محقق شدن امکان آن، ذات کافی است یا نه؟

— اگر گفته شود که کافی است، پس می گوییم که آمدن و رفتن عامل بیرونی تاثیری در این امکان ندارد و حضور

آن لزومی ندارد. پس لحاظ عامل بیرونی بی خود بوده و فایده ای نداشته است.

— اگر بگوییم کافی نیست و غیر هم باید بیاید؛ آنوقت ذاتی بودن امکان آن خراب می شود.

۲- *دو شخص/امکان:*

- ▶ در اینصورت به لحاظ بستر کار مشکل دارد چراکه یک شیء از حیثیت واحده (نسبت وجود با این شیء) نمی تواند دو

شخص امکان داشته باشد.

- ▶ این همان بیانی است که می گوید ((تحصیل حاصل مُحال است))

۲. دقت در علّت ممکن بالغیر (در صورت فرض وجود):

- اگر ما امکان بالغیر را قبول کنیم، معنایش این است که یک علت خارجی به شیء مورد نظر ما وضعیت امکانی می دهد. یعنی یک علتی باید بیاید

و ضرورت وجود و عدم را از آن بردارد. البته توجه شود که فرقی ندارد که منشأ آیندو ذاتی باشد یا خارج از ذات.

- ♦ اگر ضرورت وجود را می خواهد بر دارد علت، منشأ تحقق وجود را باید بردارد.

- ♦ اگر ضرورت عدم را می خواهد بر دارد، نقیض مرحله قبلی باید عمل کند.

- در اینصورت وجود علت و عدم علت هر دو با هم باید برداشته شوند که در این صورت ارتفاع نقیضین پدید می آید.

- به بیان دیگر، از یکطرف علت بیرونی باید وجود معلول را بردارد و از طرف دیگر عدم وجود آنرا که در اینصورت ارتفاع نقیضین پدید می آید.

- ♦ توجه: همیشه ارتفاع نقیضین به یک اجتماع نقیضین بر می گردد.

- نکته: دلیل اینکه علامه و استاد از واژه علت استفاده کردند این است که ممکن است برای برداشتن وجود از یک علت و برای برداشتن عدم وجود از

علت دیگر استفاده کنیم.

۷. وجوب بالقیاس الی الغیر:

- تعریف:

- = وقتی الف را در نظر می گیری می گویی ب حتما باید باشد و همینطور برعکس
 - وجوب بالقیاس الی الغیر وصف ((مقیس)) است در مقایسه با ((مقیس الیه))

- مثال ها:

- جایی که مقیس را علت بگیرِی و مقیس الیه را معلول
 - برعکس حالت بالایی: چون علت هست، معلول هم باید باشد
 - در وضعیت تضاییفی:

- نفس الامری: مانند فوق و تحت
 - اعتباری: مانند ابوت و بنوت

- ریشه وجوب بالقیاس الی الغیر:

- سوال: چرا وجوب بالقیاس الی الغیر در این فرض های سه گانه پیش می آید؟
 - ((ارتباط تلازمی علی و معلولی)) سبب وجوب بالقیاس الی الغیر می شود. یعنی آن ارتباط تکوینی بین معالیل و علت وقتی بازتاب می کند، این پدید می آید.

- توجه شود که می تواند بین علت و معلول و یا دو معلول یک علت باشد.

؟ □ سوال شخصی: آیا دو متضایف دو معلول یک علتند؟ آن علت واحد چیست؟

- سوال استاد: ارتباط این قسم با تلازمات منطقی است؟

- ما در منطق دنبال این هستیم که وقتی ذهن ما قضیه ای را یافت، این قضیه با چه چیزهای دیگری بصورت وجوبی ارتباط پیدا می کند و سبب می شود که آنها هم معتبر شوند؟
 - حالا سوال این است که آیا این تلازمات منطقی همان وجوب بالقیاس الی الغیر است یا ریشه آن وجوب بالقیاس الی الغیر است؟
 - بعبارت دیگر، آیا وجوب بالقیاس الی الغیر امر تکوینی است که می شود تلازمات منطقی یا نه این همان ارتباطات علی معلولی هستند که از آنها فهمیده می شود و خودش اینگونه است.

.....

- بیان شخصی:

- امکان می گوید وجود یا عدم برای من

((ضرورت)) ندارد ولی این بدین معنا نیست که الان وجود یا عدم نداشته باشد و غیر از این هم نیست چراکه بخاطر استحاله ارتفاع نقیضین هیچ چیزی نداریم که نه وجود داشته باشد نه عدم.

- به عبارت دیگر امکان بالذات دو حالت دارد:

- یا الان وجود دارد ولی این وجود برای آن ضروری نیست و می توان از او گرفت.

- یا الان معدوم است که در این حالت

هم امتناع برای آن ضروری نیست و

می توان از او کُند و موجودش کرد.

- در مورد امکان، هم حالت بالغیر آن مشکل دارد و هم بالقیاس الی الغیر آن تنها مثال های فرضی دارد. لذا می توان گفت که تنها امکان بالذات داریم که با توجه به بیان بالا بنظر واضح می شود.

- دلیل اینکه ((امکان)) ارتفاع نقیضین نیست این است که سلب وجود و عدم نیست بلکه سلب ضرورت وجود و عدم است.
- نکته دیگر اینکه بخاطر همین هویتی که ممکن بالذات دارد، ذاتش می تواند واجب بالغیر و یا ممتنع بالغیر هم شود.

- بیانات استاد در ابتدای فصل بعد در جواب به پرسش: (وسط بحث رسیدیم)
- از بحث قبل:

- صدرا مقسم را موجود قرار می دهد:
 - موجود:
 - واجب
 - ممکن:
 - ♦ ...
 - ♦ ماهیت
 - اگر مقسم را وجود بگیریم، بعد ماهوی اشیاء را در بر نمی گیرد و بهترین حالت این استکه مقسم را وجود بگیریم.

- بحث های دیگری هم هست.

- حالا سوال این است که آیا این تلازمات منطقی همان وجوب بالقیاس الی الغیر است یا ریشه ان وجوب بالقیاس الی الغیر است؟

- بعبارت دیگر، آیا وجوب بالقیاس الی الغیر امر تکوینی است که می شود تلازمات منطقی یا نه این همان ارتباطات علی معلولی هستند که از آنها فهمیده می شود و خودش اینگونه است.

۸. امتناع بالقیاس الی الغیر

۹. امکان بالقیاس الی الغیر

○ تعریف:

- = مقیسی را با مقیس الیه در نظر گرفتی، وقتی مقیس را نگاه می کنی، می گوید چه مقیس الیه باشد و چه نباشد من کاری با او ندارم و نحوه ی وجود خودم را دارم.

○ عدم وجود مصداق برای آن در عالم واقع:

- در اینصورت ما در عالم واقع چنین چیزی نداریم چراکه در کلّ عالم واقع سیستم علیّتی جاری است.
 - موضوع پیشنهادی برای فکر: بسط تضایف در کلّ عالم با توجه به اینکه امکان بالقیاس الی الغیر در عالم نداریم
- نتیجه این بیان این است که در عالم واقع هیچ چیز بی ربطی وجود ندارد و همه چیز به همه چیز ربط دارد.
 - این بیان تاثیرات تربیتی، علمی و ... ای دارد از جمله:
- ◆ تمام علوم دنبال این هستند که قضایای اتفاقیه منطقی را تبدیل به قضایای لزومیه بکنند که اینکار شدنی است چراکه اینکار ریشه اش در تکوین و این تکوین است که به ما می گوید همه چیز علی و معلولی هستند.
 - ◇ دقت شود که قضایای اتفاقیه در منطق داریم چراکه در فضای ذهن و فهم ماست.
 - ◇ شاید این تفکیکی باشد که بگویند بین وجوب بالقیاس الی الغیر و تلازمات منطقی تفاوت وجود دارد.
- ◆ نتایج تربیتی آن هم که واضح است.

○ محلّ جریان آن: صور فرضی

- دو واجب الوجود
- دو ممتنع بالذات
- زیرمجموعه یک واجب با زیرمجموعه یک واجب دیگر
- زیرمجموعه یک ممتنع با زیرمجموعه یک ممتنع دیگر
- واجب الوجود با ممکناتی که موجود نشده اند: در این مصداق اختلافی بین صدرا و علامه پیش آمده است
 - صدرا می گوید در اینجا هم ضرورت بالقیاس الی الغیر برقرار است
 - ◆ نمونه: اسفار ۱/ ۱۲۷
 - ابن سینا، خواجه نصیر و علامه امکان بالقیاس الی الغیر می دانند.

فصل ۳: واجب الوجود بالذات ماهیّته إنّیّته

• مقدمات: (صوت جلسه گوش داده شود)

- ماهیتی که در عنوان فصل آمده با آن ماهیتی که در توضیح آمده تفاوت دارد.
- ...
- رجوعات:
- مباحث المشرقیه، ۱/ ۱۵: فخر رازی مخالف این بحث است و قائل به این است که خداوند متعال دارای ماهیت هم هست.

• ادعا: واجب الوجود بالذات ماهیّته إنّیّته

- معنای آن: **أَنْ لَا ماهیّة له وراء وجوده الخاصّ به**
- اثبات این گزاره:

۱. بَیِّن بودن این ادعا:

(۱) بیان علامه در الهیات بمعنی الاخص: **کل ما له ماهیة فهو ممکن**

- ◆ رجوع: ص ۴۱۶ نهاییه الحکمه
- ◆ وقتی پای ماهیت به میان می آید، پای امکان هم به میان می آید چراکه همانطور که در فصل قبل اثبات شد؛ امکان لازمه ی لاینفک ماهیت است.
- ◆ عکس نقیض این بیان: اگر چیزی ممکن نباشد (واجب الوجود باشد)، با بُعد ماهوی سر و کار ندارد.
- ◆ لذا خداوند متعال دارای بُعد ماهوی نیست.

(۲) بیان علامه در فصل ۳ مرحله ۴ (اینجا): **کُلّ ماهیة ممکن**

- ◆ ما از بحث های قبل دیدیم که اگر به ماهیت توجه کنید، می بینید که یکی از لوازم ذاتی باب برهان ماهیت امکان است.
- ◆ [لذا اگر چیزی ماهیت باشد ممکن نیست حال آنکه واجب الوجود ممکن نیست پس ماهیت نیست]
- ◆ لذا اگر وجودی را در نظر بگیریم که این به هیچ وجه وضعیت امکانی نداشته باشد، معلوم می شود که دارای بُعد ماهوی نیست.
- ◆ اشکال این بیان:
- ◆ درستش این است که در تثبیت این ادعا بگوییم ماهیت نیست و ماهیت ندارد.
- ◆ حال آنکه با این بیان شما، تنها ماهیت نبودن آن نقض شده است نه ماهیت داری آن. برخلاف بیان اول که گره خوردگی به ماهیت را مدنظر قرار داده است که اعم است از ماهیت داری یا ماهیت بودن.

□ اشکال به کل این بحث:

- ◆ رجوع: اسفار، ۶/ ۴۱
- ◆ براساس نظام اصالت وجودی صدرا، این بحث اصلاً قابلیت طرح ندارد.
- ◆ بیان شخصی:
- ▶ براساس ارتقاها ی صدرا، بحث علت و معلول در ناحیه خود وجود (امکان فقری وجودی) مطرح است و واجب الوجود بودن یک چیز بمعنای این است که وجود آن بی نیاز از غیر است و ممکن نیست نه اینکه ماهیت آن ممکن نیست.
- ▶ حال آنکه بعنوان مثال در بیان اول، از ممکن نبودن واجب الوجود (در ناحیه وجود و امکان فقری وجودی)، ماهیت نداشتن آن نتیجه گرفته شده است که این کاری غلط است چراکه ارتباط ماهیت داشتن و نداشتن با امکان ماهوی است نه امکان فقری وجودی.
- ◆ بیان شخصی در توجیه بیان علامه:
- ▶ با توجه به فرع اول اصالت وجود، بنظر می رسد علامه می خواسته اند بگویند که با توجه به اینکه وجود در همه جا نقش بازی می کند، لذا اگر ما ماهیتی برای چیزی داشته باشیم این نشاندهنده این است که وجود آن هم ویژگی خاصی باید داشته باشد که این ویژگی را می توان همان امکان فقری وجودی دانست.

۲. طیف اول استدلال ها: حرکت از ماهیت نداشتن به نامتناهی بودن

(۱) توجه به تغایر و رابطه ی وجود و ماهیت:

- ◆ توصیف علامه در مورد این دلیل:
- ◆ امتن الوجوه
- ◆ رجوعات و تاریخچه ای از آن:
- ◆ این استدلال، استدلال مشهور حکمای مشاء است
- ▶ و هم صدرا و هم علامه حسن زاده (شرح منظومه، ۱/ ۱۰۲) و هم شهید مطهری (شرح مختصر منظومه) بر آن نقد دارند.
- ◆ علامه مصباح در توجیه توصیف علامه بیان کرده اند که علامه منظورشان این بوده است که در این دلایل موجود، این دلیل امتن الوجوه است (یعنی نسبی است)
- ▶ استاد فیاضی هم اینرا قبول میکنند و موید این مطلب را هم اعتراضی قرار می دهند که بر این دلیل کرده اند و آنرا رد نکرده اند.
- ▶ اشکال:
- چنین چیزی وجود ندارد و علامه اعتراض صورت گرفته بر این دلیل را نقد می کنند.
- علاوه بر همه اینها، علامه در مرحله ۱۲ این استدلال را تقریر می کند و می گویند که این استدلال تامه ای است که غباری بر آن ننشسته است.
- لذا بنظر می رسد که نگاه علامه به این استدلال همانگونه بوده که ظاهر کلامشان می رساند.

◆ از طرف دیگر این استدلال با مبانی نهایی صدرا در اصالت وجود تطابق ندارد که توضیح آن خواهد آمد.

◆ تقریر آن:

- ◆ همانطور که در مراحل قبلی مشاهده کردیم: وجود و ماهیت مغایر یکدیگر هستند و وجود زائد بر ماهیت است. لذا ماهیت موجود می شود و وجود عارض بر آن می شود.
- ◆ + از طرف دیگر قاعده ای بدین صورت داریم: ((کل عرضی معلّل))
- ◆ لذا واجب الوجود اگر ماهیت داشته باشد، باید علت داشته باشد چراکه وجودش عرضی ماهیّت آن است و برای این حمل شدن نیازمند علت است. این علت دو حالت دارد:
- ۱. یا خارج از واجب الوجود است - «این با واجب الوجود بودن آن سازگاری نخواهد داشت چراکه نیاز به وجود دیگری دارد حال آنکه واجب الوجود است
- ۲. یا همین ماهیتی است که واجب تعالی دارد - «در این صورت باید گفت که ذات خداوند متعال چیزی است که وجود از او

می جوشد، در اینصورت انواع اشکالات تولید می شود مانند اینکه:

- ماهیت/ ذات باید تقدّم وجودی بر وجود خود داشته باشد که در اینصورت دو وجود مطرح می شود: یکی وجودی که قبل از ماهیت موجود بوده است و دیگری وجودی که ماهیت آنرا پدید آورد، حالا به بررسی رابطه این دو وجود می پردازیم:
- ♦ اگر در واقع یک وجود باشند، تقدّم ذات علیّ نفسه پدید می آید.
- ♦ و اگر گفته شود دو وجود است، در اینصورت دو وجود یک ماهیت خواهند داشت که استحاله آن در مرحله اول گذشت.

♦ اشکال فخر رازی:

- ♦ همه جا لزومی ندارد که علت، تقدّم بالوجود بر معلول داشته باشد.
- ▶ مانند علل قوام که در ماده و صورت مطرح است.
- ♦ به عبارت دیگر، تنها در علل وجودی این تقدّم وجود دارد نه در علل قوام.
- ♦ جواب خواجه نصیر:
- ♦ این فرمایش شما در علل قوام است حال آنکه ماهیت جزو علل وجودی پروردگار است نه در علل قوام چراکه ماهیت جزو ذاتیات وجود پروردگار است.

♦ اشکال صدرا:

- ♦ با توجه به دقت های اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، گفتیم که ماهیت یک حالت تحلیلی انتزاعی برای وجود است و هر چه حقیقت یک شیء را تشکیل می دهد، وجود آن است.
- ♦ لذا امکان ماهوی به حسب ذات خود، معلولیتی نسبت به علت نمی آورد و نمی گوید که من علت می خواهم.
- ▶ تنها ما بالعرض از آن می توانیم بفهمیم که این معلول است و نیازمند علت است و اصل نیاز به علت را فقر وجودی تأمین می کند.
- ▶ به بیان دیگر، امکان ماهوی تنها بستر علت خواهی را می سازد و خودش سرّ نیازمندی به علت نیست.
- ♦ صدرا می گوید با این توضیحات، چه اشکالی دارد که بگوییم حقیقت خداوند متعال را وجود تشکیل داده و ماهیت را از او انتزاع می کنیم چراکه اگر وجودش اسمی باشد، نیازمندی به علت نیست و امکانی بودن ماهیت به علت نخواستن آن ضربه ای نمی زند.
- ▶ یعنی چه اشکالی دارد وجود محدودی را در نظر بگیریم که دارای ماهیت است ولی خیلی قرص و محکم است.
- بمثابه یک آجر محکمی که همه چیز به آن تکیه دارند و خودش خیلی محکم است.
- ▶ صدرا می گوید صرف داشتن ماهیت و همراه بودن با امکان ماهوی، شیء را معلول نمی کند بلکه معلول بودن شیء وابسته به امور دیگری مانند فقر وجودی است.
- ♦ در مجموع به نظر می رسد که این استدلال در فضای اصالت ماهیت طرح شده است و قابل طرح در فضای اصالت وجود نیست.

♦ جواب شخصی:

- ♦ چطور می شود که وجودی که علت نمی خواهد، ماهیتی داشته باشد که نیازمند علت باشد. به بیان دیگر طبق بیان شما دیدیم که ممکن بودن ماهیت بستر ساز علت خواهی است و وقتی چیزی دارای ماهیت ممکنه بود، دیگر نمی توانیم انتظار داشته باشیم که وجود آن علت نخواهد. یعنی در جواب به صدرا می گوییم که اصلاً امکان ندارد وجود محدودی را در نظر بگیریم که آنقدر محکم باشد که نیازمند علت نباشد چراکه همین حد دار بودن آن نشاندهنده این است که چیز دیگری آنرا حدّ زده است که این چیز همان علت آن است.
- ♦ به عبارت دیگر، همانطور که علامه در فرع اول اصالت وجود طرح کردند؛ وجود نقش اصلی را بازی می کند و اینکه وجودی دارای ماهیت ممکن شده است نشاندهنده این است که این وجود واجب نیست بلکه وجودی است که نیازمند علت است و همین ارتباط امکان وجود فقری را تأمین می کند.
- ♦ البته تقریر استدلال مقداری دچار مشکل است و ابتدائاً ذهن را به سمت اصالت ماهیت می برد ولی بنظر می رسد که با توجه به مبانی که علامه در مرحله اول اخذ کرده اند، منظورشان آنچه باشد که توضیح آن گذشت.

۲) توجه به ذات ماهیت:

♦ تقریر آن:

♦ ویژگی ذات ماهیت:

- ▶ عقل با لحاظ ذات ماهیت و بُعد ماهوی مجاز می داند که این ماهیت برای افراد دیگری غیر از آن فرد متحقق شده هم تحقق پیدا کند.
- ▶ اگر هم ماهیت در فردی متحقق نشده است، بخاطر نکته و چیز دیگری است نه خود ماهیت چراکه ذات ماهیت ممکن است و می تواند محقق شود.
- به بیان دیگر ممکنه بالغیر است که با ممکن بالذات جمع می شود نه ممکن بالذات چرا که اگر ممکنه بالذات بود، همان یک فرد را هم نداشت.

♦ فرض خلف:

- ▶ اگر فرض بشود که واجب بالذات دارای بُعد ماهوی است، باتوجه به اینکه ماهیت کلی است؛ برای این ماهیت علاوه بر افراد یافت شده در خارج، افراد معدومه ی دیگری هم وجود دارد که بخاطر عوامل خارج ذات امتناع پیدا کرده است.

♦ تناقض موجود:

- ▶ در اینصورت ذات او به لحاظ ذاتش می تواند افراد دیگری هم داشته باشد که این با فرض اینکه واجب الوجود باشد در تناقض است.
- ▶ به عبارت دیگر، امتناع بالغیر با وجوب بالذات همخوانی ندارد و به تناقض می رسیم.

♦ سوالات و ابهامات:

- ♦ صدرا از این استدلال تمجید کرده است ولی یک سری نکات در مورد آن وجود دارد:
- ▶ چطور شیخ اشراق با اصالت ماهوی بودن، این استدلال را طرح کرده است؟
- بنظر می رسد که شیخ اشراق در مقام تثبیت قول مشاء به این استدلال پرداخته است و گرنه با مبانی خودش، اصلاً چنین بیانی قابل طرح نیست.
- ▶ آیا براساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت صدرا، این استدلال می تواند مساله را به سرانجام برساند و ما با استفاده از آن بتوانیم ماهیت نبودن خداوند را تثبیت کنیم؟
- توجه: در این استدلال می گوید اگر مثلی برای خدا فرض شود به مشکل می خوریم حال آنکه در مرحله ۱۲ خواهیم دید که اصلاً فرض مثل محال است.

♦ اشکال:

- ♦ چرا ماهیت پروردگار را کلی فرض می کنید؟
- ▶ یعنی می توان گفت که این ماهیت عین وجود و مشخص است و نمی توان افراد دیگری برای آن لحاظ کرد.

♦ جواب:

- ♦ ما گفتیم که تشخیص تنها برای وجود است و اگر چیزی تشخیص پیدا می کند بالوجود است. لذا ما اگر ذات ماهیت را ببینیم، تشخیصی از آن بیرون نمی آید و فهم شخص بخاطر وجود است.

۳. طیف دیگری از استدلال ها که به آنها توجه نشده: حرکت از نامتناهی بودن به ماهیت نداشتن

□ توضیحات ابتدایی:

- ♦ ما در استدلالاتی که گذشت می خواهیم از ماهیت نداری به وجود نامتناهی برسیم ولی طیفی از استدلال ها هستند که از وجود نامتناهی خداوند به ماهیت نداری او برسیم.
- ♦ اگر این طیفی که گذشت اثبات شود، برای فصل بعد و اثبات بی نهایتی خداوند متعال بسیار خوب است.
- ♦ اگر طیف دوم را جدی کنیم، باید فصل بعد را بر این فصل مقدّم کنیم.
- ♦ البته اگر از دو طرف می خواهیم بهره ببریم، باید پایه استدلال های آنها متفاوت باشد و باید مراقب باشیم که دچار دور نشویم.
- ♦ قابل توجه است که این مفاهیمی که ذکر می شود و اثبات ها از ملازمات عامّه است و دلیل رسیدن به این استدلال ها این است که یک سری از مفاهیم به هم گره خورده اند و به هر کدام توجه کنی دیگری بدست می آید.

□ نمونه ی این براهین در کلام حکما:

- ♦ علامه طباطبایی:
 - ص ۲۴۷ نهاییه الحکمه: از همین طایفه برهان دیگری می آورد
 - پاورقی بر اسفار ۶/ ۵۵:
- ▶ واجب الوجود بالذات – «موجود علیّ آئی تقدیر (موجودی که مشوب به هیچ وضعی نیست) – «بی نهایتی – «بی ماهیتی

♦ صدرا:

- ♦ اسفار ۱/ ۹۶ به بعد
- ♦ اسفار، ۶/ ...
- ♦ شرح مشاعر، ۲۰۵:
- ▶ صرف الوجود – «غیر متناهی بودن – «لا ماهیه له
- البته دقت شود که در همان مرحله اول ماهیت نفی می شود و فقط صدرا آنرا باز کرده

♦ علامه حسن زاده آملی:

- ♦ شرح منظومه، ۲/ ۹۸:
- ▶ وجود صمدی – «بی نهایتی حضرت حق – «نفی ماهیّت

– صمد دو معنا شده است:

- ♦ محتاج الیه: کسی که دست های نیاز به اوست.
- ♦ الذی لا جوف له (نقطه خالی ندارد)

- ♦ شرح منظومه، ۲/ ۱۰۱: هشت برهان گفته اند و آنها را فهرست کرده اند

• نتایج این بیانات:

○ خداوند متعال ماهیت ندارد لذا محدود به هیچ حدّی نیست + جایگاه واجب الوجود در نظام آفرینش

▪ تقریر آن:

- جایگاه خداوند متعال در نظام هستی در اعلی مرتبه هستی است.
- علامه اینرا به عنوان استدلال طرح نکرده ولی می توان برداشت استدلال از آن کرد:
- ♦ نظام تشکیکی که در مراحل ابتدایی تصویر شد، اقتضای این را دارد که در بالاترین مرتبه آن وجود بی نهایت حضور داشته باشد که این بینهایتی سبب می شود ماهیت نداشته باشد.
- ♦ خوب بود که در فلسفه فصلی مجزا در مورد بی نهایت طرح می شد که ان شاء الله در فصل آتی مقداری به آن خواهیم پرداخت.

▪ اشکالات بر ماهیت نداری خداوند متعال:

□ نکته:

- ♦ بررسی تاریخی این اشکالات می تواند کمک شایانی در فهم روند پیگیری الهیات بمعنی الاخص در بین حکما به ما بدهد.
- ♦ مشائیین بر خلاف صدرا اهل شقّ درست کردن بوده اند که در این اشکالات می توانیم نمونه هایی از آنها را ببینیم.

□ اشکال اول: ممکنات در وجود با خدا مشترکند

- ♦ اگر دقت شود، باری تعالی و ممکنات در اصل وجود با یکدیگر اشتراک دارند و ما اینرا در بیان حکما دیدیم. از طرف دیگر حقیقت باری تعالی غیر از حقیقت ممکنات است لذا نمی توان گفت که خداوند صرف الوجود است و خدا باید علاوه بر جهت اشتراکی که با سایر موجودات دارد، جهت اختصاصی هم داشته باشد که این همان ماهیّت و ذات خداوند متعال است.

□ اشکال دوم: نحوه ی اتصاف خدا به وصف ((وَجُوب وجود))

- ♦ اینکه می گوئید واجب الوجود بالذات ماهیت ندارد، همین وصف ((وجود)) برای واجب الوجود به چه نحوی صورت گرفته است؟ دو جواب می توانید بدهید:

- ♦ بخاطر خود وجودش: این وجود در همه شریک است لذا همه وجودها باید واجب باشند که اینگونه نیست
- ♦ بخاطر غیره: در اینصورت با واجب الوجودی آن در تناقض است

- ♦ بیان شخصی: لذا باید گفت این ماهیت خداوند متعال است که آنرا واجب کرده است.

□ اشکال سوم: تفکر در منشأ مبدئیت باری تعالی

- ♦ همه قبول دارند که ذات واجب الوجود مبدأ تمام ممکنات است. منشأ این مبدئیت چیست؟
 - ♦ اگر ذات پروردگار (وجود صرف) مبدأ باشد، تمام ممکنات هم باید مبدأ باشند چراکه در وجود با خداوند متعال مشترک هستند.
 - ♦ اگر گفته شود ذات پروردگار با قید ((تجرّد از ماهیت)) مبدأ ما سوی است. در اینصورت دو فرض ممکن است:
 - ▶ تجرد از ماهیت را جزء واجب بگیریم: در اینصورت دو تالی باطل دارد
 - ترکیب در ذات پروردگار بوجود می آید که مُحال است.
 - بعلاوه اینکه تجرّد از ماهیت عدمی است و کلّ مرکب از آن هم معدوم است چراکه وقتی جزء یک کل معدوم باشد، آن کلّ هم معدوم است.
 - ▶ تجرّد از ماهیت را شرط ماهیت بگیریم: در اینصورت بقیه وجودها هم می توانستند ذاتاً مبدأ کل باشند ولی چون این شرط را ندارند مبدأ نشده اند.

□ اشکال چهارم: تفکر در معنای واجب الوجود

- ♦ وقتی می گوئید واجب الوجود عین وجود است، منظور از این وجود دو چیز می تواند باشد:
 - ♦ عین کون فی الاعیان است (خارجی بودن و ذهنی نبودن/ تحقق در اعیان): سه فرض اینجا قابل طرح است
 - ▶ مطلق کون فی الاعیان: در اینصورت تمام وجودها که تحقق خارجی دارند واجب الوجود می شوند!

? نحوه ی موجودیت ماهیت؟ چگونه امکان

بالذات با وجوب یا امتناع بالذات جمع می شود؟ آیا محلّشان یکی است یا در دو جا پیاده می شوند؟ ماهیت موجب شده است توسط وجود یا نه؟ اگر آری، پس چطور موجود نشده است؟

- فهم من در انتهای فصل قبل آمده است که دچار مشکلاتی می شود

- ▶ کون فی الاعیان به قید ((تجرد از ماهیت)): در اینصورت ترکیب در خداوند پدید می آید.
 - ▶ کون فی الاعیان به شرط ((تجرد از ماهیت)): واجب بالذات در ذاتش واجب نیست.
 - ◊ چیز دیگر مدنظر است که در اینجا هم شقوقی پدید می آید:
 - ▶ اصلاً کون فی الاعیان ندارد: در اینصورت خداوند متعال اصلاً در خارج متحقق نخواهد بود.
 - ▶ اگر گفته شود که تحقق خارجی داشتن جزء داخلی خداوند متعال است: در اینصورت ذات خداوند متعال مرکب خواهد بود.
 - ▶ کون فی الاعیان خارج از آن باشد و حقیقت آنرا ماهیت تشکیل دهد: این نظر درست است.
- جواب به این اشکالات براساس جایگاه واجب الوجود در نظام آفرینش:

- توجه به نظام تشکیک:
 - ◆ وجه اندفاع تمام این اعتراضات این است که فهم آنها از مقوله وجود به یکی از دو سبک زیر است:
 - ◊ فهم مفهومی صرف
 - ◊ اگر برای وجود حقیقت خارجی تلقی کرده اند، یک حقیقت متواطی و یکسان لحاظ کرده اند
 - ◆ درحالیکه وجود طبق مبانی گذشته، یک حقیقت واحد تشکیکی است که ذات پروردگار اعلی مراتب آن نظام تشکیکی است. لذا با اینکه در اصل وجود مشترکند ولی در خود آن وجود متفاوتند.
 - ◊ به عبارت دیگر، تمام این اشکالات ناشی از عدم توجه به نظام تشکیکی وجود است.
 - ◆ لذا اینها شبهاتی است که با نظام تشکیکی وجود بسادگی قابل حل است: [فصل ۳: تشکیک در وجود](#)
- توجه به عدمی بودن ماهیت:
 - ◆ ((تجرد از ماهیت)) یک امر عدمی نیست بلکه امری وجودی است چراکه خبر از نفی سلب و حدّ می دهد.

○ تطبیق اقسام ضرورت در رابطه با واجب الوجود:

- همان چه بصورت کلی به عنوان تنبیه اول در فصل اول خواندیم را در اینجا در رابطه با واجب الوجود تطبیق می دهد.
- نکته ی اضافه ای که در اینجا بیان کرده است این است که در ضرورت ذاتیه که محمول از ذات موضوع بر می خیزد، ذات موضوع
 - ◆ گاهی علت محمول
 - ◆ و گاهی اقتضای عام نسبت به محمول دارد

فصل ۴: واجبُ الوجود بالذات واجبُ الوجود من جمیع الجهات

• مقدمات:

○ تاریخچه ی بحث:

- این بحث از ابتدا در فلسفه مطرح بوده است.

○ اهمیت بحث:

- این قاعده مادری است که بسیاری از نکات با استفاده از آن تثبیت می شود.
- این بحثی است که در حوزه اثبات صفات باری تعالی حرف اول را می زند.
 - از سخت ترین ایحاء، اثبات صفات باری تعالی برای خداوند متعال است و این بحث از الهیات بمعنی الاعم این مشکل را حل می کند.
- از جمله جاهایی است که معركة الآرا بین فلاسفه و متکلمین است.
 - در بین فلاسفه در جریان قلمرو این قاعده اختلاف شده و متکلمین خود این قاعده را نمی پذیرند چون اگر بپذیرند در تبیین برخی صفات خدا به مشکل می خورند.
- ◆ نمونه مباحث اختلافی بین حکما = علم حصولی:
- ◇ مشائیون آنرا کمال می دانند و برای خدا اثبات می کنند و باقی آنرا ممتنع می دانند.
- موضوع بی نهایتی خداوند متعال هم بحثی است که در این فصل می توان به آن پرداخت.

○ نکات:

- هرچه در اینجا می گوئیم باید با ((اگر واجب الوجود داشته باشیم)) بگوئیم چراکه بحث الهیات بمعنی الاعم است نه الاخص لذا هنوز باری تعالی (واجب الوجود بالذات) تثبیت نشده است.
- علامه در بدایه این فصل را اصلاً گسترش نداده اند و تنها گفته اند طبق فصل قبل این فصل تثبیت می شود.
 - البته اگر استدلال های مطرح در فصل قبل پذیرفته شود، می توانیم از نفی ماهیت موضوع این فصل را که نامتناهی بودن خداوند متعال است اثبات کنیم.
- حجة اوّل حجت صدرا است که علامه بخاطر آن این بحث را ذکر کرده اند. البته هر دو استدلال به دلیل صدرا ختم می شود.

○ آدرس ها:

- اسفار ۱/ ۱۲۲ به بعد بویژه ۱۳۵

• مفهوم شناسی این بحث:

○ = هر چیزی که برای واجب الوجود امکان عامّ داشته باشد، برایش ضرورت دارد.

- یعنی هر چیزی که برای واجب الوجود مُحال نباشد، برایش وجوب دارد و حالت امکان خاص برای واجب الوجود متصور نیست.
- واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از حیث کمالات است. همانگونه که ذات پروردگار واجب الوجود برایش واجب است، تمام کمالات نیز برای او واجب است.
- نمونه مُحالات از منظر علامه طباطبایی (رحمه الله علیه):
 - علم حصولی
 - حرکت

○ مقایسه آن با حالت مُنتظره:

- حالت منتظره = حالتی است که از بستر امکان استعدادی، ماده و وجود مادی فهم می شود. حالت منتظره یعنی وضعیت ((شدن)) برای رسیدن به یک چیز جدید.
 - اگر چیزی امکان استعدادی نداشته باشد و در بستر ماده نباشد، طبیعتاً برایش حالت منتظره ای تصور نخواهد شد.
- ◆ لذا برخی از موجودات این حالت منتظره را ندارند:
 - ◇ خداوند متعال
 - ◇ عقول و مُفارقات
- بیان آن در ادبیات فلسفی: فعلیّت محض است و جایی برای استکمال ندارد و هر چه می خواسته است دارد.
 - فعلیّت محض دو معنا دارد:
 - ◆ حالت شدن در آن وجود ندارد: در این بیان خداوند متعال و عقول و مفارقات مشترکند
 - ◆ نقص ندارد: تنها در خداوند متعال است.
 - ◇ وقتی هیچ نقصی وجود ندارد جای پر شدن ندارد.
 - ◇ بالاتر نرفتن خداوند از سر شدت کمال است ولی در عقول و مفارقات، بالاتر نرفتن بخاطر نهایت آن و پر شدنش است یعنی دیگر ظرفیت اینرا ندارد.
- این قاعده کلی که موضوع بحث است، تنها در مورد خداوند متعال است نه در عقول و مفارقات.
 - به بیان دیگر این قاعده لازمه اش نفی حالت منتظره است ولی حالت منتظره نداشتن لزوماً به این قاعده ختم نمی شود و اینها با هم یکی نیستند حال آنکه عده ای اینها را یکی دانسته اند.

• استدلالات این قاعده:

○ استدلال اول: بطلان فرض خُلف که صفات برای باری تعالی حالت امکان خاصّی داشته باشد.

- تقریر:

- فرض خلف: اگر واجب الوجود بالذات نسبت به صفات کمالی خود دارای جهت امکانی بمعنای امکان خاص باشد، سبب می شود که ذات باری تعالی مرکّب از وجدان و فقدان باشد چراکه ممکن بودن بدین معناست که از منظر ذات وجودی اش آنرا ندارد.
 - ◆ دقت ها و توجهات:
 - ◇ ممکن است موجود باشد یا معدوم و حالت امکانی داشته باشد چراکه امکان با وجود و عدم جمع می شود.
 - ◇ ما در مورد واجب الوجود می خواهیم بگوئیم واجب الوجود ضرورتاً این ذات و صفت را دارد. یعنی می خواهیم بگوئیم ذات پروردگار به حسب ذات خودش، تمام صفات و کمالات را وجوباً دارا است نه بنحو امکانی.
 - بطلان این فرض: با توجه به اینکه ذات باری تعالی بسیط محض است به تناقض می خوریم
 - ◆ این بحثی است که در جای دیگر از آن بحث می شود و بصورت خلاصه می گوئیم که ((اگر بسیط نباشد، نیازمند و محتاج اجزاء می باشد که این مطلب با واجب الوجود بودن او نمیخواند.))
- ⇒ لذا ذات پروردگار نمی تواند حالت امکانی نسبت به یکی از صفات داشته باشد.

- رجوعات:

□ بیان صدرا در اسفار ۱/ ۱۲۳

- ♦ إحداهما ما تجشمتا بإقامتها و هو أن الواجب تعالى لو كان له بالقياس إلى صفة كمالية جهة إمكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته و هو مما ستطلع على استحالته في الفصل التالي لهذا الفصل فيلزم أن يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا و ضرورة لا إمكانا و جوازاً.

▪ اشکال و جواب:

□ *اشکال: نداشتن یک صفت به چه نحوی ترکیب درست می‌کند!؟*

- ♦ این اجزاء (ترکیب از وجود و ماهیت) هويت های وجودی و حقیقی ندارند که بخواهند از جهت اجزاء خدا را مرکب کنند.
 - ◇ آنچه در کلام می خوانیم که خداوند اجزاء ندارد، منظور اجزاء وجودی است که در صورت از بین رفتن اجزاء ذات هم از هم بپاشد.
- ♦ این مشکل در هرجایی که ترکیب از وجدان و فقدان و وجود و ماهیت طرح شود وجود دارد چراکه ماهیت و فقدان هويت های عدمی دارند و اصلاً جزئی نیستند که بخواهند اجزاء درست کنند.

□ *جواب: منظور از ترکیب محدود بودن است*

- ♦ منظور صدرا از ترکیب تلقی کل به اجزاء نیست بلکه منظورش آن چیزی است که در اسفار ۱۶/ ۶۱ آورده است و آن اینکه هر چیز محدودی محتاج است و نیازمند حد زننده و حادّ است.
 - ◇ یعنی صرف ترکیب مد نظر او نیست بلکه نگاه به محدودیت آن است.
 - ◇ توضیح آن اینکه هر طبیعت تشکیک پذیری اگر محدود شود نشاندهنده یک مافوقی است که او را محدود کرده وگرنه بحسب طبیعت خود باید بی کران باشد.
 - ◇ در روایات ما این نکته بیان شده و این نکته، نکته ی عمیق و عقلانی ای است.
 - ◇ اسفار ۱۶/ ۶۱: ... فإذن كل وجود متناهي الشدة لا بد أن يكون له علة محدّدة غير نفس وجوده الخاص عينت و حصلت تلك العلة مرتبة من الطبيعة الوجودية و المعلولية تنافي وجوب الوجود أي كون الشيء موجودا بالضرورة الأزلية فاستحال تعدد الواجب- و هذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك أهل الاعتبار...
 - ♦ یعنی اینگونه بگویید که اگر واجب الوجود نسبت به یک صفت کمالی جهت امکان خاصی داشته باشد، مرکب از وجدان و فقدان باشد که لازمه آن محدودیت و حاجت است.
 - ◇ لذا از دل این استدلال سلب ماهیت هم بدست می آید.
 - ♦ قابل تذکر است که برخی تعبیر بیان می کند که ((خدا مرکب ترین موجود است)). منظور حکما از این بیان بدین نحو است:
 - ◇ صفات و اسماء علی کثرتها در خداوند متعال موجودند بدین نحو که متن همه ی آنها یک چیز است. منظور از مرکب بودن در این تعبیر، همین حضور صفات و اسماء متعدّده است.

○ استدلال دوم: نحوه ی تأثیر عامل دیگر در داشتن صفت کمالی

▪ تقریرهای آن:

- ۱- در داشتن یا نداشتن آن صفت کمالی یک عامل دیگری دخالت دارد بگونه ای که اگر آن عامل باشد، این صفت هست و اگر نباشد، آن صفت نیست. اگر اینگونه باشد، وقتی شما ذات واجب الوجود را خالصاً در نظر بگیری دو حالت قابل فرض است:
 ۱. با داشتن این صفت واجب الوجود است و خودش این صفت را دارد: در اینصورت با آنکه وجود غیر را فرض کردی، غیر تأثیری ندارد و علیّت آن لغو است چراکه ذات واجب الوجود این صفت را خودش دارد.
 ۲. بدون داشتن این صفت واجب الوجود است و نیازی به این صفت ندارد: در اینصورت علیّت ((غیر)) نفی می شود چراکه نبودن این صفت موهون نبوده ((غیر)) نخواهد بود بلکه موهون وجوب واجب الوجود است. چون معنایش این است که عدم این صفت وابستگی به نیامدن آن علت ندارد.
- ♦ لذا هر دو حالت با امکانی بودن واجب نسبت به آن صفت در تناقض است.
- ۲- محتاج به غیر در صفات کمالی -» با اصل وجوب بالذات او تطابق ندارد و نیازمند واجب الوجود دیگری است. یعنی واجب الوجود از حیثی واجب بالغیر خواهد بود.
 - ♦ اشکال: مستشکل می گوید من اصلاً همین را می خواهم بگویم که در یک صفت این اتفاق افتاده است.
 - ♦ جواب: این نیازمندی در صفت بدین معناست که واجب الوجود دیگری وجود دارد که این غیر را آورده است و این با توحید تناقض دارد.
 - ◇ دقت شود با آنکه این جواب کافی است ولی از مناسط سوال خارج شده و بحث را به جای دیگری سوق داده است.

▪ اشکال و جواب ها:

□ *اشکال: عدم تفکیک بین عالم اثبات و ثبوت*

- ♦ عدم ملاحظه ی ((غیر))، غیر از این است که آن را در واقع در نظر بگیریم. به بیان دیگر این بیاناتی که شما داشتید در فضای ذهن است و در فضای خارج یا این ((غیر)) وجود دارد و صفت هم هست یا وجود ندارد و صفت هم نیست.
 - ♦ مانند این است که ذات ماهوی را در نظر میگیرید و می گوئید نه موجود است نه معدوم. این هیچ منافاتی با این ندارد که به لحاظ واقع یا عتّش هست و موجود است و یا عتّش نیست و معدوم است.
 - ♦ طبق بیان صدرا در اسفار ۱/ ۳۲۴، این ایراد مشهور به این استدلال است
- *جواب: ذات باری تعالی عین واقع و خارج است*
- ♦ قیاس، قیاس مع الفارق است چراکه در مورد ماهیت شما ذاتی ورای نفس الامر و واقع دارید لذا می تواند حیث ذاتی اش یک حیث باشد و حیث خارجی اش یک حیث دیگر ولی در محلّ بحث ما ذات باری تعالی، عین متن واقع است و لذا دیگر نمی توان گفت اعتبار ذات غیر از اعتبار جهات است. ما در حال یک مطالعه واقع شناختی هستیم.

□ *اشکال: وضعیت امکانی نسبت به آن دارد نه حالت وجودی یا عدمی.*

- ♦ به بیان دیگر این دو قسم کردن شما (در تقریر اول) کار بیهوده ای است چراکه اصل مطلب بر این منوال است ذات واجب الوجود در ناحیه ذات نسبت به آن صفت حالت امکانی داشته باشد و این با موجود یا معدوم شدن آن در واقع کاری ندارد.

• اشکال و جواب کلی:

○ اشکال: توجه به اشیای غیر موجوده/ استقبالیه

- وقتی می گوئید واجب الوجود من جمیع جهات است، بحث را می بریم سراغ اشیایی که هنوز به وجود نیامده اند و وضعیت خدا را نسبت به آنها می سنجم.
 - مثلاً خالقیت خداوند نسبت به نسل های بعد رخ نداده است چراکه اوصاف فعلی بعد از تحقق طرفین شکل می گیرد. پس چطور می گوئید واجب الوجود بالذات من جمیع جهات؟
- بیان شخصی: یعنی می گوید وضعیت صفات فعلی به چه نحوی است؟ با توجه به اینکه یک سری از مخلوقات هنوز پا به عرصه وجود نگذاشته اند.
- رجوع:
 - اسفار ۱/ ۱۲۶

○ پاسخ ها:

▪ صدرا:

- واجب الوجود از ناحیه واجب الوجود، واجب الوجود من جمیع جهات است و مشکل در اینجا بخاطر آن طرف قضیه است.
 - ◆ این بحث از بحث های دقیق صدراست که علامه هم آنرا بیان نکرده است.
- این سینا، خواجه نصیر و علامه طباطبائی (رحمه الله علیهم):
 - مناط جریان این قاعده، اوصاف ذاتی پروردگار است نه اوصاف فعلی او.
 - ◆ به بیان دیگر، علامه اشکال را پذیرفته اند و مناط بحث را ضیق کرده اند.
- البته توجه شود که هر آنچه در مقام فعل مطرح است، یک پایگاهی در مقام ذات دارد.

• نتایج و فروعات حاصل از این قاعده:

۱. قاعده مورد بحث – «صِرافت وجود – بی ماهیتی واجب الوجود – بی نهایتی آن

▪ مقدمات:

- اینها لوازم عامّ یکدیگر هستند یعنی مفاهیمی هستند که از یک معنی و مصداق حکایت می کنند و اگر محتویات یکی از آنها را بپذیریم، لازمه اش پذیرش دیگری است.
- منظور از صرافت: صرافت از ترکیب وجود و عدم
 - همان چیزی که در برهان اول اثبات این قاعده مورد بحث قرار گرفت.
 - صرافت را – برخلاف بیان علامه – نباید عدم همراهی با ماهیت بگیریم چراکه ماهیت نداری نتیجه ی صرافتی است که اینجا بیان شده است.
- مطالبی در مورد ((بی نهایتی)):

□ مقدمات:

- ◆ کلّ فلسفه و عرفان اسلامی از یک منظر در مورد بی نهایتی می اندیشد.
- ◆ طبق نظر اطلاقی عرفا، خداوند متعال از همه حیث ها بی نهایت است حتی از جهت زمان و مکان.
- ◆ بحث فی الزمان و مع الزمان با هم فرق می کند: فی الزمان یعنی محدود است نسبت به زمان حال آنکه خداوند متعال هیچ حدّی ندارد و مع الزمان یعنی با آنکه زمان او را محدود ولی همراه زمان است.
- تفسیرهای موجود از بینهایتی
- امکان شناخت بی نهایی
- چگونگی شناخت آن
- تقسیمات:

۱- از جهت بالقوه و بالفعل بودن:

- ۱) بالقوه: یعنی در وضعیت کنونی متناهی است ولی می تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند.
 - ▶ گاهی از آن با عنوان ((وضعیت لا یقفی)) تعبیر می کنند.
 - ▶ دقت شود که بی نهایتی بالقوه هرگز به بی نهایتی بالفعل نمی رسد.
 - ▶ مثال: عدد
 - ▶ سوالات: آیا در مورد حرکت در کمّ و کیف و رشد انسان می توان اینها را طرح کرد؟
- ۲) بالفعل: یعنی در وضعیت کنونی نیز غیر متناهی است
 - ▶ احساس اولیه در مورد آن این است که تناقض دارد حال آنکه اگر خوب تصور کنیم، می توانیم بصورت فی الجمله آنرا تصور کنیم.
 - ▶ اقسام آن:

۱. تشکیکی سریانی: مانند تصویری که صدرا از نظام هستی دارد
 - ◆ دقت شود که تشکیک، غیر اشتداد است و تشکیک وضعیت کیپ در کیپ کلّ نظام هستی است بدین نحو که نظام هستی شکن دارد.
۲. اطلاقی: حرفی که عرفا آن را طرح می کنند یعنی به نحو یکدست، بی نهایت را پر کرده است.
 - ◆ ما آنرا بصورت فی الجمله می فهمیم نه اکتناهی و لذا به کنهش پی نمی بریم.

۲- از جهت تعدّد جهات بی نهایتی:

- ۱) من وجه: چیزی که از یک جهت بی نهایت باشد
 - ▶ مثال ها:
 - خط که تنها از جهت امتداد طولی بی نهایت است
 - زمان که تنها از جهت امتداد زمانی بی نهایت است
- ۲) من جمیع الوجوه: یعنی از هر حیثی در نظر بگیرید، بی نهایتش را بالفعل دارد
 - ▶ مثال: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات

۳- از جهت مناط صدق آن:

- ۱) زمانی: مانند وقت و زمان
- ۲) مکانی و مقداری: مانند اعداد
- ۳) کمالی: مانند بی نهایتی خداوند در این فصل
 - ▶ یعنی بی نهایت کمال در آن تحقق دارد.
۱. تفسیر اول:
 - اسفار در جلد ۶ خیلی سعی کرده است اینرا روشن کند: همان تصویر نظام هستی از جمادات شروع شده و از گیاهان و حیوانات و انسان و عبور می کند تا برسد به خدا که هیچ محدودیت کمالی ندارد.
 - در این تفسیر شخص کمالات مرتبه مادون در مرتبه مافوق وجود ندارد ولی وجه کامل تر آن کمالات در مرتبه مافوق حضور دارد.
۲. تفسیر دوم:
 - بگونه ای که جای حقیقی برای کمالات دیگر باقی نخواهد ماند.
- ◆ دقت شود که خداوند متعالی هر سه نوع این بی نهایتی را دارا است.

۲. قاعده مورد بحث – «صرافت وجود – وحدت غیر عددی واجب الوجود

- وحدت عددی و غیر عددی از مباحث ناب و درجه اول در آیات و روایات و فضاهاى حکمی ماست.
 - ۱- وحدت عددی: ((دو)) معنا دار است ولی متحقق نیست
 - ◆ تعبیر مشابهی در برخی روایات داریم که معنای دیگری مد نظر است:
 - ◆ واحد بالشخص و بالعدد: یعنی شخص است و واقعاً واقعیت دارد و اینگونه نیست که یک وحدت ذهنی داشته باشد.

۲- وحدت غیر عددی: اصلاً ((دو)) معنا دار نیست و قابل فرض نیست.

♦ اگر دو فرض شود، باید تفاوتی با قبلی داشته باشد -» ترکیب قبلی از وجدان و فقدان -» تناقض با صرافت

؟ سوال کلاسی: بی‌نهایتی کمالی این را به ما می‌دهد یا بی‌نهایتی وجودی؟

۳. قاعده مورد بحث -» صرافت -» بساطت

▪ فرق بساطت و صرافت:

۱- صرف: خلیط ندارد -» نفی امر خارجی -» واحد بودن

۲- بسیط: اجزا ندارد و مرکب نیست -» نفی اجزای داخلی -» احد بودن

▪ ایندو در مفهوم با هم متفاوتند ولی وقتی به لحاظ مباحث فلسفی در آنها دقیق می‌شوید، می‌بینید که اگر صرافت اثبات شود بساطت هم اثبات می‌شود چراکه اگر امر دیگری دخیل نشود نمی‌توان برای آن اجزاء تصور کرد.

□ به بیان دیگر، ایندو در نقطه عمق به هم میرسند.

؟ سوال مباحثه ای: چرا؟!

▪ توجه:

□ ترکیب عقلی ترکیب از جنس و فصل است و در فضای فلسفی است که مورد لحاظ قرار می‌گیرد.

♦ بسیط بودن از این حیث بدین معناست که جزء اعم و اخص هم ندارد.

♦ خداوند متعال از این حیث هم بسیط است.

□ ترکیب خارجی بمعنای داشتن اجزاء خارجی (ماده و صورت) است که بساطت خداوند متعال اینرا هم رد می‌کند.

۴. رابطه ی صفات واجب الوجود بالذات با ذات او:

▪ مقدمات:

□ ارتباط این بحث با بحث های دیگر: تساوق + عینیت ذات و صفات

♦ لذا بحث دقیق و مهمی است که باید جدی گرفته شود.

□ تقریرهای متفاوتی از این متن وجود دارد که می‌تواند موبداتی از متون دیگر علامه طباطبایی داشته باشد ولی بنظر تقریر درست همان چیزی است که در پایین آمده است.

▪ نکات مطروح ذیل این فرع:

□ نحوه ی انتزاع وجوب از واجب الوجود و مقایسه با انتزاع وجود از آن:

♦ در واجب الوجود همان حقیقتی که وجود را از او انتزاع می‌کنیم، وجوب وجود را از خود او انتزاع می‌کنیم.

♦ دقت شود که حق سبحانه و تعالی حقیقتی غیر وجود و وجوب نیست که ایندو را از آن حقیقت ثالثه برداشت کنیم چراکه در مرحله سوم اثبات کردیم که ذات حضرت حق سبحانه و تعالی صرف وجود است بدون هیچ ملاحظه ی دیگری.

♦ البته باید دقت کرد که انتزاع ایندو تفاوت هایی هم دارد و لفظ عیناً برای این است که زیر آب لحاظ انتزاعی و بالضمیمه بودن را بزنیم. تفاوت های آنها بدین نحو است:

♦ در فرع بعد می‌بینیم که وجوب تأکد الوجود است و لذا یک تفاوت حیثیتی ظریف در اینجا وجود دارد.

► حقیقت وجوب از آن جهت که متن است انتزاع می‌شود منتهی از همان به لحاظ تأکد وجود و شدت بی‌نهایتی که فوق او تصور ندارد.

♦ وجود از آن گزارش می‌کند بما هو متن حقیقت واجب الوجود ولی وجوب از آن گزارش می‌کند بما هو مؤکد الوجود.

♦ به بیان دیگر، مفهوم وجود را از ذات که عین واقع است درک می‌کنیم و وجوب عیناً از همان در می‌آید و اینها از دو موطن جداگانه (مانند برداشت اعراض از جوهر) نیستند بلکه محمول من الصمیمه و تحلیلی است و حالت بالضمیمه ندارد.

□ بررسی وضعیت انتزاع سایر اوصاف کمالی:

♦ ما مطابق محتوای این فصل، قاعده ای گفتیم که طبق آن نه تنها وجوب را از همین متن انتزاع می‌کنیم بلکه همه ی صفات کمالی را از همین متن انتزاع می‌کنیم. تنها نحوه ی انتزاع مفهوم وجود با بقیه تفاوت می‌کند که در نکته قبلی توضیح آن گذشت.

♦ معنای این سخن این است که همانگونه که وجوب عین محکی وجود است، بقیه اوصاف کمالات ذاتی هم عین همین متن است لذا تمام آنچه از مرحله ذات انتزاع می‌کنید، عین ذات خود پروردگار متعال است.

□ عینیت صفات و ذات و صفات با یکدیگر:

♦ شما یک متن دارید که از این متن همه ی این ویژگی ها و صفات را انتزاع می‌کنید پس بنابراین تمام این صفات هم عین یکدیگر هستند و این عینیت به لحاظ متن است.

♦ شما یک متن کاملاً شفاف را می‌بینید که این مفاهیم را به شما می‌دهد.

♦ دقت شود اینکه صفات عین ذات و عین یکدیگر هستند برای همه ی موجودات جاری است، فقط فرقی این است که همه جز خدا یک جا با هم حیث تعلیلی اند.

۵. ارتباط بین وجوب بالذات و اصالت وجود:

▪ در ضمن اینکه این فرع در دل خود، برخی توضیحات را برای فرع قبلی دارد ولی نکته اصلی اش این است که ارتباط برقرار می‌کند بین وجوب بالذات با بحث اصالت وجود.

□ در بحث اصالت وجود هم همین بحث را از نگاهی دیگر طرح کرده بودند.

▪ سوال موجود در اینجا این است که در اصالت وجود گفتیم که تمام وجودات طرد عدم می‌کنند، پس تفاوت طرد عدم واجب الوجود با سایر وجودات در چیست؟ به عبارت دیگر می‌خواهد بگوید اگر چیزی از جنس وجود باشد که متن ساز است و اصیل، چه فرقی می‌کند بین واجب الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر؟

□ فرق در این است که وقتی راجع به واجب الوجود مطالعه می‌کنید، طرد عدم در اینجا بگونه ای است که برای افاده ی نقش ذاتی خود نیازمند حیث تقییدی و یا تعلیلی نیست. یعنی اگر طرد عدم بالذات به حدی شدید و مؤکد باشد که فراتر از آن تصور نشود، این واجب الوجود بالذات است. به بیان دیگر شما به لحاظ تأکد وجود، وجوب بالذات را بدست می‌آورید.

□ به بیان واضح تر؛ در اصالت وجود یعنی حیث تقییدی نمی‌خواهد و در اینجا یعنی حیث تعلیلی نمی‌خواهد.

♦ معنای حرفی وجود حقیقت وجودی دارد ولی در پناه معنای اسمی وجود است. یعنی غیر خداوند همه واقعاً از سنخ متن واقع و طرد عدم هستند ولی برای افاده ی این نقش، وابسته به حیث تعلیلی هستند.

♦ وجود رابط/ حرفی نمی‌توانند محکوم علیه واقع شوند و هیچ حکمی را ذاتاً نمی‌پذیرند لذا یک معنای حرفی به لحاظ خودش نمی‌تواند وصف طرد عدمیت را بپذیرد لذا باید وجود اسمی لحاظ بشود تا این معنای خود را داشته باشد.

□ لذا معلوم شد که همه وجودها بالذات طرد عدم می‌کنند و فرق آن با واجب الوجود بالذات چیست.

فصل ۵: شیء تا به حدّ ایجاب نرسد، موجود نمی شود + بطلان قول اولویت

• مقدمات:

- این قاعده در وجوب غیرى است نه در وجوب بالقیاس الی غیر
- چراکه ماهیت چیزی ندارد و همه را از علت می گیرد.
- از بحث های مهم تاریخ فلسفه است که نشاندهنده میز ذهن عرفی عادى با ذهن دقیق فلسفی است
- در این فصل به لحاظ روند تاریخی دو بحث پیگیری می شود:
- شیء تا به حدّ ایجاب نرسد موجود نمی شود
- بطلان قول اولویت حکما

• تقریر و اثبات نظر حکماء:

○ قول آنها: شیء تا به حدّ ایجاب نرسد موجود نمی شود

○ تقریر نظر حکما:

۱- ماهیات بحسب ذاتشان نه موجود است نه معدوم (ضرورت وجود و عدم) بلکه خودش فقط خودش است و هیچ چیزی غیر از خودش نیست

- ✍ کسی اگر این جمله برایش حلّ و فصل شود یک سوم فلسفه برای او روشن شده است: ذواتی را در نظر بگیریم که از حیث ذاتی شان نه با موجودیت گره خورده است و نه با معدومیت
- دقت: امکان به تهی بودن ماهیت از غیرخودش گفته می شود و استواء نسبت به هر چیزی نفیاً و اثباتاً
- ماهیت بنحو سلب تحصیلی از وجود و ماهیت سلب می شود نه سلب عدولی:

◆ سلب تحصیلی: ماهیت موجود نیست

◆ موضوع می تواند نباشد یعنی لزومی ندارد ماهیت وجود داشته باشد تا بخواهی موجودیتی را از آن سلب کنی.

◆ سلب عدولی: ماهیت لاموجود است

◆ باید ماهیت موجود باشد تا یک عدم مضافی به آن اتصاف پیدا کند

۲- اگر ماهیات ها اینگونه هستند، به لحاظ ذات استواء نسبت دارند به موجودیت و معدومیت

۳- اگر ماهیتی که اینگونه است، بخواهد به یکی از ایندو سمت رجحان پیدا کند، ابتدائاً سه فرض پیش رو داریم:

۱. اصلاً بدون دخالت هیچ عاملی این رجحان حاصل شده است:

◆ این همان پذیرش ترجیح بلامرجح است که مُحال است

۲. عامل می خواهد ولی عامل آن خود ذات ماهیت مدنظر است

◆ در این فرض هم تناقض وجود دارد چراکه در مقدمه یک و دو گفتیم که این ذات بحسب خودش هیچ رجحانی نسبت به وجود و عدم ندارد

۳. عامل می خواهد ولی عامل آن امری بیرون ذات ماهیت باشد

◆ ضرورتاً این طرح درست است و این عامل بیرونی همان چیزی است که در مرحله علت و معلول با نام علت می شناسیمش.

◆ بحث این فصل: اگر یک شیء ای برای رجحان نسبت به وجود و عدم به عامل بیرونی نیاز دارد، این عامل بیرونی در چه وضعیتی می تواند

رجحان وجود یا عدم در شیء پدید آورد؟

◆ اگر عامل بیرونی شیء را به حدّ ۱۰۰ درصدی نرسانده باشد و احتمال طرف مخالف برود، آیا امکان دارد موجود شود؟

◆ ما می خواهیم بگوییم تا از جانب علت تمام راه های جانب مخالف که عدم است مسدود نشود، جسم موجود نمی شود. با دیدن

صحنه از جانب معلول اینرا تصدیق می کنید. وضعیت از جانب معلول حالت امکانی دارد و میل آن به یک طرف نیازمند علت است.

○ اشکال متکلمین و جواب آن:

▪ اشکال:

□ این دیدگاه حکما متکلمین را در مورد اختیار حق تعالی و همچنین اختیار هر موجود مختاری دچار مشکل کرد:

□ چرا که

◆ اگر بنا باشد که شیء اگر به حدّ ایجاب رسیده موجود شود، حالت اختیاری برداشته می شود و حالت صفر و یکی دارد.

◆ از طرف دیگر علت در ناحیه خداوند صددرصدی و تامّه است پس چگونه است که همه معالیل نیامده اند.

□ یعنی اشکال دو جانی است:

◆ در ناحیه علت: ۱۰۰ درصدی است علت ولی معلول را نمی آورد

◆ در ناحیه معلول: اگر معلول به وجوب برسد باید علت هم به وجوب رسیده باشد

◆ وجه اجبار علت توسط معلول به تقریر کیانی: علت تامّه بودن خدا - ایجاب معلول - موجب شدن آن - مجبور کردن معلول

علت را برای اینکه ایجادش کند تا بوجود بیاید

▪ جواب:

□ از آنجا که وجود معلول از آن باری تعالی است، تمام ویژگی های معلول هم از جانب باری تعالی است. وجوب او هم از ناحیه علت است و لذا در این

دستگاه معنا ندارد که وجوب وجود معلول برگردد و علت خود را مجبور کند. به بیان دیگر ضرورت معلول را خود علت آورده است.

□ به تعبیر صدرای یجب علی الله نیست بلکه یجب عن الله است

♦ این جبری بر وجود نیست بلکه خود، علت این جبر و اینکه معلول بیاید را شکل داده است.

□ اختیار هم جزئی از علت تامه است. سوال حکیم این است که آیا بعد از آمدن اختیار هم آیا وضعیت علی السویه است یا باید این کار رخ دهد؟

■ منشأ شناسی اشکال آنها:

□ خلط بین امکان ذاتی و امکان استعدادی یکی از مشکلات متکلمین است

□ دلیل اینکه در مورد خداوند به مشکل خورده اند:

♦ ذات خدا را علت تامه حساب می کنیم و اختیار را خارج ذات او و چون او را در بستر زمان و تغییر حساب می کنیم به این مشکل می

خوریم

• **تقریر و ردّ قول متکلمین:**

○ طرح اولویت:

■ تقریر قول آنها:

□ بخاطر اشکالی که به طرح حکماء دارند و آنرا با اختیار خداوند متعال بخصوص و اختیار سایر موجودات مختار در تناقض می دیدند طرح دیگری دادند و آن اینکه همین که عدم یا وجود اولی باشند نسبت به یک چیز و علت تامه نشده باشند و ۱۰۰ درصدی نشده باشند، می تواند آن چیز با اختیار از حد استواء خارج شده و موجود یا معدوم شود.

■ اقسام اولویت:

□ تقسیم ۱:

۱. ذاتیه:

♦ = ذاتی یا لازمه ی ذات خود آن ماهیت/ ممکن

۲. غیر ذاتیه

♦ = علت خارج ذات آن ماهیت/ ممکن

□ تقسیم ۲:

۱. کافیه:

♦ = در وقوع معلول کفایت می کند

۲. غیر کافیه:

♦ = در وقوع معلول کفایت نمی کند

□ دقت:

♦ با توجه به اقسام ۴ گانه ممکن می توان قول به اولویت را در همین جا رد کرد بدین صورت که

♦ در فروض ذاتیه غیر کافیه و یا غیر ذاتیه غیر کافیه معلول اصلاً متحقق نمی شود،

♦ در فرض ذاتیه کافیه اصلاً به علت از جمله خداوند متعال نیازی نیست

♦ و در فرض غیر ذاتیه کافیه همان قول حکما را بیان کرده اند.

■ اقوال آنها:

۱. وجود اولویت وجود و عدم براساس ویژگی های هر کدام از ممکنات

۲. اولویت عدم در برخی موجودات

۳. اولویت عدم در تمام ممکنات

○ ردّ قول آنها:

■ ردّ اول:

□ وقتی اولویت وجود مثلاً شکل گرفته است، وجود یافتن راجح و وجود نیافتن مرجوح است ولی هنوز امکان وقوع عدم باقی است.

□ با توجه به اینکه امکان وقوع هست ولی تعیین شکل نگرفته است، می خواهیم بگوییم شیء تحقق پیدا می کند که این طبق بحث های صورت

گرفته - ذهن ما هنوز این سوال را می پرسد چرا جانب مرجوح محقق نشده است - ممکن نیست.

■ ردّ دوم:

□ پذیرش طرح اولویت بمعنای ابطال قانون علیّت است.

♦ چراکه وقتی در یک جانب اولویت را مطرح می کنیم یعنی علل به آن سمت رفته است. در این چنین فضایی اگر اولویت منشأ وجود شیء

شود، پس علت وجود شیء محقق شده پس جانب مخالف علتش - عدم علت وجود - نیست چراکه اگر باشد اجتماع نقیضین پدید می آید.

♦ دقت شود که اولویت بدین معناست که هنوز این طرف که اولویت یافته و واقع شده هنوز ۱۰۰ درصدی نیست - چراکه همان قول

حکما می شود - و لذا طرف مقابل هم محتمل الوقوع است.

♦ در انتهای دیدگاه کلامی این وجود دارد با اینکه اولویت و علت طرف مقابل وجود ندارد، جایز است که آن طرف تحقق پیدا کند. مهم نیست

که به ضرورت برسد و همین اولویت کافی است.

♦ یعنی احتمال وقوع طرف مقابل را بدون وجود علتش پذیرفته اند. به بیان دیگر جواز تحقق معلول بدون علت لازمه ی حرف

آنهاست که مستحیل است.

♦ به بیان دیگر؛ با وجود اولویت در یکطرف مطمئناً اولویت آنطرف نیست ولی احتمال وجود معلول توسط خود آنها داده می شود که

این احتمال معلول بدون وجود علت با قانون علیّت نمی سازد.

♦ این یعنی پذیرش وجود یک وجود جایز الطرفین بدون وجود علت

□ نتیجه ی منطقی ابطال قانون علیّت:

- ◆ در صورت ردّ قانون علیّت هم روابط خارجی و ذهنی از هم می باشد و سبب می شود که انسان سوفسطائی بشود.
- ◇ توضیح آن اینکه بین مقدمات و نتیجه قیاس های منطقی رابطه ضرورت وجود دارد چراکه مقدمات حالت علیّت دارد نسبت به نتیجه در ذهن.
- ◇ اگر اولویتی باشیم سبب می شود که هیچ برهانی شکل نگیرد چراکه برهان در بستر ضرورت شکل می گیرد و قرار است ما را با یقین به یک چیز برساند حال آنکه احتمال خلاف این یقین را از ما می گیرد.
- ◇ و نفی برهان سبب می شود که به سفسطه برسیم.

○ تقریر علامه برای رفع مشکل آن:

▪ منظور آنها: نوعی از تشکیک - «دو احتمال آن

۱. امکان استعدادی که تشکیکی است
 - ◆ یک موجود هر چه جلوتر می رود - مثلاً نطفه تبدیل به علقه و جنین و ... تبدیل می شود - اولویت رسیدن به معلول - انسان - را بیشتر دارد. یعنی اینها نسبت به تحقق انسان یک حالت تشکیکی دارند.
 - ◆ اولویت تحقق در جانب علت است نه در جانب معلول
۲. اولویت حکمای مشاء در بحث تشکیک: اولویت در حمل
 - ◆ حمل موجودیت بر خداوند دارای اولویت است نسبت به حمل موجودیت بر ممکنات

• ضرورت بشرط محمول:

- وجوب سابق نشان می دهد که یک وجوب دیگری به نام وجوب لاحق داریم و این اسم در مقابل سابق است. به بیان دیگر، هر شیء موجودی محفوف به دو ضرورت و وجوب است:
 - اقسام وجوب:
 - سابق = وجوبی که از ناحیه علت پیش می آید تا شیء موجود شود
 - لاحق = وجوبی که در خود معلول وجود دارد = ((ضرورت بشرط محمول))
 - ◆ ضرورت بشرط محمول: شیء یا باید باشد یا نباید باشد = اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین محال است
 - به بیان دیگر؛ شیء همیشه در بستر ضرورت قرار دارد یعنی شیء موجود از جانب خود و از جانب علت ضرورت وجود دارد و محفوف به دو ضرورت است. معلول همیشه در بستر ضرورت است و حالت میانه ندارد. یعنی یا شیء موجود است یا معدوم.
- نکات:
 - هم وجوب لاحق و هم وجوب سابق بالغیر هستند یعنی از ناحیه علت به آنها داده شده است.
 - آیا واقعاً دو وجوب داریم؟
 - خیر، تنها یک وجوب است از دو منظر.
 - حقیقتاً در ناحیه وجوب شیء یک ضرورت می یابیم منتهی اگر این ضرورت را در نسبت با علت نگاه کنیم می شود وجوب سابق و در صورتیکه در نسبت با خودش نگاه کنیم می شود وجوب لاحق.
 - ◆ وجه ضرورت سابق: فشار وجودی که از ناحیه علت می آید
 - ◆ وجه ضرورت لاحق: اگر علت را نگاه نکنی، این فشار وجودی چیزی غیر از معلول نیست. تراوش های وجودی علت همان معلول است.
 - به بیان دیگر؛ دو واقع ضرورت همراه وجود است و ما آنرا از دو زاویه دید دوگونه می بینیم.
 - ◆ ضرورت سابق را قبل از وجود می بینیم و ضرورت لاحق را بعد از وجود.
 - یعنی همه را از معلول درک می کنیم به نحو تحلیلی نه انتزاعی

فصل ۶: نیازمندی ممکن به علت بدلیل امکان نه حدوث

• مقدمات:

- از فصولی است که معرکه آراء است بین کلام و فلسفه و از حیث تاریخی دارای اهمیت است
- رجوعات:

- اسفار، ۱/ ۲۰۶
- شرح منظومه، ۲/ ۲۶۸
- شرح مختصر شهید مطهری، ص ۲۰۱
- شرح مبسوط شهید مطهری، ۳/ ۱۹۲ الی ۱۹۶
- مطالب این فصل:

- ممکنات در موجودیت و معدومیت خود نیازمند علت هستند
- سرّ حاجتمندی ممکنات/ ماهیات به علت چیست؟

□ این مطلب تاریخ مفصلی به خود پذیرفته است: در کلام و فلسفه و عرفان.

◆ حکما می گویند امکان ماهوی است و متکلمین هم می گویند حدوث است

◆ البته صدرا آن را ارتقا داده است و در عرفان هم ارتقایی دیگر پیدا کرده است. در بدایه به نظر صدرا اشاره شده است ولی در نهایی چیزی در مورد آن زده نشده.

• احتیاج ممکنات به علت:

- اساساً ماهیت استوای نسبت به وجود و عدم دارد لذا چنین چیزی همانگونه که در فصل قبل گفته شد برای موجود یا معدوم شدن سه حالت دارد که دو فرض باطل و تنها یک فرض که همان احتیاج به علت است باقی می ماند.
- این مطلب مفروق عنهی است که تنها برای مطلب بعدی بیان شده است.

• سرّ نیازمندی ممکنات به علت:

○ مقدمات:

- اغلب در این بحث از ناحیه معلول بحث را پیگیری می کنیم حال آنکه می شود از ناحیه علت هم بحث را پیگیری کرد.
- در عرفان نظری اینکار را می کنند که بحثی جالب و قشنگ است و دلیل این تمایز هم به تمایز عرفان و فلسفه باز می گردد.
- خود این بحث و دیدگاه ها نشاندهنده سطوح مختلف مخاطبین و فهم ها است.
- قرآن سعی کرده است با همه سخن بگوید و برای هر کدام حرف متناسب با خودشان را زده اند.
- این بیان مربوط به فقه المعارف است.

○ دیدگاه های موجود حول این بحث:

۱. متکلمین: حدوث
۲. حکمای مشاء و اشراق: امکان ماهوی
۳. صدرا: امکان وجودی فقری

○ زمینه ی طرح دیدگاه های مختلف = تفاوت دیدگاه ها در بحث علیّت است

- همه اصل قانون علیّت را پذیرفته اند لکن در مقام تحلیل آن متفاوتند:
- ۱. سطح اول برداشت از علیّت که برای فضاهای عمومی انسان ها و دانشمندان علوم طبیعی است: یک چیزی نباشد و نباشد و بعد بشود (حدوث)
- ◆ دقت ها:

◆ بیان شخصی: حادث نسبت به معلول امری خارج از ذات است یعنی معلول کاری نسبت به حدوث خود نمی کند و این علت است

که آنرا حادث می کند

◆ آنها علیّت را در بستر زمان می فهمند

◆ پیامدهای این فهم:

◆ سرّ نیازمندی معلول به علت را حدوث می دانند: لذاست که چیزی که از ازل بوده و تا ابد باشد نیازمند علت نیست

◆ در صورتی که اینها توحید را قبول داشته باشند، نمی توانند قبول کنند چیزی قدیم زمانی باشد

◆ بعد از اینکه شد و تحقق پیدا کرد دیگر نیازی به علت ندارد

◆ نظر صدرا در مورد آن:

◆ صدرا در کار خود، حتی نظریه متکلمین را دور نریخته است و در برخی جاها آنرا پذیرفته است. چراکه حدوث یکی از واضح ترین

علائم برای نیازمندی یک چیز به علت است هرچند عمق این نیازمندی را نشان نمی دهد بلکه تنها یک نشانه است

◆ نکته مهم: اندیشه های راقی باید همیشه توضیح دهنده ی اندیشه های گذشته باشند. اینگونه است که اندیشه های راقی به خوبی

در مجامع علمی جای خود را پیدا می کنند.

۲. سطح دوم برداشت از علیّت که در فضای مرسوم حکما جاری است: علیّت در سیستم فقر و نیاز و وابستگی شکل می گیرد لذا اگر امری در تحققش وابسته به دیگری بود، سیستم علیّتی شکل می گیرد. یعنی روح علیّت به وابستگی وجودی بر می گردد.

♦ توضیح قول و روند کار آنها:

♦ طبق همین بحث ها به مسائل ذات شناسی رسیدند و دیدند که برخی ذوات از حیث ذات به وجود گره خورده اند و برخی با عدم و یک سری دیگر از ذوات هستند که نه به وجود گره خورده اند نه با عدم که اینها همان ماهیات و ممکنات هستند. لذا گفتند که همین ذوات هستند که ما را به فرآیند علیّت راهنمایی می کنند و بحث زمان اصلاً تأثیری در این بحث ندارد.

♦ یک بحث قابل پیگیری: چه چیزی سبب شد اینها به ذات پژوهی در راستای علیّت بپردازند؟

♦ شاید قدیم های زمانی دیگر غیر از واجب الوجود مانند زمان، آنها را به اینجا رساند

♦ پیامدهای این فهم:

♦ قدیم زمانی غیر از خداوند امکان دارد. دقت شود که قدیم زمانی بودن خداوند متعال به برداشت اول اصلاً غلط است چراکه آنها با برداشتی که دارند خدا را محصور در زمان می کنند حال آنکه خدا مافوق زمان است.

► بیان مباحثه ای: در صورتیکه نظر استاد امینی نژاد را در مورد کلیّ طبیعی قبول کنیم یعنی برای ماهیات کلیّ طبیعی ای فراتر از وجود قائل شویم، تمام ذوات ماهیات و کلیّ های طبیعی قدیم زمانی اند هرچند در یک زمانی معدوم و در زمانی دیگر موجود شده اند.

♦ اگر معلولی ایجاد شد، باز نیازمند علّت است چراکه ذاتش تغییر نکرده است.

♦ نظر صدرا در مورد این سطح از برداشت: این نظر صحیح است ولی کامل نیست

♦ برخی که اعتباریّت ماهیّت را ذهنی بودن صرف می دانند فکر می کنند که صدرا اصلاً این قول را غلط می داند که این نظر برداشتی اشتباه است.

♦ مشکل آنها این است که عمق نیازمندی معلول را نمی شکافند بلکه دارند بروز و ظهور آنرا نشان می دهند. لذا تحلیل آنها در طول تحلیل صدرا است و در حال پیگیری نشانه های تحلیل صدرا است.

۳. سطح سوّم برداشت از علیّت در فضای حکمت متعالیه: سرّ نیازمندی معلول به علّت را باید در حقیقت معلول که همان بُعد وجودی است پیگیری کنیم. یعنی در ذات این وجود باید یک کشش و میل به علّت را پیدا کنیم.

♦ تأمین کننده آن وجودهای ربطی، حرفی و فی غیره است. یعنی یک چیزی در ذاتش می بینیم که آنرا محتاج علّت می کند

♦ تفاوت آن با امکان ماهوی:

♦ در امکان ماهوی استواء نسبت است که آنرا محتاج می کند ولی در وجود استوائی وجود ندارد و خودش به سمت علّت کشش دارد.

امکان وجودی یعنی میل و کشش ذاتی معلول به علّت

○ استدلال حکماء برای قول مختار:

■ مقدمه:

□ باید توجه شود که این استدلالات دارای دو جنبه هستند:

♦ یک جنبه آن ردّ قول متکلمین است و جنبه ی دیگر آن تثبیت قول خود

■ استدلال اول: تحلیل حدوث مدّ نظر متکلمین

□ حدوث بمعنای بودن پس از نبودن از نظر زمانی است.

♦ به بیان دیگر حدوث وصف وجود بعد از عدم است.

♦ پس حدوث بدینگونه است:

۱. نبودن شیء: در این وضعیّت شیء ضرورت عدم دارد و با دیدن خود این وضعیّت به علّت نمی رسیم چراکه ضرورت نشاندهنده غنی و بی نیازی از علّت است

► بیان شخصی: این بیان بدیهی و ضروری است چراکه ضرورت هرچه دارد بودن است و احتیاجی ندارد که بخواهد به چیزی نیازمند شود.

۲. بودن شیء: در این وضعیّت هم ضرورت وجود دارد و باز با دیدن خود معلول به علّت نمی رسیم و ربطی به علّت ندارد

۳. ترتّب بودن بر نبودن شیء = حدوث

♦ توجه شود که با عدم تأکید بر شیء است که نظر متکلمین فهم می شود چراکه اگر رفتیم روی شیء، یعنی پا گذاشتیم روی ماهیات و ممکنات که این همان نظر حکماء است.

□ تا به ماهیّت نرویم نیازمندی به علّت شکل نمی گیرد. یعنی در نهایت برای اینکه نیازمندی به علّت را به نمایش بگذاریم باید بگوییم ((شیء)) ای داریم که نبوده و بود شده است که این همان اشعار به امکان است.

♦ به بیان دیگر، آن چیزی که نیازمند است و دنبال علّت می گردد برای شدن همان شیء ای است که ابتدائاً نبوده و بعد از آن بود شده است و نکته ی اصلی آن شیء هم همان ماهیّت و جنبه ی امکانیّت آن است.

□ تقریر مباحثه ای:

♦ حدوث طبق تقریر متکلمین یعنی از ضرورت عدم به ضرورت وجود رسیدن که در عالم ضرورت احتیاج و خلئی وجود ندارد که بخواهد این تبدیل رخ بدهد. یعنی باید دنبال این باشیم که با تقریر متکلمین چگونه دو ضرورت می خواهند به هم تبدیل شوند؟

♦ پس حدوث به تقریر متکلمین معنی ندارد که بخواهیم آنرا سرّ نیازمندی معلول به علّت بدانیم و برای داشتن حدوثی که در عالم واقع آنرا می بینیم باید یک امکانی درست کنیم که تأمین کننده ی احتیاج برای ما باشد.

■ استدلال دوّم: تحلیل شهودی جریان ایجاد یک شیء

□ حکماء ابتدائاً یک بحث تحلیلی را ارائه می دهند:

♦ حدوث وصف وجود بعد از عدم است لذا بنحو طبیعی یک نوع تأخّری نسبت به موصوف خود دارد یعنی حدوث متأخّر از موصوف خودش -

وجود - است و وجود شیء هم متأخر از ایجاد شیء است و ...

♦ در نهایت باید گفت که فرآیند بوجود آمدن یک شیء بدین نحو است: ((الماهیه أَمکنّت فحتاجت فاجبت فوجدت فوجدت فحدثت))

▶ دلیل حضور اَمکنّت: اگر واجب الوجود باشد نیازی به علّت برای وجودش و اگر ممتنع الوجود باشد نیازی به علّت برای امتناعش ندارد لذا حتماً باید ممکن الوجود باشد تا محتاج باشد.

♦ در این استدلال از تحلیل شهودی استفاده کرده ایم

□ بعد از این تحلیل از متکلمین می پرسیم که آیا حدوث می تواند سرّ نیازمندی معلول به علّت باشد؟ و در این بستر چه می تواند نقش علیّت را بازی کند؟

♦ توجّه به این قاعده هم ما را در پاسخ به آن کمک می کند: علّت باید مقدّم بر معلول خود باشد

♦ اگر بخواهیم بگوییم حدوث علّت است یعنی حدوث باید بر خودش در چندین مرتبه جلوتر باشد لذا چنین چیزی معنا ندارد.

♦ دقّت شود که با همین بیان می توان گفت ایجاد، ایجاب و احتیاج هم نمی توانند سرّ نیازمندی باشند و تنها چیزی که می تواند سرّ نیازمندی باشد امکان است.

○ بیانات متکلمین:

▪ اقوال موجود در باب اینکه حدوث سرّ نیازمندی است:

۱. حدوث علّت تنها است

۲. حدوث و امکان با هم علّتند

۳. حدوث علّت است و امکان باید شرط هم باشد

۴. امکان علّت است و حدوث شرط است

۵. عدم حدوث مانع است

۶. عدم امکان مانع است

▪ ردّ همه ی آنها:

□ طبق استدلال دوّم حکماء وقتی جلوتر از حدوث، مساله اتفاق افتاده است حدوث هیچ نقشی ندارد و لذا تمام این اقوال رد می شوند

▪ اشکالات متکلمین بر نظر حکماء:

□ توجّه به جواز وجود یافتن قدیم زمانی:

♦ تقریر بیان آنها:

♦ لازمه ی نظر حکماء این است که قدیم زمانی جایز است.

♦ مشکل آن این است که قدیم زمانی همیشه با وجود گره خورده است و همین گره خوردگی با وجود آنرا بی نیاز از علّت می کند.

♦ جواب این اشکال:

♦ حلی:

▶ در بررسی ماهیت معلول دو حیث قابل لحاظ است:

— جنبه ی وجودی: بدلیل اینکه ضرورت بشرط محمول در آن جاری است احساس نیاز به علّت نمی کنیم ولی شما از ضرورت سابق غفلت کرده اید. به بیان دیگر شما خلط کرده اید بین ضرورت سابق و لاحق و جنبه ی ماهوی را در نظر نمی گیرید.

♦ البته آنها چون این حرف را در مورد اشیاء حادث نزده اند بنظر می رسد که ضرورت بشرط محمول مدّ نظرشان نبوده است و بحث را برده اند روی همان ذات.

— جنبه ی ماهوی و ذاتی اش: سرّ نیازمندی همین جنبه ی ماهیت است که همیشه ممکن است چه با وجود باشد چه با عدم. یعنی در مرحله ی ذات پژوهی می بینیم که همیشه نیازمند علّت است.

♦ از یک منظر وقتی دقیق نگاه می کنیم، چیزی که همیشه موجود باشد نیازش به علّت بیشتر است از چیزی که همیشه موجود نیست.

♦ نقضی:

▶ طبق قول متکلمین که قائل به عدم تحقّق قدیم زمانی اند به این می رسیم که همه چیز حدوث زمانی اند.

▶ در اینصورت سوال می پرسیم که در مورد زمان که یکی از مخلوقات است، چه نظری دارید؟

— اگر بگویند حدوث زمانی است اشکال می کنیم که

♦ اولاً بیان شما یعنی زمانی بوده است که زمان نبوده است؟! لذا نفی قدیم زمانی بودن زمان مستلزم اثباتش است.

♦ ثانیاً وقتی می گوییم زمان حدوثی هست + زمان تعین و مقدار حرکت است و لذا موضوع حرکت - متحرّک - هم باید باشد که در فلسفه اسلامی جسم است. برای بودن جسم اجزای آن هم یعنی ماده و

صورت هم باید باشند - « لذا همه ی اینها باید حادث زمانی باشند که این یعنی باید قطعه ای از زمان قبل از آن باشد و آن زمان که خودش حادث است دوباره باید روی یک متحرّکی باشد و هلمّ جراً.

— پس باید بگویند قدیم زمانی است که این نقض حرفشان است

♦ افزون بر زمان وقتی قدیم زمانی بودن زمان را قبول می کنیم، باید قدمت زمانی چند چیز دیگر را هم

قبول کنیم: زمان مقدار حرکت است و حرکت هم بدونِ متحرّک نمی شود و این جسم است که متحرّک

است و ...

♦ لذا وقتی روی زمان تمرکز می کنیم علاوه بر زمان موارد نقض دیگری هم می یابیم.

► دفاع متکلمین: زمان اصلاً امری موهوم و اعتباری است و واقعیت ندارد که بخواهیم در مورد آن بحث کنیم.

– جواب حکماء: در اینصورت اصلاً کلّ بحث خراب شد چراکه شما می خواستید تفاوت اشیاء و خداوند را در حادث بودن بگذارید که طبق این بیان شما اصلاً تفاوت تکوینی بین خداوند متعال و اشیاء نیست و همه تفاوتها موهوم و اعتباری است!!! به بیان دیگر طبق بیان شما تفاوتی بین ممکنات و واجب الوجود نخواهد بود.

► دفاع دیگر متکلمین: زمان واقعیت دارد ولی از اوصاف خداوند متعال و ذات اوست لذا به راحتی می گوییم در دنیای

ممکنات است که زمان وهمی و اعتباری است. قدم خداوند هم مشخص می شود.

– جواب مجدد حکماء: زمان ذاتاً متغیر است و اینکه آنرا وارد ذات خداوند متعال کردید بدین معناست که خداوند

زمان مند و متغیر است!!!

♦ فرق است بین اینکه بگوییم خداوند در همه مکان ها و زمان ها حضور دارد با اینکه خداوند متعال زمان

مند و مکان مند است.

♦ این از بحث های دقیق و عمیق است و لزومی ندارد به خیلی از سطوح اندیشه ها گفته شود.

► دفاع مجدد متکلمین: اشکالی ندارد که زمان متغیر را از یک حقیقت ثابت که همان ذات خداوند متعال است انتزاع کنیم.

یعنی یک مفهوم را از مصداقی بگیریم که آن مفهوم از همه جهت با مصداقش مغایر باشد.

– ردهای حکماء:

♦ باز برگشتید به بیان اول و این بیان شما سبب می شود که زمان وهمی و اعتباری باشد نه حقیقی.

♦ اگر ما جائر بدانیم که مفهوم انتزاعی با منتزع عنه اش مابینت داشته باشد، باید مطلق علم را زیر سوال بگذاریم و به سفسطه قائل شویم.

فصل ۷: ممکن در بقاء هم نیازمند علت است همانگونه که در حدوث نیازمند آن است

• سرّ نیازمندی معلول به علت در بقاء:

○ متکلمین:

- در سرّ نیازمندی معلول به علت در مقام ایجاد قائل به حدوث شدند. همین نظر آنها سبب می شود که در مقام بقاء معلول دیگر نیازی به علت نداشته باشد.
 - نظر عموم مردم هم به همین نحو است.
 - البته متکلمین یک بحثی دارند و آن اینکه اشیاء با آنکه در ذات خود بعد از ایجاد به خداوند متعال نیاز ندارند ولی در اعراض و چیزهایی که تحول می پذیرد نیازمند علت هستند. به بیان دیگر در ناحیه اعراض اشیاء را نیازمند علت می دانند نه در ناحیه ذات.
- صدرا در اینجا بحثی دارد با عنوان تاثیر این بحث فلسفی در تربیت و سلوک که بحث جالبی است.
 - طبق این نگاه، اگر خداوند متعال معدوم باشد به عالم ضربه ای نمی خورد!!!

○ حکمای مشاء:

- حکمای مشاء مانند تمام حکماء معلومات را در ناحیه بقاء هم محتاج علت می دانند. البته در توجیه آن از امکان ماهوی استفاده می کنند.
 - با لحاظ ذات آن می بینیم که گرّه ذاتی با وجود نخورده است لذا باید چیزی از بیرون وجود را در کنار آن قرار دهد تا بتواند موجود باشد.
 - البته با دقت در قول آنها می بینیم که دارای چالش هایی هست و لذاست که سبب شد صدرا بدنبال چیز دیگری باشد.

○ حکمای حکمت متعالیه:

- در فضای صدرا وجود امکانی طرح می شود برای بیان سرّ نیازمندی معلول به علت در بقاء.
 - صدرا امکان ماهوی را به عنوان نشانه نیازمندی به علت قبول دارد ولی می گوید این تمام قضیه نیست.
 - بیان حرف او:
 - ◆ وجود، حقیقت تمام ماسوی را تشکیل می دهد
 - ◆ وجودهای معلولی چیزی معنای حرفی نیستند
 - ◆ براساس این بیان ها، نسبت وجود معلول به علتش نسبت معنای حرفی به اسمی است و اصلاً معنا ندارد که معنای حرفی به معنای اسمی خود در لحظه ای نیازمند نباشد.
 - باید توجه شود که این قول حکمای مشاء را ارتقاء می دهد و آنرا باطل نمی کند. امکان ماهوی سطح و امکان وجودی عمق است.
- نکته تربیتی آن:
 - انسان دارای دو جنبه ی ماهوی و وجودی است که جنبه ی ماهوی به او یک حالت استقلالی می دهد حال آنکه اگر به حقیقت خود - وجود - توجه کند، نیازمندی دائمی خود به خدا را می بیند.
 - اگر انسان خود را اینگونه ببیند، مطمئناً به سمت خدا و تقوا حرکت می کند. این ذات فلسفه اسلامی است که اینگونه عمل می کند.
 - ◆ برخلاف ذات فلسفه غرب که انسان را به سمت گناه و بی خدایی می برد.
- رجوع: اسفار، ۱/ ۲۱۹

فصل ۸: برخی احکام ممتنع بالذات

• مقدمات:

- وضعیت این بحث در بدایه:
- علامه در بدایه ناظر به شرح منظومه بوده اند لذا اینرا بیان نکرده بودند حال آنکه در نهاییه ناظر به اسفار بوده اند و لذا این بحث را آورده اند.
- رجوعات: اسفار، ۱/ ۲۳۶

• ممتنع بالذات:

○ تعریف:

- ممتنع بالذات چیزی است که ذاتاً امکان ندارد متحقق شود چراکه ذاتش با عدم گره خورده است
- دقت شود که واجب الوجود بالذات ذات دارد و موجود است ولی ممتنع بالذات ذات ندارد بلکه باید ذاتش را فرض کنیم

○ احکام:

■ نکته ی کلی:

- براساس تعریف، ممتنع بالذات از حیث ذات مقابل وجوب بالذات است لذا در مقام احکام هم مقابل یکدیگر هستند.

۱. شناخت حقیقی آن مانند شناخت وجوب بالذات ممکن نیست

- از طریق حسّ نمی توان خدا را شناخت و شناخت او تنها از طریق عقل و یا شهود خواهد بود.
- ◆ البته عقل و کشف و شهود هم نمی توانند خدا را به لحاظ کنه اش درک کنند و تنها می توانند بنحو اجمالی خدا را بشناسند.
- ◆ دقت شود که وحی روش جداگانه ای نیست و همان بازگردان عقل و یا شهود است.
- اشکال: وقتی می گوئید ممتنع بالذات امکان معرفت ندارد، همین حالا ممتنع بالذات را شناخته اید.
- ◆ جواب: منظور از اینکه نمی توان معرفتی به ممتنع بالذات پیدا کرد این است که ممتنع بالذات یک حقیقت عینی در خارج ندارد که علم به آن تعلق بگیرد. یعنی مدّ نظر ما ممتنع بالذات به حمل شایع است نه به حمل اولی.
- ◆ بیان دیگر: آن چیزی که در نظر گرفته ایم و با آن کار می کنیم مفهوم ممتنع بالذات است - که این مفهوم، خودش ممتنع بالذات نیست - نه مصداق آن که ممتنع بالذات باشد.
- ◆ صدرا جواب آن را در یک فصل بیان کرده است.

۲. ممتنع بالذات مانند وجوب بالذات ماهیّت ندارد

- چراکه ممتنع بالذات بی نهایت هیچی و عدم دارد همانگونه که وجوب بالذات بی نهایت وجود دارد.

۳. ممتنع بالذات امتناع دارد من جمیع الجهات همانگونه که وجوب بالذات وجوب دارد من جمیع الجهات

۴. ممتنع بالذات نمی تواند ممتنع بالغیر باشد همانگونه که وجوب بالذات نمی تواند وجوب بالغیر باشد:

- چراکه چیزی می تواند ممتنع بالغیر باشد که ممکن بالذات باشد.

۵. اجتماع دو امتناع در یک شیء معنی ندارد

- چراکه یک شیء دو عدم ندارد که بخواهد دو امتناع داشته باشد.
- ◆ باید دقت کرد که امتناع نسبت شیء است با عدم یک چیز

○ نتایج این بیانات و احکام:

- همانگونه که ممکن بالذات می تواند واجب بالغیر باشد، می تواند ممتنع بالغیر هم باشد.
- سیستم ارتباطات، هم در ناحیه معدومات و هم در ناحیه موجودات بنحو علّی و معلولی است و همه بصورت یک شبکه با هم ارتباط دارند
- همانگونه که دو واجب بالذات در صورت وجود نسبیتی با هم ندارند بلکه بنحو اتفاقی و بحسب بخت با هم مصاحبند، دو ممتنع بالذات هم با هم نسبیتی ندارند و نسبت واقعی بین ممتنع بالغیر (همان ممکن بالذات) و ممتنع بالذات است.
- نتایج این بیان:
- ◆ روشن شدن تفاوت قضیه اتفاقیّه و لزومیّه
- ◆ کاربرد آن در بحث جدل و کشف مغالطه ی جدلیّین
- اشکال: تمام صفات سلبیّه باری تعالی ممتنع بالذات است برای ذات او + در ارتباط شناخت پروردگار از روش ملازمات عامّه استفاده می کنیم یعنی از برخی صفات سلبیّه باری تعالی به برخی دیگر علم پیدا میکنیم - « پس چگونه می گوئید بین ممتنع بالذات ارتباطات تلازمی نیست با آنکه از تلازمات استفاده کرده و چیزهایی را اثبات می کنید مانند اینکه میگوئید چون خدا امکان ندارد پس ماهیّت ندارد
- ◆ اشکال برخی حواشی به آن: خلط ثبوت و اثبات
- ◆ جواب:

- ◆ ابتدائاً جانب صفات ثبوتی را بررسی می کنیم که بینشان تلازمات عامّه وجود دارد. بعلاوه اینکه اینها با هم ملازم هستند و حالت

علّی و معلولی وجود ندارد و همچنین اینها معلول ذات هم نیستند بلکه معقولات ثانی باری تعالی هستند.

► با توجّه به این وضعیت، اینها را ملازم همدیگر می دانیم که ریشه این تلازم متن واحد است. یعنی چون همه در یک متن

واحد حضور دارند، از صفت ثبوتی الف به صفت ثبوتی ب می رسید. قرینه آن این است که اگر زودتر به دست پیدا کنید

می توانید از آن به الف دست پیدا کنید. به بیان دیگر، این تلازم در اینجا به علّت و معلول بر نمی گردد بلکه به متن واحد

داشتن آنها بر می گردد

► می توان بصورت کلی گفت تلازم تنها از علّت و معلول در نمی آید بلکه از متن وجودی واحد داشتن هم در می آید.

◊ در ناحیه صفات سلبی هم همینگونه است: همه ی آنها از نفی وجوب ذاتی پروردگار فهم می شوند. به بیان دیگر با آنکه تمام صفات سلبی در ظاهر متکثرند ولی از یک چیز بیرون می آیند.

► شاید بتوان گفت اصلاً یک چیزند و در قالب ذهن است که آنها را متکثر می کنیم.

◊ سوال شخصی: چگونه می توان بخاطر متن واحد داشتن از یکی به دیگری رسید؟ سرّ این نوع تلازم در چیست؟

○ بررسی روابط موادّ ثلاث:

▪ جاهایی که تلازم وجود دارد:

□ واجب بالغیر مستلزم واجب بالذات است همانگونه که ممتنع بالغیر مستلزم ممتنع بالذات است.

▪ جاهایی که تلازم وجود ندارد:

□ دو ممتنع بالذات یا واجب بالذات: بیان عدم تلازم بین آنها گذشت

□ ممکن بالذات و ممتنع/ واجب بالذات:

◆ دلیل عدم تلازم بین آنها: یک ذات در عین اینکه ممکن است نمی تواند با ممتنع بالذات ارتباط داشته باشد چراکه لازمه ی این بیان این است که جواز تحقّق ملزوم وجود داشته باشد با اینکه لازمش ممتنع و معدوم است که این نفی ملازمه است.

◆ اشکال مصداقی: رابطه عدم معلول اوّل و عدم واجب الوجود مقایسه می کنیم. در این بین عدم معلول اوّل تلازم دارد با عدم واجب الوجود که این یعنی بین ممکن بالذات (عدم معلول اوّل) و ممتنع بالذات (عدم واجب الوجود) تلازم برقرار شد. به بیان دیگر اگر معلول اوّل نباشد، لازم می آید که واجب الوجود نباشد.

◊ رجوع: اسفار، ۱/ ۱۹۱

◊ جواب: مراد از نفی تلازم، این است که ممکن بالذات از آن جهت که ممکن بالذات است مستلزم چیزی نیست نه از آن جهت که

موجود یا معدوم است.

► یک نتیجه از این بیان: امکان ماهوی ذاتی از آن جهت که امکان ماهوی ذاتی است سرّ نیازمندی به علّت نیست بلکه از آن

جهت که رجحان به وجود و عدم ندارد نیازمند علّت است.

• خاتمه:

○ نسبت جهت با ماده:

▪ اگر بحث را از طریق قضایا - بازتاب واقع در ذهن - پیگیری کنیم، ما بازای این موادّ جهت داریم.

○ قلمروی جریان موادّ ثلاث:

▪ سوال این است که آیا تمام قضایا باید یکی از موادّ ثلاث را داشته باشد؟

□ در سطح اوّل کلامات حکماء می بینیم که موطن جریان موادّ ثلاث تنها در فضای حمل شایع است.

◆ سوال این است که در حمل اوّلی وضعیّت چگونه است؟

□ حمل شایع هم یا هلیّه ی بسیطه است یا مرکّبه که از بین ایندو اغلب موادّ ثلاث را در مورد هلیّات بسیطه پیاده کرده اند.

◆ سوال این است که آیا در مورد هلیّات مرکّبه هم نکته ای داریم یا نه؟

□ حال آنکه آنجاهایی که خواسته اند حرف بزنند بصورت رسمی، گفته اند موادّ ثلاث در کیفیت نسبت قضایا و رابطه موضوع با محمول وجود دارد که نسبت تنها در هلیّات مرکّبه وجود دارد نه در هلیّات بسیطه.

□ واقعیت این است که موادّ ثلاث در مطلق گزاره های حمل شایع می آید چه بسیطه باشد و چه مرکّب که صدرا به این تاکید کرده اند.

▪ آیا موادّ ثلاث تنها در موجه ها جاری است یا در سالبه ها هم جریان دارد؟

○ وضعیّت موجودیّت موادّ ثلاث:

▪ بیان علامه و اشکال و جوابها به آن:

□ وجوب و امکان در خارج موجود هستند البته بنحو وجود منحاز موجود نیست بلکه به وجود موجودش موضوع است و از همان متن وجودی انتزاع می شود.

□ امتناع عدمی است و در خارج موجودیّت ندارد.

◆ اشکال به بیان علامه: امتناع هم واقعیتی خارجی است

◊ توضیح اشکال:

► از همان روشی که علامه برای اثبات موجودیت خارجی وجوب و امکان بکار بردند، در امتناع هم می توان بکار برد (صادق

بودن قضایای حاکی از آن)

► ممتنعات در خارج نیستند ولی امتناع آنها امری واقعی است. پس چطور می گوئید که امتناع در خارج وجود ندارد؟

— البته این بیان سبب پدید آمدن یک سوال می شود: موصوفش چیست؟

◆ نظر استاد:

◊ امتناع، عدم ضروری است نه عدم امکانی و ما همانطور که در بحث عدم واقعیت داری اعدام مضاف را پذیرفتیم، شاید بتوان در اینجا هم حرفهایی زد.

► عدم مضاف از یک منظر وصف معدوم است و از منظر دیگر وصف غیر (نقصان چیزی برای او) است. یعنی این عدم وصف

نفسی یک چیز نیست بلکه وصف للغیر آن است.

► ضرورت عدم (عدم ضروری) هم به دو نحو وصف اشیاء است:

— این عدم نفس چیزی را می خواهد بر دارد

— به نحو للغير وصف چیز دیگر است و حاکی از نبود کمال برای یک شیء است

◊ یک بحث که قابل پیگیری است: موطن واقعیت داری اعدام

► همان وجودات موجود که امتناع وصف عدمی آنهاست.

► البته واقعیت خارجی آن با وجوب و امکان فرق دارد: وجوب و امکان بنحو اندماجی هستند و امتناع بنحو لازمی

○ وضعیّت موصوف موادّ ثلاث و هویت خود موادّ ثلاث:

▪ در مورد موصوفیّت ماهیّات اختلاف است:

(۱) قبل از صدرا: وجود نیست بلکه اینها ذهنی صرف هستند یعنی موصوف آنها مفاهیم است.

(۲) صدرا: نفس آن چیزی که موجود فی الخارج است موصوف آنهاست.

◆ دقّت: اثبات وجود موادّ ثلاث در خارج از طریق حضور آنها بصورت جهت در قضا یا بعلاوه ی توجّه به انفعال ما از خارج بدست می آید.

◊ تفاوت اثبات آن با وجود رابط: در اینجا صرف در خارج بودن را می خواهند اثبات کنند برخلاف آنجا که وضعیت آنرا هم می خواهند

اثبات کنند لذا نیاز به موونه بیشتری دارد. به بیان دیگر چون نمی خواهیم برای موادّ ثلاث وجود و موجودیّت دیگری بسازیم آنقدر

که وجود رابط موونه دارد و دچار مشکل است، موونه ای ندارد.

◆ در این حالت باید بگوییم که هویت موادّ ثلاث همان معقولات ثانی فلسفی هستند.

◊ به بیان دیگر به وجود غیرمنحاز موجودند نه به وجود منحاز.

► یعنی اینها عارض بر موصوف خود نیستند بلکه مندمج و مندکک در آن هستند چراکه در تحلیل حکمی نسبت بین جوهر و

عرض به این می رسیم که دو وجود و دو ماهیّت است حال آنکه موادّ ثلاث که ذیل معقولات ثانی فلسفی هستند اینگونه

نیستند.

— برخلاف معقولات ثانی فلسفی، اعراض نسبت به جوهر وجود منحاز دارند.

► معقولات ثانی فلسفی هیچگونه انفکاک کی نسبت به موصوف خود ندارند. نسبت این وصف با موصوف بنحوی است که هرچه

این وصف را از آن موصوف جدا می کنی، باز آنرا نزد موصوفش می یابی. لذاست که این ذهن است که می تواند آنرا از

موصوفش مجزّی کند و به آن نگاه کند و در خارج امکان انفکاک آن وجود ندارد.

◊ معقولات ثانی فلسفی یک حالت دویده در تمام موصوف خود هستند.

► نام هایی که برای آن می گذارند: اندکاک کی + اندماجی + استهلاکی + اندراجی + استنجانی

□ بحث استطرادی: بررسی هویت معقول اولی و معقول ثانی منطقی و فلسفی و ملاک تمییز معقول ثانی فلسفی از معقول اولی و معقول ثانی منطقی

◆ مقدمات:

◊ رجوع: شرح مبسوط منظومه شهید مطهری

► بحث مهمی است که در کتب فلسفی معمولاً ذیل همین موادّ ثلاث گفته شده است. اهمیّت آن در این است که می تواند

نوع نگاه فیلسوف به هستی را نشان دهد.

◊ داستان عروض و اتّصاف از گزاره بیرون آمده است ولی قضا یا و گزاره هایی که نمایشگر خارج هستند.

◊ اتّصاف نشان می دهد دو چیز متفاوت در اینجا وجود دارد که این دو چیز یک گره خوردگی با هم دارند. اتّصاف این دو بار را از ناحیه

موضوع به سمت محمول می کشد.

► فیلسوف اتّصاف را نماینده اتّحاد گرفته است و به وحدت اشاره می کند.

◊ عروض هم همین نقش را بازی می کند یعنی می گوید دو چیز داریم ولی یک عارض شدنی در یکی هست. برخلاف اتّصاف این دو

بار را از ناحیه محمول به سمت موضوع می کشد.

► فیلسوف عروض را نماینده تفاوت گرفته است و به مغایرت اشاره می کند

◆ هویت پژوهی معقولات ثانی فلسفی:

◊ بیان معروف: معقولات ثانی فلسفی در خارج وجود حرفی و در ذهن وجود اسمی دارند.

► معقولات ثانی فلسفی خودشان معانی حرفی در غیر هستند نه مانند اعراض روی یک وجود فی غیره سوار باشند یا خودشان

((وجود)) فی غیره باشند بلکه خودِ خودشان فی غیره اند در موصوفشان.

► معانی حرفی در اینجا یعنی موجودی است در غیر و یا فانی در غیر هستند مانند معنای حرفی که در معنای اسمی است.

► خودشان مستقیماً معنای حرفی فانی در موصوف خود هستند و اصلاً از سنخ وجود نیستند.

— همین وجود بسیار ظریف آنهاست که سبب شده است خیلی ها حضور آنها در خارج را انکار کنند مانند خواجه نصیر

و شیخ اشراق.

► لذاست که هیچکدام از اینها یک درصد از واقع را تشکیل نداده اند ولی قطعاً واقعیت دارند.

— از این حیث شبیه ماهیات هستند با این تفاوت که ماهیات نفادی هستند و معقولات ثانی اندماجی.

◆ بررسی وضعیت معقولات مختلف براساس ملاک مشهور:

◊ معقول اولی: عروض و اتّصاف خارجی

◊ معقول ثانی منطقی: عروض و اتّصاف ذهنی

► نکات دقیق عجیبی در مورد آن وجود دارد.

◊ معقول ثانی فلسفی: اتّصاف در خارج و عروض در ذهن (تنها ذهن است که می تواند اینها را جدا ببیند)

► نظر نهایی صدرا این است که در معقولات ثانی فلسفی هم اتّصاف در خارج است و هم عروض که البته با تقریری که از

اتصاف در خارج و عروض در ذهن بیان کردیم، همین بیان مدنظر بوده است.

▶ صدرا می خواهد این قول را رد کند که معقولات ثانی فلسفی منشأ اتصاف و موصوفش در خارج و خودش در ذهن است.

▶ با تقریر صدرا سوال پیش می آید که تفاوت معقول ثانی فلسفی و معقول اولی چیست؟

– جواب: عروض و اتصاف ها با هم فرق می کند. دقت شود که تقسیم مفاهیم براساس عروض و اتصاف دارای مشکل است که شهید مطهری هم همین بیان را دارند.

– در معقولات اولی، عروض و اتصاف بگونه ای معنی پیدا می کند که موصوف و وصف به دو متن وجودی موجودند

مانند ماهیت در ماهیت جسم و ماهیت سفیدی.

♦ دقت شود حتی با دیدگاه آخر صدرا در مورد اینکه اعراض شئون جوهرند، اتفاقی در اینجا نمی افتد هرچند

تفاوت هایی در تحلیل بوجود می آید.

– در معقول ثانی فلسفی مغایرت آندو به حدی نیست که به متن وجودی منحاّزی مانند معقول اولی موجود باشد.

♦ ملاکی دیگر: بررسی وضعیت واقعیت های خارجی مختلف خارج از فاعل شناسا از موضع او

◇ اهمیت آن:

▶ به ما قدرت می دهد جنس مفاهیم ماهوی از غیرماهوی را تشخیص دهیم.

◇ برداشت اشتباه:

▶ معقول را بمعنای وارد شدن در عقل و کلی شدن گرفته اند و بعد معقول ثانی را با توجه به معقول اولی بدست آورده اند که

در اینصورت به مشکل می خوریم: برخی معقولات ثانی مانند وجود و وحدت اصلاً معقول اولی ندارند و چگونه از یک مفهوم

کلی که از ذاتش خالی شده می خواهیم همان ذات را ببینیم.

◇ نکات ابتدایی:

▶ این ملاک جنس متعلّق هایش را روشن نمی کند و در واقع از جانب و موضع فاعل شناسا اقدام به دیدن آنها می کند.

▶ لذا این ملاک عمق جنس اینها را روشن نمی کند. البته انفعال ذهن ما نشان می دهد که اینها یک تفاوت هایی با هم دارند

ولی ذهن نمی گوید که تفاوت های اینها چیست؟

– البته برخی تعبیر دارند که معقولات اولی محسوسات هستند. هر چند تعبیر نسبتاً خوبی است ولی برخی از مصادیق

آن مانند جوهر را در بر نمی گیرد.

– برخی مانند شهید مطهری می گویند معقول اولی مفاهیم مستقیم است که تعبیر خوبی است.

▶ منظور از معقول مُدرک است.

◇ برداشت درست:

▶ معقول اولی: اموری که در سطح نخست تمام فضای شناختی ما را پر می کنند.

– مثال های آن: تمام محسوساتی که با قوای ۵گانه ما بدست می آید + جوهر که صفحه ی عقلی ما را پر می کند

– سوال: جایگاه جوهر چیست؟ ما حسّ جوهریاب نداریم و همین سبب مشکل شده است. دلیل اینکه به آن می گویند

معقول اولی این است که جوهر را در باطن اعراض نمی یابیم بلکه آن را در پشت اعراض می یابیم. معقول ثانی

حقایق حاضر در خود محسوس است و چیز جدایی نیست ولی جواهر چیزی جدا هستند از محسوسات و با بواسطه

ی اعراض استدلال می کنیم بر جواهر. ادراک متناسب با جوهر عقل است و وقتی عقل شروع بکار می کند، ابتدا

جوهر را می یابد و در دل آن معقولات ثانی آنرا می یابد.

– به بیان نهایی به لحاظ فاعل شناسا، متن ماهیات است که این نکته یکی از دلایل مهم این است که برخی اصالت

ماهوی شدند. به بیان دیگر، ذهن اصالت را به ماهیت می دهد.

▶ معقول ثانی: اموری که در باطن همان صفحه و صحنه ی ادراکی درک می شود. این امور در معقولات اولی بدست می آیند.

– با توجه به این توضیح، وجود جزو معقولات ثانی است و فاعل شناسا آنرا همیشه در باطن اشیاء می یابد.

– جالب توجه است که شهید مطهری در نهایت می خواهد همین را بگوید.

□ این بحث ها همه در مورد این بود که موصوف مواد ثلاث را ماهیات بگیریم.

■ حالا نسبت به متن وجود و اینکه موصوف وجود باشد، چگونه باید برخورد کنیم؟

□ این بحث را می توان با عنوان ((مواد ثلاث در حکمت متعالیه)) هم پیگیری کرد

۱) امتناع که بالکلّ از بحث خارج خواهد شد چراکه در وجود قابل فرض نیست.

۲) وجوب و امکان هم واقعیت خارجی دارند بنحو وجود غیرمنحاّز. معقول ثانی متن وجود هستند.

♦ دقت کنید که با این بیان تعریف وجوب و امکان تعریف خواهد کرد:

۱- وجوب = غنای بالذات و علّت نخواستن

▶ این را باید در بستر نظام تشکیکی ببینید.

۲- امکان = فقر و نیاز بالغیر و علّت خواستن = فی غیره بودن

▶ امکان نسبت به وجود ضرورت ذاتیه دارد و لذا نمی توان گفت استواء نسبت دارد.

– بیان مباحثه ای: در اینجا هم می توان گفت وجود استواء نسبت دارد نسبت به ماهیّت داری و نداری

▶ ضعف وجودی است که سبب می شود فی غیره شود: این زاویه دیدی است که تفکرات شما را منسجم می کند

مرحله ۵: ماهیت و احکام آن

• محتوای این مرحله:

○ سوال و جوابها:

- برخلاف بیانی که در ابتدای کتاب شد، این مرحله بصورت تقسیمی از وجود مطرح نشده است.

□ جواب: قابلیت چنین تقسیمی وجود دارد

◆ وجود:

۱. مصاحب با ماهیت - « بحث از ماهیت

۲. غیر مصاحب با ماهیت (واجب الوجود)

□ لذا بیان چنین تقسیمی سبب می شود که بتوانیم تقریری با نگاه اصالت الوجودی از بحث ارائه دهیم:

◆ اگر وجود براساس متناهی و غیرمتناهی تقسیم می شد، جایگاه بحث خیلی خوب روشن می شد و طبق آن تقسیم؛ براساس خوانش وجودی وارد این بحث می شدیم.

◆ باید توجه شود که این مرحله بحث هایی بسیار قدیمی است و قبل از صدرا هم بحث شده است. لذا بعد از صدرا باید ببینیم که با چه زاویه نگاهی باید به آنها نگاه بکنیم تا از طریق آن زاویه نگاه، خوانش اصالت وجودی از این مباحث تأمین شود.

◇ البته توجه شود که سرمایه هایی هم در تراث حکمی وجود دارد ولی یک نگاه کامل وجود ندارد.

▪ این بحث بخصوص با توجه به مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت چگونه بحثی فلسفی است؟

□ به بیان دیگر؛ آیا ماهیات جزو اعراض ذاتی وجود هستند یا نه تا بتوانیم از آنها در فلسفه بحث کنیم؟

◆ آقایون می گویند ماهیت جزو اعراض ذاتی وجود بما هو وجود است و تقسیمی قبل از آن وجود ندارد لذا می توان از آن در فلسفه بحث کرد.

□ سوال اینکه چطور می شود که فیلسوف از یک بحث اعتباری و غیرتکوینی سخن براند؟

◆ توضیح آن اینکه نفس تشخیص اصالت و اعتباریت، کاری فیلسوفانه است و لذاست که بررسی اعتباریت ماهیت کار فیلسوف است

◆ بعلاوه اینکه این اعتباری هستی شناسانه است و خودش تکوینی است نه اعتباری بمعنای اعتبار قرار دادی

◆ بعلاوه اینکه آن کسانی که اعتباری بودن ماهیت را بمعنای هیچ و پوچ بودن آن می دانند باید این دغدغه را داشته باشند نه ما که برای ماهیت نوع خاصی از ثبوت در عالم واقع را قائل هستیم.

◇ بخصوص اگر به خوانش وجودی ماهیت نگاه کنیم، بحث خیلی روشن تر می شود.

□ نسبت ماهیت با هر چیزی که در این جا می خوانیم، نسبت ظاهر و باطن، ملکوت و مُلک و بود و نمود است.

◆ اوّل نمود تکوینی است تا براساس آن نمود ذهنی رخ بگیرد.

○ تیتیر بهتر با توجه به محتوا:

- الماهیه و اقسامها و احکامها

فصل ۱: ماهیت در ذات خود نه موجود است نه معدوم [نه هیچ چیز دیگر]

• مقدمات:

○ اهمیت این فصل:

- این فصل خیلی جای بحث داشت تا عمق جنس ماهیت شناسانده شود ولی در اینجا از یکی از ویژگی های آن شروع کرده اند و در مورد آن بحث شده است.

○ رجوعات:

- شرح تحرید، مساله ۱ از فصل ۲
- اسفار، ۳/۲ الی ۸
- شرح مبسوط، ۴/۳۰۹ به بعد
- شرح منظومه، ۲/۳۳۳ الی ۳۳۷

○ اطلاعات ماهیت:

۱. اعم:

□ = ما به الشیء هو هو

- ♦ همان معنای لغوی ماهیت بمعنای حقیقت هر چیزی
- ♦ معنای بسیار گسترده ای است که وجود، عدم و ... را در بر می گیرد
- نسبت به این اطلاق نمی توان گفت اصیل است یا اعتباری.

۲. عام:

- = الماهیة = همان معنای مشترک در تمام ماهیات است و در اینجا دنبال طبیعت ماهیت هستیم و کار با گونه های آن نداریم
- ♦ این ماهیت، معقول ثانی تمام ماهیت های بمعنی خاص است.
- ♦ همه قائل به اعتباریت آن هستند حتی اصالت الاعتباری ها چراکه از معقولات ثانی است

۳. خاص:

□ = مقولات

- ♦ همان چیزی است که در مرحله اول تحت عنوان مقولات اولی پیگیری می کردیم
- ♦ ماهیات اشیاء عالمند که فیلسوفان آنها را در ۱۰ رده قرار داده اند.

□ ماهیت به این اطلاق خود دو نوع است:

۱- کلی: در فضای خارج از فاعل شناسا واقعیت ندارد بلکه در فضای فاعل شناسا واقعیت دارد

(۱) محسوس

(۲) متخیل

(۳) عقلی قابل صدق بر کثیرین

۲- جزئی متشخص فلسفی: در فضای خارج از فاعل شناسا واقعیت دارد

(۱) حسی

(۲) مثالی

(۳) عقلی

• هویت ماهیت:

○ = ماهیت آن چیزی است که در جواب سوال از ((ما هو؟)) گفته می شود

- ♦ دقت: بحث منطقی انواع پرسش ها خیلی مهم است و به شما کمک می کند که یک چیز را بصورت کامل بشناسید
- هر سوالی زاویه دید ویژه ای در خصوص آن شیء می دهد
- ♦ باید توجه شود که این تعریف بدین معنا نیست که ماهیت تنها در فضای ذهن، حمل و محمول مطرح می شود بلکه اصل این سوال به حقیقت فلسفی آن توجه دارد که ما از طریق بازتاب های ذهنی به آن دست پیدا می کنیم.

○ ویژگی مهم آن: ماهیت را اگر به لحاظ ذات در نظر بگیریم مفاهیم متقابل به طرفینشان از آن مرتفع می شوند.

♦ دقت: لحاظات ماهیت من حیث هی و لحاظ مدّ نظر

- ۱. بشرط لای از غیر: این تنها در ذهن واقعیت دارد و نمی تواند در خارج بیاید
- ۲. لا بشرط مقسّمی = ذات خود ماهیت = کلی طبیعی: این در همه جا حضور دارد و می تواند با هزاران چیز جمع شود
- ♦ ما در اینجا از این بحث می کنیم نه از بشرط لای از غیر
- ♦ مهم ترین مفهوم متقابلی که از آن مرتفع می شود: وجود و عدم

□ سوال شخصی:

♦ ؟ معقولات ثانی هم این ویژگی را دارند؟ پس این مشخصه ویژه ماهیت نیست و در نتیجه مشخصه خوبی نیست.

□ دلیل:

♦ ماهیت هم حالت معدومه دارد و هم موجوده لذاست که از حیث ذات نه عدمی است و نه وجودی

□ سوال مطروحه: آیا این ارتفاع نقیضین نیست که می گویند نه معدومه است نه موجوده؟ چند بیان در جواب آن:

۱. منظور از این ویژگی این است که نه موجودیت در ذات ماهیت اخذ شده و نه لا موجودیت، هر چند به لحاظ واقع ماهیت یا متصف به موجودیت است - از باب اتصاف شیء به صفت خارج از ذات - و یا معدومیت
♦ دقت شود که با همین بیان مغایرت وجود و ماهیت در خارج مشخص خواهد شد
♦ به بیان صدرا، ماهیت همان موقع که موجود است، نه موجود است نه معدوم
۲. آنجایی که گفته می شود لا موجوده و لا معدومه به لحاظ حمل اولی - درون ذاتی - است ولی آنجا که گفته می شود موجوده او معدومه، به لحاظ حمل شایع است.
♦ این جزو ابتکارات علامه طباطبایی است و جای دیگری وجود ندارد.
♦ توضیح آن ذیل بحث تقابل تناقضی: **مرحله ۷ - فصل ۶ - تقابل تناقضی**
۳. اگر نقیضین را از جمیع مراتب شیء بردارید ارتفاع نقیضین است ولی اگر آنرا از تمام مراتب آن بردارید و تنها از یک مرتبه - مانند ذات - بردارید، دیگر ارتفاع نقیضین نیست.
♦ اشکال صورت گرفته به این بیان توسط علامه جوادی: اگر ارتفاع نقیضین محال است، این دیگر تخصیص بردار نیست و همه جا محال است
♦ توضیح علامه: این بیان حکما همان بیاناتی است که من گفته ام و چیز دیگری نمی خواسته اند بگویند و لذا اشکالات وارد نیست. به بیان دیگر منظورشان از یک مرتبه، مرتبه ذات و منظورشان از مراتب دیگر، مرتبه واقع و تحقق است.
۴. آن چیزهایی که با یکدیگر نقیضند، از ماهیت ارتفاع پیدا نکرده اند و آن چیزهایی ارتفاع پیدا کرده اند که با یکدیگر نقیض نیستند.
♦ توضیح آن:

▶ ما در اینجا ۴ موضوع قابل توجه در مورد ذات ماهیات داریم:

- ۱- الوجود المأخوذ فی حدّ ذات (الوجود المقید)
۲- سلب/ رفع الوجود المأخوذ فی حدّ ذات -« نقیض قبلی
۳- العدم المأخوذ فی حدّ ذات
۴- سلب/ رفع العدم المأخوذ فی حدّ ذات -« نقیض قبلی این است
- ▶ آن چیزی که در مورد سلب ماهیت انسان مطرح می کنیم، ارتفاع اولین و سومین گزاره است و اینها اصلاً متناقض یکدیگر نیستند تا بخواهد ارتفاع نقیضین پدید بیاید. اگر گزاره ۱ و ۲ و ۳ و ۴ رفع می شدند، به ارتفاع نقیضین بر می خوردیم.
▶ نکته ی دیگر تفاوت گزاره ۲ و ۳ و ۱ و ۴ است:
- گزاره ۲ سلب المقید/ عدم المقید است ولی گزاره ۳ السلب المقید/ العدم المقید است. ما در اینجا السلب المقید را بر می داریم نه سلب المقید را. لذا نباید اینگونه فکر کرد که اگر موجودیت را از ذات شیء برداشتیم، معدومیت را داخل ذات آن برده ایم.

▶ علامه در اینجا هم می فرماید این همان بیانات قبلی است

- ♦ اشکال: اگر گزاره ۱ و ۳ ارتفاع پیدا می کنند، نقیض خود آنها چه می شود؟ آیا نقیض اینها در مرتبه ذات رفع می شوند یا اخذ؟
- ▶ توضیح آن اینکه اگر گفته شود اخذ می شود (رفع نمی شوند) یعنی نقیض گزاره ۱ و ۲ در ذات ماهیت اخذ شده که فیلسوف اینرا قبول ندارد ولی اگر گفته شود رفع می شود، دو ارتفاع نقیضین پدید می آید نه یکی!!!
- توضیح دلیل قبول نداشتن فیلسوف: فیلسوف در مقام ذات پژوهی است و نمی تواند برای این کار از مفاهیم عدمی استفاده کرده و ذات را با عدم توضیح دهد. به بیان دیگر نمی توان معدومات را در ذات یک چیز موجود اخذ کرد.
- ▶ جواب مباحثه ای: شاید باید گفت رابطه ی وجود و عدم بنحو نقیضینی نیست بلکه بنحو ملکه و عدم است که این نکته سبب می شود که ذات ماهیت اصلاً شأن اتصاف به وجود و عدم را نداشته باشد و لذا با آنکه نه وجود و نه سلب وجود در ذات ماهیت اخذ نمی شود، ارتفاع نقیضینی پدید نمی آید.
- ♦ لذا شاید بتوان گفت علامه با ارتباط دادن این بیان با بیان سوم خواسته اند این مشکل را رفع کنند و بگویند منظورشان همان بوده است.

□ سه جور بیان عنوان فصل با توجه به بحث های مطروحه:

۱. الماهیه من حیث هی لیست إلّا هی لا موجوده و لا معدومه

♦ اشکالات این بیان:

- ▶ ((من حیث هی هی)) جزو موضوع - ماهیت از حیث ذات - شده است که طبق این بیان داریم مطلق موجودیت و معدومیت را از ذات ماهیت نفی می کنیم. یعنی سلب موجودیت و معدومیت بنحو مطلق صورت می گیرد لذا ماهیت به هر صورتی به اینها متصف نمی شود حال آنکه گفتیم که در مقام تحقق ذات ماهیت بنحو عرض لازم به اینها متصف می شود.
- با بیان اول جور در نمی آید
- ▶ حرف سلب جزو محمول می شود و در نتیجه سلب موجودیت و معدومیت را برای ذات ماهیت بیان کرده اید و در اینصورت السلب المقید صورت نمی گیرد بلکه سلب المقید صورت می گیرد.
- با بیان دوم جور در نمی آید

۲. الماهیه لیست من حیث هی إلّا هی لا موجوده و لا معدومه

♦ در اینصورت حیثیت جزو محمول قرار گرفته است و موجودیت و معدومیت مقید سلب می شود که این همان هدف فیلسوف است.

► صرف تقدیم لیس نیست بلکه می خواهد یک مطلبی را واضح کند.

۳. لیست الماهیة من حیث هی إلیّ هی لا موجودة و لا معدومة

◇ بیان جالبی نیست و مبهم است چراکه روشن نمی کند که حیثیت جزو موضوع هست یا نه؟

■ تمام صفات متقابلینی ای که در قوه ی نقیضین هستند از ذات ماهیت رفع می شوند

□ مثال:

◆ وحدت و کثرت

◆ ذهنی و خارجی

◆ فردیت و زوجیت

□ نکات:

◆ این بحث اختصاصی به مفاهیم تقابلی ندارد و هر چه غیر ذات ماهیت باشد - مانند مفاهیم متخالف یا مفاهیم تنها - قابلیت رفع از ذات ماهیت را دارند.

◇ علت اینکه مفاهیم متقابل آمده است، محلّ بحث ما است که در مورد موجودیت و معدومیت است.

◆ دلیل اینکه گفته شده است مفاهیم متقابلی که در قوه ی نقیضین باشند:

◇ قدر مشترک تقابل ها: ارتفاعشان در متناقضین نشاید و در سایر موارد شاید.

► توضیح آنکه تخالف به معانی گویند که هم قابل اجتماعند و هم قابل ارتفاع اما مفاهیم متقابل مفاهیمی هستند که قابل اجتماع نباشند.

— حالا اینها اگر قابل ارتفاع نیز نباشند می شوند متناقضین

— ولی اگر قابل ارتفاع باشند می شوند متضادین یا متضایفین یا ملکه و عدم ملکه و

► لذا تقابل متناقضین تقابل شدید است که در آن نه ارتفاعشان شاید و نه اجتماعشان ولی سایر حالات تنها اجتماعشان نشاید ولی می توانند هر دو رفع شوند.

◇ دلیل اینکه گفته است، ((فی قوه)) این است که آنچه در محلّ بحث مشکل زاست، متناقضین هستند و چیزهایی مانند سفیدی و سیاهی مشکلی ندارند.

► به بیان دیگر؛ ((فی قوه)) یعنی بحسب شرایط خارج متناقضند و واقعاً متناقض نیستند مانند زوج و فرد بودن عدد. اینجاست که اشکال پدید می آید.

◇ به عبارت دیگر، یک سری مفاهیم هستند که با اینکه شرایط متناقض بودن را به طور کامل ندارند ولی مانند متناقضین علاوه بر اینکه قابل جمع نیستند قابل رفع نیز به حساب می آیند.

► به این مفاهیم متناقضین در قوه تناقض می گویند.

► مانند زوج و فرد؛ که عددی نیست که خالی از این دو باشد.

► پس بحث که به سمت متقابلین رفته است، در دسته ای که در قوه ی متناقضین نیستند ارتفاعشان مشکلی ندارد و این

قاعده ها در آن اجرا نمی شود مانند سفیدی و سیاهی که ارتفاعشان مشکلی ندارد و این بحث ها و جواب ها در این دسته

مطرح نیستند. اما دسته ای از متقابل ها هستند که در قوه ی تناقض هستند پس در این تقابل ها همان مساله ی تناقض

ها هم اجرا می شود مانند زوج و فرد که در خود زوج و فرد عدم ارتفاعشان نخواهیده است اما شرایط پیرامونی و شرائط

موصوف به گونه ای است که نمی گذارد هر دویشان مرتفع شوند اما در تناقض، خود طرفین اقتضاء عدم ترفع دارند.

◇ پس؛ منظور از تقابل در قوه تناقض، مفاهیم متقابلی هستند که بخاطر شرایط خارجی و نسبت به موصوف خود در حکم متناقض

هستند و نه هر دو می توانند از موصوف خود رفع شوند و نه جمع. اینجاست که حکیم وارد می شود و با ذات شناسی که می کند

می گوید ذات ماهیت هم نسبت به اینها مُرسل است.

► بیان شخصی: نسبت به ذات ماهیت در حکم ملکه و عدم هستند.

فصل ۲: اعتبارات ماهیت

• مقدمات:

○ رجوعات:

- شرح تجرید، فصل دوم، مساله دوم
- اسفار، ۱۹/۲
- شرح منظومه ملا هادی، ۳۳۹/۲ به بعد
- شرح مبسوط شهید مطهری، ۴/۳۳۰ تا آخر جلد
- بدایه الحکمه، فصل ۲ از مرحله ۵: تقریباً جز در چند کلمه با اینجا تفاوتی ندارد
- اصول فقه مرحوم مظفر، ۱۷۴/۱

○ جایگاه بحث از آن:

- این بحث از مباحث مشترک بین منطق، فلسفه، اصول و عرفان است.

○ سیر تاریخی کوتاهی از آن:

- ظاهراً اولین بار خواجه نصیر آنرا طرح کرده است.
- بعد بتدریج در آثار متعدد طرح شده است.

○ محلّ تطبیق بحث:

- در تمام چیزها از جمله ماهیت:

- این بحث تنها در ماهیت جاری نیست بلکه هر چیزی در مقایسه با غیر خودش می تواند این اعتبارات را پیدا کند.
- این بحث ابزار خوبی است برای مطالعه یک شیء از جهات متفاوت لذاست که در دانش های مختلف مطرح شده است
- بخاطر همین است که وقتی در مورد چیزهای مختلف پیاده می شود، احکام خاصی را در بر می گیرد.

- ◆ مثلاً در عرفان پیاده شده است ولی یک تلقی خاصی شده است و تمام این اعتبارات در متن خارج پیاده می شود برخلاف فلسفه که می گوئیم برخی ذهنی محض هستند و برخی ...
- ◆ لذا در مواجهه با آن در علوم مختلف باید حواسمان به تفاوت ها باشد.

- با در نظر گرفتن مقیاس الیه های متفاوت:

- ما وقتی ماهیتی را مطالعه می کنیم و سه اعتبار را لحاظ می کنیم، مقیاس الیه ما می تواند گونه های متعددی لحاظ شود.
- مثلاً می توانید انسان را فقط با ضحک در نظر بگیرید و یا آنرا با گروهی از ویژگی ها یا تمام ویژگی ها - آنچه قابلیت حقوق به ماهیت دارد - در نظر بگیرید.

- ◆ در اینجا ماهیت را با تمام آنچه می تواند به آن ملحق شود لحاظ می کنیم.

- همین نکته سبب شده است که تفاوت های زیادی در عبارات بزرگان بوجود بیاید و باید از قراین استفاده کرد و فهمید منظورشان چیست؟

• اعتبارات ماهیت:

○ = انواع مطالعه و زاویه دیدی که می توانیم به یک ماهیت داشته باشیم

۱. بشرط شیء:

- = بشرط جمع شدن آن ماهیت با برخی ویژگی هایی که قابلیت الحاق به آن را دارند
- مناط تحقق آن خارج است.
- نام آن: ماهیت مخلوطه
- چراکه مخلوط می شود با اشیا یی غیر از ماهیت

۲. بشرط لا:

- دو معنای آن:

- ۱) بشرط تجرد از جمیع خصوصیات که می تواند به ذات انسان (ماهیت) ملحق شود.

- ◆ این انسان تنها در ذهن است و منظور در اینجا همین است

- ◆ مشکل: ظاهر عبارت با لاشرط مقسمی می خواند چراکه صرف عدم لحاظ خصوصیات کافی نیست و باید خصوصیات نباشند.

- ۲) چیزهایی که همراهش هستند زاید و مغایر با ذاتش هستند. مقارن دارد ولی این مقارنت زاید و مغایر آن هستند.

- ◆ در اینجا این مدّ نظر نیست و راجع به ماده و صورت در مقایسه با هم بکار رفته است

- ◆ این معنی برخلاف قبلی اصلاً در خارج موجود است.

- نام آن: ماهیت مجرّده

- چراکه تجرد و نفی دارد نسبت به بقیه

۳. لا بشرط قسمی:

- = نه شرط وجود خصوصیات در آن است و نه شرط عدم خصوصیات. لا بشرطیت قید ماهیت در وضعیت سوم است.

- یعنی لا بشرطیت شرط آن است. لذا با قسم ۱ و ۲ جمع نمی شود ولی با مشروط های آنها جمع می شود.
- مناط تحقق آن ذهن است.

▪ نام آن: ماهیت مطلقه

- چراکه نه شرط وجود شیء در آن است و نه شرط عدم شیء

○ مقسم اعتبارات ماهیت = لا بشرط مقسمی

- باید آنرا جوری نگاه کرد که با تمام اقسام ۳ گانه جمع شود.

- لا بشرطیت در قسم، شرط قسم سوم است ولی لا بشرطیت در اینجا اینگونه نیست که با اقسام ن سازد. به بیان دیگر، اینجا آنقدر مرسل است که با مشروط در قسم اول و دوم هم می سازد. یعنی ارسالش از ارسال لا بشرط قسمی خیلی بیشتر است.

- لا بشرط مقسمی بگونه ای است که در عین اینکه اینقدر آزاد و رهاست، ولی محصور در اقسامش است و نمی تواند از آنها خارج شود.

▪ اشکال و جوابها:

- اشکال علامه مصباح: ما در اینجا نمی توانیم در مقسم اعتبار جدیدی درست کنیم چراکه براساس اینکار می توانیم از ۴ زاویه ماهیت را ببینیم و اینها دوباره یک مقسم دیگر می خواهد و هلمّ جرأ

- ◆ جواب: اگر این اعتبار در عرض ۳ اعتبار دیگر باشد اشکال وارد است حال آنکه این اعتبار سه اعتبار دیگر است و این اشکال وارد نیست.

- اشکال برخی دیگر: وقتی خالص ماهیت را در مقسم در نظر می گیرید، دو وضعیت مهمله و مبهمه دارد. مبهمه یعنی خالص ماهیت را در نظر بگیری با لحاظ اقسام [و در دل آنها] و مهمله یعنی خالص ماهیت را در نظر بگیریم بدون لحاظ اقسام. بعد می گویند اینها دو قسمند که اعتبارات ماهیت وارد در قسم اول است لذا باید دوباره برای این دو یک مقسم قرار داد و هلمّ جرأ

- ◆ جواب: درست است که دو لحاظ می توانیم بکنیم ولی این لحاظ ها قسم ساز نیست. به بیان دیگر، ماهیت مهمله چیزی جز ماهیت مبهمه نیست.

• کلی طبیعی:

○ تحقق کلی طبیعی در خارج:

- متن های بزرگان در مورد اینکه کلی طبیعی در خارج موجود است، بسیار خوب به ما نشان می دهد که ماهیت را متحقق در خارج می دانند و آنرا تنها ذهنی نمی دانند. چراکه کلی طبیعی در واقع همان ذات ماهیت است.

- دقت شود که وقتی یکی از اقسام - ماهیت مخلوطه - در بیرون متحقق باشد، مقسم - کلی طبیعی - هم در بیرون متحقق است.

○ رابطه ی مقسم اعتبارات ثلاث با کلی طبیعی اختلافی:

۱. بیان علّامه و صدرا: کلی طبیعی نیز همین مقسم است.

- بشرط لا = هیچ شرطی حتی لا بشرطیت قسمی در آن نیست.

- ◆ کلی طبیعی به ذات اشاره دارد چه در ذهن باشد چه در خارج

- توضیح کلی عقلی و منطقی

۲. علامه مصباح و خواجه نصیر کلی طبیعی را لا بشرط قسمی می گیرند:

- بنظر آنچه موجب این خلط شده است، جمع شدن لا بشرط قسمی با مشروط در قسم اول و دوم است.

○ رابطه ی کلی طبیعی با مصادیق و افرادش:

- سوال بحث: آیا ما یک کلی طبیعی داریم که افرادش متکثر است یا ما به تعداد افراد کلی طبیعی داریم؟
- فیلسوفان می گویند ما نمی توانیم بگوییم کلی طبیعی از یکطرف به وحدت شخصیه خود یک چیز است و از طرف دیگر، در تمام افرادش موجود است.

□ مشکلات آن:

۱- وحدت با کثرت که با هم تناقض دارند در یکجا با هم جمع می شوند.

۲- اگر کلی طبیعی برای همه افرادش باشد، چون افراد ویژگی خاصی دارند؛ اجتماع ضدّین در امر واحد خواهیم داشت.

- لذا ما به تعداد انسان هایی که در خارج داریم، طبیعت انسان موجود در بیرون داریم. به بیان دیگر، ما به تعداد افراد کلی طبیعی داریم.

- ◆ در اصطلاح به آن می گویند نسبت کلی طبیعی با مصادیق خارجی اش بمنزله آباء کثیر و ابناء کثیر است نه به شکل آب واحد و اولاد کثیر.

- ◆ یعنی طبیعت انسان به تعداد افرادش تکرار شده است.

▪ دقت ها:

- فیلسوفان گوشه نظری به قول کسانی داشته اند که می گفته اند کلی طبیعی به وحدتش در خارج متحقق است که این افراد به ربّ النوع توجّه کرده اند و به این نظر رسیده اند.

- ◆ آنها کلی انبساطی را مطرح می کنند که طبق آن می توان مشکلات بیان شده را رفع کرد ولی نکته اش این است که کلی طبیعی ای که

فیلسوف می گوید، حتی از انبساط هم مرسل است و لذا در نهایت حرف فیلسوفان درست است.

- ◆ به بیان دیگر، اگر حرف کسانی که ربّ النوع و فرد عقلی را بیان می کنند بپذیریم؛ تنها اتفاقی که می افتد این است که یک فرد به افراد کلی

طبیعی اضافه شده است.

- ◆ لذا بهتر است که بگوییم ((نمونه)) ها نه افراد چراکه واقعاً رابطه شان کلی و فرد نیست هرچند شبیه آن است. کلی طبیعی مرسل

از همه چیز است.

- ◆ آنچنان کلی طبیعی ارسال دارد که حتی از وحدت و کثرت هم ارسال دارد.

- بحث بر سر کلی طبیعی است نه کلی عقلی.

♦ کلی عقلی خودش یک نمونه از کلی طبیعی است چراکه کلی طبیعی ارسال دارد نسبت به آن.

■ سوالات شخصی:

□ پس چگونه با هم تفهیم و تفاهم می کنیم؟ آیا یک چیز مشترک از اینها نمی فهمیم؟

♦ جامع شان جامع نوعی است و در ذهن می آید و بصورت شخصی وحدتی ندارند.

♦ یعنی بمثابة کاسه های آب در بیرون است.

□ وجه تفاوت کلی طبیعی ها در چیست؟ مگر مُرسل از هر ویژگی نیستند؟

♦ طبق بیان استاد تفاوتی ندارند.

فصل ۳: کلی و جزئی

• مقدمات:

○ رجوعات:

- کشف المراد، مساله ۵ فصل ۲
- جوهر النضید، ص ۱۲
- اسفار، ۱۵/۲ الی ۱۸
- شرح منظومه، ۳۷۰/۲ الی ۳۸۰
- بدایه، فصل ۷ مرحله ۵

○ زاویه نگاه در این بحث:

- نگاه فیلسوفانه به اینها شده است یعنی کلی و جزئی معقول ثانی فلسفی است حال آنکه در منطق از کلی و جزئی من حیث ایصال الی المجهول که معقول ثانی منطقی است بحث می شود.
 - فیلسوف با این بحث، بحث منطق دان را تخریب نمی کند بلکه از زاویه دیگری دارد تقسیم را ارائه می دهد.
 - چراکه در منطق مَقَسَم مفهوم است ولی در اینجا مَقَسَم موجود است.
 - در بحث مفهوم، پای صدق و انطباق به میان می آید حال آنکه در بحث موجود، به خود آن داریم نگاه می کنیم.
 - لذاست که فیلسوف این بحث را ذیل تقسیم وجود به خارجیت و ذهنیت مطرح می کند.
 - دنبال بررسی وضعیت ماهیت در ذهن و خارج هستیم.

○ اصطلاح شناسی:

▪ در بستر کلیت:

- دَقّت: اینها اصطلاحاتی هستند که یک نوع تشخیصاتی را در کلیات نشان می دهد

(۱) تمییز:

- ◆ در بستر مقایسه شکل می گیرد
- ◆ بحث عموم و اشتراک و کلیت مطرح است.

(۲) تخصّص:

- ◆ وصف شخصی است و در بستر مقایسه شکل نمی گیرد
- ◆ خداوند متعال اصلاً کناری ندارد که بخواهد مقایسه شود

(۳) تعین:

▪ در بستر جزئیت:

□ تشخّص

• تعاریف ابتدایی:

○ قول حکماء:

▪ تقریر قول آنها:

- کلی فلسفی = جایی که صدق و انطباق در آنجا راه دارد یعنی ماهیتی که در ذهن موجود است

◆ رابطه این تقسیم فلسفی با تقسیم منطقی:

- ◆ با توجّه به ویژگی های در آن خارج، خود این موجود ذهنی می تواند یک فرد خارجی داشته باشد و می تواند بیش از یک فرد خارجی داشته باشد که این کلی و جزئی منطقی را می سازد.
- ◆ لذا اینکه صدق پذیری را وسعت می دهیم یا ضیق می کنیم بخاطر وضعیت خارج از خود مفهوم است نه ذات مفهوم. ذات مفهوم قابلیت صدق بر کثیرین را دارد ولی بخاطر ویژگی مصادیق خارجی و ارتباط آن با خارج است که ممکن است جزئی منطقی و با کلی منطقی شود.

- جزئی فلسفی = جایی که اصلاً صدق و انطباق در آن راه ندارد یعنی ماهیتی که در خارج موجود است

◆ از نظر فلسفی، تشخّص و جزئیت با وجود گره خورده است برخلاف کلیت که با ذهنی بودن گره خورده است.

▪ اشکال و جواب:

- اشکال: چطور می گوئید ماهیتی که در ذهن آمده است کلی است؟ مگر ماهیت آمده در ذهن من و او بالشخص با هم فرق می کند؟
- جواب: مفاهیم در ذهن و وجودات ذهنی دو حیث دارند که مستشکل جنبه کیف نفسانی و تشخّص آنرا مدنظر قرار داده است حال آنکه منظور از کلی طبیعی و وجود ذهنی، آن جنبه ی حکایت گری آن است.

○ قولی دیگر:

▪ تقریر این قول:

- ما در تعاریفی که ارائه دادیم، کلیت و جزئیت را به مُدرک برگردانیدیم ولی قائل این قول می خواهد به «ادراک» برگرداند.

- ادراک حسّی بخاطر شفافیت بالایی که دارد، آن چه درک می شود بر یک فرد منطبق است
 - ◆ مانند اینکه از نزدیک زید را مشاهده می کنید
- ولی ادراک عقلی این وضوح را ندارد لذا ما بخاطر این عدم وضوح فکر می کنیم می تواند بر افراد مختلفی صدق کند
 - ◆ مانند اینکه یک فردی را از راه بسیار دور می بینید که ابهام دارد و کلیّت. هر چه نزدیک تر می شود کلیّت آن کمتر می شود و جزئیّت آن بیشتر.
- در واقع کلیّت را به ابهام و جزئیّت را به روشن بودن و تشخیص گره زده است.

▪ ردّ این قول:

- طبق این بیان به لحاظ واقع فرق مصداقی بین کلی و جزئی نمی ماند.
- بعلاوه اینکه طبق این بیان دیگر قضایای کلیّه و طبیعیه دیگر معنی نخواهد داشت.

• تمایزات موجود در معانی کلی:

○ = تشخیص های موجود در بستر کلیّت

○ راههای شکل گیری تمیّز:

۱. اشتراک به تمام ذات ماهوی - «تمیّز بواسطه ی اعراض مفارق خارج از ذات
- دقت شود که اعراض هر چقدر اضافه شوند سبب تشخیص نمی شوند - چراکه تنها بواسطه ی وجود خارجی تشخیص داریم - بلکه تنها تمیّز رخ می دهد.
- مثال:
۲. اشتراک به جزء ذات (جنس) - «تمیّز اینها به فصل حاصل خواهد شد
- مثال:
۳. اشتراک به خارج از ذات - «تمیّز به تمام ذات حاصل خواهد شد
- مثال ها:
- ◆ مقولات عشر که وجه مشترک آنها الماهیه است ولی هر کدام به تمام ذات با هم متفاوت هستند
- ◆ زیرمجموعه های دو مقوله نسبت به یکدیگر
۴. اشتراک به تمام ذات و تمیّز به شدّت و ضعف همان ذات:
- این همان تشکیک است که در وجود جاری است ولی در ماهیّت جاری نیست.
- ⇒ در مورد ماهیّات که در کلیّات مطرح است، تنها سه قسم تمیّز وجود دارد و قسم چهارم تمیّز تنها در تشخیص معنی می شود. یعنی ما در دل تشخیص یک نوع ویژه از عمومیت و اشتراک داریم که ذهنی نیست بلکه انبساطی و سعی است.
- دقت: اصل تشکیک درون ذاتی از ابتکارات شیخ اشراق است که با ردّ استدلال های مشائیون در مورد عدم امکان چنین چیزی آنرا اثبات کرد. ولی مشکل او این بود که این تشکیک را در ماهیّت - به بیان دقیق تر نور - پیاده می کرد و صدرا همین نگاه او را در وجود پیاده کرد.
- ◆ لذا صدرا می گوید تمایز ماهیّات براساس سه قسم اوّل است اصالتاً و تمایز وجود از نوع قسم چهارم است. البته ماهیّت بواسطه ی وجود هم مشکک می شود.
- دقت مهم: این کارها درست است که در ذهن صورت می گیرد ولی باید توجه کنیم که ذهن نسبت به خارج این کار و تمایزات را انجام می دهد. به بیان دیگر، موجودات خارجی یک اشتراکاتی دارند که ذهن با تحلیل آنها می گوید تمایزات آنها به چیست؟
- به بیان دیگر، ما با توجه به امور خارجی است که کلیّت، عمومیت، تمایزات و ... را می فهمیم.
- البته این تمایزات بدون وجود به تشخیص نمی رسد و در حدّ تمایز باقی می ماند.

• وضعیت تشخیص جزئیّات:

○ ملاک تشخیص آنها:

▪ رجوعات:

- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴۸۴/۱: اولین کسی است که به این سمت رفته است که تشخیص با هویت عینی خارجی گره خورده است
- اسفار، ۲۵۰/۶
- ۱. نظر حکما: بالوجود است
- بیان صدرا در ص ۱۱۲ نهایه الحکمّه
- ۲. مشاء: اعراض تشخیص آورند
- البته بین خودشان اختلاف است که در کتاب آمده است.
- جواب علامه: عامل اصلی تشخیص خود وجود است که البته این تفاوت در وجود خود سبب تفاوت در اعراض هم می شوند. به بیان دیگر، تفاوت اعراض پیامدها و علائم تشخیص است نه خود تشخیص.
- ۳. فاعل قریب مفیض وجود شیء
- ۴. خداوند متعال
- ۵. تشخیص غرض به موضوعش است
- سنجش سه قول آخر:
- این سه قول به حق نزدیک ترند چراکه هر سه در مسیر ایجاد شیء هستند ولی اشتباه آنها این است که تشخیص را به سبب بعید نسبت داده اند

حال آنکه تشخص یک چیز حقیقتاً برای سبب قریب آن است

- نحوه ی

○ اشکالات پیش آمده:

- با این تعبیری که از کلی بودن مفهوم داشتید، همه ادراکات - علوم حصولی - می شوند عقلی و دیگر جایی برای ادراک حسی و خیالی و عقلی نخواهیم داشت.
- دقت شود که شیخ اشراق حضوری می داند نه حصولی لذا جزئیت به راحتی حاصل می شود و این مشکل پدید نمی آید.
- تفاوت بین قول منطق و فلسفه در مورد اینکه انسان را هم کلی می یابیم و هم جزئی
- آنچه تشخص می آورد، ارتباط با خارج است و اینکه یک سری مفاهیم با خارج ارتباط دارند سبب می شود که ادراکاتی غیر از عقلی داشته باشیم.

○ اقسام ادراک و علم:

▪ حسی:

- ما از این جهت که ابزار حسگر ما بنحو مستقیم با آن ماده ارتباط داریم، جزئیتی که منطق دان دنبال آن است تأمین می کند و تفاوت علم حسی و عقلی را روشن می کند.
- ◆ همین ارتباط باعث می شود که بگوییم علم و ادراک حسی است هرچند قابلیت انطباق بر کثیرین دارد.
- به بیان دیگر، بخاطر مفهوم بودن جزئی نیست بلکه بخاطر اینکه با خارج ارتباط دارم احساس جزئیت می کنم.

▪ خیالی:

- اگر این ابزار حسگر بطور مستقیم ارتباط نداشته باشند بلکه بخاطر ارتباط گذشته با خارج ارتباط داشته باشد، ادراک خیالی تأمین می شود.
- در مورد صور خیالی که خودمان ساخته ایم، می گوییم که اجزای آن بنحو حسی از خارج گرفته شده است و همین برای جزئی شدن آن کفایت می کند.

فصل ۴: ذاتی و عرضی

• مقدمات:

○ محتوای فصل:

- این فصل در مورد برخی دیگر از ویژگی های ماهیت است.
- همانطور که کلیت و جزئیت برای ماهیت معقول ثانی است، ذاتیت و عرضیت را هم به عنوان معقول ثانی ماهیت بررسی می کنیم.
- دقت شود که این بحث در ماهیت بما هو ماهیت مطرح نیست بلکه در مقایسه با سایر ماهیات است که ایندو شکل می گیرند.
- در این مقایسه، یک ماهیت نسبت به ماهیت دیگر سه نسبت پیدا می کند:

۱. در صورت حمل ایندو بر هم:

۱- ذاتی

۲- عرضی

۲. در صورت عدم حمل ایندو بر هم:

◆ معنای آن: عدم ارتباط خارجی و نفس الامری بین اینها

- حکماء تصریح دارند که رسیدن به ذاتیات آنچنان دشوار است که تقریباً غیر ممکن است.

□ لذا درست است که مباحث تئوری این فصل چیزی نداشت، ولی اعمال اینها و مصداق یابی شان بسیار دشوار است

○ باز تقریر جدید فصل:

- بهرتر بود که این فصل براساس اصالت وجود و با خوانش جدید حاصل از آن در مورد ماهیت بحث را پیش برد. صدرا اینکار را در ج ۲ اسفار توضیح داده است با توجه به اینکه در این بحث اختلافاتی وجود دارد بین او و شیخ اشراق.
- در فصل قبل اینکار صورت گرفته است و نشان دادیم که کلیت و جزئیت ویژگی وجود ذهنی و خارجی است و ماهیت بتبع آن تقریر می شود.
- باید این نگاه را در تمام این مراحل پیگیری کنیم و ببینیم که در وجود دو ماهیت چه اتفاقی افتاده است که ماهیتی نسبت به ماهیت دیگر ذاتی با عرضی می شود.

○ زاویه نگاه ها به این فصل:

- دقت شود که این مباحث از یک زاویه - حمل - در ذهن پیاده می شود و از یک زاویه دیگر این مطالب مربوط به واقع امر است.

• نسبت یک مفهوم با یک ماهیت:

۱. عدم امکان حمل ایندو بر هم

۲. امکان حمل ایندو بر هم:

۱- ذاتی:

□ = جایی که حمل بین ایندو ماهیت بنحو حمل اولی ذاتی - حمل نشان دهنده ذات - است.

۲- عرضی:

□ = جایی که حمل بین ایندو ماهیت بنحو حمل اولی ذاتی نیست

□ اقسام:

۱) بالضمیمه: به حیث تقییدیه باید حمل شوند و واسطه در عروض می خواهد

◆ مثال: سفیدی نسبت به جسم که متوقف بر وجود ماهیت سفید در کنار وجود جسم است

۲) من الصمیمه/ خارج محمول:

◆ اطلاق عام آن:

▶ علامه اینرا ذیل عرضیات دارند مطرح می کنند و ناظر به ذاتیات نیستند.

▶ باید توجه شود که خارج محمول به اطلاق عام خود هم شامل ذاتیات می شود و هم شامل این قسم از عرضیات چراکه

بدین معناست که اگر ذات موضوع را نگاه کنی، هر چیزی که از آن بدست می آید و بر آن حمل می شود، خارج محمول است.

— = المستخرج من الشیء و حمل علیه

◆ مثال:

▶ عالی و سافل: اعراض تحلیلی - مقوله اضافه

— لذا مقوله اضافه با آنکه نحو خاصی از مقوله است، ولی نوع عرضی بودن آن بنحو محمول من الصمیمه است.

▶ الانسان ممکن: معقولات ثانی

◆ دقت: علامه برای هر دو قسم از عرضیات مثال به اعراض زدند ولی منحصر در این ها نیست و باید در زاویه حمل به این مطلب نگاه کنیم

□ ارتقاء این بحث توسط صدرا:

◆ بیان ارتقاء صورت گرفته در نسبت جوهر و عرض:

◆ اعراض از بروزات جوهر و ضعیف شده ی آن است به بیان دیگر از دامنه های وجودی جوهر است که رابطه ی آنها علی معلولی

است.

- ◆ نتیجه ی این ارتقاء در این بحث: قبلاً دیدیم که اعراض از مراتب/ شئون جوهر است که دیدگاه نهایی در مورد نسبت عرض و جوهر همین است.

◆ برخی برداشت کرده اند که دیگر محمول بالضمیمه نداریم و تنها اعراض من الصمیمه داریم.

- ◆ سوال این است که آیا واقعاً صدرا با طرح این نگاه می خواهد محمولات بالضمیمه را کلاً بر دارد و بگوید همه من الصمیمه هستند؟
 - ▶ استاد جایی از آثار صدرا این نکته را نیافته اند که محمولات بالضمیمه را خراب کرده باشد. به لحاظ فلسفی و نگاه به واقعیت قضیه هم چنین اتفاقی نمی افتد.

◆ مراتب بودن عرض نسبت به جوهر، نحوه ی ضمیمه بودن و کیفیت هستی شناسانه این اتفاق را ترسیم می کند:

- ▶ عرض اصلاً هویت استقلالی ندارد که بخواهد جداگانه بیاید و به جوهر بچسبد بلکه به عنوان یک وجود ربطی برای جوهر است.
- ▶ به بیان دیگر، انضمام عرض به جوهر از سنخ تشکیکی و علی و معلولی است. و ما اعراض را از دامنه یک جوهر آنرا برداشت می کنیم. لذا هنوز هم برای بیان سفید به یک جسم، باید یک سفید از جوهر بروز پیدا کند که ما از آن سفیدی را برداشت کنیم.

- ◆ لذا بنظر می رسد که علامه می خواسته اند مطلب دیگری را بگویند: اعراض همه شان جزو وجود جوهر هستند لذا نباید در دنیای اعراض دنبال محمول من الصمیمه گشت بلکه در دنیای اعراض تنها محمول بالضمیمه داریم.
- ▶ با این توضیح که محمول بالضمیمه بمعنای دو متن داشتن است و اینها در واقع دو متن (وجود) دارند
- ▶ به بیان دیگر، عرضی دو قسم است:
 - محمول بالضمیمه
 - معقول ثانی

■ تمایز ذاتیات و عرضیات:

□ در مقام اثبات:

- ◆ هر چیزی که ذاتی باشد، بین الثبوت است برای خود آن شیء و نیاز به اثبات و نظر ندارد حال آنکه عرضی ها نیازمند کسب و نظر و استدلال دارند و اثبات آنها برای موضوعشان بدیهی نیست.
- ◆ البته دقت شود که این نسبت به مقام ثبوت بی ریشه نیست ولی در مقام اثبات است که تمایز معنی می شود.
- ◆ اشکال و جواب:
 - ◆ اشکال برخی از آقایون: این تمایز به لازم بین نقض می شود چراکه عرضی لازم بین هم نیازی به استدلال ندارد و ثبوتش برای موضوعش بدیهی است.
 - ▶ عده ای جواب داده اند که درست است که اشکال تفاوت دارد، ولی در میزان بدها تفاوت هایی دارد
 - ▶ جواب استاد: درست است که این عامل را طرح کردیم ولی منظورمان این نبوده که تنها این ملاک تمییز دهنده است بلکه در بسیاری از جاها کاربرد دارد.
 - ◆ اشکال دیگر: اینکه می گوئیم ثبوت یک ذات برای یک چیز بدیهی است، حرف درستی نیست. خود فیلسوفان گفته اند کشف ذاتیات اشیاء اگر نگوییم محال است بسیار سخت است.
 - ▶ جواب عده ای: منظورشان از بدیهی بودن بعد از کشف است
 - اشکال مجدد: همه چیز بعد از کشف واضح و بدیهی می شود.
 - ▶ لذا بنظر این اشکال وارد است چراکه ما در مقام اثبات هستیم و دنبال همین کشف هستیم. پس این خیلی علامت مناسبی نیست.

◆ نتیجه ی این تمایز: حمل ذاتی بر ذات مانند حمل ذات بر ذات و حمل ذاتیات بر ذات اولی بدیهی است

- ◆ دقت: تنها مصداق این بیان حمل ذاتی بر ذات است وگرنه در مورد حمل ذات بر ذات و ذاتیات بر ذات شکی نیست.
- ◆ آیت الله فیاضی این بیان را مختص به نظر علامه طباطبایی دانسته اند و گفته اند حکماء تنها حمل ذات/ ذاتیات بر ذات را حمل اولی ذاتی می دانند.
- ◆ رجوعات:

▶ ص ۱۶۴ شرح مرحله ۵ نهاییه الحکمه، استاد عبودیت

▶ بیانات استاد کریمی در مورد نظر علامه طباطبایی ذیل منطق ۲:

– کار فلسفه هستی شناسی است.

- با توجه به ارتباط مباحث حمل در منطق و فلسفه، در فلسفه به لحاظ هستی شناسانه به آن نگاه کرده اند یعنی دنبال واقعیت نفس الامری حمل اولی و شایع در واقعیت بوده اند.
- نیازمندیهای حمل در عالم واقع:

(۱) اتحاد (یک شیء ای): وحدت دو چیز

(۲) تغایر و کثرت (دو شیء ای): کثرت دو چیز

□ بخاطر همین بحث حمل را در بحث وحدت و کثرت مورد بحث قرار داده اند.

- آن چیزی که در خارج داریم همین اتحاد یا دوئیت است.

□ این همانی دو چیز در خارج بدینگونه است که دو چیز در خارج متحد هستند. بعداً وقتی اینها

بازگردان به ذهن می شوند تبدیل به قضایا و ... می شوند.

♦ پس اصل مساله در خارج است و ما باید ابتدا خارج را ببینیم و بعد بیاییم در مرحله ذهن آنرا دسته بندی کنیم.

▪ بطور کلی؛ گزاره ها و حمل ها، بازتاب گزاره ها و حمل های فلسفی (خارجی) هستند.

□ ما باید بالواقع از خارج حرکت کنیم و بیاییم در ذهن.

★ ▪ یعنی همانطور که قبلا هم تاکید شده است؛ منطقی در ناحیه ذهن نشسته و دسته بندی می کند ولی جدا از خارج نیست و دارد به آن نگاه می کند.

– در تعریف قوم این را داریم که حمل اولی این همانی مفهومی است.

▪ درحالیکه ملاهادی سبزواری در تعریف حمل اولی می گویند: ان الموضوع نفس المحمول ذاتا و ماهیتا [بمعنی الاعم] لا وجوداً فقط

□ یعنی علاوه بر اینکه این همانی مفهومی دارند، این همانی مصداقی هم دارند.

▪ علامه با توجه به بیان ملاهادی و نظرات خودشان، می گویند دو گونه حمل اولی داریم:

(۱) ذهنی:

♦ حالتیکه که تنها در ذهن، این همانی وجود دارد لذا اتحاد وجودی در آن امکان ندارد و

فقط این همانی مفهومی مدنظر است.

♦ یعنی فقط برو تو ذات خود ماهیت و به بررسی و صحبت کردن حول آن پرداز.

(۲) خارجی:

♦ ناظر بر خارج هم هستند. یعنی علاوه بر این همانی مفهومی، این همانی مصداقی هم

دارند.

⇒ حمل اولی = این همانی ذاتی؛ یعنی باید بگوییم محمول همان موضوع است ذاتاً چه در ذهن باشد

چه در خارج

– تغایر:

▪ قوم می گفتند تغایر در حمل اولی در اجمال و تفصیل و یا سلب شیء از خودش است.

▪ علامه دو مثال دیگر هم برای تغایر می زنند:

□ مگر نگفتید در واقع جنس همان نوع است و فقط جنس حالت اجمالی و نوع حالت تفصیلی یک چیز است.

♦ به عبارت دیگر، در مثال ذات انسان؛ انسان تمام هویتش حیوانیت و تمام هویتش ناطقیت است.

♦ واقعا در خارج یک چیز داریم. حمل حیوان بر انسان حمل انسان بر خودش است.

◇ پس این حمل ذاتی است.

♦ یعنی نوع سوم حمل اولی میشود: حمل جنس بر نوع حمل (چون این همانی ذاتی دارند).

◇ با اینکه این دو تغایر مفهومی دارند.

□ انسان ناطق است هم همین گونه است:

♦ حمل فصل بر نوع حمل متعین کننده است بر متعین شده.

▪ نظر نهایی علامه:

□ حمل اولی = حمل ذات بر ذات + حمل ذاتیات بر ذات

▪ نظر استاد یزدان پناه:

□ حمل عرض لازم بر ذات هم حمل اولی است: انسان ضاحک است.

♦ یعنی حمل اولی می شود حمل هر آنچه ذات خودش اقتضا می کند برخودش.

– ارجاع:

♦ نهاییه، مرحله ۷، فصل ۳

□ در مقام ثبوت:

(۱) ذاتی معلل نیست به علتی غیر از علت ذات ولی عرضی علتی غیر از علت ذات می خواهد.

◇ اشکال و جواب:

▶ اشکال برخی از آقایون: بسیاری از اعراض هستند که نیازمند علت جدا نیستند مانند محمولات من الصمیمه بخصوص در صورتیکه قائل به این قول شویم که تمام اعراض اینگونه اند. به بیان دیگر، بسیاری از اعراض جعل تعریفی ندارند و با همان جعل بسیطه و با همان علت ذات قابل تصورند و جعل ذات جعل آن اعراض هم هست.

– جواب: در مساله ذاتیات – چون عین خود ذات هستند به لحاظ فضای تکوین – علت ذات ذاتیات را هم پدید می آورد. اما علت عرضی دقیقاً علت ذات نیست بلکه آن ماهیتی است که آن عرضی را پدید آورده است. یعنی علت ذات ذات را پدید می آورد و این ذات یک علت تحلیلی نسبت به عرضی اش دارد. مثل وجود و ماهیت که واجب الوجود فقط علت وجود است و وجود بنحو تحلیلی علت ماهیت است و دوباره خود ماهیت علت امکان است مثلاً.

► سوال این است که آیا در مقام اثبات می توان اینرا اثبات کرد؟

۲) ذاتیات بر ذات تقدّم دارند حال آنکه اعراض متأخّر از ذات هستند.

◇ محتوای این بیان: تفرّع لوازم ذات بر ذات و تفرّع ذات بر ذاتیات

◇ سوال: تقدّم ذاتی بر ذات به چه نحوی است؟

► تقدّم و تأخّر بالتجوهر و الماهیت است. یعنی به لحاظ تقرّر ماهوی برای شکل گیری ذات باید ذاتیات هم مقرر شوند ولی تقرّر ذات متوقف بر تقرّر ماهیات نیست.

— علامت آن هم این است که تعقل ذات بدون تعقل ذاتیات میسر نیست.

◇ سنجش این روش:

► اشکالی به آن وارد نکرده اند ولی نکته اش این است که آیا در مقام اثبات می توانیم آنرا بدست آوریم یا نه؟ چرا که بحث بر سر تمیّز است و دنبال این هستیم که فرق را بیابیم.

► کار زمانی سخت تر می شود که اعراض جزو اعراض لازم باشد.

◇ اشکال: از یک منظر گفته می شود ذاتیات عین ذات است و از طرف دیگر می گویند ذاتیات مقدّم بر ذات است. این دو بیان به معنای تقدّم شیء بر خودش است که سر از تناقض در می آورد.

► توضیحی پیرامون اشکال: اصل این اشکال در خصوص ذاتیات با ذات پدید می آید نه بین ذاتی و ذات.

► جواب ها:

۱- آنچه به عنوان اجزاء ذات لحاظ می کنید، عین ذات است و لذا حمل میان اینها حمل اولی ذاتی است. اگر ما بحث اجزاء و کلّ داریم، در ارتباط اجزاء و در فضای حدّ است نه فضای واقعیت خارجی. یعنی در واقعیت خارجی اجزاء عین آن ذات است که در اینصورت تقدّم اصلاً معنی ندارد.

♦ بیان شخصی: عینیت را در خارج معنی کرده است و تقدّم را در ذهن - « سوال پیش می آید که آیا میز سوّم در مورد ذهن است یا خارج؟ مگر آنرا در فضای خارج طرح نکردند؟ بعلاوه اینکه حمل اولی یک کار ذهنی است یا خارجی؟

♦ این جواب دارای تلاطم هایی است که نیازمند فکر و دقت و مقایسه آن با میز سوّم است.

۲- در مقایسه جمیع اجزاء با کلّ، جمیع اجزاء را به دو صورت جمیع الاجزاء و مجموع الاجزاء می توان دید. جمیع الاجزاء غیر کلّ است چرا که کلّ جمیع اجزاء است با یک حیثیت اتّحادی ولی در مورد مجموع الاجزاء این اشکال وارد است و ما اصلاً در مورد مجموع الاجزاء ادّعایی نداریم.

♦ به بیان دیگر همه ی اجزاء تقدّم بر کلّ دارند و مجموع الاجزاء چیزی غیر از کلّ نیست که اصلاً تقدّمی وجود ندارد.

♦ بیان شخصی: مجموع الاجزاء + حیثیت اتّحادی = جمیع الاجزاء - « ما که می گوئیم ذاتیات عین ذات است منظورمان جمیع الاجزاء است و وقتی می گوئیم ذاتیات مقدّم بر ذات است منظورمان مجموع الاجزاء است

فصل ۵: جنس، فصل، نوع و بعضی از ملحقات آنها

• مقدمات:

○ محتوای فصل و ارتباط آن با فصل قبل:

- در فصل ۴ دو وصف ذاتیت و عرضیت بعنوان معقول ثانی فلسفی ماهیات بحث شده است و در این فصل ۳ عنوان دیگر را ذیل ذاتی بمعنی الاعم - عام کردن آن بخاطر نوع است که عین ذات است - بحث می کنیم.
- یعنی در این فصل از گونه های مختلف ذاتی بحث می کنیم. با دقت می بینیم که از معقول ثالث بحث می کنیم بدین معنا که ذاتی که خود معقول ثانی است را مورد مطالعه قرار داده و از آن نوع و جنس و فصل را می فهمیم.

○ نگاه فلسفی به این بحث و تفاوت آن با نگاه منطقی:

- اینها مفاهیم فلسفی (معقول ثانی فلسفی) هستند و بحث منطق دان از آنها بحسب کاربرد آنها در حدود و قیاسات (من حیث ایصال الی المجهول) است.
- به بیان دیگر، فیلسوف اینها را بررسی می کند ولی وقتی به آنها دست پیدا کرد، منطقی برای کار خود از آنها استفاده می کند. منطق دان با خاصیت تعریف گری آن کار دارد.

○ رجوعات:

- شرح منظومه ملاهادی سبزواری، ۲/ ۳۵۰ به بعد
- اسفار، ۲/ فصل ۴ ص ۱۶ الی ۴۶

• تعاریف ابتدایی:

○ نوع:

- = ماهیتی که به لحاظ ذهنی هیچگونه ابهامی ندارد یعنی ماهیت تامه است و به لحاظ واقعیت خارجی هم آثار متناسب با او که از او توقع می رود بروز پیدا می کند. این می شود ماهیت نوعیه مانند انسان
- دقت شود که این بیان در مقایسه با جنس و فصل زده شده است البته لحاظ لایشرط
- بعد از اینکه چند ماهیت نوعیه را در کنار هم مقایسه می کنیم به دو چیز دست پیدا می کنیم که در پایین آورده شده
- دقت شود که این تعریف هم شامل نوع حقیقی است و هم نوع اضافی.

○ جنس:

- = قدر اشتراکی ذاتی میان ماهیات نوعیه
- دقت شود یک مفهوم دیگری هم داریم با عنوان ((جنسیت)) که منظور از آن همان ویژگی اشتراکی بودن در بین انواع است

○ فصل:

- = جزء اختصاصی ذاتی در ماهیات نوعیه
- همان طور که یک مفهوم جنسیت داریم، یک مفهوم فصلیت هم داریم که اشاره به ویژگی اختصاصی بودن دارد.

• تقسیمات جنس، فصل و نوع:

- جنس و فصل به قریب و بعید تقسیم می شوند
- جنس و نوع به عالی و متوسط و سافل تقسیم می شوند
- رجوع:
- جوهرالنضید، ص ۲۰ به بعد

• بررسی تمایزات:

○ جنس با ماده:

- بعنوان مثال ((حیوان)) را به عنوان جزء مشترک می توان به دو حیث نگاه کرد:
- دقت ها:

- ◆ خود این حیوان این بستر را دارد که دو نگاه به آن داشته باشیم. به بیان دیگر انگار که دو ویژگی دارد.
- ◆ ماده و صورت از الفاظی هستند که مشترک لفظی اند. این ماده و صورت در همه رده ها و همه ی انواع حضور دارد.
- (۱) بگونه ای که حیوان را بنحو ماده نگاه کرد:
- ◆ در اینصورت به حیوان بنحو بشرط لا - در معنای دوم آن که در فصل ۲ همین مرحله بیان شد - و در مقابل سایر چیزها مانند گیاهان نگاه کرده ایم. یعنی تمام مقارنات را بعنوان زائد بر آن نگاه می کنیم
- ◆ دقت شود که این بشرط لا در خارج است نه در ذهن چراکه در عین مقارن داشتن، آن مقارن ها را زائد می بینیم.
- ◆ به بیان دیگر، ماده همان نوع اضافی در اقسام نوع است که آنرا نسبت به جنس بالاتر و جدا از باقی نگاه کرده ایم و آنرا به عنوان قدر مشترک انواع پایین تر نگاه نکرده ایم. یعنی نگاهمان رو به بالای سلسله مراتب اجناس است.
- ◆ در اینصورت یک تعین به آن داده ایم و ابهامی در آن وجود ندارد.
- ◆ ویژگی های ماده:

- ◇ نگاه به شرط لا به آن
- ◇ نوع اضافی است در واقع
- ◇ مغایر با جزء مقارن (صورت) و کلّ (ماده + صورت) است
- ◇ حمل بر جزء مقارن نمی شود چراکه در حمل یک شباهت و ارتباطی نیاز است
- ◇ ماده بستر را برای آمدن جزء های اختصاصی بعدی آماده می کند:
- ▶ وجه تسمیه: در مقایسه با صورت، این هویت بستر ساز است و لذا به آن می گویند ماده
- ◇ ماده جزئی از کلّ (ماده + صورت) است و لذا از علل اعدادی کلّ است.

(۲) بگونه ای که حیوان را بنحو جنس نگاه کرد:

- ◆ زمانیکه به حیوان به نحو لایشرط مقسمی نگاه کنیم.
- ◆ به بیان دیگر، جنس همان نگاه قدر اشتراکی به حیوان است که نگاهمان رو به پایین سلسله مراتب اجناس است و اصلاً به قدرهای اختصاصی توجه نداریم و یک حالت ابهامی دارد.
- ◆ ویژگی های جنس:
- ◇ نگاه لایشرط به آن: این نگاه ابهام آنرا نشان می دهد لذاست که قابلیت دست یابی به آن نیست و باید آنرا در دل نوع و هم آغوش فصل دید

- ▶ لذاست که به آن می گویند ماهیت مبهمه در مقابل ماهیت متحصّله. همینطور به آن می گویند ماهیت ناقصه.
- ماهیت متحصّله بمعنای شفافیت در فضای ادراک و ذهن است.

- ◇ با زیرمجموعه به آن نگاه شود
- ◇ با جزء مقارن و کلّ جمع می شود و لذا قابل حمل بر آنهاست

○ فصل با صورت:

- مشابه تفاوت جنس با ماده در تفاوت فصل با صورت هم وجود دارد.

• رابطه ی جنس با فصل: تقوّم جنس بواسطه ی فصل

○ اقسام مقوّمیّت و معنای تقوّم در این بحث:

۱. تقوّمی که تقوّم اجزای کلّ را تأمین می کند یعنی به لحاظ نوع: جنس نسبت به نوع، مقوّم آن است چراکه جزو اعضای داخلی آن است
 - در محلّ بحث این قسم نمی تواند باشد چراکه فصل از اجزای جنس نیست. البته توجه شود که فصل در مقایسه با نوع این معنای را دارد.
 - اصطلاح مستقر مقوّم در کتب فلسفی همین است
۲. به لحاظ خارج: همان کاری علّت نسبت به معلول در واقعیت خارجی انجام می دهد.
 - در محلّ بحث این قسم هم نمی تواند باشد چراکه مطالعه ی جزء مشترک و جزء مختص در خارج از یک حقیقت واحد گرفته می شود – مانند حقیقت ماده و صورت نیست – و لذا دو شیء مباین یکدیگر نیستند که یکی بتواند علّت دیگری باشد.
 - ◆ بعضی آندو را تشبیه به وجود و ماهیت کرده اند یعنی دو وجود نیستند که بخواهد یکی شان علّت دیگری باشد.
۳. به لحاظ تحصّل ذهنی و ابهام زدایی: یعنی ماهیتی دارای ابهام است و ماهیتی دیگر آنرا از ابهام خارج می کند
 - این مدّ نظر است: یعنی فصل در فضای فاهمه ذهنی جنس را از ابهام خارج می کند. به بیان دیگر، فصل همان چیزی است که جنسی را که پخش در انواع متفاوت است را بحسب همان نوع محصّل می کند تا بتوان آنرا دید.
 - یعنی جنس را بما هو جنس نمی توان بدست آورد مگر اینکه فصل آنرا محصّل کند.

○ شئون فصل نسبت به جنس:

- لذا فصل نسبت به جنس و نوع سه شأن دارد:
 - ۱) جنس بما هو جنس (مطلق جنس مانند حیوان پخش شده ی در انواع): مقسّم
 - ◆ مثال: ناطق در مقایسه با حیوان، موجب تقسیم شدن آن می شود
 - ۲) جنس بما هو اینکه در نوع و در کنار فصل قرار دارد: محصّل – همان معنای سوّم مقوّم
 - ◆ وجود بخشنده به لحاظ فضای ذهنی/ به در آورنده ی جنس از فضای ابهامی
 - ۳) نوع: مقوّم – همان معنای اوّل مقوّم

○ اشکال و جوابها:

- اشکال ۱: فصل علّت است نسبت به کلّ جنس یا علّت است برای حصّه ی ویژه ای از جنس؟
 - اگر گفته شود علّت است برای کلّ جنس، دیگر نمی تواند مقسّم آن باشد.
 - و اگر گفته شود علّت است برای حصّه ویژه ای از جنس، آنوقت باید حصّه ویژه قبلاً شکل گرفته باشد تا این بخواهد علّت آن باشد. لذا اگر حصّه خاص شکل گرفته است، دیگر نیازی به فصل نیست تا بخواهد آنرا محصّل کند.
- جواب ۱: فصل علّت همان حصّه است ولی خودش دارد حصّه می سازد و تخصّص و تخصیص را پدید می آورد. یعنی به نفس همین فضای علیّت حصّه سازی حاصل می شود.
- مشکل مستشکل این است که فضای این علیّت را مقوله ای در نظر گرفته است و گفته باید حصّه باشد تا بیاید آنرا ایجاد کند حال آنکه اصلاً معنای علیّت ایجاد همین حصّه است. فصل اساساً حصّه حصّه کننده و تخصّص بخش جنس است. یعنی اضافه اشراقی است نه مقولی.
- اشکال ۲: چگونه می فرمایید فصول متعدّده ای که ذیل یک جنس هستند علّت یک چیز شوند؟
- جواب ۲: وحدت جنس وحدت جنسی است و با عمومیت و کثرت سازگار است. به بیان دیگر هر فصلی علّت دقیقاً یک حصّه است و اگر حصص را یک

جنس می بینید، یک وحدت ضعیفی است.

□ دلیل ضعیف بودن وحدت: این وحدت سنخی است چراکه در واقعیت آن حصص وجود دارند.

■ اشکال ۳: با این بیان شما، حتماً باید پای وجود خارجی به میان بیاید تا یک تحصیل واقعی حاصل شود و در اینجا فصل کاری نمی تواند بکند چراکه نسبت به نوع علیت خارجی دارد.

■ جواب ۳: وجود بخشی فصل نسبت به جنس در فضای ابهام زدایی ذهنی است نه در خارج

□ مشکل این مستشکل این است که وجود را خارجی لحاظ کرده است

□ توضیح مباحثه ای: درست است که جنس در خارج در دل افرادش موجود است ولی در خارج بصورت تحصیل شده موجود است و دیگر تحصیل

یافتن آن معنی ندارد لذا برای دیدن محصل و مقوم شدن آن باید برویم در ذهن و حالت ابهامی آنرا مدنظر قرار دهیم تا محصل شدنش را بتوانیم ببینیم.

• فروعات:

○ نسبت جنس و فصل و نوع:

■ جنس و فصل و نوع حقیقتاً به یک شیء اشاره دارند:

□ اگر این شیء را از حیث جزء ابهامی نگاه کنیم - که از حیث ارتباط با فصل حالت تحصیلی پیدا کرده - جنس است.

□ اگر آن را از حیث جزء محصل یافته نگاه کنیم فصل است.

□ و اما اگر هیچکدام از نگاه های قبل را نداشته باشیم، به نوع نگاه کرده ایم.

○ نحوه ی حمل جنس، فصل و نوع بر یکدیگر:

■ با توجه به فرع قبلی بین اینها اتحاد برقرار است و لذا می توان اینها را بر هم حمل کرد.

□ دقت شود که نگاه ما به جنس و فصل است نه ماده و صورت چراکه اگر ماده و صورت باشند، لا بشرط هستند و اصلاً فضای حمل تأمین نمی شود.

■ حمل جنس و یا فصل بر نوع - « حمل اولی

■ حمل جنس بر فصل یا فصل بر جنس - « حمل شایع صناعی

□ چراکه جنس عرض عام فصل است و فصل عرض خاص جنس است

○ هر شیء ای یک جنس و فصل دارد در مرتبه واحد

○ نحوه ی تحقق جنس و فصل و ماده و صورت در ماهیات مختلف:

■ معنای بسیط بودن در:

□ خارج: ماده و صورت نداشتن

□ ذهن: اجزای مادی و صوری ندارند

◆ یعنی هر چه عقل می خواهد از آنها چیزی در بیورد نمی تواند.

■ اشیاء موجود در عالم چند حالت دارند:

(۱) هم به لحاظ واقعیت خارجی و هم به لحاظ مقام ذهنی و تحلیل عقلی بسیط اند: ماهیاتی که اصلاً در ده رده مقولات وجود ندارند

◆ مصادیق آنها:

۱- ماهیات موجود در رأس مقولات

۲- ماهیات خارج از مقولات:

▶ فیلسوفان در ساخت مقولات دنبال چیزهایی بوده اند که زیرمجموعه چیزی هستند یا زیرمجموعه دارند لذا برخی از

ماهیات که این ویژگی را ندارند خارج از مقولات باقی ماندند.

▶ مانند:

- نقطه

- وحدت: واحد در مقابل اثنین و ثلاث

- فصول

◆ دقت:

◆ منظور از ماده و صورت در اینجا جزء اعم و جزء اخص است نه آن چیزی که در اقسام جوهر می آید.

(۲) تنها به لحاظ واقعیت خارجی بسیطند ولی به لحاظ مقام ذهنی و تحلیل عقلی مرکبند:

◆ توضیح آن:

◆ یعنی قدرت تحلیل عقل است که می تواند جزء مشترک و جزء اختصاصی هر یک را ببیند و بعد اینها را در ذهن بصورت لا بشرط

می بیند و نام جنس و فصل را بر آنها می گذارد. لذا اینها ماده و صورت عقلی دارند که از جنس و فصل عقلی بدست آمده اند.

◆ دقت شود که یک مطالعه واقع شناسی پشت این کار عقل خوابیده است.

◆ مصادیق آنها:

۱- اعراض بجز ماهیات موجود در رأس آنها

۲- جواهر مجرد (غیر جسمانی):

؟ ▶ سوال شخصی: منظور از عقل چیست؟ مگر عقل انسان خودش به جواهر مجرد هم دست پیدا می کند که بخواهد جزء

اعم و اخص آنها را بفهمد؟

◆ دقت:

◇ منظور از ماده و صورت در اینجا جزء اعم و جزء اخص است نه آن چیزی که در اقسام جوهر می آید تا اشکال شود که اینها اصلاً اعراضند و ماده و صورت در آنها معنی ندارد.

◆ اشکال و جواب مهم:

◇ *تقریر اشکال:*

▶ چرا اینرا در مقابل طیف سوم از اشیاء قرار داده اید؟ چرا می گوئید تنها در ذهن مرکبند؟ آیا در اینجا می خواهیم بگوئیم اینجا ترکیب شدیدتر از اشیاء قسم سوم است؟

▶ تقریر اشکال به نحو دیگر: اصل انفعال در اینجا چگونه معنی می شود و با این بحث جمع می شود

◇ *رجوعات:*

▶ اسفار، اوایل فصل ۲

▶ اسفار، ۶/ ۲۶۴ الی ۲۶۸ بویژه ص ۲۶۶

◇ *جواب:*

▶ در اینجا همه حکماء می گویند ترکیب اتحادی است نه اینکه مرکبند و ترکیبشان شدیدتر است.

▶ نسبت به اعراض و جواهر مجرده به لحاظ عالم واقع ما تنها رده های پایین را داریم و ما جزء های اعم را جز در جایی که جزء های مشترک موجود است، در عالم واقع نداریم. مثلاً در عالم واقع چیزی نداریم که فقط رنگ و یا کیف باشد.

▶ اما در قسم سوم، ما در طبیعت و نظام هستی رده های بالاتر را داریم.

— براساس حرکت جوهری تکاملی، در مراحل پیشین تنها آن رده های بالاتر موجود بودند و در بستر حرکت جوهری حالت جنسی پیدا کرد و متحد با جزء های خاص شد. یعنی اینها در خارج پیشتر جدا بودند هرچند امروزه ترکیب ها اتحادی شده است و اینها در رده های پایین تر می بینیم.

— صدرا می گوید ما ابتدا جوهر جسمانی غیر نامی داریم که براساس حرکت جوهری تبدیل به جوهر نامی

غیرحیوانی می شود و سپس تبدیل به جوهر نامی حیوانی می شود و ... به بیان دیگر، هویت های جنسی خودشان قبلاً یک نوع موجود در طبیعت بوده اند.

— به بیان فنی، اگر متسلب در جنسیت خودشان باشند به نحوه ی نباتات بروز می کنند ولی اگر هویت جنسی آن ضعیف شود، این بستر آماده می شود برای حرکت جوهری و تکامل به سمت حیوانیت.

◆ لذا می توان گفت انسان از همه حیوانات فراتر است چراکه همه حیوانات در حیوانیت متسلب بوده اند و این انسان است که با تکامل حاصل شده است.

◆ به بیان دیگر، نباتیت علاوه بر اینکه در نبات تسلب پیدا کرده است در حیوان و انسان هم وجود دارد و همینطور است حیوانیت در انسان. در این میان انسان فراتر از همه ی قبلی هاست.

— به بیان ساده تر، گویا در این قسم رده های بالاتر توسط خداوند متعال ترکیب شده اند و رده های پایین تر را ساخته اند.

▶ همین بیان سرّ این مطلب است.

◇ *بیان مباحثه ای در مورد نوع بساطت و ترکیب:*

▶ اینجا ترکیب خاصی داریم و منظور از مرکب بودن ترکیب مرسوم نیست.

▶ ترکیب مدّنظر در اینجا: همین حالا نبات غیر مسلّب است و حیوان و بعد انسان می شود و منظور از ترکیب همین است. یعنی انسان حیوانی است که همین جا ناطق به آن اضافه شده و آنرا کمال داده است.

▶ بیان استاد امینی نژاد در این رابطه:

— دقّت شود که منظور از بساطت و ترکیب در این حوزه بمعنای دیدن وضعیّت فعلی وجود نیست بلکه منظور این است که اگر جزء اعم یک چیز در خارج هم وجود داشته باشیم، به آن می گوئیم مرکبه و در غیر این حالت به آن می گوئیم بسیط.

— به بیان دیگر، این ذهن ماست که با دیدن واقعیّت های دیگر می گوید یک چیز بسیط است یا مرکب.

(۳) هم به لحاظ واقعیت خارجی و هم به لحاظ مقام ذهنی و تحلیل عقلی مرکب اند:

◆ در اینها اول ذهن انسان اینها را ماده و صورت (بشرط لا) می بیند و بعد آنها را بنحو جنس و فصل (لا بشرط) می بیند.

◆ مصادیق آنها: انواع زیرمجموعه ی جوهر جسمانی مانند انسان

◆ مراد از ماده و صورت در اینجا هم همان ماده و صورت به عنوان جزء اعم و اخص است هرچند مصداقاً با آن ماده و صورتی که در ذیل جوهر وجود دارد (قابلیت و فاعلیت) تطبیق پیدا کرده است.

- **مقدمات:**

- **رجوعات:**

- اسفار، ۲/ ۲۵
 - شرح منظومه، ۲/ ۳۵۲
 - شواهد الربوبیه، مشهد اول، اشراق چهارم تا اشراق هفتم

- **معانی فصل:**

۱. **فصل حقیقی اشتقاقی فلسفی:**

- = جزء اخصّ یک ذات
 - همان فصلی که تا الان در مورد آن صحبت کرده ایم.
 - **وجه تسمیه:**
 - حقیقی: ماهیتی که واقعاً برای نوع خود است
 - اشتقاقی: فصل منطقی از حیث وجودی از آن مشتق شده است و اشتقاق پیدا کرده است
 - ◆ شاید چون حمل آن بر نوع ذوهو (اشتقاقی) است نه هو هو
 - **دلایل عدم استفاده از این فصل برای تعریف انواع:**
 - (۱) **دستیابی به فصل حقیقی بسیار مشکل است:**
 - ◆ این از فروعات همان بیان است که دستیابی به ذات و ذاتیات یک شیء مشکل است.
 - ◆ **؟** سوال شخصی: چرا دستیابی به ذات و ذاتیات دشوار است با آنکه با علم حضوری بصورت مستقیم با خود حقایق ارتباط داریم؟
 - ◆ این دلیل در مورد شناخت شخصی است
 - ◆ عمدتاً آقا یون معتقد هستند که در فضای اتحاد با یک شیء - کشف و شهود - است که فصل حقیقی می تواند به دست بیاید
 - ◆ **(۲) حتی اگر به آن دست پیدا کردیم، واژه ی مناسبی برای معرفی و انتقال آن نداریم.**
 - ◆ این دلیل در مورد انتقال شناخت شخصی به دیگران است
 - ◆ عمق این دلیل:
 - ◆ وقتی انسان به این شناخت رسید، بازگو کردن این حقیقت و شناخت برای کسانی که آنرا نچشیده اند ممکن نیست.
 - ◆ این همان بیانی است که آیا می توان شناخت های انفرادی که دیگران نمی توانند آنرا تجربه کنند را برای آنها که با فضای عرف مأنوسند بازگو کرد.
 - ◆ مباحث ارزشمندی در اینجا بیان شده است که با کمک آنها می توانیم بسیاری از گیرهای آیات و روایات و فلسفه های تحلیلی را رفع و رجوع کنیم.

۲. **فصل غیر حقیقی مشهوری منطقی:**

- **جایگاه این قسم از فصل:**
 - مشکلات ذکر شده در بالا باعث شده است که فیلسوفان به این فکر بیافتند که برای معرفی ذات و ذاتیات بیایم از آثار خاص آن ذاتی و ذاتیات استفاده کنیم.
 - = اخصّ اللوازم الّتی تعرض النوع و أعرفها
 - **وجه تسمیه:**
 - منطقی: فصلی که منطق دان از آن برای سامان دادن بحث تعریف استفاده می کند.
 - ◆ دقت شود که فصل منطقی در اینجا را با فصل منطقی در مقابل فصل کلی و عقلی خلط نکنید.
 - **مثال: ناطق برای انسان**
 - این ناطق یا بمعنای تکلم است و یا ادراک کلیّات که در هر دو حالت اعراض است و اعراض مقومّ جواهر نیستند.

- **نسبت فصل اخیر و نوع:**

- **اهمّیت بحث:**

- در دستگاه صدرا این بحث اهمّیت فوق العاده ای بخصوص در بحث نفس شناسی و معاد پیدا کرده است.
 - البته علامه در اینجا خیلی به آن پرداخته اند و بصورت مختصر از آن عبور کرده اند
 - **تمام حقیقت هر نوعی فصل اخیرش است:**
 - = تمام حقیقت شیء به صورت اخیره اش است
 - **وجه بیان فصل ((اخیر)):**
 - فصل ((اخیر)) مطرح شد چراکه فصول مراحل قبل بعد از اینکه با جنس مخلوط می شود، هویت آن جنسی می شود و دیگر الان اصلاً فصل نیست.
 - **توضیح این بیان:**
 - بیان علامه:
 - ◆ ریشه اصلی بحث به ابهام و تحصّل بر می گردد.
 - ◆ جنس مبهم است و این فصل است که می آید آنرا محصّل می کند.
 - ◆ بخصوص آن بیانی که علامه فرمودند همه اینها یک چیزند ولی از سه حیث.
 - ◆ بنظر استاد این بیان نویی از علامه طباطبایی است.
 - ◆ همه چیزهایی که در اجناس و فصول سابق وجود دارد، بصورت مندمجاً و جمعاً در فصل اخیر وجود دارد تا فصل بتواند نقش خودش را بازی کند و تحصّل لازم را تأمین کند.
 - ◆ یعنی فصول پیشین در مرحله بعد تبدیل به جنس می شوند.
 - بیان مرحوم حاجی سبزواری:
 - ◆ در تعریف اشیاء فیلسوفان می گویند می توانی تفصیل بدهی تعریف را و می توانی مندمجاً بیان کنی:
 - انسان = جسم نامی متحرک بالاراده حیوان ناطق
 - انسان = حیوان ناطق
 - ◆ حاجی در اینجا این چنین می گوید:

- ◇ در حرکت جوهری مقاطع قبلی از بین می رود و مقاطع جدید از جانب وجود افزوده می شود و مقطع جدید کامل تر از مقاطع قبلی است یعنی هر آنچه در مقاطع قبلی بود بصورت مندمج در این مقطع هم وجود دارد البته نه بنحو شخصی بلکه بصورت اندماجی.
- ◇ فصل اخیر همین مقطع نهایی است که همه را بصورت مندمج در خود دارد. ضمناً همان مقطع نهایی بصورت علی سایر مقاطع گذشته را هم بروز می دهد و آن مقاطع شأن آن مقطع نهایی هستند.
- ◇ علت اینکه گاهی تعریف را باز می کنیم و گاهی تنها با فصل اخیر بیان می کنیم به این است که به انسان چگونه نگاه کرده ایم:
 - ▶ نگاه به آن نقطه ی مرکزی که همه چیز در آن مندمجاً هست: تعریف با فصل اخیر
 - ▶ نگاه به آن بصورت وجود باز شده و با شئون آن: تعریف تفصیلی

■ نتایج این معنی:

۱. در حیطه ی شناخت:

- ◆ اگر تمام حقیقت نوع به فصل اخیرش باشد، در حوزه ی شناختن و شناساندن کفایت می کند که فصل اخیر ادراک شود.
- ◇ یعنی در حیطه ی شناخت، تمرکز روی فصل اخیر کفایت می کند.
- ◆ البته باید توجه شود که بنحو طبیعی انسان های متعارف نمی توانند مستقیماً به فصل اخیر دست پیدا کنند و ابتدا از عام ها شروع می کنند.

۲. در حیطه ی تکوین:

۱- بیان علامه:

◇ فهم اولیه از بیان علامه:

- ▶ طبق این بیان، اگر در تحولاتی که در عالم ماده و سایر عوالم پدید می آید پاره ای از بخش هایی که در فصل اخیر نیست به هم بریزد و از بین ببرد، این به اصل نوعیت نوع و ماهیت آن صدمه ای نمی زند.
- تعبیر علامه: برخی ((اجناس)) از بین بروند یا تبدیل شوند ولی فصل اخیر باقی باشد، نوعیت نوع از بین نرفته است.

◇ اشکال وارد شده بر این بیان:

- ▶ وقتی جنس از بین می رود بصورت مندمج شده در فصل اخیر هم از بین می رود و باید نوعیت نوع تغییر کند چراکه الكل ینتفی بانفقاء احد الاجزاء

◇ تلاش در جهت حلّ بیان علامه:

- ▶ شاید بیان علامه که گفته اند ((و لو تبدلت بعض أجناسه)) بتواند این اشکال را جواب دهد.
- ▶ نحوه ی حلّ اشکال بدین گونه است که تبدیل بعضی از اجناس به این معناست که بصورت مندمج در حقیقت آن شیء که اکنون ارتقاء یافته است حضور خواهند داشت نه اینکه از بین بروند.

۲- بیان صدر:

◇ رجوع: اسفار، ۳۴/۲ الی ۳۶

▶ حکمة عرشية:

▶ قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل و من إشارات سابقة في بعض الفصول الماضية أن ما يتقوم و

يوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدأ الفصل الأخير لها - و

سائر الفصول و الصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى و الشرائط و الآلات و الأسباب المعدة لوجود

الماهية التي هي عين الفصل الأخير بدون دخولها في تقرير ذاته و قوام حقيقته

- حاشیه حاجی: لما فرغ من كون شئية الشيء بالصورة لا بالمادة شرع في كون شئية الشيء بالصورة الأخيرة لا بالصور الآخر و بالفصل الأخير لا بالفصول الأخرى و أنها شرائط خارجة و معدات خارجة لا شطور و أجزاء إلا لحقائق آخر متفرقة أو لحقائق مترتبة في وجود واحد كوجود الإنسان إذا أخذت بشرط لا أعني مواد و صوراً و قد ذكر قدس سره في هذه الحكمة العرشية- مطالب عالية أربعة أولها أن شئية الشيء بالصورة الأخيرة فقط و ثانيها و هو لازم الأول أن لكل شيء صورة واحدة و البواقي فروعها و لا يجوز صور متعددة لشيء واحد- و ثالثها أن الفصل نحو من الوجود اختصاراً الرابع الأقوال المذكورة سابقاً في الحاشية- و رابعها وجود الكلّي الطبيعي بنحو

الاقتصاد و الوسط، س ره

- ▶ و إن كان كل منها مقوماً لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة- مثلاً القوى و الصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها مما يقوم المادة الأولى لأجل كونها جسماً فقط كالصورة الامتدادية و بعضها يقومها لأجل كونها جسماً نباتياً كقوى التغذية و التنمية و التوليد و بعضها لأجل كونها حيواناً كمبدأ الحس و الحركة الإرادية- و بعضها لأجل كونها إنساناً كمبدأ النطق و كل من الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها و يتقوم بها في الوجود فما كانت من الأسباب و الشرائط و المعدات أولاً صارت أمثالها من القوى و التوابع و الفروع آخرها و تكون الصورة الأخيرة مبدءاً للجميع و رئيسها و هي الخوادم و الشعب و سينكشف من تلك الأصول و مما سيأتي أن حقيقة الفصول و ذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي أشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة و من عوارضه أيضاً كذلك و يحكم عليها بمذه الأحكام بحسب الخارج- فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات و ما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات أي متحد مع ما هو الموجود اتحاداً ذاتياً و العرضي موجود بالعرض أي متحد معه اتحاداً عرضياً و ليس هذا نفياً للكلّي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان ذاتياً بمعنى أن ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا أن ذلك شيء و هو شيء آخر متميز عنه في الواقع

- ◊ تنها چیزی که موجودات بنحو حقیقی از دست می دهند، مادّه و قابلیت شدن است:
 - ▶ منظور از مادّه هویت و قابلیت شیء برای تبدیل است.
 - ▶ اساساً مادّه بما هو مادّه در حقیقت انواع دخالت ندارد.
 - دقت شود که آن چیزی که صدرا گفته است مادّه است نه اجناس.
 - اشکال: در تعریف اشیاء هیچ وقت مادّه نمی آید و تنها جنس می آید.
 - ◆ صدرا می گوید حقیقت مادّه از حقایق جوهری جداست و همیشه مع اینهاست نه جزء آنها
 - ▶ لذا مادّه بما هو مادّه نه در حقیقت نوع تاثیر دارد نه در حقیقت جنس و نه فصل بلکه نوع تاثیر آن بنحو اضافه حدّ بر محدود است.
- ◊ ولی سایر ویژگی ها بنحو لا بشرط و مندمج در آن مقطع عالی هم وجود دارد ولی متناسب با همان فضا.
 - ▶ به عنوان مثال جسمیت در انسانی که به عالم مثال منتقل شده است هم وجود دارد ولی متناسب با همان فضا آثار خود را بروز و ظهور می دهد
 - ▶ بیان مباحثه ای:
 - به بیان دیگر، هیچ جنسی از بین نمی رود و تنها مادّه است که جدا می شود و لذا جنس همیشه همراه فصل هست تا بتواند نوع را بسازد.
- ◊ بخاطر همین تمام حقیقت یک نوع به فصل اخیر است و مادّه همیشه همراه آن است تا جاییکه این نفس نیازی به همراهی با مادّه ندارد برای وجود و تحققش. در اینجاست که مادّه را رها می کند که در اینصورت معنایش این نیست که جوهر و فصول از بین رفته اند بلکه اینها بصورت مندمج در فصل اخیر حضور دارند.
 - ▶ صدرا اینرا در مفارقت انسان از جسم و جسمانیّت استفاده می کند و می گوید بعد از مرگ هم حقیقت انسان پا برجا است.

• نسبت فصل و جنس:

○ منشأ پدید آمدن این بحث:

- از طرفی گفتیم که فصل تمام حقیقت یک نوع است و از طرف دیگر گفتیم که نوع زیرمجموعه جنس است، سوال پیش می آید که آیا فصل هم زیرمجموعه جنس است؟
- در واقع در این بحث می خواهیم یک تدقیقی در مساله کنیم.

○ فصول الجواهر لیست بجواهر:

▪ توضیح:

- یعنی فصل های انواع جوهری ذیل جوهر مندرج نیست برخلاف انواع که ذیل جوهر مندرج هستند و خود جوهر در ذات و ذاتیات آنها اخذ شده است.
- همین بیان در مورد اعراض هم وجود دارد: فصول الاعراض لیست بالاعراض

▪ دلایل:

۱. اگر فصول انواع مندرج ذیل اجناس باشد، آنگاه جنس حدّ مشترک فصول هم خواهد بود - « فصول برای امتیازشان در این دنیای مشترک نیاز به فصول دیگری خواهند داشت - « هلمّ جرأً
 - ◆ در این صورت ذیل یک نوع باید بی نهایت جنس و نوع و فصل داشته باشیم که این بدین معناست که هیچ نوعی نباید محقق باشد.
۲. در اینصورت باید حمل میان جنس و فصول حمل اولی باشد حال آنکه ما در مباحث قبل اثبات کردیم که حمل بین آنها نمی تواند حمل اولی باشد و حمل شایع صناعی بینشان جاری است.
 - ◆ چراکه جنس عرض عام فصل و فصل عرض خاصّ جنس است - « فصول الجواهر لیست لکن بالعرض لا بالذات
 - ◆ دقت: این در واقع ثمره ی بحث است نه دلیل.

○ اشکال و جواب:

▪ تقریر اشکال:

- حکما می گویند جنس جوهر ۵ نوع دارد که در دو مورد با بحث شما منافات دارد:
 - ◆ صورت: منافات آن بدین گونه است که صورت علاوه بر اینکه جنس است، جزو فصول انواع جوهری هم هست
 - ◊ مثلاً صورت فصل جسم است.
 - ◊ در اینصورت نیاز به فصل دیگری دارد و هلمّ جرأً
 - ◆ نفس: منافات آن بدین گونه است که نفس علاوه بر اینکه جنس است، جزو فصول انواع جوهری هم هست
 - ◊ مثلاً در باب انسان؛ نفس، صورت نوعیه و فصلی از انواع جوهری است
- دقت: در متن این بحث به کرات جای فصل و صورت و یا جنس و مادّه عوض شده است و بار کردن احکام هر یک بر دیگری اشکالی ندارد. ایندو واقعاً یکی هستند چراکه یک کلی طبیعی دارند.

▪ جواب:

- **کلید اصلی جواب: توجّه به رابطه فصل/ صورت با جنس**
 - ◆ صورت و یا همان فصول وجود فی نفسه لغیره هستند که دو حیث دارند.
 - ◊ فصل از آن جهت که فصل است فقط همان حیث لغیره و ارتباط با جنس است.
 - ▶ جنبه ی لغیره چیزی جز فی غیره نیست و هویت وجود فی غیره دارای هیچ ماهیتی نیست تا بخواهد ذیل یک رده و یا بُعد ماهوی بگنجد.
 - ؟ ▶ اشکال: در اینصورت چگونه تمام هویت یک چیز به فصل اخیرش است؟
 - ◊ بیانی که علامه در ظاهر باید بگویند: اگر همین حقیقت را از منظر فی نفسه ببینید می توان از آن ماهیت انتزاع کرد و صورت جسمیه و نفس همین ماهیت هستند.
 - ▶ ولی می بینیم که در ادامه ی کار اینگونه پیش نرفته اند
- **تطبیق در اشکال پدید آمده در صورت جسمیه:**
 - ◆ بیانی که طبیعتاً باید می گفتند:
 - ◊ از جنبه ی لغیره فصل است و اصلاً ماهیت ندارد
 - ◊ از جنبه ی فی نفسه جوهر است و ماهیت و ذیل جوهر می گنجد
 - ◆ کاری که کرده اند:
 - ◊ در کلّ بحث از جنبه ی لغیره و فصل بودن و حیثی که ماهیت از آن انتزاع نمی شود سخن گفته اند و از جنبه ی فی نفسه آن حرفی نزده اند.
 - ◊ چراکه علامه طباطبایی اشکال مستشکل را به صورت جسمیه وارد می داند و در بدایه به آن تصریح کرده اند. یعنی ایشان می گویند صورت جسمیه نوعی از جوهر نیست.

□ *تطبیق در اشکال پدید آمده در نفس:*

- ◆ در بدایه همان برخوردی که در صورت کرده اند را در نفس هم انجام داده اند ولی در اینجا تفکیک قائل شده اند و هر دو جنبه را بیان کرده اند.
 - ◇ از جنبه ی لغیره و فصل بودن:
 - ▶ از این جنبه حالت ناعتی دارد و لذا ماهیتی ندارد و لذا ذیل چیزی از جمله جوهر نمی گنجد و لذا نمی توان گفت جوهر جنس آن است
 - ◇ از جنبه ی فی نفسه و جوهر بودن:
 - ▶ حقیقت نفس اینگونه نیست که تمام هویتش ماده باشد و در آن منقمر باشد بلکه بگونه ای دیگر است که براساس مبانی مختلف حرفهای مختلفی باید زد:
 - ۱. براساس نگاه مشاء:
 - نفس ذاتاً هیچ ارتباطی با ماده – همان ماده ای که نوعی از جوهر بحساب می آید و همان قابلیت شدن – ندارد و حقیقت آن عقل محض است. حقیقت نفس را ذاتاً مجرد و فعلاً مادی می دانند.
 - ◆ بیان ایشان معروف شده است به روحانیت بقاء و الحدوث بودن.
 - تطبیق بحث براساس این نگاه: ذات نفس عین صورت جسمیه منقر در ماده نیست بلکه حقیقتی است که از منظر ذات لنفسه فی نفسه است نه فی غیره. البته به لحاظ کار می شود فی غیره. در اینصورت تعریف جوهر در ذات آن اخذ شده است و مشکلی هم ندارد.
 - ۲. براساس نگاه حکمت متعالیه:
 - نظر ایشان معروف شده به جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء بودن نفس انسان. یعنی انسان در مراحل ابتدایی رشد خود کاملاً مادی است و دقیقاً مانند صورت جسمیه است و ذاتاً و فعلاً ماده است ولی بتدریج بخاطر حرکت جوهری ذاتاً روحی و فعلاً مادی می شود و در زمان مرگ ذاتاً و فعلاً روحی می شود.
 - تطبیق بحث براساس این نگاه: در مراحل ابتدایی نفس، مانند صورت جسمیه است و تنها جنبه ی فی غیره دارد ولی وقتی به مرحله تکامل می رسد همان حرف مشاء پیاده می شود.

○ **بیان نهایی استاد امینی نژاد:**

▪ **رجوع:**

□ صوت های تدریس ابتدای جلد دو اسفار

▪ **برداشت های مختلف از بیانات صدر:**

۱. هویت فصل اخیر، وجود و نحوه ی وجود است

◆ **تقریر آن:**

- ◇ وجود بما هو وجود ذیل هیچ ماهیتی نمی گنجد لذا نمی توان گفت ذیل جوهری می گنجد. به بیان دیگر ما معانی عام ماهوی داریم که حقیقت همه به فصل اخیر و وجود بر می گردد.
- ◇ برخی برداشت کرده اند که براساس اصالت وجود، اصلاً فصل اخیر خود وجود است.
- ◇ بیان مباحثه ای: فصل وجودی است که اصلاً ماهیتی ندارد
- ◆ **اشکالات این برداشت:**
 - ◇ فصل اخیر در رابطه با نوع است – تمام هویت نوع است – که در فضای ماهیات مطرح است و لذا نمی توان آنرا وجودی صرف دانست.

۲. انسان اصلاً ماهیت ندارد:

◆ **تقریر آن:**

- ◇ در راستای فرمایشاتی از شیخ اشراق است و برداشت های حکمای حکمت متعالیه از آن.
- ◇ حقایقی مانند انسان و بالاتر از او، اصلاً حقیقت ماهوی ندارند و تنها وجود صیرف هستند.
- ▶ در اینصورت هم ذیل جوهر جنس نمی گنجد و مشکل حل می شود.

◆ **اشکالات این برداشت:**

- ◇ سیر تاریخی
- ◇ فهم درست از شیخ اشراق
- ◇ آیا بدرد اینجا می خورد یا نه؟

۳. فصل ماهیت است ولی متفاوت از جنس:

- ◆ این برداشت تمام برداشت ها را با هم جمع می کند.
 - ◇ با توجه به اینکه ماهیت است که جنس است یا فصل یا نوع، باید فصل را ماهوی تقریر کرد.
 - ◇ این فصول بنحو حمل شایع مندرج در اجناس هستند نه بنحو حمل اولی.
- ◆ **هویت فصل:**
 - ◇ اساساً رده بندی های مقولات در ارتباط با ماهیاتی است که دارای مادون و مافوق است و ما ماهیت هایی داریم که اصلاً بسیط است. این نوع از ماهیات چون جزء اعم و اخص ندارند اصلاً در بین رده ها مطرح نمی شوند.
 - ◇ فصول جواهر هم از این قبیل هستند یعنی انحاء وجودی خاصی هستند که از آنها ماهیت های بسیط انتزاع می شود. یعنی حقیقت آنها ماهیت های بسیط است و اینها هستند که حقایق اشیاء را سامان می دهند.
 - ◇ ما در نظام هستی با انواع روبرو هستیم و این فصل اخیر است که حقیقت آن را می سازد و این فصل اخیر دارای جنس و فصل نیست و بسیط است.
 - ◇ البته دقت شود که در دل نوع و بنحو حمل شایع ذیل جنس می گنجد ولی بنحو حمل اولی اتفاقی رخ نمی دهد.
- ◆ **منظر ۱:** از پایین به بالا
 - ◇ با توجه قرار دادن حقایق افراد در هستی، قدر مشترکات آنها را مورد مطالعه قرار میدهم و با دقیق کردن آن به یک نحوه وجودی مشترک ذاتی بین آنها می رسم. سپس از آن یک ماهیت انتزاع می کنیم که این همان فصل است.
 - ▶ اولین نقطه اشتراک ذاتی، حقیقت فصل است
 - ▶ البته این فصل اخیر در کنارش یک نقطه اشتراکی عام تری را دارد که با کمک آنها حقایق نوعیه را پیدا می کنیم. این نقطه اشتراکی عام تر همان جنس است.
 - ▶ ایندو نقطه اشتراکی و اختصاصی در هم اخذ نشده اند ولی رابطه وجودی با هم دارند و آن نقطه اختصاصی در دل آن نقطه اشتراکی شکل گرفته است.
 - ▶ بعد این مسیر را ادامه می دهیم تا به عالی ترین نقطه اشتراکی نحوه وجودی را می یابیم.
- ◆ **منظر ۲:** از بالا به پایین
 - ◇ از منظر یک فیلسوف، بررسی وجودها سبب می شود به یک لایه اشتراکی عام دست پیدا کنیم که این همان حقیقت جوهر است.

? اشکالات اصلی بحث:

مندمج بودن قبلی ها در فصل اخیر. جنس نیاز هست یا نه در نهایت؟

بله نیازمند است و منظور از اندماج اجمال است.

? ماهوی نبودن فصل/ ماهیتی متفاوت با نوع داشتن؟

اگر آنرا ماهوی کردیم اشکال صورت و نفس را چه کردیم
با تقریر حاج آقا مشکل آن حل شد.

? ترسیم وجودی این بحث؟ جنس وجود مجزی دارد؟ فصل چطور؟

- ▶ بعد در این لایه اشتراکی عام، دو نقطه اختصاصی پیدا می کنیم که ذاتاً متفاوت با آن لایه اشتراکی است.
 - حتماً باید طبیعت دیگری مطرح شود که بتوان انواع مختلفی را یافت.
- ▶ انواع از ترکیب یک عام با یک خاص پدید می آید که در این بین عام با خاص متفاوت است.
- ▶ سپس این رده را ادامه می دهیم و به لایه های بعدی می رویم. این مسیر آنقدر ادامه دارد که ما نحوه های وجودی اشتراکی ذاتی مان تمام شود و در این صورت به افراد می رسیم.
- ▶ پس فصل اخیر همیشه یک طبیعت متفاوت و خاص است و اساساً نباید ذیل انواع بگنجد.
- ◊ از نظر فیلسوفان وحدت رده ها ذهنی است و آنچه در واقع داریم فقط افراد است.
 - ◆ منظر ۳: فضای عرفانی
 - ◊ آن چیزی که جنس بسیار وسیع است – مانند جوهر – یک حقیقت مبسوط قبل از رده ها و شخص است.
 - ◊ دو طرح برای وضعیت بقیه چیزها:
 - ۱- تمام طبیعت هایی که بعداً می آید مندمجاً در جوهر وجود دارد و بعد اینرا برون می ریزد.
 - ۲- بخاطر محدودیت ها و تنزل های نظام تشکیک در وجود است که طبیعت های مختلف شکل می گیرد و بوجود می آید: یعنی یک بی رنگی در بالا وجود دارد که بخاطر این بی رنگی اش همه رنگها را می تواند بپذیرد. مانند همان رق منشور
 - ◊ صرف آن جوهر واحد کاری نمی تواند بکند و باید با یکی از دو طرح بالا قضیه را حل کرد و عالم را تصویر کرد.
 - ◊ حقیقت فصل حقیقتی متفاوت از جنس است.
 - ▶ بیانات مباحثه ای:
 - توضیح آن اینکه فصل عرض خاص خارج جنس است و بخاطر همین خاص بودن است که وقتی وارد ذهن می شود، ذهن جنس را هم در کنار آن می بیند. مشابه اینکه وقتی ذهن با ضحک (عرض خاص ناطق) روبرو می شود، خودبخود نطق را کنار آن می بیند چراکه محل حضور ضحک، دامن نطق است.
 - پس در خارج و عالم واقع، تمام حقیقت نوع فصل اخیر نیست بلکه نیازمند جنس هم هست حال آنکه در عالم ذهن، حضور فصل اخیر برای آوردن تمام نوع در ذهن کفایت می کند چراکه بصورت ناخودآگاه جنس هم در دل فصل دیده می شود. لذا در فضای تحصیل ذهنی است که تمام حقیقت نوع را فصل می سازد.
 - ◆ نتیجه این بیانات:
 - ◊ با این بیانات صورت و نفس از جوهر بودن می افتند و ما تنها سه نوع برای جوهر داریم.
 - ▶ البته استاد گفتند در مورد نفس حرف های دیگری هم می توان زد که باز جوهر باقی بماند.

□ دقت: این تلاش ها در جهت تحلیل وجودی از مباحث ماهوی است.

فصل ۷: نوع

• تعریف:

- ماهیت تأمه ای که اگر در خارج محقق شود، آثار متوقع از آن در خارج بروز می کند
- دقت شود که از فصل ۳ به بعد بحث رفت روی ماهیات کلیه و لذا در واقع مباحث بیان شده معقولات ثالثه و رابعه و ... هستند.

• اقسام:

۱. حقیقی:

- = برای بروز آثارش نیازمند فصل و فصولی نیست بلکه تنها نیازمند وجود شخصی در خارج است.
- یعنی کارش در مباحث ماهوی تمام است
- مانند انسان و بقر و ...

۲. اضافی:

- = برای بروز آثارش تنها نیازمند وجود خارجی نیست بلکه باید چندین رده دیگر را هم طی کند تا آثارش بروز کند.
- مانند جسم و حیوانی که در فضای انسان شدن قرار دارند

• نحوه ی رابطه ی اجزای نوع:

○ مقدمات:

- وقتی از یک سو می بینیم بین ذات نوع و ذات جنس و فصل حمل اولی برقرار است و از طرفی بین خود جنس و فصل حمل شایع جریان دارد، این حاکی از این است که
- هویت واحده ای وجود دارد که نوع و فصل و جنس همه به آن موجودند. این هویت واحده سبب می شود که حمل میان جنس و فصل با نوع حمل اولی ذاتی باشد.
- ◆ در جایی اگر ترکیب حقیقی باشد، اجزاء نسبت به یکدیگر نیاز و تعلق ذاتی دارند و لذا ترکیب اینها حقیقی خواهد شد.
- ◆ دقت: یک حمل نکات زیادی می خواهد و صرف موجود به وجود واحد بودن برای حمل اولی کافی نیست که برای اثبات آن می توان به این نکته توجه کرد که آیا حمل جنس و فصل بر نوع هم حمل اولی است؟
- از آن طرف بین جنس و فصل نوعی مغایرت وجود دارد چراکه بینشان حمل شایع برقرار است.
- ◆ لذاست که جنس و فصل نسبت به دیگر عرضی هستند.
- اینکه همه اجزاء بوجود واحد موجود هستند سبب می شود که بفهمیم بین اجزای آن فقر و احتیاج نسبت به یکدیگر وجود دارد بگونه ای که یک حقیقت واحده را می سازند.

○ اقسام ترکیب:

۱) ترکیب حقیقی / اتحادی / ارگانیکی:

□ نحوه ی تشخیص آن:

- ◆ در جایی است که اجزاء فقر و نیاز حقیقی به هم داشته باشند.
- ◆ نحوه ی ارتباط اجزاء بگونه ای است که آثار کل دارای زیادتی نسبت به برخی آثار تک تک اجزاء است.
- ◆ یک بحث قابل پیگیری: آیا تمام آثار اجزاء باقی می ماند یا نه؟

□ سوالات:

- ◆ آیا اجزاء با حفظ هویت خود در این ترکیب شرکت می کنند یا هویت خود را از دست می دهند؟

۲) ترکیب اعتباری / انضمامی / صناعی:

□ نحوه ی تشخیص آن:

- ◆ در جاییکه وقتی اجزای مرکب را بنحو اجتماعی در کنار هم می بینی، در بررسی های دقیق تر روشن می شود که اینجا غیر از جمع آثار اجزاء هیچ اثر جدیدی نداری.
- ◆ باید دقت کرد که جمع آثار اجزاء را به عنوان اثری جدید لحاظ نکرد.

□ مثال:

- ◆ ساختمان: اگر آثار تمام اجزاء را بنویسی با اثر حاصل از مجموع برابر است.
- ◆ لشکر
- ◆ جامعه: طبق نگاه فیلسوفان ما در گذشته

○ رابطه بین فصل و جنس:

- ترکیب بین ایندو ترکیبی اتحادی است که در کنار هم یک نوع را می سازند.

• حالات تحقق ماهیات نوعیه در خارج:

○ سوال بحث:

- حقیقت نوع در فضای ذهن شکل می گیرد و برای تأمه شدن نیازمند فصل و فصول دیگری نیست.
- حالا که یک ماهیت نوعیه می خواهد در خارج محقق شود، چگونه محقق می شود؟
 - دقت شود که بحث بر سر ماهیت نوعیه کلیه است نه جزئیه.

○ حالات ماهیات نوعیه از این منظر:

۱. ماهیاتی که کثرت افرادی در آنها امکان ندارد:
 - مصادیق آن:
 - ◆ یا محقق نمی شود
 - ◆ و اگر محقق شد تنها در یک فرد محقق می شود
 - مثال: عقول و مفارقات
۲. ماهیاتی که کثرت افرادی در آنها امکان دارد:
 - هر ماهیتی که ارتباطی با ماده (قابلیت شدن) داشته باشد:
 - ◆ این ماهیات حتماً مادی هستند که
 - ◇ یا مادی محض هستند
 - ◇ یا ماهیاتی که ذاتشان مجرد است ولی فعلاً مادی هستند

○ بررسی زمینه کثرت افرادی:

▪ فروض ممکن:

- سبب کثرت افرادی از ۴ حالت بیرون نیست:
 ۱. یا ذات ماهیت است
 ۲. یا جزء ذات ماهیت نوعیه است
 ۳. یا خارج لازم ماهیت است
 ۴. و یا خارج مفارق ماهیت است

▪ بررسی این فروض و حالت درست:

- در سه حالت اول، چنین ماهیت نوعیه ای قابلیت تحقق نخواهد داشت چرا که تا بخواهد محقق شود باید کثیر شود و این سبب می شود هیچ وقت نتواند محقق شود.
- لذا حالت چهارم آن زمینه ی درست است:
 - ◆ مثلاً اعراض متفاوت مانند رنگ، اندازه و ... هستند که بستر ساز کثرت هستند.
 - ◆ فقط نکته ای که وجود دارد این است که وقتی پای اعراض مفارق وسط آمد، بحث در جایی است که امکان استعدادی مطرح است و امکان استعدادی تنها در جایی مطرح است که ماده وجود داشته باشد. پس کثرت تنها در عالم ماده قابل امکان است و منشأ حقیقی تکثر عالم ماده است.

• مقدمات:

○ ارتباط آن با مرحله ی قبل:

- از یک جهت مباحث این مرحله ادامه مرحله ۵ و در مورد ماهیت است و همان حرف هایی که در مورد هویت مرحله ۵ است در اینجا هم مطرح می شود.

○ عنوان مرحله:

- عنوان بیان شده بیشتر در کتاب های منطقی مورد استفاده قرار گرفته است و در کتب فلسفی بیشتر با عنوان ((جواهر و اعراض)) مطرح شده است.
 - منطق دان برای آنکه می خواست حوزه معرف و حجت را بیان کند، با یک نگاه اشیاء را براساس بُعد ماهوی رده بندی کرد و به آنها گفت مقولات عشر.
 - ولی اگر ما بگوییم جواهر و اعراض یعنی داریم با یک نگاه هستی شناسی به آنها نگاه می کنیم.

○ محتوای این مرحله:

- این مرحله محل تلاقی طبیعیات با فلسفه است.
 - صدرا هم جلد ۵ و ۶ اسفار را به این بحث پرداخته است.

○ محتوای فصول متفاوت

- فصل ۱: کلیات بحث
- فصل ۲ الی ۷: جواهر
- فصل ۸ الی ۲۱: اعراض

• مطالب اصطیادی:

○ فصل ۱۱ مرحله ۸: رابطه ی اعراض با جوهر

- دقت شود که ممکن است فاعل نسبت به برخی چیزها ظرفیت مداوم وجودی داشته باشد (مانند اعراض لازم) و نسبت به برخی دیگر ظرفیت هایی در آن شکل بگیرد که بستر را برای فاعلیتش فراهم کند در یک زمان محدود (مانند اعراض مفارق)
 - این مبتنی بر بیان صدرا است که اعراض شئون و معالیل جوهرند.
 - یعنی درست است که مسائل بیرونی زمینه چینی می کنند برای بروز عرض ولی در نهایت عرض از دل همان جوهر می جوشد.
 - به بیان دیگر در نهایت جوهر است که علت عرض است و عرض قائم است به جوهر وجوداً
- عرض نمی تواند موطن خودش را رها کند و به جوهر دیگری متصل شود و تنها چیزی که برای بروز آن از دل یک جوهر لازم است ایجاد بسترهای لازم است.
- لذا اعراض مفارق هم از دل جوهر می جوشد بخاطر یک حرکت جوهری

فصل ۱: مقولات و تعداد آنها

• مقدمات:

○ روش کار در آن:

- دقت شود که فیلسوفان علاوه بر یک کار استقرائی در بحث مقولات، یک نگاه عقلانی هم به بحث دارند.
- این بحث مهمی است که پیگیری شود رابطه ی روش های تجربی و عقلی به چه نحوی است؟ همینطور می توان این سوال را در سایر روش ها هم پیاده کرد.
- ◆ یکی از بهترین جاها برای پیگیری این بحث طبیعیات است.

○ رجوعات:

- الهیات شفا، مقاله دوم
- التحصیل، ص ۲۹۳
- شرح تجرید، مقدمه ۲ فصل اول
- مباحث مشرقیه، ۱/ ۳۶ الی آخر
- اسفار، ۴/ ۳ الی ۸

• اثبات مقوله (اجناس عالیّه):

- مقدمه ۱: موجودات ممکن برخلاف سایر موجودات حتماً دارای بُعد ماهوی هستند.
- **؟** سوال: خیلی از مقولات ثانی فلسفی هم هستند که در جواب ((ما هو؟)) می آیند. چگونه باید آنها را از ماهیات که معقول اولی هستند تفکیک کنیم؟
- مقدمه ۲: با لحاظ بُعد ماهوی اشیاء، می بینیم که طیف وسیعی از آنها بسیط هستند که از بحث خارج می شوند. لذا تنها اشیائی می مانند که ابتدائاً ماهیت دارند و ثانیاً دارای جزء اعمّ و اخصّ هستند.
- مقدمه ۳: جزء اعمّ ماهیت این اشیاء خود دارای یک دره بندی است و هر یک نسبت به دیگری اعمّ است.
- مقدمه ۴: این جزء های اعمّ نمی تواند تا بی نهایت پیش برود و باید در یک جا توقف کند
- دلیل آن:
- هیچ ماهیت نوعیه ای نباید اجزایش تعقل شود
- این جزء های اعمّ گرچه بنحو لایشرطی در یک اتحاد ترکیبی با جزء اخصّ است ولی وقتی بشرط لا نگاه شود ماده خواهد بود و علت مادی است. به بیان دیگر، هر جزء اعمّی جزء حقیقی تشکیل دهنده ی حقیقت آن است و اگر بگوییم تسلسل دارد، باید تسلسل در ناحیه ی علت مادی را پذیرفت که این سبب می شود که خودش هم وجود نداشته باشد.
- ◆ به بیان دیگر، وقتی خودش وجود دارد یعنی علت آن هم باید وجود داشته باشد.
- ⇒ به جزء اعمّی که حقیقتاً چیزی اعمّ تر از آن وجود ندارد، مقوله می گویند
- دقت: مقوله به چیزی می گویند که بر تمام ماهیات ذیل آن رده صدق می کند. لذا منظور از مقوله همان اجناس عالیّه است.
- نظر مشهور این است که ما در ۱۰ مقوله می توانیم تمام ماهیات موجود را دسته بندی کنیم.

• ویژگی های مقولات:

- خود مقولات دارای ماهیت بسیط هستند چراکه دارای جزء اعمّ و اخصّ نیستند.
- تمام اجناس عالیّه نسبت به یکدیگر متباین به تمام ذات هستند
- دلیل آن: بساطت آنها – « اگر واقعاً بساطت نداشته باشند، جزء اعمّی بالای آنهاست و آنها واقعاً مقوله نیستند
- یک ماهیت واحد نمی تواند ذیل دو مقوله بگنجد.
- دلیل: تباین تمام ذات مقولات
- نتیجه این بیان: اگر دیدید یک معنایی در بیش از دو مقوله مطرح است، این مفهومی ماهوی نیست. از آنطرف اگر دیدید مفهومی مشترک بین واجب و ممتنع یا واجب و ممکن است، مفهومی ماهوی نیستند.
- ماهیات بسیطه از مقولات خارج است
- واجب و ممتنع از مقولات خارج است.

• تعداد مقولات اختلافی:

۱. حکمای مشاء: ۱۰ تا هستند

- روش آنها: استقراء
- اشکال: برخی مفاهیم اعمّ تر از اینها هم داریم
- مصادیق این اشکال:
- ◆ مصادیق اعمّ از هر ۱۰ تای اینها: مانند موجود، ماهیت شیء و ... – « یک مقوله داریم
- ◆ مصادیقی که اعمّ از اعراض است: مانند عرض، هیئت و حال – « دو مقوله داریم
- ◆ مصادیقی که اعمّ از ۷ تا از اعراض است: نسبت – « چهار مقوله داریم

□ جواب: اینها ماهوی نیستند بلکه از نحوه ی وجود انتزاع می شوند

◆ نقصان این جواب:

◇ این بیان دچار اشکال است چراکه برخی از مقولات ثانی فلسفی و منطقی از ماهیّات اخذ می شوند نه از وجود. بهتر بود بحث را

می بردند روی معقول اولی و ثانی و تفاوت آنها.

◇ به بیان دیگر ملاکی که از اینجا اصطیاد می شود این است که اینها ویژگی های وجود هستند نه ماهیّت حال آنکه این بیانی ناقص

است و ویژگی های ماهیّت هم ماهیّت نیستند.

◆ تطبیق این جواب در مصادیق مختلف:

◇ الماهیّة: اشاره دارد به گونه ای غیر از وجود و عدم (آنچه استواء نسبت به وجود و عدم دارد) و لذا معقول ثانی خود ماهیّات بمعنی

الاخص است و با معقول اولی که جنس مقولات است فرق دارد

◇ شیئیت: زمانی چیزی شیء است که موجود باشد لذا شیئیت ویژگی وجود است نه ماهیّت

◇ عرضیّت: یعنی وجودش قائم به غیر است و دارد نحوه ی وجودی شان را می گوید لذا ماهیّت نیست - «هیئت و حال هم مشابه

همین هستند

◇ نسبت: نحوه ی وجود هفت مقوله در خارج است لذا ماهیّت نیستند

۲. سهلان ساوی: ۴ تا هستند

■ ۴ مقوله: جوهر + نسبت (۷ عرضی که در مورد نسبت حرف می زنند) + کمّ + کیف

■ ردّ آن:

□ حلی: حرفی که در مورد نسبت گفتیم و اینکه مفهوم غیر ماهوی است که از نحوه ی وجود فهم می شود

□ نقضی: اگر این حرف را می خواهید بزنید بهتر بود که مقولات را دو تا می کردید یعنی جوهر و عرض و حتّی بهتر بود که می گفتید یک مقوله

داریم که همان الماهیّة/الشیء است

۳. شیخ اشراق: ۵ تا هستند

■ ۵ مقوله: مقولات بیان شده توسط سهلان ساوی + حرکت

■ ردّ آن:

□ اشکالات به سهلان ساوی

□ اشکال به حرکت: حرکت هم وجودی است و از وجود منتزع می شود

۴. بهمنیار: ۱۴ تا هستند

■ ۱۴ مقوله: ۵ جواهر + ۹ اعراض

■ ردّ آن: بین جوهر و عرض فرق است چراکه جوهر واقعاً به بُعد ماهوی توجّه می کند ولی عرض به نحوه ی تحقّق توجّه می کند

فصل ۲: تعریف جوهر و اینکه جنسِ ماهیات ذیل خود است

• رجوعات:

- مباحث مشرقیه، ۱/ ۱۴۲
- اسفار، ۴/ ۲۴۳ الی ۲۶۳

• تعریف جوهر: (ما هو)

○ جایگاه جوهر در اقسام ماهیت:

- ما اگر اشیاء را به لحاظ بُعد ماهوی در نظر بگیریم، متوجه یک تقسیمِ اولیِ مستوعب می شویم:
 - (۱) ماهیتی که وقتی در خارج متحقق می شود نیازی به موضوع ندارد:
 - ◆ به این قسم می گوئیم جوهر
 - (۲) وقتی در خارج متحقق می شود نیازمند به موضوع است:
 - ◆ به این قسم هم می گوئیم عرض
- توجهات:
 - دقت شود که این تقسیم برای تعریف جوهر طرح شده است.
 - این یک تقسیم حقیقی نیست چراکه اگر می خواست حقیقی باشد باید در مقابل جوهر، تمامی اعراض را قرار می دادیم نه یک عرض چراکه اگر عرض باشد، هویت دو طرف تقسیم متفاوت - معقول اولی و ثانی - متفاوت خواهد شد.
 - در این تقسیم به خصیصه ی وجودی هر یک از آنها توجه کرده ایم
 - سوال: اگر این تقسیم، تقسیمی نقیضینی است؛ پس چطور می شود که ماهیت های بسیطه نه جوهر باشند نه عرض؟
 - ◆ بنظر می رسد که این سوال را بتوان در مورد امور غیرماهوی هم طرح کرد. - « جواب احتمالی: ایندو نقیض هم نیستند بلکه ملکه و عدم هستند

○ نحوه تعریف جوهر:

- دقت شود که جوهر جزو ماهیت های بسیط است و نمی توان آنرا با جنس و فصل تعریف کرد لذا برای تعریف آن باید به ویژگی های خارجی و آثاری که از خود به منصف ظهور می گذارد توجه کنیم.
- بحثی قابل پیگیری: یک ماهیت بسیط را چگونه می توان تعریف کرد؟
 - ◆ طبق بیان شهید مطهری در ابتدای شرح مختصر منظومه، امور بسیط همیشه بدیهی هستند و لذا قابلیت تعریف ندارند و این امور مرکب هستند که براساس اجمال و تفصیل بدیهی و نظری می شوند.
 - ◆ اینرا در جواب اشکال فخر رازی بیان کرده اند.
 - ◆ ولی ابن سینا می گوید امور بسیط هم قابل تعریف هستند ولی نه به حدّ بلکه باید آنها را با آثار و به رسم تعریف کرد.
 - ◆ البته شاید بتوان گفت که منظور از تعریف در بسائط، تنبّه دادن است و واقعاً یک تعریف نیست.
- به بیان دیگر باید جوهر را تعریف به رسم کنیم و نمی توان آنرا تعریف به حدّ کنیم

○ = ماهیه إذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع مستغنی عنها

■ بررسی جامعیت و مانعیت تعریف با توضیح قیود آن:

- ماهیه: تمام امور غیرماهوی مانند واجب الوجود و وجود از بحث خارج می شود
- إذا وجدت فی الخارج: بحسب حمل شایع جوهر باشد نه بحسب حمل اولی
- ◆ بحث بر سر کلی طبیعی جوهر نیست بلکه پیگیر مصادیق جوهر در خارج هستیم. حال آنکه دغدغه اصلی فیلسوفان کلی طبیعی است و در واقع باید در مورد آن بحث کنیم.
- مستغنیاً عنها:
 - ◆ نظر علامه: این قیدی توضیحی است چراکه موضوع حتماً مستغنی از عارض بر خودش است
 - ◆ نظر مشهور حکماء: این قیدی احترازی است چراکه موضوع بدوگونه است:
 ۱. مستغنی از خود ماهیت است: این بحث در اعراض مطرح است
 ۲. مستغنی از عارض نیست بلکه محتاج به آن است: مانند صورت جسمیه و نفس
- ▶ با توجه به اینکه علامه می فرماید صورت اصلاً جوهر نیست، لذا می گویند این قیدی توضیحی است.
- ◆ لذا این تعریف می گوید یا موضوع ندارد یا این موضوع محتاج به عارضش است

• وجود جوهر در خارج: (هل هو)

- وجود اعراض در خارج ضروری است.
- وجود جواهر هم بتبع اعراض در خارج باید موجود باشد چراکه در صورت عدم وجود آنها به تناقض می رسیم.
- اثبات آن از طریق تحلیل شهودی هم ممکن است.

• نسبت جوهر با زیرمجموعه اش = جنسیت (جامع ماهوی):

○ نظر دیگر:

- در دوران اخیر برخی به این سمت میل کرده اند که جوهریت مانند عرضیت است و ما ۱۴ مقوله داریم.
- در گذشته هم برخی مانند بهمنیار قائل به این بوده اند

○ ادله ی جنسیت جوهر:

۱. افتقار عرض در وجودش به موضوع:

□ *تقریر دلیل:*

- ◆ اگر ما ماهیت های عرضی داریم، حتماً باید ماهیت جوهری را قبول کنیم چراکه عرض یعنی قیام به غیر بودن و لذا نیاز داریم برخی چیزها باشند که قائم به نفسه باشند که اینها همان جواهر هستند.
- ◆ این بیان نشان می دهد که ماهیت های قائم به خود داریم که همان جوهر هستند.

□ *اشکال دلیل:*

- ◆ ما به ماهیاتی می رسمیم که موضوعند ولی این ((لا فی موضوع)) خصیصه وجودی است نه ماهوی و لذا لزومی ندارد جوهر جنس باشد بلکه مقولات ذیل آنرا اصل و موضوع قرار می دهیم.

۲. توجه به وضعیت جواهر:

□ *تقریر دلیل:*

- ◆ ((لا فی موضوع)) بودن جوهر
- ◆ معنایی مشترک بین تمام انواع زیرمجموعه خود است
- ◆ که از آنها منفک نمی شود
- ◆ و این معنی از خود این انواع با قطع نظر از چیزهای دیگر برداشت می شود.
- ◆ لذا اگر بگویید جوهر بودن خصیصه وجودی است نه ماهوی، یعنی تمام ماهیات نوعیه متباین به تمام ذات هستند ولی این معنا را از تمام این متباین ها برداشت می کنیم که این - انتزاع مفهوم واحد از ماهیات متباین - ممتنع است.

□ *اشکالات علامه:*

- ◆ این معنای مشترک را ما هم قبول داریم ولی کی گفته است که از ماهیات انتزاع می کنیم بلکه اینرا از نحوه ی وجودی انتزاع می کنیم.
- ◆ اگر بگوییم این معنای مشترک هم از ماهیت انتزاع می شود، چرا همین حرف را از اعراض ننزیم؟
- ◆ یعنی اشکال می کنند که چرا شما دوگانه عمل می کنید حال آنکه بنظر تفاوتی نداشته باشند.

۳. تحلیل شهودی:

- حرف حکماء این است که ماهیت نمود وجود است ولی اینگونه نیست که هر ویژگی که در وجود است بازتاب ماهوی پیدا کند. لذا وقتی ماهیت را تحلیل می کنید، برخی ویژگی های وجودی بنحو معقول اول در آن بازتاب پیدا نمی کند. مانند امکان فقری و علیت که به هیچ نحو نمی توان آنرا از بُعد ماهوی بدست آورد. ولی طیفی از ویژگی هستند که بروز می کند.
- ◆ پیاده کردن این بحث در مورد عرض:
- ◆ مثلاً وقتی بُعد ماهوی سفیدی را مورد لحاظ قرار می دهیم، تعلق به غیر و موضوع خواستن را نمی یابیم.
- ◆ یعنی شما می توانید ماهیت سفیدی را مورد مطالعه قرار دهید بدون اینکه موضوع خواستن را ببینید. لذا لغیره بودن خاصیت وجودی آن است نه خاصیت ماهوی آن.
- ◆ به بیان دیگر، ویژگی وجود خارجی آن لغیره بودن و آویزان بودن است و ماهیت آن این ویژگی را ندارد.
- ◆ پیاده کردن این بحث در جوهر:
- ◆ مثلاً وقتی شما ماهیت سنگ را مورد مطالعه قرار می دهید، در آن بروز خاصیت قائم به خود بودن را می یابید. ماهیت اساساً نفاد و حال وجود است و لذا برخی از این ویژگی های وجودی مانند قائم به خود بودن در ماهیت بروز می کند.
- بنظر استاد روح هر دو استدلال این است و با این تتمیم هر دو درست است.

• امتناع اینکه یک شیء هم جوهر باشد و هم عرض

- نکته ای که باعث شده است علامه این فرع را با آنکه بصورت عام در فصل پیش بیان شده بود در اینجا مجدداً بیان کنند، نحوه ی تقابل جوهر و عرض است که تقابلهای تناقضی و یا در قوه ی متناقضین است.
- اینکه جمعی نشان شاید خیلی مشکلی ایجاد نمی کند
- ولی چیزی که در اینجا چالش ایجاد می کند این است که رفع هر دو نشاید. در اینصورت باید بگوییم هیچ چیزی را نمی توانیم پیدا کنیم که یا جوهر و یا عرض نباشد.
- بیان آن در کتاب: ص ۱۲۶ / سوال ۱
- چالش هایی که ایجاد شده است:
- ◆ خداوند متعال
- ◆ ماهیات بسیطه ای که ذیل این سلسله مراتب نمی گنجد مانند واحد و نقطه
- ◆ فصول اخیر جواهر
- دقت: عناوین جوهر و عرض مانند سقف و تحت نسبی نیستند بلکه یک سری معانی نفسی هستند.
- حتی آنهایی که عرض در عرض را هم قبول کرده اند نمی گویند عرض میانی جوهر است برای عرض انتهایی بلکه می گویند واسطه در عروض است و باز این جوهر است که نقش موضوعیت را بازی می کند.

○ بررسی چالش بیان شده:

■ مقدمه بحث:

□ تقسیمات فی نفس و فی غیره و لنفسه و لغيره برای وجود است و اصلاً در مورد ماهیت نیستند.

◆ هر موجودی که فی نفس باشد، یا موضوع می خواهد یا موضوع نمی خواهد

◇ ولی این معنایش این نیست که هر چیزی که لنفسه باشد ماهیت می خواهد.

◇ چراکه بحث از آنور است یعنی اموری که ماهیت دارند یا لنفسه اند یا لغيره که همان لا فی الموضوع و فی الموضوع می شوند.

□ این تقسیمی است در ناحیه وجودات نه در فضای ماهیات

◆ اگر هم به ماهیات نسبت می دهیم، بواسطه ی نسبتی است که با وجود دارند.

■ وضعیت خداوند متعال:

□ لذا نسبت به خداوند متعال این مشکل وجود ندارد.

◆ با توجه به اینکه فی الموضوع و لا فی الموضوع خاصیت وجود است نه ماهیت.

◆ پس در مورد خداوند متعال باید گفت که او تنها وجود دارد و وضعیت آن لا فی الموضوع است نه فی الموضوع

■ وضعیت ماهیات بسیطه:

□ ماهیات بسیطه مانند نقطه و واحد

□ ما راجع به ماهیات بسیط وقتی تأمل می کنیم می بینیم که اینها نیازمند موضوع هستند و لذا عنوان عرض که بیان کننده ی خاصیتی وجودی

است می تواند بر آنها صدق کند هر چند در سلسله مراتب اجناس نیامده است.

◆ یعنی این فی الموضوع بودن خاصیت وجود خارجی آنها است.

□ به بیان دیگر، عرض در واقع خاصیت وجودی را می گوید و لذا می تواند بر آن صدق کند.

■ وضعیت فصول اخیر جواهر: (صورت های جوهریه)

□ اینها ماهیات بسیطه هستند و به لحاظ وجود خارجی فی الموضوع نیستند که بگوییم عرض اند بلکه لا فی الموضوعند.

◆ لذا به آنها می توان اطلاق جوهر کرد

◆ ولی مشکل این است که جوهر ماهوی است نه خاصیتی وجودی حال آنکه لا فی الموضوع بودن خاصیت وجودی است.

◆ جواب شخصی: شاید بتوان جواب داد که آن جوهری که در مقابل عرض تعریف کرده ایم ماهیت جوهر نیست بلکه وجود آن است چراکه

همانطور که گفته شود دو قسم یک چیز باید یک هویت داشته باشند و نمی شود یکی از آنها ماهوی و دیگری خصیصه وجودی باشد.

◇ به بیان دیگر ما دو جوهر داریم:

▶ جوهر در مقابل عرض: این یک معقول ثانی فلسفی است که اشاره به فی نفس بودن یک چیز دارد و در واقع معقول ثانی

فلسفی جوهر ماهوی است همانگونه که عرض معقول ثانی فلسفی اعراض است.

▶ جوهر ماهوی که جنس عام سلسله مراتب اجناس جوهری است.

فصل ۳: تقسیمات اولیه جوهر

• تقسیم اولیه جوهر:

- = جسم + ماده + صورت جسمیه + نفس + عقل
- دقت شود که ماهیات جوهری در تمام عوالم مدنظر است. یعنی غیر خداوند متعال می خواهیم همه را ذیل این مقولات بگنجانیم

• وجه تقسیم جوهر به این ۵ تا:

○ بیان اول:

▪ تقریر تقسیم: جوهر

- (۱) یا در محل است - صورت ماده
- (۲) یا در محل نیست:
- ۱- خودش محل برای چیز دیگری است - هیولا یا ماده ی نخستین
- ۲- خودش محل برای چیز دیگری نیست:
- ۱. مرکب از دو جزء قبلی است - جسم
- ۲. مرکب از دو جزء قبلی نیست:
- (۱) در ارتباط انفعالی با جسم قرار دارد - نفس
- (۲) در ارتباط انفعالی با جسم قرار ندارد - عقل

▪ اشکالات این تقسیم:

□ جامعیت:

- ◆ گرچه ظاهر بیان حکماء این است که حصر عقلی در اینجا وجود دارد - بخاطر نفی و اثباتی که بیان کرده اند - ولی این واقعاً حصر عقلی نیست و در برخی اقسامش احتمالات دیگر هم متصور است هرچند هنوز اثبات نشده است.
- نمونه های آن:

- بیان علامه: آن قسمی که گفته اید مرکب از ماده و صورت باشد، این احتمال می تواند وجود داشته باشد آن حقایقی که با ترکیب با ماده شکل می گیرد فقط مرکب از ماده و صورت جسمیه نباشد بلکه ممکن است حقایق دیگری در عالم ماده داشته باشیم که با ماده ترکیب شود ولی صورت جسمیه نباشد. مانند تحلیلی که راجع به انرژی می توانیم داشته باشیم
- به بیان دیگر، دلیل عقلی نداریم که این ترکیب تنها در این قسم محصور است.

- بیان استاد: در جاهای دیگر هم می توان اقسام دیگری درست کرد.

○ لذا در هر جا که نفی و اثبات داشتیم نباید بگوییم که حصر عقلی است

- لذا باید با استقراء به حصر عقلی برسیم و بعد با نفی و اثبات بیان کنیم نه اینکه با نفی و اثبات شروع کرده و به حصر برسیم.
- نفی و اثبات از دو تا بیشتر نمی تواند حصر عقلی را اثبات کند بلکه تنها می تواند یک ضبط خوب از حصر عقلی باشد. چ
- ◆ همین که دو بیان آورده شده است موید این نکته است که تقسیم از دو تا که می گذرد دیگر عقلی نیست.

□ مانعیت:

- ◆ صورت جوهریه ذیل انواع جوهر نیست.

○ بیان دوم:

▪ تقریر تقسیم:

- وجه تقسیمی که صدرا پسندیده و ابن سینا هم قبلاً گفته است
- جوهر:

- ۱. قابل ابعاد ثلاثه داشته باشد: جسم
- ۲. اگر قابلیت ابعاد ثلاثه نداشته باشد (جسم نباشد)

۱- جزء جسم نباشد:

- (۱) بالمباشره در جسم تصرف می کند: نفس
- (۲) بالمباشره در جسم تصرف نمی کند: عقل
- ۲- جزء جسم باشد:

(۱) جزء بالقوه: ماده

(۲) جزء بالفعل:

- ۱. جنسی - صورت جسمیه/ امتدادیه
- ۲. نوعی - صور نوعیه/ طبیعیه

▪ وجه بهتر بودن این تقسیم از نگاه صدرا:

- ترکیب از ماده و صورت منحصر به جسم نیست و جاهای دیگر هم وارد است.

▪ اشکالات این تقسیم:

□ بیانات استاد:

- ◆ قابلیت ابعاد ثلاثه داشتن ویژگی صورت جسمیه (جنبه ی فعلیت جسم) است نه جسم
- ◆ طبق بیان شیخ اشراق غیر از نفس چیزهای دیگری که مباحثاً با جسم ارتباط برقرار می کنند هم داریم: برخی ربّ النوع ها
- اشکالات تقسیم قبلی بر این تقسیم هم وارد است
- ◆ جامع افراد نیست: می توانیم مرکب هایی داشته باشیم که از ماده و صورت جسمیه تشکیل نشده اند و کاملاً امکان حضور مرکب هایی هست که از ایندو تشکیل نشده باشند.
- ◇ پس وجه بهتر بودنی که توسط صدرا بیان شد درست نیست.
- ◆ مانع اغیار هم نیست: صورت جسمیه و نفس که جوهر نیستند هم ذیل جوهر آورده اید.
- اقسام ثانویه جوهر را با اقسام اولیه خلط کرده اید: در بحث صورت هم گفتید صورت امتدادیه را شامل می شود و هم صورت طبیعی را.
- ◆ به بیان دیگر به طریق اولی مانع اغیار نیست و چیزهایی را در بر می گیرد که از اقسام جوهر نیست
- ◆ در اینجا باید دقت کرد که ابتدا نوع اضافیه جسم شکل می گیرد و بعد صور طبیعی شکل می گیرد لذا از انقسام اولیه عبور کرده اید.
- اشکال به وجه بهتر بودن این تقسیم

○ ابهامات و اشکالات:

- چرا جسم را که می گویند مرکب از ماده و صورت است را قسیم ماده و صورت می آورند؟
- این ترکیب یافتگی جسم را تبدیل به انقسام ثانویه نمی کند چراکه از ترکیب ماده و صورت حقیقتاً یک جوهر جدید پدید می آید حال آنکه منظور ما از انقسام ثانویه انواع است.
- در حکمت مشاء واقعاً جوهر ۵ نوع بوده است ولی بعد از کشف عالم مثال توسط شیخ اشراق، باید جوهری برای آن تعریف می کردند که تقریباً کسی اینکار را نکرده است.
- این اشکال بعد از مشاء و از زمان شیخ اشراق به بعد وارد است.
- اصلاً در خیلی از مباحث فلسفی وضعیّت این جوهر روشن نشده است.

فصل ۴: ماهیت جسم

• رجوعات:

- الهیات شفاء، فصل ۲ مقاله ۲، ص ۷۵
- مباحث مشرقیه، ۲/۲ به بعد
- شرح تجرید، فصل ۶ از مساله ۲
- اسفار، ۲/۵ الی ۶۴

• هل هوی جسم:

- بدون شک وجود دارد
- دلیل عدم شک کردن بر وجود آن:
 - درست است که ما حواس جسم یاب نداریم و تنها اعراض را می یابیم ولی عقل ما بنحو مستقیم از طریق تجربیات حواس درک می کند که در اینجا حس وجود دارد. این تجربه های فراوان سبب می شود که حدس بسیار قوی فلسفی بگوید این سطوح پُر است.
 - به اینها می گویند حقایق قریب به حس
 - لذاست که احدی تردید در وجود جسم ندارد.

• ما هوی جسم:

○ فی الجملة:

- = آن چیزی که بشود ابعاد سه گانه را در آن فرض کرد
- دلیل بیان ((فرض)): گاهی ابعاد سه گانه در آن فعلیت پیدا می کند مانند مکعب و گاهی فعلیت پیدا نمی کند مانند کره تو پُر

○ بالجملة:

- چیزی که حس می یابد:
 - یک حقیقت تو پُر دارای ابعاد ثلاثه است
 - ◆ منظور از حس در اینجا، ادراک بدوی ما است برخلاف تحلیل بعدی که می خواهیم این ادراک را دقیق تر کنیم. لذا حس را کنار نگذاشته ایم و در حال تحلیل آن هستیم.
- تحقیق در مورد این حس - «اقوال مختلف در تحلیل آن
- (۱) مرکب از اجزائی که قابل اشاره حسّی و منتهی اند ولی مطلقاً قابلیت تجزیه ندارند
 - ◆ قائل به آن: جمهور متکلمین
 - ◆ نکات:

- ◇ اصطلاحاً به آنها می گویند ((اتم)) یا ((اجزای صغار صلبه))
- ◇ منظور از قابل اشاره حسّی بودن = بالفعل بودن: همین حالا از سایر اجزاء جداست و لزومی ندارد تا ابتدائاً آنرا تقسیم کرد تا بعد آنرا دید.
- ◇ انواع تقسیم و تجزیه:

- ▶ خارجی: بنحو خارجی قسمت های مختلف جسم از هم جدا شود. مانند اینکه گوشت را با یک چاقو ببریم
- ▶ وهمی: بخاطر عدم قدرت ابزارهای ما یا سفت بودن آن چیز، خیال و وهم ما می آید آنرا تقسیم می کند
- ▶ عقلی: آنقدر کوچک است تا خیال ما هم نمی تواند آنرا لحاظ کند تا تیکه اش کند لذا عقل می گوید چون دارای حجم است، می توان آنرا تقسیم کرد

- ◇ دقت: طبق این نظر اجزاء هستند که قابلیت تقسیم شدن ندارند وگرنه خود جسم قابل تقسیم به این اجزاء هست.

◆ رد آن:

- ◇ جزئی از این اجزاء را فرض می کنیم. دو حالت دارد:
 - ▶ دارای حجم - «ولو نتوانیم بوسیله آلت قطاعه تقسیم کرد ولی وهماً و عقلاً قابلیت تقسیم آن وجود دارد
 - ▶ بدون حجم - «پس چگونه از اجتماع انها حجم درست می شود
- ◇ جزئی بین دو جزء را در نظر گرفته و طبق فرض قابلیت تقسیم ندارد:
 - ▶ این جزء یا حجاب می شود بین ایندو طرف بگونه ای که جزء راست و چپ از هم جدا می شوند که در اینصورت تقسیم رخ داده است و به تناقض می خوریم
 - ▶ یا حجاب نمی شود که در این صورت بودن و نبودن آن فرقی نمی کند و اصلاً فرض زیر سوال می رود. در اینصورت می توان بحث را تا حجاب نبودن خود جسم هم پیش برد که این ضروری البطلان است
- ◇ جزئی را لحاظ می کنیم که دقیقاً فوق محل ملاقات دو جزء دیگر قرار دارد
 - ▶ در اینصورت فروض مختلفی می آید که همگی باطل هستند - «رجوع به کتاب

(۲) قول اول با این تفاوت که اجزاء نامتناهی هستند

- ◆ قائل به آن: برخی متکلمین مانند نظام

◇ بنظر می رسد که ایشان در جمع بین اقوال اینرا بیان کرده اند

◆ رد آن:

◇ تمام اشکالات قول قبل

◇ اگر تعداد اجزاء بالفعلی که ترسیم می کنید را بی نهایت بدانید، حجم آن شیء می شود بی نهایت حال آنکه ما با یک شیء مشخص مواجه هستیم.

۳) *قول اول با این تفاوت که اجزاء قابلیت تقسیم وهمی و عقلی تا بی نهایت را دارند*

◆ قائل به آن: ذی مقررطیس

◆ رد آن:

◇ شما دیدگاه ارسطو و فلاسفه را باید در آن اجسام اولیه قبول کنید. به بیان دیگر شما نظریه ارسطو را در آن اجزای ریز قبول دارید و در مورد چیزی فراتر از آن حرف می زنید که در آنجا مشکلی با شما نداریم چراکه بحث بر سر جسم است نه اجسام محسوسه.

► اشکالات قابل برداشت:

— دیدگاه شما با دیدگاه ارسطو فرقی ندارد. به بیان دیگر، شما کشش جسمی را قبول کرده ای که این برای فیلسوف مهم است.

◆ این از نقطه های مهم برخورد فیزیک و فلسفه است: شما باید در نهایت بپذیری که حقایق کش دار داریم.

— چرا می گوید آن اجزاء کوچک قابلیت انقسام را ندارند؟

— چه دلیلی برای وجود اجسام اولیه دارید؟

◆ به بیان دیگر، مزیت نظر ارسطو این است که مطابق حسّ است

◇ شما این سوال را جواب ندادی که بالاخره این جسم از ماده و صورت تشکیل نشده است یا نه؟

► این اشکال نیست در واقع و می خواهند بگویند این دیدگاه شما همان دیدگاه ارسطو است

۴) *متصل واحدی است که قابلیت انقسام به اجزاء متناهی را دارد*

◆ قائل به آن: شهرستانی

◆ رد آن:

◇ با آن بیاناتی که در مورد تقسیم وهمی و عقلی داشته ایم نباید بگوییم متناهی.

۵) *حقیقتی بسیط (امتداد جوهری) که قابلیت تقسیم نامتناهی خارجی، وهمی و عقلی را دارد*

◆ قائل به آن: افلاطون الهی

◆ نکات:

◇ منظور از بسیط بودن: مرکب از ماده و صورت که ارسطو می گوید نیست

► لذا در مقابل مرکب به معنای اقوال قبل نیست

◇ امتداد و اتصال:

► جوهری - «جسم طبیعی: خود جسم. طبیعت جسم حقیقتی کش دار و امتدادی است که جوهری است

► عرضی - «جسم تعلیمی: تعیین جسم است. یعنی تعیین آن حقیقت کش دار جوهری است

◆ رد آن:

◇ اثبات خواهیم کرد که جسم مرکب از ماده و صورت است و لذا بسیط نیست.

◇ رد دیدگاه ۷ به اینجا هم وارد است.

۶) *حقیقتی مرکب از جوهر و اعراض*

◆ قائل به آن: شیخ اشراق

◆ نکات:

◇ با این بیان اعراض هم وارد حقیقت جسم شده است حال آنکه هیچ یک از اقوال دیگر اعراض را وارد حقیقت جسم نکرده است.

◇ منظور از جوهر همان امتداد جوهری و منظور از عرض، امتداد عرضی و یا همان جسم تعلیمی است.

◆ رد آن: خلط بین امتداد جوهری و عرضی

◇ عرض نمی تواند مقوم جوهر و جوهر ساز باشد حال آنکه شیخ اشراق با این بیان خود، اعراض را هم وارد حقیقت جسم کرده است.

◇ جسم تعلیمی و حجم تعیین یک امر مبهم است لذا باید قبل از اینکه جسم تعلیمی پدید بیاید، آن موضوعش باید اساس مقداریت را داشته باشد تا جسم تعلیمی بر آن سوار شود. به بیان دیگر اصل کشش ذاتی و امتداد باید باشد تا تعیین این کشش و امتداد معنی داشته باشد.

► به بیان دیگر، شیخ اشراق بین امتداد جوهری و عرضی خلط کرده است. خلط ایشان سبب شده است که فکر کند خود

جوهر امتدادی ندارد و این امتدادی که ما می بینیم امتداد عرض است.

— تمام اجسام عالم ماده در مرحله ی امتداد جوهری مشترک هستند.

► آنچه هویت جسم را می سازد امتداد جوهری است نه عرضی. در اینجا روی اتصال جوهری تمرکز کرده ایم و در آن توضیح آن هستیم.

۷) *حقیقتی مرکب از ماده اولی و صورت جسمیه که قابلیت تقسیم نامتناهی خارجی، وهمی و عقلی دارد.*

◆ قائل به آن: ارسطو + اساطین از حکماء

◆ نکات:

◇ چیزهایی که می تواند قابلیت تقسیم را به آن بدهد:

▶ اختلاف عرضین

▶ آلت قطاعه

▶ وهم: خیال دخالت می کند و وهم تقسیم می کند

▶ عقل

◇ نامتناهی بودن تقسیم:

▶ تقسیم بالقوه مدّ نظر است که بنحو لا یقفی است.

◆ رد آن:

◇ با توجه به دیدگاه های طبیعی دانان جدید، هویت جسم این چیزی که ما می بینیم نیست بلکه هویت جسم ریزتر از آن است که

اینها کنار هم قرار گرفته اند و این چیزی را که ما می بینیم ساخته است.

▶ لذا همین بحث حکماء را در مورد آن اجسام ریز پیاده می کنیم.

■ نکته نهایی: انرژی

□ اگر انرژی را هم بپذیریم باید آنرا قبل از جسم و بعنوان یکی از جوار بسیطه ذیل جوهر بیاوریم

• رجوعات:

- الهیات شفا، فصل ۲ از مقاله ۲
- شرح تجرید، مساله ۷، فصل ۱، مقصد ۲
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۷۴ / ۱
- شرح منظومه، ۱۴۵ / ۴ به بعد
- اسفار، ۱۷۷ / ۵
- [فصل ۱۴: علت مادی و صوری](#)

• اثبات وجود ماده و معرفی ماهیت آن:

○ اختلاف موجود در مورد وجود ماده:

- تمام حکماء قبول دارند که ما با نگاه به عالم ماده می بینیم که برخی چیزها متوقف بر چیز دیگر است که این همان قانون علیت است. ولی در تحلیل روح قانون علیت دچار اختلافاتی شده اند. توضیح آن بدین شرح است:
 - چیزی که همه قبول دارند: ماده همان قابلیت تبدیل در اجسام است.
 - ◆ دقت شود اینکه اجسام دارای بُعد قابلی هستند مورد اتفاق حکما است ولی در اینکه موضوع این بُعد قابلی چیست اختلاف کرده اند
 - اختلاف در تحلیل بُعد قابلی:
 ۱. یک ویژگی و حیثیتی از هویت جسمی پیش روی ماست:
 - ◆ این گروه منکر هیولای اولی و ماده ی نخستین شده اند
 - ◆ قائلین به آن:
 - ▶ افلاطون
 - ▶ شیخ اشراق
 - ▶ خواجه نصیر
 - ▶ علامه مصباح
 ۲. حیث قابلی صرفاً حیث صورت جسمیه نیست بلکه باید به قابلیت جوهری برگردد که قابلیت محض است
 - ◆ این گروه قائل به هیولای اولی هستند و می گویند این قابلیت ها باید سوار بر قابلیتی شوند که تمام هویت آن قابلیت است.
 - ▶ یعنی قابلیت ریشه در جوهری متفاوت دارد و نمی توان موضوع آنرا صورت جسمیه تنها دانست. البته آنها قائل به این هستند که قابلیت های جهت یافته بر صورت هم سوار می شوند.
 - ◆ قائلین به آن: مشهور حکماء
 - ◆ استدلال های این گروه در تیتیر بعدی مورد بحث قرار گرفته است

○ ادله ی اثبات وجود ماده و هیولای اولی:

۱. فصل و وصل:

□ رجوعات:

- ◆ شرح منظومه
- ◆ اسفار، ۷۷ / ۵
- ◆ نقد آن در:
 - ◆ شرح تجرید
 - ◆ حکمت اشراق

۲. قوه و فعل:

□ رجوعات:

- ◆ اسفار، ۱۰۹ / ۵

□ اهمیت آن:

- ◆ این استدلال اصلی در این بحث است
- [تقریرات مختلف از این برهان و اشکالات آنها:](#)

۱- تقریر ۱:

- ◆ بیان تقریر:
- ◆ نسبت ماده با ۳ چیز:
- ◆ اشکال ۱:
- ◆ جواب اشکال ۱:
- ◆ اشکال ۲: مثال نقض توسط نفس انسان

- ◇ جواب اشکال ۲:
- ◇ اشکال ۳: مثال نقض توسط جنبه ی عقلی انسان
- ◇ جواب اشکال ۳:
- ◇ اشکال ۴: بررسی وضعیت خود ماده
- ◇ جواب اشکال ۴:
- ◇ اشکال ۵: مثال نقض توسط عقول و مفارقات
- ◇ جواب اشکال ۵:
- ۲- تقریر ۲: - « منشأ آن جوابی است که علامه به اشکال اول تقریر ۱ می دهند
- ۳- تقریر ۳:
- ◇ ویژگی آن:
- ◇ بیان تقریر:

فصل ۶: مقارنت ماده و صورت

• مقدمات:

○ محتوای فصل:

- نشان دادن نحوه ی ارتباط ماده و صورت: تلازم ماده و صورت
- ماده ی اثبات شده در خارج چگونه می‌خواهد واقعیت خارجی پیدا کند؟
- بالاجمال: ماده جز با همراهی با صورت در خارج متحقق نمی شود

○ رجوعات:

- الهیات شفا، فصل ۳ و ۴ مقاله ۲
- اسفار، ۵/ ۱۲۹ الی ۱۵۶
- اشارات، نمط ۱، فصل ۱۴ الی ۱۶

• تلازم ماده و صورت:

○ ماده از صورت جدا نمی شود:

- اثبات آن:

□ دلیل ۱:

- (۱) بررسی هویت ذاتی ماده که صرف قوه است
 - (۲) موجودیت تکوینی و خارجی وابسته به فعلیت در مقابل قوه است.
- ◇ لذا قوه ی محض جز به همراهی به صورت نمی تواند واقعیت خارجی پیدا کند
- ⇒ ماده ی اولی به لحاظ واقعیت عینی نمی تواند مفارق از صورت محقق شود.
- ◇ دقت: ماده ی اولی همیشه ثابت است و فقط به لحاظ اعراض تغییر میکند. صورت جسمیه هم آنرا جهت دهی و کانالیزه می کند.
- به این جهتی که داده شده است می گویند امکان استعدادی که این امکان استعدادی سازنده ی ماده ی ثانیه است. اغلب در علوم مختلف هم منظورشان از ماده، ماده ی ثانیه است.
- ما هرگز با ماده ی اولی روبرو نیستیم و همیشه با ماده ی ثانیه مواجه هستیم و همین نگاه به ماده ی ثانیه بود که حکماء را به تثبیت ماده ی اولی کشاند.

□ دلیل ۲:

- (۱) موجودیت عینی و خارجی مرهون فعلیت در مقابل ماده است.
 - (۲) ماده ی اولی ای که اثبات کردیم صرف قوه است، برای تحقق پیدا کردن به تنهایی باید فعلیت در مقابل قوه را هم داشته باشد که این سبب تناقض در ذات ماده می شود. ضمناً دقت شود که نمی توان آنرا مانند جسم مرکب کرد چراکه هلمّ جراً
- ⇒ ماده ی اولی به لحاظ واقعیت عینی نمی تواند مفارق از صورت باشد

▪ بررسی علیّت صورت نسبت به ماده:

□ اهمیت این بحث:

- ◆ این از آن بحث هایی است که معرکه ی درگیری شدید بین الهیون و مادی گرایان است چراکه اگر این بحث اثبات شود، خودکفایی عالم ماده ردّ می شود.
- **تقریر آن براساس نگاه حکمت متعالیه: قبول حرکت جوهری**
- ◆ با توجه به مطالب بیان شده، صورت یک نحوه ی علیّت نسبت به ماده دارد چراکه گفتیم که ماده خودش نمی تواند در خارج متحقق شود بلکه نیازمند به صورت است برای موجود شدن در خارج.
- ◇ ولی این صورت نمی تواند علت فاعلی ماده باشد که توضیح آن در ذیل آمده است.
- ◆ ولی این علیّت یک اشکالی دارد:
- ◇ این صورت ها تغییر می کند و نمی توانند شخص آنها علیّت داشته باشند بلکه باید بگوییم صورتّ ما علت است.
- ◇ ضمناً چطور می شود که یک معلول شخصی، معلول فاعل های متفاوت باشد؟ درست است که در عالم اعتبار قابلیت دارد ولی در عالم تکوین تفویض فعل معنی ندارد و فعل وابسته ی وجودی به علت است.
- در سیستم علیّت تفویض فعل امکان پذیر نیست.
- ◆ این سبب می شود که بفهمیم علت حقیقی و واقعی وجود بخش ماده اولی خارج از عالم ماده - موجود مفارقی که حقیقت شخصی دارد - است بشرط تبدل و همراهی صورت.
- ◇ یعنی عقل مفارق برای محقق کردن ماده، پای صورت را وسط می کشد و بخاطر حرکت جوهری آنرا دائماً عوض میکند.
- ◇ لذاست که حکماء به این علیّت گفته اند ((شریک العلة))
- ◆ تا قبل از عالم ماده علیّت ها یک سویه است ولی در عالم ماده با پدیده ای جدید روبرو می شویم: از یک سو اعطاء و از سوی دیگر قابلیت است.
- ◇ در اینجا بحث های مختلفی سر بر می آورد: اختیار + زمینه سازی وقوع حقایق + امکان استعدادی + ...

□ **تقریر آن براساس فضای مشائی: حرکت جوهری را نپذیرفته اند و قائل به کون و فسادند**

◆ اعتقادات حکمای مشاء:

◇ کون و فساد = یک جوهری بالکل از بین می رود و جوهر دیگری بوجود می آید.

◇ ماده ی اولی یک حقیقت واحد شخصی در کلّ عالم ماده است. یعنی شما کلّ عالم ماده را نگاه کنید، بخاطر اینکه قابلیت محض لا یتکرّر میگوئیم که کلّ آن یک حقیقت است.

◆ تقریر آنها: صورت نمی تواند حقیقتاً فاعل آن ماده شود چراکه آن ماده یک واحد شخصی است ولی صورت دائماً تغییر می کند.

◇ در سیستم علیّت تفویض فعل امکان پذیر نیست: این بیان امتدادات متعددی دارد و بسیاری از نظریات براساس تفویض فعل شکل گرفته است.

□ **اشکال:**

◆ هیولای اولی واحد بالشخص است حال آنکه شریک العله آن صورتاً ما (وحدت بالنوع دارد) است و این اتفاق به فرآیند علیّت ضربه وارد می کند چراکه ما در فرآیند علیّت داریم که علت باید اقوی وجوداً باشد.

◇ همین که ماده ی اولی را یک امر واقعی خارجی بدانیم برای وارد شدن اشکال کفایت می کند

□ **جواب:**

◆ باز تناسب علت و معلول محفوظ است چراکه:

◇ طبق مبنای حکمت مشاء:

▶ در ماده ی اولی درست است که وحدت شخصی است ولی وحدت شخصی ضعیف و ابهامی دارد چراکه صرف القوه است.

❓ - سوال مباحثه ای: آیا امکان استعدادی عرض ماده ی اولی نیست؟ آیا عرض از جوهر ضعیف تر نیست وجوداً؟ یعنی

آیا امکان استعدادی از ضعیف ترین موجود عالم ضعیف تر است؟!

▶ در فضای صورت:

- خود صورت ها وحدت شخصی تحصلی دارند نه وحدت شخصی ابهامی هرچند صورتاً ما وحدت بالعموم دارد.

- این وحدت شخصی تحصلی با آنکه بخاطر تبدّلش ضعیف شده است ولی مستظهر است به وحدت شدید عقل مفارق.

▶ در واقع علت حقیقی صورتاً ما نیست بلکه علت حقیقی عقل مفارق است

- بیان شخصی: صورتاً ما علت نیست که بخواهد تناسب علت و معلول در آن معنی پیدا کند بلکه صورت لازمه ی تحقّق ماده است (تعیّن و لا تعیّن)

◇ طبق مبنای حکمت متعالیه:

▶ شما اصلاً صورتاً ما نداری بلکه یک صورت واحده ی سیّال داری که در حال حرکت است و چیزی قطع و وصل (کون و فساد) نمی شود.

▶ لذا هم ماده و هم صورت وحدت شخصی دارند و وحدت شخصی صورتاً ما قوی تر است هرچند وحدت شخصی تحصلی تجددی دارند. بعداً خواهیم دید که خود ماده هم وحدت شخصی ابهامی تجددی دارد لذا هنوز تناسب برقرار است.

▶ دقت شود در این دستگاه هم نمی خواهیم صورت را علت قرار دهیم بلکه باز در اینجا هم شریکه العله است.

- همان توضیحی که داده شد که در عالم ماده از دو جوهر عالم ماده خلق می شود.

■ **متفرّعات این بحث:**

□ تحصل ماده ی اولی به تحصل صورت است و بالذات هیچ تحصل و فعلیتی ندارد.

□ صورت شریکه العله است نه علت

□ از آنجا که صورت یک نحوه علیّتی نسبت به معلول خود دارد، تقدّم وجودی نسبت به آن دارد و از آن سو ماده نسبت به صورت تقدّم زمانی دارد.

◆ توضیح آن براساس مبنای حکمت مشاء: چون کون و فساد است، صوری که می آیند ماده را که بمثابة سقف برای ستون هاست نگه می دارند و لذا تأخر زمانی دارند.

◆ توضیح آن براساس مبنای حکمت متعالیه: ماده ای که بستر را برای آمدن صورتی مهیا کرد، تقدّم زمانی نسبت به آن صورت دارد نه صورتی که با آن متحقّق شده است.

○ **صورت از ماده جدا نمی شود:**

■ **اثبات آن:**

□ **دلیل ۱:**

(۱) جسم هیچگاه خالی از عوارض مفارقه نیست:

◇ سوال استاد: دلیل این مقدمه چیست که در تمام اجسام عوارض مفارقه داریم؟ استدلال دوم به توضیح این نکته کمک می کند.

(۲) عوارض مفارقه حادثند در جسم و هر چیزی که حادث است باید امکان استعدادی اش باشد.

(۳) امکان استعدادی قابلیت تحقّق ندارد مگر با وجود ماده ی جوهری که منبع این اعراض به عنوان امکان استعدادی باشد

⇒ هیچگاه جسمی خالی از ماده ی اولی نیست.

□ **دلیل ۲:**

(۱) جسم یک طبیعت نوعیه است و مانند جوهر نیست که نسبت به مافوق خود نوع بحساب نمی آید چراکه مافوقی ندارد. جسم یک ماهیت نوعیه تامّه است.

◇ بنظر استاد این مقدمه ضرورتی ندارد چراکه مطالعه ویژگی ذاتی یک شیء است که سبب می شود لزومی نداشته باشد که جنسی

باشد یا نوعی. به بیان دیگر جوهر اگر بحسب هویت جوهری اش یک اقتضاء را داشته باشد، بحسب تمام انواعش این اقتضاء را دارد.

۲) این طبیعت نوعیه واحده یا بلحاظ ذات و طبیعتش

۱- بی نیاز از ماده است: اگر اینرا بپذیریم، در هیچ کجا نباید حلول در ماده داشته باشد و به آن نیاز داشته باشد حال آنکه ما دست کم برخی از اجسام را می یابیم که حلول در ماده دارند لذا این فرض درست نیست.

۲- و یا نیازمند به آن هستند: نتیجه ی مدنظر ثابت شده است.

◆ اشکال: نیازمندی به ماده را به خارج ذات ببریم

◆ چه اشکالی دارد که بگوییم صورت جسمیه ذاتاً هیچ نیازی به حلول در ماده ندارد ولی بحسب عوارض خارج از ذات خود مانند لحوق لواحق نیازمند ماده است؟

◆ جواب:

◆ آنچه که در اینجا محل بحث است به هویت ذاتی جسم کار دارد چراکه جسم باید حالت ناعتی و لغیره پیدا کند که این حالت مربوط به ذات می شود. معنی ندارد که بگوییم هویت جسمیه به لحاظ عوامل بیرونی ذاتش که تا حالا لنفسه بوده است، لغیره شود.

► حلول در ماده یعنی لغیره شدن.

■ تبصره و تکمیل مباحث:

□ دقت: این تبصره تنها در مورد ادعای دوم است نه اول.

◆ استدلال های ادعای اول مطلق است ولی استدلال های ادعای دوم دارای یک سری نکات و ویژگی های خاص هستند.

◆ دقت شود که علامه ما را بیشتر به سمت استدلال اول برده است تا استدلال دوم.

◆ حل متن این بخش یکی از سخت ترین بخش های نهاییه است.

□ = زمان و مدت این احکام بر می گردد به زمان و مدتی که استدلال های آن دارد.

◆ توضیح ابتدایی:

◆ روح استدلال اول و دوم بر می گردد به الحاق ملحقات به صورت جسمیه که این نشان می دهد ضرورت همراهی صورت جسمیه با ماده بخاطر لحوق لواحق است و اگر صورت جسمیه برایش اتفافی بیافند که این لحوق لواحق و ملحقات برایش پیش نیاید و طبیعتاً در آن حرکت از نقص به کمال اتفاق نیافتد، طبیعتاً هیچ استدلالی نداریم که بگوییم صورت جسمیه از ماده جدا نمی شود.

◆ ضیق کردن مدعا:

◆ استدلال های آنها براساس این است که فرض مفارقت بین صورت و ماده وجود ندارد. لذا در جایی که بین صورت و ماده مفارقت وجود داشته باشد دیگر لزومی ندارد صورت همیشه با ماده باشد.

► به بیان دیگر، صوت جسمیه تا زمانی که دارای چنین ویژگی - اعراض مفارق داری - باشد از ماده جدایی ندارد.

◆ لذا اگر بشود در فضای فلسفه صدرایی وضعیتی را تصویر کرد که صورت جسمیه دیگر به لحاظ ذاتی امکان لحوق لواحق در آن وجود ندارد، دیگر نیازی به همراهی به ماده نخواهد داشت.

► بخاطر همین باید مدعا را از ابتدا ضیق تر می کردیم.

► دقت شود که اگر بتوانیم اثبات کنیم صورت جسمیه هیچ وضعیتی ندارد که همراه با لواحق نباشد استدلال تام می شود که بنظر در حکمت مشاء اینگونه است ولی وضعیّت حکمت متعالیه فرق می کند.

◆ براساس حرکت جوهری روشن شده است که یک حقیقت جسمانی بخاطر تحولات ذاتی جوهری می تواند از لغیره بودن تبدیل به لنفسه شود. این در جایی است که به تجرد تام رسیده است و حالت ایستا پیدا کرده است و دیگر امکان لحوق لواحق به آن وجود ندارد.

► تبدیل لغیره به لنفسه مشکلی ندارد چراکه این حرکت تکاملی است برخلاف تبدیل لنفسه به لغیره که بمعنای انقلاب در ذات است و محال.

◆ بصورت خلاصه باید گفت طبق مبانی حکمت متعالیه در عالم عقل و مثال دیگر نیازی به لحوق صورت به ماده نیست و ماده مختصّ عالم ماده است.

◆ وسیع کردن مدعا:

◆ با توجه به اینکه استدلالات حول لحوق لواحق می چرخد، هر جایی که لحوق لواحق وجود دارد همراهی با ماده پدید می آید مانند نفس انسان. هر صورتی مانند صورت تجردی انسان و صورت عقلی انسان هم همراه با ماده هستند.

◆ پس با این بیان تنها صورت جسمیه مدنظر نیست بلکه هر چیزی که لحوق لواحق برای آن معنا داشته باشد.

□ تایید این بحث:

◆ طرح سوال:

◆ بحث مستقل: آیا در حقیقت/ ماهیّت تمام انواع جوهری آیا اساساً ماده ی اولی نقش بازی می کند یا نه؟

◆ دقت شود که حکماء هیچ کجا ماده ی اولی را در تعریف ماهیّات اخذ نکرده اند. ضمناً نباید ماده ی اولی را با ماده ی موجود در جواهر خلط کرد.

◆ جواب:

◆ اساساً ماده ی اولی در حقیقت انواع جوهری و بُعد ماهوی اشیاء دخالت ندارد. لذا اگر صورت جسمیه یک جا همراه با ماده است و در جای دیگر از همراهی آن دست می کشد، ذات جسم تغییری نمی کند و انقلاب در ذات پدید نمی آید.

◆ لذا در حرکت جوهریه صورت جسمیه از همراهش جدا می شود نه اینکه ذاتش عوض می شود.

♦ استدلال آن:

♦ دقت: علامه در صدد این هستند که بگویند حکماء این اعتقاد را دارند و در صدد تقویت استدلال آنها نیستند

▶ استدلال بهتری که علامه از برخی حرف های صدرای می توانستند بیاورند:

- شیء به حسب فعلیتش شیء است نه قابلیتش و ماده اولی قابلیت صرف است و شیء ای از اشیاء نیست.
- به بیان دیگر؛ ما با اثبات ماده ی اولی، جوهر پایه ای را اثبات می کنیم که نمی تواند در ذات اشیاء دخیل باشد.

♦ دلیل صدرای:

- ▶ اگر امری ذاتی نوعی باشد، در مقام اثبات به نحو بدیهی بروز می کند و نیازمند استدلال و برهان جدیدی ندارد.
- ▶ از سوی دیگر ما در مساله اثبات قوه ی محض و ماده ی اولی برای جسم نیازمند برهان بودیم.
- ▶ لذا ماده ی اولی در ذات ماهیات جایی ندارد بلکه خارج از ذات آن است.

♦ اشکال و جواب:

♦ تقریر اشکال: تا حالا می گفتید، جسم مرکب است از ماده اولی و صورت حال آنکه الان می گوئید ماده در ذات جسم دخیل نیست. آیا این دو بیان تناقض ندارند؟

♦ جواب: آنچه تا حالا بیان شده است در ترکیب اتحادی بحسب وجود است نه ترکیب اتحادی بحسب ماهیت لذاست در عین اینکه در ذات آن نیست، وقتی به آن شیء نگاه می کنیم هم فعلیت می بینیم و هم قابلیت.

▶ یعنی اگر شما ماهیت ها را تحلیل کنید، هرگز به قابلیت نمی رسید.

▶ بحث بر سر این است که چه ویژگی های وجودی بازتاب ماهوی پیدا می کند؟ فیلسوفان قائل به این هستند که لغیره

بودن که ویژگی وجودی اعراض است به بُعد ماهوی اشیاء بروز ندارد برخلاف جواهر که این بازتاب در آنها رخ می دهد.

- یعنی ما اگر ۱۰۰ سال در هویت سفیدی تأمل کنیم - بدون لحاظ وجود آن - هرگز لغیره بودن را از آن نمی

یابیم.

▶ پس قابلیت تحول و شدن، ویژگی وجود یک چیز است نه ماهیت آن.

- طبق این بیان باید بگوییم جسم همان صورت جسمیه است و لذا جواهر به سه دسته عقل، نفس و جسم تقسیم

می شود چراکه ماده ی اولی که وجودی شد و صورت جسمیه هم از حیث ماهوی همان جسم شد.

♦ پیامدهای این بیان:

♦ بقای ماهیت انسان بعد از مفارقت از عالم ماده

نکته: نحوه ی ترکیب ماده و صورت

• اهمیت بحث:

- اسفار، ۵/ ۳۰۰: و اعلم أن التعويل و الاعتماد منا في هذا المطلب الذي هو من المهمات العظيمة
- نمونه های اثرگذاری این بحث:
- ۱. نحوه ی ترکیب در ذات باری تعالی: از طرفی می گویند ترکیب در باری تعالی راه ندارد و از طرف دیگر می گویند خداوند متعال مرکب ترین موجود است
- ۲. تشخیص میان موجودات حقیقی و اعتباری: بخصوص بحث هایی مانند حقیقت جامعه
- ۳. نفس شناسی: انسان آیا یک نفس است یا چند نفس؟ آیا سه نفس گیاهی، حیوانی و انسانی هستند که در یکجا گرد آمده اند یا یک نفس است که بروزات هر سه را دارد؟

• تاریخچه ی بحث:

- حکمای مشاء و مشهورین آنها بنحو رسمی از صحبت هایشان ترکیب انضمامی بدست می آید. هرچند پاره ای از کلمات آنها به تصریح صدرا بر ممشای آن چیزی که صدرا حق می پندارد (ترکیب اتحادی) پیاده شده است ولی صدرا می گوید این بنحو غیر التفاتی بر زبانشان گذشته است وگرنه آن چه در حالت التفاتی آنها وجود دارد انضمامی است.
- به گمان استاد اصطلاح ترکیب اتحادی و انضمامی از مکتب شیراز شکل گرفته است و اصل دعوا در همین زمان شروع شده بخصوص بین سید سند و دوانی.
- سید سند قائل به این بوده است که ترکیب اتحادی درست است و محقق دوانی ترکیب انضمامی را پذیرفته است.
- صدرا هم جابجا این درگیری ها را منتقل کرده است.
- میان این دعوا صدرا ترکیب اتحادی را می پذیرد البته با تفاوت هایی در تقریر با سید سند.
- بعد از صدرا ظاهراً کسی که بنحو رسمی مخالفت کرده است، محقق سبزواری است در حاشیه اسفار که قائل به ترکیب انضمامی شده است.
- البته در متن منظومه یک تعبیر میانه را بیان کرده است و بیان انضمامی را بیانی برای متعلمین دانسته است.

• مباحث مرتبط با آن:

- اقسام ترکیب: [توحید، استاد ذوقی](#)
- وحدت و کثرت: شاید بتوان گفت که از مباحثی است که بسیار به مباحث عینی نزدیک می شود
- حرکت جوهری اشتدادی
- مباحث تکمیلی تر از بحث های دیگر:

▪ [فصل ۱۴ مرحله ۸: علت مادی و صوری](#)

▪ [فصل ۱ مرحله ۹: کل حادث زمانی فائنه مسبوق بقوة الوجود](#)

□ توجه شود که ویژگی هر ترکیب اتحادی وضعیّت لایشرطی حداقل یکی از طرفین است:

۱. در مورد ترکیب اتحادی ماده و صورت: این ویژگی لا بشرطی ماده ی اولی لازمه ی ایجاد ترکیب اتحادی بین ماده و صورت است .

◇ این ترکیب متحصّل با لا متحصّل است.

► ماده ی اولی اصلاً هویت بشرط لایبی آن همان لا بشرطی است و از ابتدا فضای ماهوی و وجودی او گشوده است به طرف

ارتباط با دیگران و نیازی به هضم ندارد.

► مانند افراد فرصت طلب در جامعه که با هر کسی که منافع آنها اقتضاء کند جمع می شوند

◇ به بیان دیگر اصلاً ماده ی اولی جبهه ای نگرفته است که بخاطر آن نتواند متحد شود و لذا بدون در هم شکستن وضعیّت خود با

چیزهای دیگر متحد می شود.

► همین نکته باعث می شود که ماده ی اولی در تعریف هیچ شیء ای وارد نشود چراکه اصلاً در حقیقت یک چیز حضور

ندارد.

► به بیان دیگر این ویژگی ماده ی اولی سبب می شود که به خورد صورت نرود تا بخشی از آن شود و در هویت شیء داخل

شود.

◇ لذاست که وقتی زمان مفارقت شیء از ماده پدید می آید، چیزی درون آن شیء از او جدا نمی شود بلکه چیزی که همراه اوست از

او جدا می شود و تمام هویتش بعد از مفارقت از ماده می ماند.

۲. در مورد ترکیب اتحادی بین صورت و صورتی دیگر که لازمه ی آن هضم شدن یکی در دیگری است: در اینجا هم صورت قبلی باید از حالت

بشرط لایبی در آمده و به حالت لا بشرطی در بیاد تا بتواند در صورت بعدی هضم شود.

◇ یعنی باید صولت، خشونت و تعصّب صورت اول در هم شکند - به تعبیر صدرا باید فتوح در آن رخ دهد - تا بتواند متحد شود با

صورت دیگر.

◇ به بیان دیگر شخص آن باید از بین برود و نوع آن آمده و متحد شود.

◆ دقت شود که این اتفاق براساس افاضه از عالم بالا رخ می دهد نه بنحو ترکیبات شیمیایی که در ذهن ماست.

• حقیقت ترکیب در نگاه فلسفی:

- گرد آمدن وحدت با کثرت
- آن جایی ترکیب خواهیم داشت که انسان با یک شیء روبرو می شود که از یک جهت واحد و از جهت دیگر کثیر است.

- هیچ کدام از اینها را نمی توان منتفی کرد، نه وحدت را و نه کثرت را
- این روح ترکیب حقیقی فلسفی است که باید آنرا دنبال کنیم.

• تقسیمات ترکیب:

۱. اعتباری و حقیقی:

- ۱- اعتباری: اثر مجموع مساوی است با اثر تک تک افراد
- ۲- حقیقی: اثر مجموع مساوی است با اثر تک تک افراد و چیزی بیش از آن
- سوال: ترکیب موجود در هوش مصنوعی به چه نحوی است؟

۲. انضمامی و اتحادی:

۱- انضمامی:

- نام های دیگر: اعتباری
- = اگر اشیایی به هم ضمیمه شوند با حفظ ذات اجزاء در کل بگونه ای که اجزاء بتوانند بنحو بشرط لا در کل باقی بمانند
- ◆ رابطه اشیاء با هم: لا بشرط + بشرط لا
- (۱) صناعی = مانند ساختمانی که انسان می سازد
- ◆ سوال: ترکیب موجود در هوش مصنوعی به چه نحوی است؟
- (۲) اعتباری = مانند جبری که در کنار انسان لحاظ شود و یا ترکیب انسان و صندلی که روی آن نشسته است.
- (۳) طبیعی بالعرض = ترکیب اتّصالی اعضای یک حیوان یا درخت به یکدیگر
- ◆ توضیح: وقتی اعضای بدن خود را در نظر می گیریم بنظر می رسد که هویت خود را حفظ کرده اند هرچند با اعضای دیگر هم رابطه ی نزدیکی دارند. در اینجا ترکیب از سایر موارد ترکیب انضمامی شدیدتر است ولی هنوز آن ترکیبی که ما دنبال آن هستیم نیست.
- ◆ بنظر می رسد که با این بیان روشن می شود که ترکیب یک مفهوم تشکیکی است

۲- اتحادی:

- نام های دیگر: طبیعی + حقیقی + تحلیلی عقلی
- تعریف آن:
- ◆ صدرا = هر وقت شیء ای متحوّل بشود به شیء ای دیگر در بستر حرکت اشتدادی، چیزی که پیش می آید این است که افرادی که تا قبل از این بنحو بشرط لا متحقّق بوده اند در ساختار این ترکیب می شوند لا بشرط.
- ◆ توضیحات بیشتر:
- ▶ یعنی شیء نهایی تمام آثار گذشته را بنحو جمعی دارد.
- ▶ به بیان دیگر، اجزاء در اینجا حالت تحلیلی عقلی پیدا می کنند و این عقل است که اجزاء را از هم جدا می کند.
- شبیه به آن تحلیل عقلی که با آن وجود و ماهیت را از هم جدا می کنیم.
- این سبب می شود که به یک شیء عناوین مختلف را صدق دهیم مانند اینکه به انسان اشاره کنیم و هم بگوییم ناطق و هم بگوییم حیوان
- لذا مانند بسائط خارجی - لونیت و سوادیت - می شوند.
- ◆ رجوع: اسفار، ۵/ ۲۸۱، ۲۸۴ و ۲۹۳
- ◆ علامه طباطبائی: تاکید بر این نکته که همان ترکیب حقیقی است و آثاری بیش از آثار اجزاء بروز می دهد. اجزاء هم به هم محتاج هستند برخلاف ترکیب انضمامی که اجزاء به هم محتاج نیستند بلکه این ما هستیم که اینها را کنار هم قرار می دهیم.
- ◆ رجوعات:
- ▶ اسفار، ۵/ ۳۷۱ (علیت اجزاء نسبت به یکدیگر): علامه روی بحث احتیاج اجزاء به یکدیگر پافشاری زیادی کرده اند

▪ سوال: نسبت این تقسیم با تقسیم قبلی چیست؟

- علامه اسم آنرا ترکیب حقیقی می گذارد که لذا می شود یکی از اقسام ترکیب بالا. در مورد انضمامی هم علامه آنرا اعتباری می داند ولی صدرا آنرا انضمامی و یکی از اقسام اعتباری می داند

▪ آدرس:

- اسفار، ۵/ ۲۸۳ به بعد
- نهایه الحکمه

۳. خارجی و عقلی:

- ۱- عقلی = در بسائط خارجی مانند اعراض و جواهر مجرّده است که عند تحلیل عقل مرکّب از اجزاء هستند.
- ۲- خارجی = آن چیزی که در خارج مرکّب است و حسّ آنرا می یابد

○ مصادیق قابل پیگیری و تطبیق آن ها با موارد ذکر شده:

- ترکیب تشکیکی (وحدت در کثرت): در فضای تشکیکی یک وحدت در کثرت داریم و لذا ترکیب موجود در آن قابل پیگیری است
- ترکیب اندماجی (کثرت در وحدت)
- ترکیب های شیمیایی بخصوص موارد گسترده ای که در علم جدید مطرح شده است
- ترکیب عناصر و اشیاء بر اساس امتزاج و شکل گیری مزاج
- ترکیب مبهم با متعین

- ترکیب متحصّل با لا متحصّل
- ترکیب قوّه ی محض با فعلیّت
- ترکیب از وجدان و فقدان
- ترکیب از وجود و ماهیّت
- ترکیب میان مطلق و مقید بویژه ترکیب مطلق از مقیدات
- ترکیب مادّه ی اولی و صورت جسمیّه:
- ترکیب مادّه ی ثانیّه با صورت های نوعیّه بعدی
- ترکیب جوهر و عرض
- ترکیب وجودی
- ترکیب ماهوی
- ترکیب اجزای یک عالم با یکدیگر: علّامه معتقدند که تمام عالم مادّه یک واحد است
- ترکیب میان عوالم با یکدیگر: بیان فلاسفه که ((کلّ عالم انسان کبیر است))

• بررسی ترکیب بین مادّه و صورت:

○ عدم خلط میان اصطلاحات موجود در مورد مادّه و صورت:

- دو کاربرد آن:

۱) همان چیزی که اگر لا بشرط دیده شود تبدیل به مادّه و صورت می شود: بنحو اجزای یک شیء لحاظ می شوند. مادّه در اینجا به معنای جزء اعمّ است و بمعنای قابلیّت شدن نیست و اگر به آن هم قابلیّت می گویند برای این است که می آید در کنار صورت.

◆ دقّت:

◇ جنس = مادّه ی ثانیّه

◇ فصل = صور نوعیّه

◆ استاد صداقت: استاد یزدان پناه در اینجا قائل به هستند که جنس (مادّه ی ثانیّه) معقول ثانی فصل (صور نوعیّه) است و اصلاً در اینجا دو جوهر نیستند که بخواهند با هم ترکیب شوند.

۲) هیولای اولی و صورت جسمیّه: در وضعیت لا بشرط تبدیل به جنس و فصل نمی شوند بلکه حقیقتی جدا هستند - «این محلّ بحث ماست

▪ اهمیت تفکیک بین این دو اصطلاح:

□ این دو کاربرد بسیار در کنار هم بکار رفته است و خیلی جاها تفکیک نشده اند. بنظر استاد ریشه بسیاری از تحلیل های ناصواب، خلط میان این دو اصطلاح است.

□ خود صدرا التفات های فی الجملة ای به این تفاوت در آثارش داده است ولی وقتی وارد بحث ترکیب مادّه و صورت می شود همه ی اینها را کنار هم می آورد.

◆ نمونه ی التفات صدرا به این تفاوت:

◇ اسفار، ۵/ ۲۸۲: استدلال ۱ و ۲ با اصطلاح اوّل بکار رفته است و استدلال ۳ و ۴ با اصطلاح دوّم بکار رفته اند. جالب این است که

تحلیل او در این دو نوع استدلال کاملاً فرق می کند و لذا این نشان می دهد که بین آنها تفاوت قائل بوده است.

◇ اسفار، ۵/ ۲۹۵: التفات به اینکه مادّه دو اصطلاح دارد ولی رابطه ی آنها را اشتراک معنوی دانسته است

► فالصورة إذا وجدت بعد استعداد المادة بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط و حصل لمعناها وجود

آخر أفضل و أتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعاني الصادقة على تلك المادة على وجه

أشرف مع معنى آخر هو الفصل القريب- و يترتب على هذه الصورة الفائضة جميع ما كانت مترتبة على

مادتها و ليست المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة بشخصها هي المعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة.

◆ نمونه های خلط خود صدرا:

◇ اسفار، ۵/ ۲۹۸

□ سرّ خلط: مساله ی مادّه ی ثانیّه سبب خلط شده است

◆ مادّه ی ثانیّه از یک سو با مادّه ی اولی گره خورده است و از سوی دیگر با مادّه بمعنای جزء اعمّ (بمعنای همان جنس هستند)

◆ بنظر استاد این نکته سبب شده است که بین این اصطلاحات خلط شود

○ نحوه ی ترکیب مادّه و صورت بمعنای جنس و فصل = ترکیب اتّحادی نوع ۱

- مبانی آن:

□ صدرا در برخی از متون مبانی این ترکیب را توضیح داده است.

◆ نمونه: اسفار، ۵/ ۲۸۳ - «تفصیل آنرا در ص ۳۰۰ و ۳۰۱ آورده است

□ خلاصه آن: توجّه به اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری ذاتی هویت های جسمانی و صوری بویژه نوع اشتدادی آن و وجود های تفرّقی و جمعی

◆ تشکیک در وجود؛ هم در قالب قوس نزول قابل طرح است و هم در قالب قوس صعود که این می شود حرکت جوهری اشتدادی.

◆ وجود که ضعیف می شود تفرّقی می شود و نمی تواند تمام کمالاتش را در یک نقطه نگه دارد. ولی هر چه وجود قوی تر می شود کمالات بیشتری را در خود جمع می کند. کمالات در وجودهای تفرّقی بنحو بشرط لا موجودند و در وجودهای جمعی بنحو لا بشرط.

◇ این خیلی پیچیده است که چگونه یک موجود در یک جا می شود بشرط لا و در جای دیگر لا بشرط.

□ برخلاف ماده ی اولی که هیچ نقشی در حقیقت جسم بازی نمی کند و همیشه همراه آن است.

▪ فرآیند این ترکیب:

□ اجزاء گرد هم بیایند و در یک فرآیند طبیعی براساس حرکت جوهری یک کلی را بسازند.

◆ یعنی آن چیزی که الان وجود دارد آثار همه ی قبلی ها را دارد.

□ براساس تئوری حرکت جوهری است که فرآیند ترکیب شکل می گیرد و اینگونه نیست که مانند ترکیبات شیمیایی با آن برخورد شود.

□ در یک فرآیند اتصالی تغییری، اجزای قبلی فرو می پاشد و اجزای پر بارتر از عالم بالاتر اضافه می شود که ویژگی های قبلی را دارد.

◆ نتیجه آن حضور اجزاء در آن کل پدید آمده بنحو بالقوه (بمعنای اینکه اجزاء واقعاً بنحو بشرط لا در اینجا موجود نیستند چراکه ترکیب

حقیقی در جایی است که وحدت داریم) و بالفعل (بمعنای اینکه اجزاء بنحو لابشرطی حضور داشته باشد چراکه ترکیب حقیقی در

جایی است که کثرت مزمل نشده باشد) است. لذا می توان از جهتی گفت اجزاء را نداریم و از طرف دیگر می توان گفت اجزاء را داریم.

◇ دقت: ایندو معانی جدیدی از بالقوه و بالفعل هستند.

◇ رجوع: اسفار، ۵/ ۲۹۳ (بالفعل) و ۲۹۵ (بالقوه)

□ طبق نظر ما شکل گیری ترکیب حقیقی جز از طریق عوالم بالاتر و اتصال با آنجا رخ نمی دهد.

◆ همین جا از جاهایی است که می توان عوالم بالاتر را از طریق علّیت اثبات کرد و به آنجا پُل زد. یعنی این راهی است برای اثبات ما و رای

طبیعت.

□ رجوع: اسفار، ۵/ ۲۸۵:

◆ آوردن بیانی از ابن سینا: يعضد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائقية من أن الهیولی و الصورة واحدة بحسب الذات متعددة

بحسب المعنى

▪ سوالات قابل پیگیری:

□ آیا اجزاء در ترکیب اتحادی بیان شده، بنحو اندماجی است؟ آیا بنحو معقول ثانی است؟

◆ وقتی در فرآیند حرکت جوهری با یک کل روبرو هستید، این کل یک بعد وجودی دارد و یک بعد ماهوی.

◇ اگر مساله را از بعد وجودی تعقیب کنید، کمالات قبلی بنحو اندماجی و معقول ثانی در آن موجودند. در عرفان به آن می گویند

اسماء الهی و استاد به آن می گویند ظرفیت های وجودی.

◇ اما اگر بنحو ماهوی به آن توجه کنید، اجزاء تحلیلی ماهوی است و در سطح ماهیت بروز کرده است. ما از مقایسه آن با سایر

ماهیات به اجزای آن پی می بریم. منظور آن ویژگی هایی است که از وجود تابش پیدا کرده است.

□ حمل این اجزاء بر کل به چه نحوی خواهد بود؟

◆ بنظر می رسد که اگر حمل اجزاء را به لحاظ بعد وجودی نگاه کنیم حمل شایع درست خواهد بود ولی اگر به لحاظ بعد ماهوی نگاه کنیم،

حمل اولی خواهد شد.

□ وقتی کل هایی براساس حرکت جوهری بوجود می آید، آیا همه ی کمالات مندمج در این شیء بنحو تفصیلی تفرق هم پیدا می کند؟ آیا این

حقیقت مندمج می آید کمالات مندمجش را تفصیل بدهد با استفاده از نظام علّیت؟

◆ دقت: منظور از تفرق، فروغ ذیل این کل است نه تفرقاتی که قبلاً وجود داشته است و حالا از بین رفته است.

◆ نکته: آن چه انسان دارد، اگر آنرا تنزل داد خداوند به او چیز جدیدی می دهد. یعنی نزول سبب صعود می شود.

◇ یک معنای ویژه از اختیار در اینجا وجود دارد.

◆ در اینجا یک تفصیل وجود دارد:

◇ حقایق که مانند عناصر و یا مرکبات معدنی باشند که فعالیت های خود را مستقیم بروز می دهند (نیاز به آلات و ابزار برای بروز

ندارد) حقیقت خود را تفصیل نمی دهد بلکه مستقیماً آثارش را بروز می دهد.

◇ از این حقایق بالاتر، می بینیم که موجود آلی می شود و کمالات و آثارش را باید با ابزار بروز دهد.

► دلیلش هم این است که وجودش بسیار رفیع و بلند است و نمی تواند مستقیم با عالم ماده ارتباط بگیرد بلکه باید شاخه

شاخه بزند.

— مساله نفس از اینجا شروع می شود.

► لذا به اینها می گویند موجودات آلی. در اینها حقایق اندماجی تفصیل پیدا می کند و یک ترکیب اتحادی ویژه در اینجا

پدید می آید.

► این مرتبط با همان بحث است که گفتیم تمام حقیقت یک شیء را فصل اخیرش دارد.

○ نحوه ی ترکیب ماده و صورت بمعنای هیولای اولی و صورت جسمیه = ترکیب اتحادی نوع ۲

▪ توجه:

□ باید ترکیبی را بیان کنیم که سبب نشود ادله ی اثبات هیولای اولی تخریب شود.

◆ یعنی نحوه ی ترکیب اتحادی اینها نباید باعث تخریب هیولای اولی شود.

□ این ترکیب اتحادی با ترکیب اتحادی قبلی بتمامه متفاوت است.

◆ اینرا از ۴ دلیلی که صدرا آورده است می توان فهمید.

◆ البته در برخی جاها بین اینها رابطه ی تشکیکی برقرار کرده است که اصلاً اینگونه نیست.

▪ مبانی آن:

- تمرکز روی قوه ی محض بودن ماده ی اولی
- ◆ این سبب می شود که متوجه شویم که ابایی از ترکیب با فعلیت ندارد و ذاتش اتحاد با فعلیت را فریاد می زند.
- فیلسوفان اینرا در قالب ترکیب متحصّل و لا متحصّل بیان کرده اند.
- ◆ این ترکیب بنحو شدیدتر در رابطه ی وجود و ماهیت یافت می شود. لذاست که صدرا جابجا ترکیب ماده و صورت را تشبیه به ترکیب وجود و ماهیت کرده است.
- ◆ ترکیب اینها اتحادی است ولی با این توجه که هر دو ویژگی ها و ساختارهای خود را دارند و ماهیت غیر وجود است. علامه از آن با اتحاد وجودی تعبیر کرده است.
- لذا عامل اتحاد هویت قوه ی محض بودن ماده است.
- ◆ در اینجا هم لایشرطیت اتفاق می افتد ولی بدین معنا که بتواند با چیزهای دیگر متحد شود. به بیان دیگر ماده در کنار صورت بشرط لایی خود را در دل معنای خاصی از لا بشرط حفظ می کند.
- ◆ این همان دو معنای لا بشرط است که در مرحله قبل دیدیم.
- ◆ یعنی مبهم صرف بودن یک حقیقت سبب شده است که بتواند با حقیقت دیگری یگانه شود در عین اینکه بشرط لاست.

■ تعبیر بیان شده برای آن:

- صدرا: تحلیلی/ عقلی/ انتزاعی
- ◆ اجزایش را تحلیل عقلی دانسته است و واژه ی انتزاعی را هم بکار برده است
- ◆ این سبب شده است برخی برداشت کنند که ماده معقول ثانی است و حالت اندماجی دارد.
- ◆ دقت: طبق بیان استاد صداقت احتمالاً منظور استاد یزدان پناه است.
- ◆ حال آنکه ما طیف وسیعی از تحلیلات داریم.
- ۱. احکام الوجود: برخی از معقولات ثانی مانند وحدت و فعلیت
- ۲. کمالات وجود: برخی از معقولات ثانی
- ۳. تفکیک ماهیت از وجود و یا ماده از صورت: قدرت تحلیل عقلی است که می گوید اینجا دو جوهر وجود دارد نه یک جوهر
- ۴. وجود تشکیکی: اسفار، ۵/ ۲۸۹
- ۵. عوارض تحلیلی
- ▶ معنای کلی تحلیلی انتزاعی = غیر فکّی - نحوه ی عمق آن از نگاه عقل
- ۱- بین جوهر و تمام اعراض یک ارتباط حقیقی وجود دارد که ما با هیچ چیزی نمی توانیم آنرا جدا کنیم جز عقل.
- ۲- از آن عمیق تر عوارض تحلیلی
- ۳- از آن عمیق تر صورت و ماده
- ۴- از آن عمیق تر وجود و ماهیت
- ۵- از آن عمیق تر کمالات مندمج در یک وجود است
- ۶- و از آن عمیق تر احکام وجود
- ◆ و همچنین برهان قوه و فعل اصلاً اجازه نمی دهد که این برداشت را کنیم.
- ◆ لذا منظور این است که فقط با قدرت عقل فلسفی قابل تفکیک است و جدایی فکّی و انفکاک خارجی ندارند.
- علامه: طبیعی
- آدرس:
- ◆ اسفار، ۵/ ۲۸۵ و ۲۸۶
- ◆ شرح منظومه، ۲/ ۳۷۱ ذیل حواشی آن
- ◆ حواشی شرح منظومه مهم تر از خود شرح منظومه است.

■ فرآیند این ترکیب:

- اصلاً بحث حرکت جوهری در اینجا مطرح نیست بلکه بحث قوه ی محض است
- نکات:
- ◆ ماده و صورت هر یک به تنهایی وجود و ماهیت مجزایی دارند
- ◆ ماهیت ماده در ذات جسم نهایی تاثیری ندارد
- ◆ اتحاد میان ماده و صورت بنحو وجودی است ولی نه بدین معنا که یک وجود شوند بلکه عقل می فهمد که دو وجود داریم.
- آدرس: اسفار، ۳/ ۵۴ حاشیه علامه طباطبایی

■ سوالات قابل پیگیری:

- فلاسفه ترکیب حقیقی را اینگونه توضیح داده اند که ما در آن با حقیقت واحدی روبرو هستیم که آثاری دارد که مساوی با آثار اجزاء نیست.
- ◆ پیگیری این بیان در اقسام ذکر شده - بخصوص نوع دومی که بیان شده است - برای ترکیب حقیقی ما را به نکات جالبی می رساند.
- ◆ شاید این پیگیری به ما نشان بدهد که لزومی ندارد شکل گیری کلّ در همه ی اقسام ترکیب حقیقی به یک منوال باشد بلکه تفاوت هایی در آنها وجود دارد و لزومی ندارد این ملاک واحد را برای همه لحاظ کرد.
- بررسی این ترکیب از جنبه های عرفانی.

• رجوعات:

○ اسفار، ۵/ ۲۸۲، ۲۹۴، ۳۰۰ و ۳۰۱

○ شرح منظومه، ۲/ ۳۷۱: تا قبل از سید سند همه قائل به ترکیب انضمامی بوده اند.

○ علامه طباطبائی:

▪ نه‌ایه الحکمه:

□ فصل ۷ مرحله ۵

□ فصل ۱۴ مرحله ۸

□ همین فصل

▪ حواشی بر اسفار، ۳/ ۵۴

○ شرح مرحله ۵ و ۶ نه‌ایه الحکمه، استاد عبودیت

فصل ۷: صور نوعیه جوهریه

• طرح بحث:

- ما تا اینجا در مورد مشترکات عالم ماده - ماده ی اولی و صورت جسمیه - بحث کردیم و حالا دنبال این هستیم که ببینیم مناشیء افتراقات و اختلافات موجود در این عالم برای چیست؟
- آیا تمام این تنوعات از ترکیب قدر اشتراکی مادیات با اعراض حاصل شده است (نظر نهایی شیخ اشراق) یا از پاره ای از اختلافات جوهری است؟
 - یعنی آیا یک سری امور ویژه ای که هویت جوهری داشته باشند داریم که در پی آنها اعراض داشته باشیم؟
 - فیلسوفان می خواهند این نگاه دوم را تثبیت کنند: یک بخش هایی از اختلافات جوهری است یعنی بحسب صور جوهریه منوعه شکل می گیرد.
- در اینجا می خواهیم ذیل یکی از اقسام جوهر - صورت - انواع ثانوی را پیگیری کنیم.
 - یعنی آیا ذیل صورت انواع هم داریم یا نه؟ آیا نوع حقیقی است یا اضافی؟
- فیلسوفان می خواهند بگویند نوع اضافی است نه حقیقی.

• = صور جوهریه منوعه لجوهر الجسم المطلق

• استدلال اول:

○ تقریر آن:

۱. ما در اجسام اختلاف می بینیم: ما در بستر اشتراکی اختلاف و تفاوت می بینیم
 ۲. تقسیم این اختلافات:
 - ۱) قسمی که اگر می خواهیم این اختلافات برای چیزی اثبات کنیم نیازمند برهان هستیم و قابلیت انفکاک از ذات برای آنها وجود دارد. این نشان می دهد که تنوع جوهری ایجاد نمی کند بلکه بحسب اعراض مشخصه است
 - ۲) قسمی که که برای اثبات آنها نیازمند برهان نیستیم (بینه الثبوت) و از طرف دیگر قابلیت انفکاک از آن جسم را ندارد. ضمناً توجه شود که آن حالتی که جسم دارد تمام این اختلافات را پوشش نمی دهد بلکه تنها برخی از آنها را در برمی گیرد.
 ۳. مقوم جوهر باید جوهر باشد و مقوم جوهر نمی تواند عرض باشد
- ⇒ این وجوه اختلافی که شکل گرفته است بواسطه ی صور نوعیه منوعه است که آن جسم را به شعبه های مختلف تقسیم می کند.

س

○ اشکال و جوابها:

▪ اشکال ۱: اشکال به مقدمه ۳

□ ما می بینیم تحولات جوهری رخ می دهیم بی آنکه آن چیزی که سبب تحولات جوهری است خودش جوهر باشد.

◆ مثال:

- ◆ فهم جوهری شیء را ذیل جواب به پرسش ((ما هو)) قرار می دهیم: مثلاً در مورد سوال از ذات یک شیء می گوییم آهن است.
- ▶ پیش فرض: هر چیزی که در جواب ((ما هو)) قرار می گیرد، در بحث از ذات و ذاتیات شیء است.
- ◆ بعد در ارتباط با آن یک سری افعالی انجام می دهیم که مرتبط با اعراض آن است: مثلاً آهنی که شناخته ایم را وارد کوره کرده و آن را با چکش پهن کرده و از آن شمشیر می سازیم.
- ◆ آنوقت دوباره با پرسش ((ما هو)) از حقیقتش می پرسیم که در این زمان گفته می شود ((شمشیر)). این آن جواب قبلی نیست لذا نشان می دهد که تغییر کرده است.
- لذا لزومی ندارد تنها با تغییر جوهر تغییرات جوهری رخ دهد و می توان با تغییر اعراض هم اینکار را کرد
- دقت: بهتر بود اشکال را به سمت اشکال شیخ اشراق می بردیم که در اینصورت هم بحث خوبی می شد و هم ناظر به تراش.
- ◆ بیان شیخ اشراق:

- ◆ کشف ذات و ذاتیات بسیار سخت است و خود شما هم قبول کرده اید و لذاست که فصل های منطقی را بجای فصل های حقیقی می آورید و لذا کل باب تعریفات شما خراب است و به هویت شیء نمی رسید.
- ◆ اساساً ما باید راه دیگری را برویم و در باب تعریفات دنبال تمییز اشیاء از هم هستیم و لذا از مقومات مفهومی شیء استفاده کنیم نه مقومات وجودی آن. یعنی هر پدیده ای که پیش رو می گذاریم ببینیم چه چیزهایی از آن می فهمیم، آنها را فهرست کرده و شیء را با آن تعریف کنیم. یعنی ایشان تعریف محدودی ارائه می دهند نه تعریف حدی.
- ◆ اشکال این بیان: بیان خوبی است و خیلی جاها بدرد می خورد ولی فیلسوفان دنبال ذات و حقیقت اشیاء هستند و لذا دنبال حد هستند. یعنی باید به تفاوت تعریف رسمی و حدی توجه کنیم.
- ◆ بحثی هم صدرا در اسفار دارد که اختلافات تا کجا بخاطر اعراض و از کجا به بعد زیر سر جواهر است؟

▪ جواب آن: خلط بین مرکبات حقیقی و اعتباری

□ مستشکل ماهوی فلسفی را با ماهوی عرفی خلط کرده است که منشأ آن خلط بین مرکبات حقیقی و اعتباری است.

- ◆ ماهوی عرفی دنبال تمییز اشیاء از هم است و کاری ندارد که حقیقت یک چیز چیست.
- ◆ در مرکبات انضمامی یک حقیقت جدیدی شکل می گیرد که دارای آثار جدیدی غیر از مجموع آثار است ولی در ترکیب اعتباری، آن شیء جدید اثری غیر از جمع آثار اجزاء ندارد و لذا در آن شیء حقیقی شکل نگرفته است.

◇ با آمدن اعراض ماهیت جدیدی شکل نمی گیرد.

▪ اشکال ۲: اشکالی دیگر به مقدمه ۳

□ در بحث های قبلی فرمودید که اساساً فصول حقیقی و صور اخیر، نوعی از جوهر نیستند. پس چطور می فرمایید مقوم جوهر حتماً باید جوهر باشد.

▪ جواب آن:

□ فرق است میان حمل جوهر بر چیزی بنحو حمل شایع و حمل آن بر چیزی بنحو حمل اولی.

◆ درست است که قبلاً گفتیم فصول جوهر جوهر نیستند بالحمل اولی ولی جوهر بالحمل شایع بر آنها حمل می شود و همین مقدار برای تقویم حقایق جوهری کافی است.

• استدلال دوم:

○ اهمیت آن:

▪ این استدلال اصلی است که باید روی آن سرمایه گذاری کرد و بحث را براساس آن پیش برد.

○ تقریر آن:

۱. ما اجسام را مختلف می بینیم که این اختلاف یا بحسب چیزهایی است که لازم آن هستند یا مفارقت.

□ به بیان دیگر، اجسام دارای آثار ویژه ای هستند

۲. قطعاً این اموری که در اجسام مشاهده می کنیم، یک مخصّص هایی داشته است چراکه در برخی وجود دارد و در سایر وجود ندارد. طبق قوانین علیّت وقتی یک ویژگی شکل می گیرد حتماً باید علّتی داشته باشد.

۳. احتمالات محال برای این مخصّص:

۱) اگر گفته شود مخصّص ((صورت جسمیه)) است:

◆ این امکان ندارد چراکه صورت جسمیه مشترک بین همه است و قابلیت پدید آوردن این تمایزات را ندارد

◆ صورت جسمیه نمی تواند باشد چراکه مشترک در اجسام است و نمی تواند ویژگی های خاص در اجسام پدید آورد

۲) اگر گفته شود مخصّص ((ماده اولی)) است:

◆ این هم به همان دلیل بیان شده در قبلی امکان ندارد + ماده ی اولی صرف قابلیت است و شأن فاعلیّت ندارد که بخواهد این مخصّص را پدید آورد

◆ ماده ی اولی هم بخاطر اینکه مشترک بین کلّ است و صرف قابلیت است نمی تواند این نقش را بازی کند

۳) اگر گفته شود ((عقل مفارق)) است:

◆ این هم نمی تواند باشد چراکه عقل مشترک بین همه چیز است برخلاف نفس که ویژه ی یک چیز خاص است. لذا به ما هو خودش نمی تواند سبب تخصیصات شود چراکه مانند خورشید می باشد با سایر اجسام

◆ موجود (جوهر) مفارق - مانند عقل فعال در دستگاه حکمت مشاء - هم نمی تواند باشد چراکه ویژگی عقل با نفس همین است که عقل با همه چیز یک رابطه دارد ولی نفس با هر چیز یک رابطه دارد.

۴) اگر گفته شود مخصّص ((اعراض)) است یعنی این اعراض ویژه ای که در این شیء شکل گرفته است، بخاطر اعراضی است که پیش از این شکل گرفته بود:

◆ در این حالت ما نقل کلام می کنیم روی آن عرض پیشین و وضعیّت آن از سه حال خارج نیست:

۱- تسلسل - «محال

۲- دور - «محال

۳- منتهی به یک ویژگی ذاتی می شود - «تنها حالت درست برای آن رسیدن به یک ویژگی ذاتی است

⇒ لذا منشأ این ویژگی های یک امر ذاتی است

□ این ذاتی نمی تواند عرض باشد چراکه مقوم یک امر جوهری حتماً باید جوهر باشد. لذا یک امر اختصاصی در این شیء وجود دارد که سبب پدید

آمدن این خواصّ ویژه شود.

□ به آن می گوییم ((صُور نوعیه))

○ بررسی منشأ این صور نوعیه:

▪ سوال صدر: درست است که به جزء ذاتی مقوم رسیده اید ولی سوال هنوز باقی است چراکه می پرسیم خود این جزء ذاتی جوهری مقومی که ویژه این طیف از اجسام است از کجا آمده است؟

▪ جواب: جوهر مفارق که منظور همان ارباب انواع است.

□ عقل مفارق واحد مانند عقل فعال نمی تواند این تخصیص ها را بزند چراکه نسبتش با همه چیز علی السویه است لذا نیازمند یک چیزی هستیم که ویژگی های خاصی داشته باشد. این باید براساس نظام علیّت و رابطه با عوالم ماورای عالم ماده تحلیل شود.

□ دو طرح وجود دارد:

۱. عقل مفارق وجوه مختلف و جهات کثیره ای دارد و لذا رابطه اش با اجسام مختلف متفاوت است نه یکسان: به بیان دیگر نقش هایی که روی ماده ی اولی زده می شود، براساس مجموعه نقوش اندماجی موجود در عقل فعال زده می شود.

۲. طرح حکمه الاشراق که صدرا آنرا قبول کرد: ما در ذیل عقول طولی، عقول عرضی و ربّ النوع داریم که آن سامان دهنده ی مسائلی است که در این شیء می گذرد.

◇ توضیح آن:

► در نظام تشکیک از یک جهت همه چیز باید به خداوند متعال بر می گردد: هم نقاط اشتراکی و هم نقاط اختصاصی

► لذا باید از یک طرف یک ظرفیت های بی نهایت در خداوند متعال در نظر بگیریم که همه دنیا را در بر گیرد و تکثرات معنی شود و از طرف دیگر با توجه به قواعد علیّت (الواحد، سنخیت و استحاله تجافی) باید یک نظام مخروطی داشته باشیم که کم کم تفصیل بیشتر می شود و از نقطه وحدت به کثرات می رسم.

□ اما دقت شود که اینها نه تنها نافی بحث های صورت گرفته نیست بلکه موید آن است: چراکه ما نیازمند یک مخصّص در ذات جسم هستیم تا نقش فاعل مباشر را بازی کند.

◆ یعنی ما در این بحث، فاعل مباشر منقّح و مخصّص را یافته ایم.

□ آدرس: اسفار، ۵/ ۱۵۷ به بعد بویژه ۱۶۵

○ اشکال: صور جوهریّه صنفیه و شخصیّه؟

- اختلافات موجود در انسان ها را چه می کنید؟ یعنی آیا علاوه بر صورت جسمیه و صورت نوعیه انسانیه، یک سری صور جوهری شخصی و صنفی هم درست کنید؟ که اگر این حرف را بزنید، باید انحصار نوع در شخص را قبول کرد.
- اشکال بیشتر به سمت فرد رفته است ولی بحث در صنف هم قابل طرح است.

○ جواب:

- روح جواب: آنچه که شخص ساز است، حوزه ماهیات و هویت های ماهوی نیست بلکه وجود است. ماهیت یک ذات مرسل است و برای ما تشخّص ساز نیست.
- تقریر آن:

□ شخص آفرین ذیل ماهیت نوعیه ((وجود)) است نه ماهیت. ماهیت نوع اخیر منتظر هیچ چیزی برای تشخّص نیست جز وجود. این وجود است که در پی خودش اعراض ویژه را در پی دارد.

◆ به بیان دیگر نه اعراض تشخّص می آورد و نه جزء ذات چراکه هر دو ماهوی هستند و ماهیت یک کلیّتی در آن هست. یعنی قابل صدق بر کثیرین است.

□ لذا اعراض مشخّصه در فلسفه ی مشاء، امارات و علائم تشخّص هستند نه اینکه خودشان تشخّص بخش باشند.

□ دقت شود که صور جوهریّه نوعیه بستر اصلی اختلافات را ترسیم می کنند ولی این وجود است که در نهایت شخص ها را می سازد و دقیقاً مشخّص می کند هر کدام با دیگری چه اختلافی دارد.

◆ این صور نوعیه برای موجود شدن در عالم ماده، در قالب یک نظام و ارتباط با چیزهای دیگر به وجود می آید. به بیان دیگر بحسب ارتباطش با باقی چیزها حدّ و مرز تحقّق آن در عالم ماده روشن می شود.

◇ مثلاً یک گیاه که با آنکه می تواند ۲ متر رشد کند ولی بخاطر خاک نامناسب ۳۰ سانتی متر رشد می کند. یعنی آن وجود خارجی اش و ارتباطی که با چیزهای دیگر دارد باعث می شود اعراض مشخّصه اش به وجود بیایند.

- دقت: در فضای عرفان نظری ممکن است نکاتی را پیدا کنیم که بحث را از این جلوتر ببرد.

• خاتمه: بررسی روابطه جواهری که تا حالا دیده ایم

○ چیزهایی که تا حالا دیدیم:

- ماده ی اولی:

□ از آنجا که وحدت شخصی آن وحدت شخصی ابهامی و قوه ی صرف است، علّت آن می تواند علی البدلی (صورهٔ ما جسمیه) باشد.

◆ دقت شود با آنکه وحدت ابهامی است ولی شخصی است لذا خود صور که می آیند علّتند ولی چون دائماً در حال رفت و آمد هستند به آن می گوئیم صورّهٔ ما.

◆ برهان قوه و فعل - بخصوص طبق تقریر ۲ و ۳ - اجازه نمی دهد که صورت جسمیه علّت وجود بخش هیولای اولی باشد چراکه باید

سنخیت وجود داشته باشد لذاست که می گوئیم شریک العلّه

□ البته توجه شود که دیدیم که علّت وجود بخش آن عقل مفارق است.

□ تعریف ((ماده ی ثانیّه)):

◆ = ما لیس فی الاولی = ماده ی اولی جهت یافته است بواسطه ی آمدن صور جسمیه و نوعیه ی مختلف

- صور جوهریّه جسمیه:

□ یک حقیقت بالفعل است.

- صور جوهریّه نوعیه:

□ اقسام:

۱. بسیطه: آب، خاک، هوا و آتش

◇ چون در طبیعت این ۴ عنصر را داریم اینگونه نامیده شده است. ما در طبیعت نه ماده ی اولی داریم به تنهایی و نه صورت جسمیه.

◇ از ابتدا که فلک قمر خلق شد این ۴ عنصر بوده است به تنهایی.

۲. مرکّبه:

◇ امتزاج صورت نوعیه بسیطه باعث ساخت اینها می شود که به آنها می گویند موالید ثلاث:

► معدنیات

► نباتات

► حیوانات

○ رابطه علی صور نوعیه با صور جسمیه:

- صور نوعیه علّت حقیقی صورت جسمیه است.

□ البته صورت نوعیه را هم علت مفارق پدید می آورد - همانگونه که صور جسمیه را برای ماده ی اولی می آورد - ولی نوع اثرگذاری آن در این دو سیستم فرق دارد.

◆ چراکه در اینجا نسبت آن با صورت جسمیه و نوعیه حالت طولی دارد.

□ ویژگی هایی در ماده ی اولی بود که باعث می شد نمی شد صورت جسمیه را علت وجود بخش آن بدانیم ولی این ویژگی ها و اقتضائات در اینجا وجود ندارد.

■ لازمه ی این علت این است که نمی شود این صورت جسمیه باقی بماند ولی صورت نوعیه عوض شود. لذا با عوض شدن صورت نوعیه، شخص صورت جسمیه هم عوض می شود.

○ پیگیری عمق بحث:

■ به لحاظ فلسفی:

□ عالم ثبوت:

◆ آنچه اولاً متحقق می شود ((وجود)) است.

◆ بر اساس نظام تشکیک در وجود، آرام آرام با اشخاص روبرو می شویم و وجودها برای ما شخصیت آفرین و تشخص ساز هستند.

◆ بعد از ساخت شخص، از مقایسه ی اشخاص با یکدیگر متوجه تمام ماهیت و جزء ذاتی مشترک آنها می شویم. دقت شود که وقتی می گوییم از مقایسه می فهمیم، بدین معناست که واقعیت موجود در شیء را کشف می کنیم نه اینکه یک بحث ذهنی و غیرواقعی می کنیم.

◆ اولین جزء ذاتی مشترکی که می رسم صورت و حقیقت نوعیه است. یعنی از طرف ما می شود اولین لایه جوهری که با آن برخورد می کنیم. البته توجه شود که قبل از آن اعراض را هم یافته ایم.

◆ بعد از آن، مقایسه بین افراد را ادامه می دهیم تا به لایه های عام تری در دل آن شخص می رسم.

◆ تا می رسم به عام ترین لایه ای که بیش از آن وجود ندارد که این همان صورت جسمیه است.

□ عالم اثبات:

◆ در مباحث منطقی چون ذهن انسان از عام به خاص می آید، اینها را از عام به خاص چیدیم و گفتیم اینها مقولات هستند. در واقعیت و

خارج اینگونه نیست و از خاص به عام می رویم.

□ رابطه ی ایندو:

◆ لذا آنچه در خارج است اشخاص هستند و ما در خارج وحدت جنسی نوعی نداریم بلکه در ذهن است.

◆ این همان چیزی است که وحدت سنخی روی آن تمرکز می کند و می گوید که در ذهن است که یک دریا داریم و در خارج یک سری کاسه هستند.

■ به لحاظ عرفانی:

□ لایه های نوعی و جسمی و جوهر در وجود و تکوین و خارج به همین شکل پیاده می شود.

◆ در همان نظام تشکیک وجود، از هویت بسیار عام شروع می کنیم تا می رسم به هویت های ضیق تر تا به شخص برسیم.

□ از نظر آنها ابتدا حقیقت بسیار عام جوهر شکل می گیرد و بعد این حقیقت جوهری خاص تر می شود تا به شخص برسد.

■ ارتباط این دو بحث با هم:

□ اگر همین بحث ها را بیاوریم در فلسفه، تحولاتی در وجود شکل می گیرد:

◆ آن کشف هایی که ما در ماهیت می کنیم، خبر از یک اتفاقات وجودی می دهد.

◆ و ما زمانی به ماهیت می رسم که محدودیت شخصی پیدا کند و بعد از تأمل در آن ها هویت های جنسی و نوعی را می یابیم.

□ بنظر می رسد که اگر تأملات بیشتر شود این دو بحث تناقضی ندارند:

◆ به لحاظ تشکیک در وجود با وجودات شخصی و خاص طرف هستیم

◆ و از طرف دیگر با تحلیل این وجودات شخصی به ماهیات و جواهر مختلف دست پیدا می کنیم.

فصل ۸: تعریف کمّ

• مقدمات:

○ رجوعات:

- مباحث مشرقیه، ۱/ ۱۷۱ الی ۲۵۷
- اسفار، ۴/ ۸ الی ۵۸

○ تغییر بحث نسبت به فصول گذشته:

- از اینجا به بعد از جواهر جدا شده و با اعراض روبرو می شویم

○ نکات مقدّماتی در مورد اعراض:

- یادآوری هویت اعراض
- خود عرض معقول ثانی و بیانگر نحوه ی وجود خود اعراض است.
- نمی توان برای مقولات تعریف حقیقی بیاوریم چراکه اینها مقوله اند و حقیقتی بسیط دارند که مرکّب از جنس و فصل نیست.
- به بیان دیگر اعراض را تعریف به رسم می کنیم

• بررسی تعاریف بیان شده برای کمّ:

۱. فارابی و ابن سینا: عرضی که ذاتاً این امکان برای آن وجود دارد که در آن جزئی پیدا کرد که با تکرارش [= عادّاً]، آن کمّ از میان برداشته شود

- علامه این دلیل را پذیرفته است چراکه هم شامل کمّ متّصل می شود و هم کمّ منفصل

۲. قطب الدین رازی: عرضی که ذاتاً قبول قسمت می کند - «در مقابل چیزی که بالعرض قبول قسمت می کند مانند جسم که به لحاظ کمّش قابلیت قسمت دارد

- این تعریف مشهور از کمّ است

- ردّ آن: این تعریف تنها کمّ متّصل را در بر می گیرد و شامل کمّ منفصل نمی شود چراکه کمّ منفصل خودش (۲ و ۳ و ...) تقسیم شده است نه اینکه قابلیت

تقسیم را داشته باشد

- جواب: منظور از قابلیت تقسیم در مورد خود کمّ است. به بیان دیگر منظور این است که خود ۴ یا ۵ را لحاظ کن و ببین که قابلیت تقسیم دارد نه

اینکه چند کمّ منفصل را کنار هم ببینیم (خود کمّ) و بگوییم قابلیت تقسیم ندارد چراکه خودش تقسیم شده است

۳. شرح عیون الحکمه: عرضی که قبول مساوات می کند

- ردّ آن: منظور از مساوات چیست؟

- اگر مراد مساوات لغوی باشد که این تعریف مانع اغیار نیست چراکه در کیف و وضع هم می توان آنرا پیاده کرد

- و اگر مراد مساوات اصطلاحی (اتحاد در کمّ) باشد، دور پدید می آید

- خواصّ کمّ با توجه به تعاریف بیان شده: وجود عادّ + انقسام + مساوات

فصل ۹: انقسامات کمّ

• اقسام کمّ:

۱. متّصل:

▪ تعریف آن:

- دقت: امکان تعریف حدّی از این به بعد وجود دارد چراکه با ماهیات روبرو هستیم
- (۱) = کمّی که می شود اجزایی را در آن فرض کرد که دارای حدود مشترک = چیزی که برای دو طرف باشد = کمّی که با قسمت کردن آن، اجزای آن دارای یک نقطه ی تلاقی و حدّ مشترک دارند
- (۲) = قابلیت انقسام تا بی نهایت را دارد
- اقسام و بررسی موجودیت هر یک در خارج:

(۱) قارّ/ پایدار:

- ◆ = اجزای بالقوه او بالفعل مجتمع هستند
- ◇ وجه تسمیه: قرار دارنده
- ◆ اقسام و مصادیق:
- ۱- جسم تعلیمی: قابلیت انقسام در سه جهت طول و عرض و عمق را دارد
 - ▶ وجه تسمیه: در بخشی از ریاضیات (تعلیمیات) یعنی هندسه از آن بحث می شود
 - ▶ توضیح هویت آن:
 - در مقابل آن ((جسم طبیعی)) وجود دارد. جسم تعلیمی کلّ آن فضا است بدون حضور جسم طبیعی لذاست که می گوئیم از سه جهت قابلیت تقسیم دارد.
 - تفاوت ((شکل)) با جسم طبیعی و تعلیمی؟ شکل می شود سطوح جسم تعلیمی، جسم تعلیمی می شود حجم و جسم طبیعی می شود موادّ درون آن حجم.
 - ▶ بررسی موجودیت آن در خارج: از تعین و تناهی اجسام در خارج هم سطح درست می شود هم جسم تعلیمی
 - ▶ بررسی تنوع آن: انواع مختلفی دارد ولی در هر نوع مصادیق متعدّدی وجود دارد مثلاً همه ی کره ها یک نوع هستند.
- ۲- سطح: قابلیت انقسام در دو جهت طول و عرض را دارد
 - ▶ بررسی موجودیت آن در خارج: از تعین و تناهی اجسام در خارج هم سطح درست می شود هم جسم تعلیمی
 - ▶ بررسی تنوع آن: انواع مختلفی دارد ولی در هر نوع مصادیق متعدّدی وجود دارد مثلاً همه ی سطوح محدّب ها یک نوع هستند و همینطور است همه ی سطوح معرّ و ...
- ۳- خطّ: قابلیت انقسام در یک جهت را دارد
 - ▶ بررسی موجودیت آن در خارج:
 - اگر تقاطع (غیر قوسی) سطوح اثبات شود، در آن تقاطع خطّ پدید می آید
 - ولی اگر آنرا نتوانیم اثبات کنیم، خطّی هم نخواهیم داشت: در اینصورت می گویند همیشه در خارج حالت قوسی داریم و یک تقاطع نداریم.
 - ◆ اگر خطّ محلّ تردید قرار بگیرد، حتماً نقطه هم محلّ تردید واقع می شود.
 - ▶ بررسی تنوع آن: انواع مختلفی دارد ولی در هر نوع مصادیق متعدّدی وجود دارد مثلاً همه ی خطوط مستقیم یک نوع هستند و همینطور است خطوط قوس دار.
- ◆ لذا نقطه آن چیزی است که قابلیت انقسام در هیچ جهتی ندارد.

(۲) غیر قارّ/ غیر پایدار:

- ◆ = اجزای بالقوه او بالفعل مجتمع نیستند یعنی اساساً دو جزء از آن نمی تواند کنار یکدیگر موجود باشد
- ◇ دلیل جمع نشدن اجزای زمان با هم حالت بالقوه ای و بالفعلی موجود بین اجزای زمان است
- ◆ مصادیق آن: زمان
- ◇ طبق نظر صدرا زمان خطّ ناپایدار است نه نقطه ی سیال
- ▶ زمان مقدار حرکت است که این حرکت یک وجود ناپایدار است
- ◇ دقت: زمان نوع واحد است و تنوعی ندارد.
- ◆ بررسی موجودیت آن در خارج:
- ◇ وجود آن در مرحله قوه و فعل اثبات خواهد شد

۲. منفصل:

▪ تعریف آن:

- (۱) = عدد حاصل از تکرّر واحد
- ◆ دقت: واحد اصلاً کمّ نیست چراکه تعریف کمّ قابلیت صدق بر آن ندارد.
- ◇ واحد غیر کمّ است که کمّ بوجود می آورد مانند وجود که ماهیت را بوجود می آورد و خطّ که نقطه را بوجود می آورد و خدا که

مخلوقات را پدید می آورد.

۲) = قابلیت تقسیم به اجزاء بالفعل که بین آنها حدّ مشترک وجود ندارد

■ **مصادیق آن:**

□ اعداد: هر کدام از آنها آثار متفاوت دارند لذا هر کدام یک نوع حساب می شوند و اقسام کمّ منفصل در اینجا معنی می شود. به بیان دیگر، انواع مختلفی دارد.

◆ دقت: یک عدد نیست چراکه عادی ندارد. یک همان کمترین پیمانه است که تقسیم پذیر نیست.

□ نغمات

■ **بررسی موجودیت آن در خارج:**

□ فیلسوفان ما قائل به این شده اند که براساس محدودات خود موجود است و مشهور فیلسوفان آنرا معقول اولی و برخی آنرا معقول ثانی می دانند.

• ویژگی های کمّ:

۱- تساوی و تفاوت

۲- قابلیت انقسام

- اعمّ از انقسام

□ بالفعل و خارجی: مانند اعداد

□ و یا بالقوّه و وهمی: مانند خطّ و سطح

۳- وجود عادّی از جنس خود آن

۴- موطن تحقّق اقسام مختلف کمّ:

- کمّ منفصل: هم در مادّیات یافت می شود و هم در مجردات

- کمّ متصل:

□ غیر قارّ (زمان): تنها در مادّیات پیدا می شود

◆ چراکه زمان مقدار حرکت است و حرکت در جایی است که قوّه و فعل باشد و قوّه و فعل تنها در مادّیات وجود دارد.

□ قارّ: در مجردات عقلیه پیدا نمی شود مگر در نگاه کسی که یک جهان عقلی امتداد کش داری را اثبات می کند که مجرد از مادّه است ولی آثار مادّی

را دارد. منظور همان عالم مثال است.

◆ به بیان دیگر این نوع کمّ هم در عالم مادّه پیدا می شود و هم در عالم مثال ولی در عالم عقل پیدا نمی شود.

۵- تقابل تضادّی در کمّ نداریم:

- تطبیق آن در کمّ منفصل (عدد):

□ دلایل آن:

۱. شرطی که در متضادّین مطرح است: باید در آن غایت خلاف باشد و نتوان اختلافی بیش از این تصوّر کرد. حال آنکه چنین چیزی در عدد

قابل طرح نیست چراکه نمی شود بین هیچ دو عددی غایت خلاف در نظر گرفت.

۲. هر عددی از مادون خود ساخته شده است مانند ۱۰ که از اعداد مادون خود درست شده است. از طرفی هیچ ضدّی متقومّ ضدّ خود نمی

تواند باشد لذا بین ۱۰ و عددی دیگر تضادّی وجود ندارد.

◇ ردّ آن:

► آن عدد مادونی که ۱۰ از آن ساخته شده است چیست؟ برای ساخت آن احتمالات مختلفی در اینجا وجود دارد و بالاخره

نمی توان گفت که به لحاظ تکوینی ۱۰ از کدام یک از این احتمالات ساخته شده است چراکه انتخاب هر یک ترجیح

بلامرّجّح است.

► ۱۰ در واقع از ترکیب واحد درست است که واحد اصلاً عدد نیست.

- همین بحث در کمّ متصل هم وجود دارد

□ دلیل: موضوع واحدی نداریم که اینها بخواهند براساس آن با هم اختلاف داشته باشند حال آنکه داشتن موضوع واحد شرط وجود تضادّ است.

۶- بررسی وضعیّت تشکیک در کمّ:

- محلّ جریان آن:

□ تشکیک طبق فلسفه صدرایی در وجود جاری است نه در ماهیّت لذا بحث در وجود کمّ است نه ماهیّت آن. البته بصورت بالعرض به ماهیّت هم می

توان تشکیک را نسبت داد.

- معنای تشکیک در کمیّات:

□ بتدریج تشکیک با مفهوم کمال و نقص گره خورده است منتّهی این کمال و نقص در مقاطع مختلف به شکل های مختلف بروز دارد، مثلاً در کمیّات

می شود کمی و زیادی و در کیفیّات می گوئیم شدّت و ضعف.

◆ بحثی در این جا هست که آیا اینها فقط بحثی لغوی است یا بنیه های فلسفی در آن وجود دارد؟

۷- تناهی و عدم تناهی در عالم ابعاد (کمّ متصل قارّ):

- وضعیّت کمّ متصل غیر قارّ:

□ در کمّ متصل غیر قارّ معتقد به عدم تناهی هستند البته با تقریر خاص.

- تحریر محلّ نزاع:

□ از نظر طبقات هستی (طولاً) حتماً عوالم متناهی هستند

□ ولی سوال اصلی این است که از نظر عرضی وضع به چه نحوی است؟

◆ بیان دیگر سوال: آیا عالم مادّه متناهی است یا نه؟

- اقوال مختلف در آن:

□ فلاسفه جدید دنبال این بوده اند که بگویند عالم مادّه و ابعاد نامتناهی است.

□ فلاسفه اسلامی دنبال این بوده اند که بگویند عالم مادّه و ابعاد متناهی است.

♦ دلیل رسیدن به این قول:

♦ مباحث مطرح در علم هیئت و رصد که مشاهدات حسّی و تجربی هم آنرا تایید می کرد. یعنی دیده اند که کلّ عالم مادّه قابل احصاء است.

♦ مباحث مطرح در ریاضیات: اغلب براهین مطروحه توسط فلاسفه استدلال های ریاضی است.

♦ بنظر استاد خوب بود که فیلسوفان ما از مبانی فلسفه استفاده می کردند.

▪ ادله قائلین به تناهی عالم ابعاد:

(۱) برهان مسامتة:

♦ دو خطّ بی نهایت موازی بکشیم.

♦ اگر یکی از اینها را مقداری کج کنیم از یکطرف اینها نباید به هم برسند چراکه بی نهایت هستند و از طرف دیگر چون موازی نیستند باید به هم برسند.

(۲) برهان تطبیق:

♦ دو خطّ بینهایت از دو نقطه هم تراز شروع شوند. یکی را دو متر می بُریم و بعد ابتدای آن را می کشیم تا نقطه ی مفروض.

♦ سوال این است که بالاخره کدام خطّ بزرگ تر است؟

(۳) برهان سلّمی:

♦ اگر عالم مادّه را بی نهایت فرض کنیم، امکان رسم خطّ بی نهایت برای ما وجود دارد.

♦ از یک نقطه دو خطّ با زاویه ای مشخص می کشیم که این دو خطّ تا بی نهایت رفته اند و لذا یک بی نهایت را در بر گرفته اند.

♦ لذا بی نهایت را در یک زاویه ی مشخص جا داده ایم! یعنی یک امر نا متناهی بین حاصرین گیر کرده است.

□ یک نکته برای بررسی این ادله: عدم خلط بین بی نهایت بالفعل و بی نهایت لا یقفی (حرکت به سمت بی نهایت)

۸- مُحال بودن خلاء در عالم ابعاد:

▪ خلاء = فضایی که هیچ چیزی در آن نباشد.

۹- تناهی و عدم تناهی عدد (کمّ منفصل):

▪ عدد غیرمتناهی است:

▪ نوع غیرمتناهی بودن آن = لا یقفی

□ یعنی ما هیچ وقت غیرمتناهی بودن عدد را بصورت بالفعل نداریم بلکه بصورت دائمی به سمت بی نهایت حرکت می کند. به بیان دیگر یعنی بنحو لا

یقفی و نا ایستا می تواند پیش برود.

□ لذاست که بهتر است بنحو سلب تحصیلی بگوییم (عدد متناهی نیست) نه ایجاب عدولی (عدد غیرمتناهی است) تا این نکته را برسانیم که عدد

غیرمتناهی بالفعل نیست بلکه بنحو غیرمتناهی لا یقفی است که اعداد باقیمانده آن بنحو بالقوه است.

□ بحث های قابل پیگیری:

♦ در نفس الامر عدد به چه نحوی است؟

♦ غیرمتناهی بودن انسان بنحو لایقفی است یا بالفعل؟

♦ این مطلب ریاضی که بیان شد و ما به آن یقین داریم از تجربه است یا از چیز دیگر؟

فصل ۱۱: تعریف کیف و تقسیم اولی آن

• رجوعات:

- اسفار، ۴ / ۵۸ الی ۱۸۸
- مباحث مشرقیه، ۱ / ۲۵۷ الی ۴۲۹

• تعریف کیف:

- مشهور حکماء = عرضی که ذاتاً قابل قسمت یا نسبت نباشد

▪ توضیح تعریف:

□ عرض - «خروج جوهر و واجب الوجود

□ قبول قسمت ذاتاً - «خروج کمّ

□ قبول نسبت ذاتاً - «خروج سایر مقولات غیر کمّ و کیف که در ذات آنها نسبت خوابیده است

□ ذاتاً - «کیف بلحاظ مقارنت با مقولات نسبی و کمّ، می تواند قسمت و نسبت پیدا کند ولی این بالذات نیست بلکه بالعرض چیزی است که همراهش است

▪ بیان توضیحاتی پیرامون این تعریف توسط صدرا و نحوه ی رسیدن به آن

• تقسیم اولی کیف:

۱. محسوسه

۲. نفسانیّه

۳. مختصّه بالکمیّات

۴. استعدادیّه

فصل ۱۲: کیفیات محسوسه

• تعریف:

- = خاصیت آنها این است که نحوه ی بروز اثر و فعالیت آنها از قبیل تشبیه مجاور به خود است.
- یعنی وقتی چیزی مجاور آنها قرار می گیرد، مجاور را شبیه خود می کنند
- دقت شود که این تشبیه بنحو خاصی است: این مجاورت سبب می شود معدّاتی حاصل شود که مجاور آن هم این ویژگی را پیدا کند
 - دلیل این بیان: یک اصلی دارند که اعراض منتقل نمی شوند
 - کاربرد این بحث: تحلیل حسّ
- مصادیق و تطبیقات مربوطه:
 - حرارت و برودت
 - رنگ ها: در این مصداق بحث کرده اند که چگونه این تعریف در آن صدق می کند؟ در جواب گفته اند مجاورت در هر جایی بحسبه است

• اقسام بلحاظ حواسّ ۵ گانه:

۱. مبصرات:

- = کیفیاتی که با قوّه ی باصره درک می شوند
- ۱- الوان:
 - هویت آن:
 - (۱) مشهور: کیفیات عینی موجود در خارج هستند و اینگونه نیست که تنها به لحاظ ساختار ادراکی ما و خیالات شکل گرفته باشد
 - ◇ همین ها در اینکه رنگ های اصلی و غیر اصلی چیست اختلاف دارند.
 - ۱. قول مشهور این است که رنگ های اصلی تنها سفیدی و سیاهی هستند. بقیه هم براساس نظام تشکیک ترکیبی از اینها هستند.
 - ۲. برخی دیگر ۵ رنگ را رنگ اصلی می دانند.
 - (۲) غیر مشهوری که امروزه مشهور شده است: کیفیتی خیالی است که وجودی و رای حسّ ندارد.
 - ◇ مانند: هاله ی ماه + رنگین کمان

۲- نور:

- رنگ نیست و گونه ی دیگری از مبصرات است
- = الظاهر بذاته المظهر لغیره
- ◆ در واقع نور غنی از تعریف است چراکه چیزهای دیگر با نور روشن میشود.
- ◇ این بیان قابل بحث است.
- ◆ دقت: منظور از ظهور، ظهور للبصر است ولی اگر منظور ظهور مطلق باشد (ظهور برای خودش باشد)، تنها خاصیت وجود است.
- اقوال در حقیقت آن:
- (۱) نور کیفیتی در اجسام نیره است که می تواند اجسام مجاور را به خودش شبیه - مستنیر - کند
 - ◇ دارای تقابل ملکه و عدم است نسبت به ظلمت.
 - ▶ نشانه آن این است که می توان موردی را پیدا کرد که در آن نه نور باشد نه ظلمت مانند اشیای غیر مادی
- (۲) نور جوهر جسمانی است.
- ◇ مانند آنچه امروزه میگویند نور ذرات است
- (۳) ظهور رنگ ها:
- ◇ البته برخی گفته اند رنگ ها ظهور نور هستند
- معانی ذکر شده برای نور در فلسفه:
 - (۱) وجود
 - (۲) آگاهی و علم
 - (۳) نور حسّی مادی

۲. مسموعات = اصوات:

- = کیفیتی که حاصل می شود از یک ضربه یا کندن شدید که هوا را که دارای اصوات است موج دار می کند
 - فرآیند فهم صوت را بعنوان تعریف آن آورده اند.
 - لذا نغمه به لحاظ برش های موجود در آن کمّ و به لحاظ موج دار کردن هوا کیف است.

۳. مذوقات:

- = طعم های درک شده بواسطه ی ذائقه
 - طعم های پایه ۹ تا هستند: تندی + شوری + تلخی + مزّه ی چربی + شیرینی + بی مزگی + گسی + گسی شدید + ترشی

۴. مشمومات:

- = آن چیزهایی که با قوه شامه درک می شوند
- محسوسات ضعیفی هستند و لذا اسامی جداگانه ندارند و با اضافه به چیز دیگر شناخته می شوند:
- (۱) موضوعات آنها: بوی مشک و گل
- (۲) موافقت و مخالفت آنها با طبع: طیبه و تعفن
- (۳) طعم آنها: ترشی و شیرینی

۵. ملموسات:

- = آن چیزهایی که با لمس یافت می شوند
- ملموسات پایه: حرارت و برودت + شلی و سفتی + لطافت و کثافت + لزج و هشاشی + خشکی و تری + سنگینی و سبکی
- چیزهایی که برخی به آنها اضافه کرده اند: زبری و ملاست + سختی و نرمی

فصل ۱۳: کیفیات مختصه بالکمیات

• تعریف:

- = کیفیاتی که عارض بر جسم می شوند بواسطه ی کمیات
- لذا ابتدائاً کمّ به آن متّصف می شود و سپس کیف

• مصادیق:

۱. کمّ متّصل:

۱- شَکَل:

- = هیات حاصله برای کمّ که از احاطه ی یک یا چند حدّ که این احاطه تامّ و تمام باشد
- ◆ شَکَل باید بسته باشد و باز بودن برای آن درست نیست.
- ◆ این حدّ می تواند خطّ یا سطح باشد.
- تطبیق آن:
- ◆ در جسم تعلیمی:
- ◆ شَکَل کره که از احاطه یک سطح حاصل شده است
- ◆ مخروط: دو سطح آنرا احاطه کرده است
- ◆ استوانه
- ◆ مکعب
- ◆ در سطح:
- ◆ شَکَل دایره که از احاطه یک خطّ حاصل شده است
- ◆ مثلث
- ◆ مربع
- ◆ کثیر الاضلاع
- ◆ در خطّ: در اینجا شَکَل معنی ندارد
- وجه کیف بودن آن: تعریف کیف بر آن تطبیق پیدا می کند (نه ذاتاً قابل تقسیم و نه ذاتاً نسبت نیست)

۲- زاویه:

- = هیات حاصله از احاطه ی دو یا چند حدّ که این احاطه تامّ و تمام نباشد
- ◆ زاویه می تواند حول نقطه و یا خطّ شَکَل بگیرد
- تطبیق آن:
- ◆ در جسم تعلیمی: زاویه مکعبه
- ◆ در سطح: زاویه مجسمه
- ◆ در خطّ: زاویه مسطحه
- وجه کیف بودن آن: مانند همان بیانی که در شَکَل گفته شد

۳- غیرهما:

- مصادیق: استقامت و استداره (انحنی) در خطّ و مشابه آنها در سطح (مستوی، مقعر و محدّب)
- ◆ وجه تفاوت نوعی ایندو:

- ◆ اگر قائل شوید که دو خطّ مستقیم و منحنی دارای وحدت نوعی هستند، باعث می شود تفاوتی که در ایندو می یابیم را وارد اعراض مفارق کنیم چراکه نمی تواند ذات و یا عرض لازم باشد.
- ▶ معنای آن این است که باید بتوانیم آنها را از خطّ جدا کنیم که چنین چیزی مُحال است چراکه برای تغییر خطّ باید سطح (خطّ نفاد خطّ است) و برای تغییر خطّ باید جسم تعلیمی تغییر کند که در اینصورت جسم تعلیمی دیگری بوجود آمده است و شخص آن تغییر کرده است.
- ▶ پس تغییر در عارض استقامت سبب می شود که شخص خطّ تغییر کند. این معنی نشان می دهد که اینها اعراض مفارق خطّ مستقیم و مستدیر نباشند بلکه جزو اجزای ذاتی آنهاست.
- به بیان دیگر، با تغییر آنها می بینیم که خطّ عوض شده است پس باید بگوییم اینها ذاتی یا عرض لازم خطّ هستند نه عرض مفارق آن.

◆ دَقّت ها:

- ◆ این بیان علامه مبیانت نوعی خطّ مستقیم و منحنی است نه مبیانت نوع استقامت و استداره لذا باید استدلال ادامه پیدا کند.
- ◆ کوچک ترین تغییر در شخص هر یک - مانند کمّ و شَکَل و جسم تعلیمی و ... - باعث تغییر در شخص تمام چیزهایی می شود که با آن رابطه دارند.
- وجه کیف بودن آنها:
- ◆ ما استقامت و استداره را به نحو بدیهی درک می کنیم.

♦ از سوی دیگر هر چه به لحاظ تحلیلی در ماهیت استقامت و استداره تأمل می کنیم، قابلیت تقسیم پذیری را در آن نمی یابیم لذا کم نیستند.

□ فروعاً:

(۱) تضادّ میان مستقیم و مستدیر برقرار نیست.

♦ همانگونه بین خطّ و سطح، بین سطح و جسم تعلیمی و ... تضادّ برقرار نیست.

♦ دلیل: در تضادّ ویژگی هایی مانند وجود موضوع واحد و غایت خلاف در متضادّین وجود دارد که در اینها نمی تواند وجود داشته باشد

(۲) اشتداد و تضعّف هم میان مستقیم و مستدیر وجود ندارد.

♦ چراکه شدید باید شامل ضعیف باشد با افزوده تری حال آنکه در اینها اینگونه نیست.

۲. کمّ منفصل: عدد

■ مثال: زوجیت، فردیت، جذر و تربیع

■ وجه کیف بودن آنها:

□ در تمام مراتب عدد - ۲ الی بی نهایت - یک خاصیت در همه وجود دارد که آن انقسام به اجزاء است

□ حال آنکه مواردی که بیان شد - مانند زوجیت که قابل قسمت به متساویین است - قابلیت تقسیم در آنها معنی ندارد. بعلاوه اینکه در آنها نسبت

وجود ندارد

■ فروعاً:

(۱) بین احوال عددیه - کیفیات مختصّ مشترکه به اعداد - تضاد وجود ندارد به همان دلایلی که ذکر شد.

(۲) بین احوال عددیه فرآیند تشکیکی - نه آن تعبیری که در کمّ (زیادت و نقصان) جاری است و نه آن تعبیری که در کیف (شدّت و ضعف) جاری

است - معنی ندارد:

♦ دلیل: همانگونه که در کیفیات مختصّ به کمّ متصل می دیدیم اگر بخواهد یکی از آنها تغییر بکند، باعث می شد که شخص آنها از بین برود

و شخص دیگری بیاید و لذا موضوع واحد در آنها نداریم؛ در اینجا هم همینگونه است یعنی وقتی زوجیت بخواهد ابطال شود موضوع هم

عوض می شود.

♦ اشکال: اگر قرار بود تشکیکی در اینجا پیاده کنیم باید بنحو وحدت سنخی آنرا پیاده کنیم و لزومی ندارد که پای وحدت شخصی که

در وجود داریم را به اینجا باز کنیم. لذا موضوع نداشتن کفایت نمی کند برای اثبات.

♦ جواب: دو احتمال برای توجیه این بیان علامه وجود دارد

۱- مساله اشتداد و تضعّف و نبود حرکت. تشکیک در دل تبدّل و حرکت مدّ نظر است.

۲- اساساً ما در فضای تشکیک نیازمند وحدت شخصی هستیم: همان دو مثال معروف برای تشکیک که از نور استفاده می

کردیم.

(۳) این کیفیات هم در عالم مادیات جریان دارد و هم در عالم مثال.

♦ این فرع قابلیت جریان در تمام اقسام کیفیات مختصّ به کمیات را دارد.

۳. خلقت:

■ = آنچه از ترکیب رنگ و شکل حاصل می شود = قیافه

■ ردّ این مصداق: ترکیب ناشی از رنگ و شکل ترکیب جدیدی حقیقی نیست بلکه یک ترکیب انضمامی است چراکه اگر اینگونه باشد باید ذیل دو مقوله جا

بگیرند حال آنکه مقولات متباین هستند و این اتفاق مُحال است.

فصل ۱۴: کیفیات استعدادیه

• نام دیگر:

- قوه و لا قوه

• تعریف:

- کیفیتی که در آن استعداد شدید جسمانی به طرف خارج از خود وجود دارد.
- لذا به هر استعدادی کیفیت استعدادیه گفته نمی شود و ضمناً با توجه به قید جسمانی، منظور استعدادهای موجود در عالم ماده است.

• اقسام:

۱. استعداد شدید به انفعال از غیر:

- تطبیق نام دیگر:

- لا قوه (ضعیف): نظر آیت الله مصباح
- قوه (قبول / قدرت): نظر صدرا

۲. استعداد شدید به عدم انفعال از غیر:

- تطبیق نام دیگر اختلافی:

- قوه (قوی): نظر آیت الله سبحانی
- لا قوه (عدم قبول / قدرت): نظر صدرا

۳. استعداد شدید به فعالیت:

- رد این قسم:

- ابن سینا و صدرا این معنا را نپذیرفته اند هر چند مشهور آنرا پذیرفته اند.
- بیان صدرا:

- ◆ مدعا: ذات بحسب ذات خودش اگر موانع نباشد مقتضی فعل است (بروز دادن آثار خود) و نیازمند قوه و عارض دیگری نیست تا زمینه سازی فعل صورت بگیرد. برخلاف انفعال که نیازمند یک قوه و عارض دیگری هستیم برای آنکه این ویژگی در آن بوجود بیاید.
- ◆ اثبات آن از طریق برهان خلف:

- ◇ اگر گفته شود ذات به همراه یک کیف استعدادی - قسم سوم - فعل را انجام می دهد، دو حالت دارد: یا می گویید ذات به همراه آن کیف استعدادی فعل را انجام می دهد و فعل از آن صادر شده است یا آن فعل از ذات خودش به تنهایی صادر شده است

- ۱- اگر بگویید ذات به همراه آن کیف استعدادی اینکار را می کند که در اینصورت مجموع شیء جدیدی است که فعل را بدون داشتن یک استعداد برای انجام آن فعل انجام داده است
- ۲- ولی اگر خود ذات را لحاظ کنید و بگویید که این ذات است که فعل از آن صورت می گیرد، بحث را اینگونه پی می گیریم: فرض کنیم که خود ذات مقتضی فعل نباشد و برای فعالیت داشتن نیازمند یک قوه و عارض دیگر هستیم. در اینصورت نسبت ذات با این کیفیت استعدادی نحو الفعل چه خواهد بود؟ این یا به نحوه فعالیت است یا به نحوه قابلیت. (۱) اگر به نحو فعالیت باشد، فیتسلسل چراکه برای داشتن همین فعل (کیف استعدادی قسم ۳) نیازمند یک کیف دیگر است و برای انجام همین فعل هم همینطور و ...
- (۲) و در صورتیکه بنحو قابلیت باشد، در اینصورت ذات اشیاء را در فرآیند فعالیت محتاج یک کیف استعدادی ندانسته اید بلکه در فرآیند انفعال آنرا محتاج یک کیف استعدادی دانسته اید. به بیان دیگر ذات ابتدا باید منفعل شود تا بتواند فعال شود و لذا دوباره همان کیف استعدادی انفعالی را بیان کردید.

• اختلاف در مورد هویت این مقوله:

۱. اضافه است:

- استعداد رابطه ای است بین مستعد و مستعد له لذا باید آنرا ذیل مقوله ی اضافه حساب کنیم و نباید آنرا ذیل کیف بحساب آوریم.

۲. کیف است:

- در مقابل عده ای گفته اند ما نفس استعداد را کیف نمی دانیم بلکه به همراه استعداد یک کیف قائل هستیم که به آن می گوئیم کیف استعدادیه.
- نمونه های دیگر مشابه آن: مانند کیف نفسانی علم و قدرت که در عین اینکه یک نسبت در آن مطرح است، همه آنها را به عنوان کیف قبول کرده اند.

فصل ۱۵: کیفیات نفسانیّه

• مقدمات:

○ اهمیت این بحث:

- بحثی مرتبط با مباحث نفس و رویکردهای تربیتی (بررسی چیزهایی که بر نفس عارض می شوند)

○ نکته مهم: توجّه به هویت اعراض

- در مباحث اعراض من جمله کیفیات، باید بین معقولات اولی و ثانی تفکیک قائل شویم چراکه امکان اشتباه بین آنها زیاد است بخاطر اینکه هر دو حالت وصفی دارند.
 - در هر کدام از مواردی که بیان می شود ابتدا باید معقول اولی بودن مدّ نظر قرار بگیرد.
- اهمیت اینکه در جایی روشن تر می شود که بدانیم برخی از اینها در مواطنی معقول اولی و در مواطن دیگر معقول ثانی هستند.
 - لذا باید دنبال ممیزهایی باشیم که معقول اولی را از معقول ثانی تمییز دهد.
- ◆ یکی از ملاک ها: حالت حدّی و یا اندماجی داشتن
 - در حضرت باری تعالی تمام اوصاف بنحو معقول ثانی است حال آنکه هر کدام از آنها می توانند در مراتب پایین تر ماهوی شوند.
 - ◆ ما در ناحیه معقول ثانی یک سری احکام داریم و یک سری اسماء.
- ◆ احکام (مانند تشکیکی و اعتباری بودن) همیشه حکم باقی می مانند و از معقول ثانی بودن هرگز خارج نمی شوند.
- ◆ ولی اسماء و یا همان کمالات وجود می توانند در تنزّلات وجودی بنحو ماهوی بروز کنند و از حالت معقول ثانی بودن خود خارج شوند.

• = ما لا يتعلّق بالأجسام علی الجملة

- بل يتعلّق بالنفوس خاصّاً

• اقسام:

۱. حال:

- = تا زمانیکه در نفس رسوخ پیدا نکرده است

۲. ملکه:

- = وقتی در نفس رسوخ پیدا کرد
- نام آن در بحث های عرفانی: مقام/ منزل

○ هویت این اقسام:

- اینها یک نوع نیستند بلکه دو نوع از کیف نفسانی هستند.
 - مثلاً اراده یک جنس است که یک نوع آن حال است و یک نوع آن ملکه است
- دلیل این بیان: رابطه ی تشکیکی که بین حال و ملکه وجود دارد که حکماء اینها را دو نوع حساب می کنند مانند کاری که در رنگ ها کرده اند.

• مصادیق اصلی آنها:

۱. اراده:

- تعریف آن:

- بیان صدرا: فهم ما از اراده بسیار واضح و روشن است ولی نمی توانیم برای آن تعبیراتی درستی بیاوریم. دلیل روشن بودن آن هم حضور اراده نزد خود ماست.

- توضیح مراحل رسیدن به آن برای فهم بهتر:

- ◆ انسان فاعل علمی است و برای انجام افعال ارادی اش فرآیندی را طی می کند. البته توجّه شود که انسان برخی افعال غیر ارادی و همچنین برخی افعال بین بین هم دارد مانند نفس کشیدن و پلک زدن.
 - ◆ صدرا بحثی دارد که می گوید همه افعال انسان ارادی است ولی برخی اختیاری و برخی دیگر غیراختیاری است.
 - ▶ آنهايي که غیر اختیاری است برای این است که اراده مشیّت ذاتیه است و از درون ذات ما می جوشد لذاست که خیلی قوی است. مانند مشیّت های تکوینی پروردگار می شود. ضمناً علمی هم که در اینجا وجود دارد علم خاصی است.
 - ▶ جاهایی که علم و بتبع آن اراده ما ضعیف می شود اختیار ما هم وسط می آید.
 - ◆ در این بحث ما دنبال افعال ارادی اختیاری هستیم.
 - ◆ این فرآیند بدین صورت است:
 - ◆ نکات ابتدایی:

- ▶ دقّت شود که در این بحث ها بیشتر در مورد فعل صحبت می کنند نه از فرار که تحلیل تقوا در مسائل فلسفی به آن گره می خورد.
- ▶ هر اتفاقی که می خواهد در یک انسان، خانواده و یا اجتماع انسانی رخ بدهد؛ همین سیر در آن صورت می گیرد و برای مقابله با یک فعل هم باید روی یکی از این موارد کار کرد و آنرا از بین برد.

- روش فهم اینها: مطالعه تحلیلی در مورد افعال ارادی خودمان (نجده من أنفسنا)
- در مورد حیوانات هم همینگونه است: با مجموعه مطالعاتی که در مورد حیوانات کرده ایم.

۱- علم:

- دقت شود که علم متمم است و این انسان است که کار می کند. یعنی انسان همیشه ذیل نورافکن علم کارش را جلو می برد.
- کارهایی که ذیل آن انجام می دهیم:

(۱) تصور:

۱. شیء: صرف تخیلات ممکن است باعث رخ دادن یک سری واکنش ها در انسان شود ولی آنها اختیاری نیستند. بحث هایی اینجا هست که منظور از شیء چیست.
 ۲. تصور خود
 ۳. تصور نسبت خود با آن
- (۲) تصدیق به:

۱. فائده ی آن: یعنی آن چیز را در مقایسه با خودش [لذا شناخت خود در اینجا موضوعیت دارد] می سنجد و تصدیق می کند که برای خودش فایده دارد. اگر این تصدیق رخ ندهد، امکان ندارد که فعل اختیاری از انسان سر بزند. البته دقت شود که ممکن است فعل غیر اختیاری از انسان رخ دهد مانند ترشح بزاق دهان با شنیدن اسم ترشیجات.
۲. اینکه من چنین چیزی را ندارم
۳. اینکه من می توانم آنرا داشته باشم: این کاری است که امام با انقلاب اسلامی با مردم ایران کردند. به مردم گفتند شما می توانید این کار را انجام دهید. در مقابل؛ از داخل و خارج تلاش های کثیری صورت می گیرد که بگویند شما نمی توانید کاری کنید.

— فروض تصدیق به فائده:

۱. جاهایی که تصدیق به فائده زمان بر نیست:

- ♦ دو احتمال برای آن:

۱- ضروری و بدیهی است

۲- نظری است ولی بخاطر رابطه ی مداوم با آن، نیازمند فرآیند تفکری جدید نیست و تصدیق

به فائده برای او تبدیل به ملکه شده است: اسلام در تقوا دنبال ساخت چنین تصدیقی

است

- ♦ اگر این بیان درست باشد، انسان در اعمال اختیاری خود مرحله ی علم را به سرعت پشت سر می گذارد و اگر بخواهد مرحله ی علم را تفصیلاً وارد کرده و در مورد آن تأمل کند، در انجام فعل به مشکل می خورد: مثلاً فکر روی چیزهایی است که از حفظ می خواند

- ♦ در بحث های علمی هم همینگونه است و وقتی تکرار زیاد شود کامل برای انسان جا می افتد:

راسخ شدن تصدیق به گزاره ها

۲. در مقابل جاهایی که تصدیق به فائده زمان بر است:

- ♦ در جایی که بدیهی نیست و یا نظری است و اولین بار است دارد انجام می دهد.

- نگاه دیگری وجود دارد که اراده را قبل از علم می داند که منشأ این نگاه روانشناسان غرب هستند که به حوزه هم رسوخ کرده است.

— این نگاه کاملاً به لحاظ فلسفی باطل است و هیچ کسی در تقدّم علم اختلافی ندارد. لذاست که ما ایمان را مترتب بر علم می دانیم نه اینکه علم را مترتب بر ایمان بدانیم. اصل ایمان آوری بر پایه علم است هرچند بسیار ضعیف و همین علم ضعیف باعث می شود یک اعتمادی و ایمانی به متون دینی پیدا کنیم و همان باعث شود علم های جدیدی پدید آید و ...

— البته دقت شود که برای سامان دهی علم های دیگر که اراده کرده ایم هم براساس یک علم پیشینی است و این دو بحث با یکدیگر فرق دارد.

- تمام علومی که انسان ها آنها را پی گرفته اند، در راستای تأمین همین مبدأ علمی است که در نهایت باید به تصدیق به فائده برسد.

- نکته: این مبدأ علمی جای خوبی است برای مقاله نویسی.

— بحث های قابل پیگیری: بررسی ترک علاوه بر فعل + تقدّم و تأخر اراده و علم

۲- شوق:

- شوق انبساط درونی برای انجام یک فعل است.

— بعد از بسته علم، بنحو تکوینی برای ما شوق و شهوت ایجاد می شود.

— فیلسوفان از آن با عنوان ((قوه ی شهویه)) یاد می کنند. این بحث ذیل ((معرفة النفس)) بحث می شود.

- اصل مساله به این بر می گردد هر چیزی خودش خودش است و لذا بخاطر همین، دنبال تثبیت خودش است و هیچ چیزی مَبطل خود نیست.

— این بنیادی ترین اصل نفس الامری است.

– لازمه ی این اصل این است که هر چیزی خواهان بسط، تثبیت و استكمال خودش می شود. لذا حقیقت هر موجودی از جمله انسان دنبال استكمال است و برای رسیدن به کمال برای او شوق شکل می گیرد.

► چیزهایی که در آن موثرند:

– درجات تصدیق:

- ♦ بحثی مهم در معرفت شناسی که آیا تصدیق متواطی است یا تشکیکی؟ آیا اطمینان، ظن، وهم و ... هم داریم یا تنها نبود و بود تصدیق معنی دارد؟
- ♦ شوق برخاسته از هر درجه متفاوت است

– ...

۳- اراده:

► ممکن است اراده هم مراحل داشته باشد: عزم + جزم + اجماع + ...

► برخی فکر کرده اند اراده چیزی جز تحرک عضلات نیست.

– علامه می فرمایند اینگونه نیستند چراکه با تحلیل خودمان می فهمیم که گاهی اراده هست ولی تحرک عضلات نیست مانند کسی که از کاری عاجز است ولی نمی داند عجز دارد و لذا برای انجام آن اراده می کند ولی فعل از او سر نمی زند.

– دقت: اینها همه شکافتن ارتکازات خود انسان است.

۴- انجام فعل:

► اقسام افعال انسان:

(۱) جوانحی: مانند اینکه کسی تصمیم می گیرد اهل غفلت نباشد

(۲) جوارحی:

- ♦ حقیقت فعل حرکت عضلات است. همین حرکت عضلات فعل انسان است و فعل انسان آن چیزی نیست که خارج از انسان رخ می دهد.
- ♦ فعل ما خارج از وجود ما نیست و مرحله ی بعد از اراده است چراکه هیچ معلولی از علتش جدا نیست.

▪ مقابل آن = کراهت

▪ مغایرات آن:

□ نحوه ی فهم آن: تغایراتی که در خودمان می یابیم و اینکه یکی در ما هست و دیگری نیست. به بیان دیگر، مطالعات میدانی در درون خودمان.

(۱) شهوت بمعنی الاعم:

♦ مقابل آن نفرت است نه کراهت

♦ ما سه قوه در درون خود هستیم: عالمه + شهویه + غضبیه

♦ این سه قوه در تعاملاتی با یکدیگر سبب صدور فعل می شوند که در این بین قوه ی شهویه موجب تولید شهوت بمعنی الاعم است.

(۲) شوق:

♦ اراده شوق موکد نیست و با آن تفاوت دارد: گاهی شوق موکد نیست ولی اراده هست.

♦ بنظر می رسد که شوق همان شهوت باشد.

▪ فروعات:

(۱) مبدأ افعال انسان و نسبتش با علم، اراده و شوق:

♦ اساساً مبدأ فاعلی افعال اختیاری انسان خود انسان است و این مطالبی که در مورد علم و شوق بیان شد به عنوان متمم فاعلیت انسان بیان شده است.

♦ به بیان دیگر انسان در پرتو شوق و اراده کار می کند و این انسان است که این کار را انجام می دهد.

♦ دقت شود که نفس اراده و ذات آن اراده است نه اینکه برای شوق و علم هم نیازمند اراده باشیم.

(۲) تمام افعال حتی افعال اجباری از سر اراده است.

♦ افعال اختیاری و ارادی انسان حتماً از سر اراده و اختیار صورت می گیرد حتی اگر مجبور به انجام آن شده باشد.

♦ منظور افعالی است که انسان آنها را براساس قهر قاهر انجام می دهد: هر جایی که علم انسان وجود داشته باشد نه در جایی که علم خود انسان دخیل نباشد مانند اینکه کسی را از ارتفای به پایین بیاندازند.

(۳) ملاک اختیاری بودن فعل:

♦ فعل اختیاری فعلی است که اگر فعل را با ذات انسان لحاظ کنیم، می تواند انجام دهد و ندهد.

♦ دقت شود که اگر فعلی با تمام مقدماتش وجود داشته باشد، حتماً انسان اقدام به انجام آن می کند: الایجاب بالاختیار لا ینافی

الاختیار

♦ اگر فعل محقق نشود باید سوال کنیم چرا محقق نشده است؟

۲. قدرت:

▪ تعریف:

(۱) دراشیای طبیعی:

♦ = صرف وجود ظرفیت ها در آنها

(۲) در حیوان و انسان:

- ◆ = حالت نفسانی که می بینیم اگر بخواهیم می توانیم انجام دهیم و اگر نخواهیم می توانیم انجام ندهیم
- ◆ وجود مجموع ظرفیت های صدور فعل در انسان که تحت علم عمل کند را قدرت می دانند نه صرف وجود ظرفیت ها
- ◆ دقت شود که این ظرفیت ها اعم از ظرفیت های درونی و بیرونی (مانند وجود ابزارآلات لازم) است
- ◆ مقابل آن: عجز
- ◆ = عدم توانایی با این وضعیت
- ◆ دلیل بوجود آمدن آن: خلل های موجود در ظرفیت ها و یا مبادی (علم و اراده و شوق)

۳) در مجرّدات:

- ◆ مصادیق آن: خداوند و عقول و مفارقات
- ◆ = همان ملاک های انسان را دارد ولی کیف و عرض نیست بلکه عین ذات خداوند متعال است لذا صرف الوجود است
- ◆ دقت شود که قدرت در اینجا معقول ثانی است نه معقول اولی.

۳. علم:

■ اختلاف در کیف نفسانی بودن آن:

- ممکن است طبق برخی انظار علم را اصلاً جزو کیف نفسانی بحساب نیاوریم.
- دلیل این: برخی مانند حاجی سبزواری بخاطر اتحاد علم و عالم و معلوم آنرا با ذات انسان یکی می دانند و جزو کیف نفسانی نمی دانند.

■ بررسی کیف بودن اقسام علم:

- مقدّمه: علم همیشه یا معقول ثانی است یا معقول اولی بنحو اعراض
- ◆ ابتدائاً باید توجّه کرد که علم همیشه هویت وصفی و وابستگی دارد
- ◆ و بیان اینکه علم خود خود وجود است حرف نادرستی است
- ▶ و در نهایت می تواند بنحو معقول ثانی باشد.
- ▶ همین نکته اقتضاء می کند که نتواند جوهر باشد و به خودش وابسته باشد.
- ◆ لذا علم یا بنحو معقول ثانی است و یا بنحو اعراض در معقول اولی.
- ۱- علم حصولی از جنبه ی غیر حکایی اش کیف نفسانی است.
- ◆ دقت شود که علم حصولی از جنبه ی حکایی اش اصلاً ماهوی نیست و بحث ما در مورد جنبه ی غیر حکایی اش است.
- ◆ یادآوری نکاتی پیرامون آن:
- ◆ باید توجّه شود که علم حصولی اعم از وجود ذهنی است چراکه هم در مورد مفاهیم ماهوی طرح می شود و هم در مورد سایر مفاهیم.
- ◆ این علمی که جزو کیف نفسانی است - علم حصولی - حتماً به ذوات الانفس مانند انسان و جنّ تعلّق می گیرد و عقول و مفارقات اصلاً علم حصولی ندارند.
- ◆ ((عرض بودن)) علم حصولی از موارد واضح است.
- ۲- در علم حضوری خود وجود معلوم برای عالم حاضر می شود و وجود به ما هو وجود نه جوهر است نه عرض لذا اصلاً کیف نیست.
- ◆ دقت شود که علم ما به علم حصولی از جنبه ی غیر حکایی اش هم حضوری است.
- ◆ در این نگاه علم و معلوم متفاوت شده است و با ذهن فوق ذهن به معلومی که در ذهن خود اوست نگاه انداخته است.
- ◆ در چنین مواردی علم می شود معقول ثانی همان کیف نفسانی. این حضور للنفس/عالم چیزی جز معقول ثانی نیست و اصلاً معقول اول نیست که بگوییم جوهر است یا عرض.
- ▶ در هیچ کجا خود وجود علم نیست و لذا این بیان علامه دارای ضعف هایی است.
- ▶ ما به همان حضور می گوئیم علم که طبق مطالب بیان شده حالت معقول ثانی پیدا کرده است.
- ◆ وضعیت تمام علوم حضوری ما همینگونه است و حضور، ویژگی خودشان است یعنی بنحو معقول ثانی است.
- ▶ وجود معلول یک وصف حضوری پیدا می کند که این وصف حضور همان علم حصولی است که هویت آن معقول ثانی است.
- ▶ پس علوم حضوری کیف نفسانی نیستند بلکه معقول ثانی یک وجود هستند.
- ◆ اشکال: درست است که یک شیء به وجودش پیش ما حاضر است ولی این وجود یک ماهیت هم دارد. همانطور که شما علم حصولی را از منظر غیر حکایی و ماهوی اش کیف نفسانی می دانید.
- ◆ خود صدرا فرموده است که علم حقیقتی است که اصلاً می تواند مقوله نباشد مانند علم باری تعالی به ذات خود که کاملاً وجودی است. ولی از آن که تنزّل می کنیم ماهیت دارد که در اینصورت می تواند جوهری باشد یا عرضی که در صورت فرض عرضی بودن وضعیت های مختلفی به خود می گیرد.
- ▶ دقت شود که علم باری تعالی معقول ثانی است نه معقول اولی.
- ▶ طبق مطالب گفته شده، منظور صدرا از جوهری بودن این است که در مورد یک جوهر رخ داده است وگرنه علم بخاطر هویت وصفی که دارد نمی تواند جوهر باشد.
- ◆ جواب آن براساس مطالب گذشته واضح است.

■ کسانی که این کیف نفسانی را دارند:

- تنها ذوات الانفس دارای علم بمعنای کیف نفسانی هستند و عقول و مفارقات بخاطر نداشتن علم حصولی چنین عرضی را ندارند.
- ◆ دقت شود که بحث بر سر عالم عقل و مادون است و عالم برزخ هم ذیل مادون محسوب می شود.
- ◆ علم حصولی در جایی است که جهازات ذهنی در آن معنی داشته باشد که این معنی در مورد عقول و مفارقات معنی ندارد.

- ◇ البته در این بحث اختلافاتی وجود دارد بین مشاء و بقیه. ضمناً امروزه هم این اختلافات دوباره سر باز کرده اند.
- ضمناً علم خداوند به علوم حصولی موجودات مادون بنحو علم به علم حصولی خود است که حضوری است.

۴. خُلق:

▪ = خُلق / خوی / اخلاق

- اینها مبانی اخلاق عملی / فلسفی است که یکی از شاخه های حکمت عملی است.
- ◆ حکمت عملی سر ریز کردن تمام حکمت نظری در کنش انسانی است تا انسان را به اهدافی که در حکمت نظری به آن رسیده ایم، برساند.
- ◇ کنش های بیرونی:
- ۱- فردی = اخلاق - ما در این بحث، از این قسم بحث می کنیم
- ۲- جمعی:
- (۱) خانواده = تدبیر منزل
- (۲) اجتماع = سیاست مدن

▪ تعریف:

- = وضعیتی نفسانی که به سهولت منشأ صدور فعل می شود و صدور فعل را از انسان آسان می کند.
- ◆ لذا برخلاف کیفیات نفسانی که دارای دو وضعیت حال و ملکه هستند، این قسم از کیف نفسانی تنها بصورت ملکه است. خُلق در فرد رسوخ کرده است و با حال شکل نمی گیرد.

▪ تنها در انسان وجود دارد:

- این کیف نفسانی تنها در انسان مطرح است چراکه تنها در جایی است که عقل نظری و عقل عملی و ملکات آن وجود داشته باشد.
- تغایر آن با مفاهیم دیگر:

□ قدرت:

- ◆ قدرت استواء نسبت به فعل و ترک دارد ولی اخلاق جهت گیری به سمت فعل دارد.
- ◆ البته وجود اخلاق یکی از پایه های شکل گیری قدرت است.

□ فعل:

- ◆ خُلق مصدر فعل است نه خود آن هرچند مسامحتاً به آن اطلاق می شود.
- ◆ دقت شود که انسان و اراده ی انسان مصدر فعل است ولی اگر اراده کند فعلی را مطابق خلق و خوی خود انجام دهد، به راحتی آنرا انجام می دهد

▪ اصول اخلاق انسانی براساس قوای باعثه ی انسان:

□ نکات/پندایی:

- ◆ این بحثی بین رشته ای است: فلسفه و حکمت نظری + حکمت عملی + اخلاق + فلسفه اخلاق + طبّ و زیست شناسی بدن + روانشناسی
- ◇ از بحث هایی است که در امتدادات فلسفه بسیار کاربرد دارد.
- ◇ اینها مبانی اساسی انسان شناسانه است.
- ◆ این سه قوه ای که شمرده شده است در عرض هم نیستند بلکه ابتدا قوای ادراکی وجود دارد و بعد قوای شهوی و غضبی ذیل آن عمل می کند.
- ◆ اصل اخلاقی در هر یک، آن حالت اعتدال آن قوای باعثه است که باعث می شود آن اصل اخلاقی بروز و ظهور پیدا کند.

۱. قوه ی شهویّه:

- ◆ = مجموعه فرآیندهایی که در انسان وجود دارد برای جذب منافع
- ◇ این قوه اغلب در ابعاد حیوانی معنی می شود حال آنکه تمام احساسات و عواطف حیوانی و انسانی و متعالی در ذیل همین قوه معنی می شود.
- ◇ منافع در انسان از طریق قوه عاقله و در حیوانات از طریق قوه واهمه ادراک می شود.
- ◆ بنیادهای قوه شهویه:
- ◇ سوال مطروحه در اینجا: چرا انسان میل دارد که منافع را بدست بیاورد؟! انسان دنبال کمال است، چه نکات نفس الامری وجود دارد که این بحث را سامان می دهد؟!
- ◆ ۳ وضعیت آن:

- (۱) در نقطه اعتدال: ملکه ی نفسانیّه ((عَقَت))
- ▶ یعنی قوه ی شهویه تحت تسخیر قوه ی عاقله عمل کند.
- (۲) در نقطه افراط: ملکه ی نفسانیّه ((شَرّه)) که به معنای حرص در شهوت است
- (۳) در نقطه تفریط: ملکه ی نفسانیّه ((خُمود)) که در اخلاق یا طبّ باید درمان شود

۲. قوه ی غضبیّه:

- ◆ = مجموعه فرآیندهایی که در انسان وجود دارد برای دفع مضرات
- ◇ این قوه اغلب در ابعاد حیوانی معنی می شود حال آنکه تمام احساسات و عواطف حیوانی و انسانی و متعالی در ذیل همین قوه معنی می شود.
- ◇ مضرات در انسان از طریق قوه عاقله و در حیوانات از طریق قوه واهمه ادراک می شود.
- ◆ ۳ وضعیت آن:

۱) در نقطه اعتدال: ((شجاعت))

۲) در نقطه افراط: ((تهور))

۳) در نقطه تفریط: ((جبن))

► فقدان شجاعت سبب می شود استعدادهای انسان شکوفا نشود و به حَقش نرسد.

► وجود ترس انسان را ریاکار و تظاهر ساز می کند.

۳. قوه ی عالمه:

◆ = قوه ای که وظیفه اش این است که درک کند چه چیزی برایش منفعت دارد و چه چیزی ضرر = دستگاه ادراکی موجود در انسان

◇ این قوه تنها در انسان وجود دارد و حیوانات دارای چنین قوه ای نیستند.

◇ چون ما خُلق را تنها در انسان طرح کردیم و می گوئیم که در حیوانات و مجردات وجود ندارد؛ منظور ما از قوه عاقله، عقل نظری و عملی است. البته متن علامه به سمتی رفته که تنها عقل نظری مدنظر است ولی با توجه به قراین، هر دو مدنظر است.

◆ ۳ وضعیت آن:

۱) در نقطه اعتدال: ((حکمت))

► حکمت یعنی دانشی که مضار و منافع را به انسان نشان می دهد

۲) در نقطه افراط: ((جریزه))

► = وسواس های فکری

۳) در نقطه تفریط: ((غباوه)) یا کندی عقلانیت انسان

□ وضعیت انسان به لحاظ جمع حالات این سه قوه:

◆ دَقّت: انسان در نهایت دارای یک هیئت واحد است که بواسطه ی آن حق هر یک از قوی را می دهد.

۱) در نقطه اعتدال: ((عدالت))

۲) در نقطه افراط: ((ظلم))

۳) در نقطه تفریط: ((انظلام))

▪ فروعات:

□ خُلق در جایی مطرح است که نفس مطرح باشد؛ آن هم نفسی که برای رسیدن به کمال فعالیت های ارادی و اختیاری انجام دهد یعنی عقل عملی. لذا در جایی خُلق و اخلاق داریم که نفس و عقل عملی مطرح باشد.

◆ بخاطر همین است که در مورد خداوند متعال، مفارقات عقلیه و حیوانات اخلاق به معنای کیف نفسانی مطرح نیست.

◆ البته متناسب با هر موطن می توان اخلاق مربوط به همان موطن را تصویر کرد ولی اخلاقی که در اینجا طرح شد، اخلاق متناسب با ذوات نفوس است.

□ خُلق حتماً باید ملکه باشد. البته بصورت حال هم می تواند در انسان ظهور و بروز پیدا کند ولی در این حالت به آن خُلق و اخلاق نمی گوئیم.

◆ بیان صدرا: مقاماتی که آقایون در عرفان طرح می کنند ذیل همین خُلق در بحث فلسفه جا می گیرد.

◇ البته با دو رویکرد و نگاه:

► در عرفان تمام این مقامات برای رسیدن به خداوند متعال است و تا حال ها تبدیل به ملکات نشود آن مقام برای انسان حاصل نمی شود.

► در فلسفه اینها از جهت اعتدال و تحت نفوذ انسان بودن مورد بررسی قرار می گیرد.

□ تمام این ملکات دارای بروز یافتگی در طبیعت جسمانی انسان هم هستند و متکفل بررسی این بروز یافتگی علم طب است.

◆ مباحث نفسانی و جسمانی تاثیر و تاجر روی هم دارند و اینها با هم تعاملاتی دارند.

◇ مکاتب مختلف فلسفی تحلیل های مختلفی از این تعاملات دارند.

◆ لذا یک سری از مدیریت ها و برنامه ریزی های مربوط به اخلاق انسانی می تواند در همین بدن انسان پیاده شود.

□ بحث از وضعیت این ملکات و کیف های نفسانی و اصلاح و تدبیر آنها هم در علم اخلاق صورت می گیرد.

۵. لذّت و ألم:

▪ تعریف:

□ لذّت = ادراک ملائم با نفس (هویت انسانی) از آن جهت که ملائم با نفس است

□ ألم = ادراک منافی با نفس از آن جهت که منافی با نفس است

▪ نکات مربوطه:

□ این دو مفهوم جزو پدیده های ادراکی هستند و لذا اگر شناخت در موجود مطرح نباشد، قطعاً بحث لذّت و درد در او مطرح نمی شود.

◆ شناخت و ادراک هم بحثی تجردی است و لذا کسانی آنها را درک می کنند که با مجردات ارتباط دارند.

◆ لذا تقلیل آنها به یک سری فعل و انفعالات مادی نادرست است هرچند همانگونه که گفتیم جسم و روح در هم تاثیر و تاثرات دارند.

◇ احساس با کمک فلسفه های مادی اصلاً قابلیت تحلیل ندارد.

◆ دَقّت شود که اصلاً در مورد اینها ملکه مطرح نیست و جزو کیف نفسانی اند.

□ دلیل کیف نفسانی بودن: از نوع ادراک هستند و ادراک هم گفتیم که کیف نفسانی است.

◆ توجه شود که در عرض ادراک نیست و ما آنرا بخاطر اهمیتش جدا کرده ایم.

◆ البته برخی می گویند خود ادراک لذّت و ألم نیست بلکه عند الادراک این لذّت و ألم رخ می دهد. بنظر استاد ادراک دانستن آنها نظر بهتری است.

□ هر دو رکن بیان شده در تعاریف باید وجود داشته باشد تا لذت و آلم درک شوند: ادراک ملائم و منافی + از آن جهت که ملائم و منافی هستند

◆ بخاطر همین است که هرچه ادراک و مُدرک شدیدتر باشد، لذت و آلم هم شدیدتر می شوند:

- ◇ ابتدا خداوند متعال بیشترین لذت را می برد چراکه شدیدترین مُدرک (خود خدا) و شدیدترین ادراک را دارد که ابن سینا از آن با عنوان عشق خدا به خودش تعبیر کرده است که این بحث را می توان ادامه داد و مبدأ نظام هستی دانست.
- ◇ بعد از او عارف بالله بیشترین لذت را می برد چراکه دارای بالاترین ادراک است و از طرف دیگر مُدرک خداوند متعال است: لذا اگر آخرتی هم در کار نباشد، کیف هستی را در این دنیا عارف کرده است.

► جالب این است که درد عارف هم لذیذ است. باید توجه کرد که عرفان های شرقی باعث می شوند تو رنج نبوی ولی بواسطه ی بی خبری از عالم ولی عرفان اسلامی باعث می شود از رنج ها لذت ببری، یعنی شمشیر بخوری و لذت ببری. آن عرفان تمدن سوز است و این عرفان تمدن ساز.

■ / اقسام آنها بلحاظ اقسام ادراک:

۱. حسّی:

◆ براساس حواس ۵ گانه که سبب می شود ۵ لذت حسّی و ۵ آلم حسّی داشته باشیم.

۲. خیالی:

- ◆ دلیل اینکه وهمی را نگفته است این است که در ادراک خیالی ادراک صور جزئیّه هم هست.
- ◆ مانند آنچه می گویند وصف الشیء نصف العیش و یا لذتی که در بازی کردن و پیروزی وجود دارد
- ◇ بسیاری در خیالات خود زندگی می کنند.

۳. عقلی:

- ◆ شدیدترین و قوی ترین لذت و آلم است بخاطر تجرّد و ثبات آن.
- ◇ دقت شود که تمام لذائد و آلم ها مجرّد هستند و برخی گفته اند این جمله علامه براساس نظر مکتب مشاء بیان شده است.
- ◆ مانند عشق الهی، کمالات عرفانی و ...

□ نکات:

- ◆ دین برنامه لذت بردن است!
- ◇ دین یعنی مدیریت لذائد انسان و اینکه هر لذت را تا کجا باید پیش ببری.
- ◇ همه باید با هم وجود داشته باشند: در دین سعی شده است تمام مراتب لذت حفظ شود مانند لذت موجود در رابطه زناشویی که تمام لذت ها می تواند در آن وجود داشته باشد، از لذت حسّی گرفته با لذت عقلی مانند شکرگزاری از خالق
- ◆ کمال فقط ساختن و تنظیم رفتار، کردار و اندیشه خود است.
- ◇ هر چیز پیرامونی هم که تغییر داده می شود حتّی اصطلاحات اجتماعی برای ایجاد شرایط برای تغییر خود است.
- ◇ هر چیزی از کمال وجود دارد در درون خود ماست و توقعات ما در مورد خودمان است.
- ◇ لذت و درد هم همین جا رقم می خورد.

■ رابطه ایندو با هم:

□ نحوه ی تقابل اینها: عدم و ملکه

- ◆ بحث های قابل پیگیری:
- ◇ آیا لذت و آلم اصلاً دو مفهوم متقابل هستند یا بنحو دیگری هستند؟
- ◇ آیا اگر واقعاً متقابل باشند، چه نوع تقابلی در آنها وجود دارد؟ آیا آلم عدم لذت است و یا یک بار وجودی دارد؟

□ اشکالات:

- ◆ آلم امری ادراکی است و ادراک امری وجوی است، پس چگونه می گویند آلم عدمی است؟
- ◆ آلم شرّ بالذات است و با توجه به سوال قبل که آلم ادراک است و وجودی، پس شرّ بالذاتی پیدا کرده ایم که وجودی است!!! این با بحث فیلسوفان در اینکه شرور عدمی اند در تناقض است.

□ جوابها:

- ◆ بررسی دردهای موجود
- ◇ در دل علم حضوری مانند قطع عضو:
- مُدرک انفصال است که امری عدمی است + ادراک حضوری (آلم) در اینجا عین مُدرک است - « ادراک ما هم عدمی است
- امر عدمی = نقصان موجود - « قابلیت ادراک است
- از این طریق عدمی بودن آن و شرّ بالذات بودن آن فهم می شود
- دقت: اگر طبق نظر صدرا ادراک را علم حضوری بگیریم، تمام آلم های ما علم حضوری می شوند
- ◇ در دل علم حصولی:
- علم حصولی به حمل اولی عین مُدرک است که امری عدمی است و به حمل شایع امری وجودی است چراکه اصلاً ادراک نیست بلکه یک چیزی در نفس ماست.
- ◆ تقریر شخصی از جواب به اشکالات:
- ◇ جواب به اشکال ۱: ادراک به حمل شایع امری وجودی است ولی به حمل اولی با توجه به متعلّق خود می تواند امری وجودی و یا عدمی باشد.
- ◇ جواب به اشکال ۲: آلم که ادراک به حمل اولی است عدمی است و این تناقضی با شریّت بالذات آن که امری عدمی است ندارد.

▪ رجوعات:

□ اسفار، ۱۱۷/۴ الی ۱۴۴

□ نمط ۸ اشارات: بحث های بسیار جالبی طرح شده است که براساس آن می تواند یک دستگاه تربیتی براساس لذت و الم شکل بگیرد و علاوه

دستورات دینی در این رابطه را تحلیل کرد

• وضعیت کیف نفسانی در دانش های جدید:

○ تمام بحث هایی که در اینجا مطرح شد تنها از حکمای متقدمین است و امروزه تحقیقات بسیاری صورت گرفته است که نیازمند تحقیق و بررسی است.

• مقدمات:

○ محتوای ادامه ی مرحله:

- از این فصل به بعد می خواهیم در مورد اعراض نسبیه بحث کنیم که در رأس آنها مقوله اضافه وجود دارد چراکه وضعیت نسبت در آن بصورت شدیدتر از باقی است.

○ رجوعات:

- اسفار، ۴/ ۱۸۸ الی ۲۱۵: علامه این بحث ها را تنظیم، تلخیص کرده اند و آنها را مرتب کرده اند

• مقولات نسبیه:

○ عبارتند از:

- اضافه + آیین + متی + وضع + جدّه + آن یفعل + آن ینفعل □
- دقت شود که اینها قطعاً اعراض تحلیلی هستند.

○ اقوال موجود در مورد هویت آنها:

- نکته: علامه در اینجا به دو قول آخر اشاره کرده اند ولی در اینجا حدود هفت الی هشت قول وجود دارد که به آنها اشاره می کنیم.

۱. اینها هیچگونه واقعیتهای ندارند و باید بگوییم اینها یا مقولات فرهنگی (اعتباری به معنای خاص مانند مالکیت) است و یا ساختارهای ذهنی:

□ قائلین به آن: در فلسفه غرب نظری جدی است

۲. اینها مانند مفهوم کلیت و جزئیت، یا مفاهیمی منطقی و یا مانند آنها (عروض و اتصاف آنها در ذهن) هستند. یعنی معقول ثانی منطقی هستند.

□ قائلین به آن: صدرا اینرا در اسفار طرح کرده است و سابقه تاریخی دارد

۳. اینها معقول ثانی فلسفی و یا مانند آنها هستند.

□ قائلین به آن: در دوره های اخیر قائلینی پیدا کرده است

۴. اساساً تمام اعراض نسبی که داریم مقوله نیستند بلکه ما یک مقوله به نام نسبت داریم و اینها همه انواع آن هستند

□ قائلین به آن: صاحب بصائر النصیریه + شیخ اشراق

□ این دیدگاه قابل اعتنائی است و استاد به آن متمایل هستند چراکه می توان استدلالات علامه در تیر بعد را رد کرد.

۵. این نسبت ها مقولات هستند.

□ این دیدگاه از لحاظ محتوایی نزدیک قول قبلی است و تفاوتشان در این است که در قول قبلی خود نسبت ها یک مقوله هستند و در این قول، این

نسبت ها هر یک، یک مقوله جداگانه هستند.

□ ردّ این دیدگاه توسط علامه طباطبائی:

۱) مقایسه بحث نسب با وجود رابط: خود نسبت ها را نمی توان مفهوم ماهوی بدانیم چراکه مفهوم مستقلی ندارند و نمی توان در مقابل سوال ((ما هو؟)) جواب مستقلی به آنها داد لذا ماهیت مستقل نیستند.

◇ بنظر این استدلال اختصاصی علامه طباطبائی است.

► این بیان و مقایسه سازنده ی پرسش های متعددی است:

— فرق آنها با کم و کیف که در آنها هم وجود رابط وجود دارد - که جوهر را به عرض متصل می کند - در چیست؟

♦ نسبت و وجود رابط در مثل کم و کیف در فضای تصدیقشان بروز دارد ولی در اعراض نسبی در تصورشان وجود دارد.

♦ به بیان دیگر، وجود رابط و نسبت در هویت ماهوی و تصویری کم و کیف دخالت ندارد بلکه در ارتباطشان با شیء دیگر این معنی جریان پیدا می کند اما نسبت در مقولات سبع عرضیه مقوم اصل هویت ماهوی آنهاست.

♦ لذا هر چه در کم و کیف تأمل کنی، برای تصوّر آنها نیاز به نسبت و وجود رابط نداری.

— چه رابطه ای میان نسبت های وجودیه موجود در اعراض نسبیه و وجود رابط است؟

♦ وجود رابط در فضای متصل کردن دو چیز است لذا فضای حمل و اتحاد دو چیز را فراهم می کند؛ یعنی ریشه ی تصدیق است نه تصوّر.

♦ ولی نسبت هایی که در اینجا هست بستر حمل را فراهم نمی کند چراکه ریشه ی تصوّر اند نه تصدیق.

— آیا اعراض نسبی هم نیازمند وجود رابط هستند برای اتصال به جوهر خود؟

► دقت شود که ما یک بحث مستوفایی در مورد اعراض تحلیلی و نسبی نداریم و خوب است که به آن پرداخته شود.

◇ البته علامه توضیح نمی دهند که ((نسبت)) حالا که مقوله نیست، پس چیست؟

۲) اگر خود نسبت مقوله و ماهیت باشد، با توجه به اینکه در برخی از این اعراض دو یا چند نسبت وجود دارد باید بگوییم در اینها چند ماهیت

وجود دارد! پس یعنی برخی از این مقولات می شوند چند مقوله و ماهیت!

۶. خود نسبت در اینها مقوله نیست بلکه آن هیئت متشکل از نسبت و اجزای آن مقوله هستند.

□ قائلین به آن: دیدگاه مشهور حکماء که مورد پذیرش علامه طباطبائی قرار می گیرد.

• مقوله اضافه:

○ تعریف:

▪ بیان تعریف:

□ *اولیّه:*

◆ = هیئت حاصله ای که از نسبت شیء الف با ب ای حاصل می شود که این ب یک نسبتی با الف منسوب به خود دارد = نسبت متکرّره ی بین دو شیء

◆ نوع این تعریف: این تعریف رسمی است نه حدّی آن هم در صورتیکه از معرّف شناخته شده تر باشد

□ *ثانویّه: (پیشنهادی علامه)*

◆ استفاده از تعریف لغوی بعلاوه ی بیان برخی مصادیق و مثالها

▪ مثال ها:

□ آب و این: آب نسبت اُبوت دارد نسبت به این و این نسبت بنوّت به آب دارد.

□ اُخ و اُخ

▪ **فرق آن با مطلق نسبت:**

□ *هویت آنها:*

◆ در همه مقولات سبعة نسبیه نسبت وجود دارد که نسبت هم دو طرف می خواهد ولی فرق اضافه با سایر مقولات نسبیه در این است که در باقی یک نسبت دوطرفین وجود دارد ولی در اضافه دو نسبت دوطرفین وجود دارد چراکه جهت نسبت یکبار از الف به ب و یکبار از ب به الف است.

◆ مقوله اضافه همیشه با طرفین اش گفته می شود برخلاف سایر مقولات که تنها یکطرفه است.

◇ در فوقیت خوابیده که طرف مقابلش تحتیت است ولی در این اینگونه نیست و فقط می فهمیم نسبت یک شیء با مکان چیست.

◇ هر جا نسبت است دو طرف وجود دارد ولی دو موضوع ندارد و تنها مقوله اضافه است که دو موضوع دارد.

◆ توجّه به جهت دار بودن نسبت ها این بحث را برای ما روشن تر می کند.

□ *اعتباری بودن:*

◆ در مقوله اضافه نسبت های اعتباری دخالت زیادی دارد برخلاف سایر مقولات مانند این و وضع.

◇ مانند رئیس و مرئوس، زوج و زوجه که در دنیای اعتبار شکل می گیرد هرچند ریشه های تکوینی هم دارد.

◆ لذا ممکن است برخی از مقولات اضافی در دنیای اعتبار و به اعتبار ما باشند ولی اینگونه نیست که همه اینگونه باشند مانند فوقیت و تحتیت

□ *موضوع آن:*

◆ اضافه برخلاف سایر مقولات نسبی که یک موضوع دارند، دو موضوع دارد.

◇ موضوع مقوله این و متی یک شیء خاص است

◇ ولی موضوع اضافه آب و این است

▪ **استعمالات لفظ اضافه در فضای فلسفی ما:**

۱) مضاف حقیقی: به خود هیئت حاصله بگوییم اضافه که در اینجا با خود مضاف حقیقی روبرو هستیم.

۲) مضاف مشهوری: معمولاً عُرّف اینگونه استفاده می کنند

۱) به اون موضوع اضافه بگویند مضاف

۲) موضوع بعلاوه ی آن هیئت حاصله

▪ **نکات:**

□ هر جا که تضایف هست اضافه هست ولی هر جا که اضافه هست لزومی ندارد تضایف باشد چراکه اضافه مفهومی ماهوی است.

◆ مانند علّت و معلول که دو امر وجودی متضایف هستند که نسبت اضافی هم بین ماهیّت های آنها وجود دارد

◆ مرحله ۷ - فصل ۸ - تقابل تضایف

□ از مقوله هایی است که بحث مقولات را مشترک بین واقع و عالم اعتبار به ما نشان می دهد.

◆ در بحث جوهر و سایر اعراض هم که این اشتراک طرح نشده است، می توان به این نکته دقت کرد. ولی در این مقوله این بحث توسط حکماء بیان شده است.

○ نحوه ی وجود آن در خارج:

▪ **شمولیت بحث:**

□ این بحث مختص به مقوله اضافه نیست و شامل تمام اعراض تحلیلی انتزاعی است.

▪ **وجود یا عدم وجود مقوله اضافه در خارج:**

□ مقوله اضافه در خارج موجود است:

◆ دقّت شود که نمی خواهیم بگوییم هر جایی که اضافه را یافتید در خارج وجود دارد چراکه ممکن است اعتباری باشد. ما می خواهیم بگوییم مقوله اضافه را می توانیم در خارج پیدا کنیم. لذا اساسا اضافه های اعتباری از محلّ بحث ما خارج هستند چراکه ماهیّت های جعلی هستند.

◆ مراد از خارج، خارج در مقابل ذهن نیست بلکه مراد خارج از دنیای اعتبار، واقعی و نفس الامری بودن است.

□ دلیل موجودیت آن در خارج: بخاطر انفعال ادراکی ما از واقع در مورد مقوله ی اضافه

- ◆ دست ما هم نیست که آنرا تغییر دهیم بلکه آن خودش را بر ما تحمیل می کند.
- اشکال به دلیل مطروحه: معقول ثانی فلسفی هم اینگونه است و لذا این مقدار کفایت نمی کند و باید مقوله بودنش را هم اثبات کنیم.
- نحوه ی تحقّق آن در خارج:
 - نحوه های تحقّق:
 - ◆ برخی چیزها اصلاً واقعیت ندارند و اعتباری هستند مانند اعتبارات انسان
 - ◆ برخی چیزها هستند که واقعیت عینی ندارند ولی واقعیت ذهنی دارند مانند معقولات ثانی منطقی
 - ◆ برخی چیزها هستند که واقعیت عینی دارند:
 - ◇ که بعضی از آنها عین موضوع خود هستند مانند معقولات ثانی فلسفی
 - ◇ و بعضی دیگر به موضوع خود موجودند ولی عین موضوع خود نیستند مانند اعراض انضمامی ای چون کمّ و کیف
 - ◇ و بعضی دیگر اعراض تحلیلی هستند که می خواهیم بنحو ی وجود آنها بپردازیم
 - نحوه ی تحقّق اعراض تحلیل و انضمامی در خارج:
 - ◆ نحوه ی تحقّق اعراض تحلیلی مانند معقولات ثانی فلسفی است یعنی به عین وجود موضوعشان موجود هستند و به همان متن نه به متن مُنحاز و جدایی مانند اعراض انضمامی.
 - ◇ این باعث شده برخی بگویند مقولات نسبی اصلاً مقوله نیستند بلکه معقول ثانی فلسفی هستند.
 - ◇ حال آنکه باید دقّت شود که تمام معقولات ثانی فلسفی نحوه ی وجودشان تحلیلی انتزاعی است یعنی به عین وجود موضوعشان موجودند ولی این بدین معنا نیست که هر چیزی که تحلیلی انتزاعی بود و به عین وجود موضوعش موجود بود معقول ثانی فلسفی است!
 - ▶ لذاست که همان حکمایی که اینها را ماهیت می دانند؛ می گویند نحوه ی وجودشان مانند معقولات ثانی فلسفی است.
 - ◇ همین نکته باعث شده است که به آنها بگویند اعراض تحلیلی انتزاعی.
 - ◆ تفاوت اعراض تحلیلی انتزاعی با معقولات ثانی فلسفی:
 - ◇ اشکال: اگر بگوییم این اعراض تحلیلی به عین وجود موضوع موجودند این سبب می شود که یک وجود دارای دو و یا چند ماهیت باشد! حال آنکه ما گفتیم یک وجود نمی تواند چندین ماهیت داشته باشد مگر اینکه یک وجود ترکیبی باشد و دارای لایه های مختلفی باشد.
 - ▶ چه بسا همین اشکال باعث شده است که برخی بگویند اینها معقولات ثانی فلسفی اند و مقوله نیستند.
 - ◇ جواب: ولی یک تفاوت وجود دارد که این باعث می شود یا معقولات ثانی فلسفی را دو دسته کنیم یا آنها را مقوله و ماهیت بدانیم و قائل به تفصیلی در مفاهیم ماهوی شویم همانگونه که بین اعراض و جواهر قائل به تفصیل شدیم.
 - ▶ این تفاوت عبارت است از اینکه
 - معقولات ثانی فلسفی از سرتاسر متن موضوع انتزاع می شوند یعنی حقایق اندماجی هستند و قابلیت انفکاک از موضوع خود را ندارند.
 - اما اعراض تحلیلی در مرتبه ی دوّم از موضوع برداشت می شوند. یعنی بعد از برداشت خود جواهر، از سنجش نسبت آن با چیزهای دیگر اعراض تحلیلی بوجود می آید.
 - ◆ کاملاً انسان ادراک می کند که حالت عرضی دارد و بصورت مرتبه ی دوّم فهم می شود.
 - ▶ بنظر می رسد که اعراض تحلیلی انتزاعی چیزی بین معقولات ثانی فلسفی و مقولات انضمامی هستند.
 - یعنی تمام اعراض دارای وجود مُنحاز مستقل هستند ولی این مُنحاز و مستقل بودن تشکیکی است.
 - این اتفاق هم بخاطر وجود نسبت ها در هویت تصویری این اعراض است که سبب می شود این اعراض خیلی شبیه وجود و معانی حرفی باشند.
 - ◇ لذا تحقّق های مختلف به حسب قوّت در تحقّق ما بازای آنها بنحو زیر هستند:
 - ▶ جوهر – اعراض انضمامی – «اعراض تحلیلی –» معقول ثانی فلسفی
 - ◇ پس جواب به اشکال اوّل بحث بدین نحو می شود که جوهر یک وجود ذومراتب است و از هر مرتبه ی آن چیزهای مختلفی انتزاع می شود.
 - ◆ مفاهیم انتزاع شده ی توسط قوای ادراکی انسان در برخورد با یک شیء:
 ۱. یک وجود و ماهیت جوهری
 ۲. معقولات ثانی فلسفی آن وجود و ماهیت:
 - ▶ که در همان ساحتی که وجود و ماهیت را می یابیم فهم می شوند. یعنی از آن وجود و ماهیت فهم می شوند.
 - ▶ توجّه شود که خود اینها ممکن است معقولات ثانی فلسفی دیگری داشته باشند که در واقع می شوند معقولات ثالث و رابع و ... فلسفی.
 ۳. اعراض:
 - ▶ وجود و ماهیت یافت شده دارای دامنه هایی هستند که از آن ساحتی که وجود آن جوهر و جوهریت آن جوهر (ماهیت آن) یافت می شود، دریافت نمی شود بلکه از ساحت دیگری (دامنه های آنها) یافت می شوند.
 - دقّت شود که منظور ما از دو متن دو متن جدا از هم افتاده نیست بلکه یکی از این متن ها آویزان دیگری است و در دل نظام تشکیک باید آنرا تصویر کرد.
 - ▶ در این ساحت با دو طیف از مفاهیم روبرو هستیم:

- ۱- اعراض انضمامی: از وجودهای منجز از آن وجود اصلی بدست می آیند چراکه به لحاظ انفصال وجودی کاملاً شفاف هستند و لذا ممکن است آنها معقول ثانی فلسفی متناسب با خود را داشته باشند. بخاطر این به آن گفته اند اعراض که از متن دیگری بدست می آیند نه همان متن.
 - ♦ مثلاً هویت های کم و کیف هایی که از این جوهر می یابیم.
- ۲- اعراض تحلیلی انتزاعی: اینها از دامنه های وجود اصلی هستند و وجودشان آن چنان مُنجز با خود آن وجود نیست. دلیلش هم این است که نسب بنحو معانی حرفی در غیر حضور دارند. توجه شود که خود این دامنه معقولات ثانی فلسفی متناسب با خود را دارد مانند نسبت ها

○ برخی احکام آن:

▪ دو موضوع اضافه (مضاف ها) تکافوء وجودی دارند

□ = یعنی هر یک به هر نحو وجود دارد، دیگری هم به همان نحو موجود است

♦ لفظ دیگری که برای آن استفاده شده است: معیت

□ اشکالات:

- ۱) اضافه ای که بین اجزای زمان برقرار است (تقدم و تأخر) و با توجه به وضعیت زمان، یکی موجود است و دیگری موجود نیست لذا تکافوء وجودی بین آنها وجود ندارد.

◇ اشتباهی که در این اشکال وجود دارد:

▶ بحث تقدم و تأخر در هر بحثی مقعولات ثانی فلسفی هستند نه اعراض تحلیلی.

— آیا می خواهیم ادعا کنیم بین اجزای زمان یک ماهیت و هیئت حاصله وجود دارد؟

▶ بنظر استاد سبب این اشتباه هم خلط بین تضایف و اضافه است. هرجا اضافه هست تضایف هست ولی هرجا تضایف هست اضافه هم نیست.

— مرحله ۷ - فصل ۸ - تقابل تضایف

▶ البته توجه کرد که حکم تکافوء وجودی هم برای تضایف است نه اضافه و بخاطر این در هر اضافه ای این حکم وجود دارد که در آن حتماً تضایفی وجود دارد.

— لذا اشکال مجدداً وارد است ولی به چیزی دیگر.

◇ جواب:

▶ این جواب صدرا است که در دل حرکت جوهری تبیین می شود.

▶ معیت در هر جا بحسبه است. معیت اجزای زمان به تقدم و تأخر اش است چراکه اگر اینگونه نباشد اصلاً زمان شکل نمی گیرد. با توجه به وجود وحدانی تدریجی این بیان راحت فهم می شود.

۲) علم داریم به امور آینده، لذا علم موجود است ولی معلوم موجود نیست پس یک طرف اضافه موجود است و طرف دیگرش موجود نیست.

◇ اشتباهاتی که در این اشکال رخ داده است:

▶ علم اصلاً مقوله اضافه نیست:

— علم کیف نفسانی است و لذا چگونه آنرا جزو مقوله اضافه محسوب کرده ایم.

— لذا ممکن است آنرا تضایف بحساب آوریم ولی نمی توانیم آنرا اضافه بدانیم.

▶ بین علم و معلوم نسبت تضایفی نیست بلکه بین عالم و معلول نسبت تضایفی است و علم آن اضافه و نسبت است.

◇ جواب:

۱- در نزد انسان:

— علم به آینده از علوم حصولی است و لذا معلوم نزد انسان حاضر است و اتحاد دارد

۲- در نزد عقول و مفارقات که علم حصولی ندارند:

— علم به امور آینده علم به ریشه های امور آینده است که نزد او حاضر است.

— یعنی علم خدا از باب علم به علت است و همان ریشه ها و علل نزد خداوند متعال حاضر است

□ نکته: از حیث عمومیت و خصوصیت نیز با یکدیگر تکافوء وجودی دارند:

♦ مثال: ابوت عامه تکافوء وجودی با بنوت عامه و ابوت خاصه تکافوء وجودی با بنوت شخصیه دارد

▪ معروض و موضوع مقوله اضافه؛ تمام مقولات حتی خود مقوله اضافه می توانند باشند.

□ مثال ها:

♦ جوهر: بین آب و این

♦ کم متصل: عظیم و صغیر

♦ کم منفصل: کثیر و قليل

♦ کیف: حرارت شدید و ضعیف (پر حرارت تر و کم حرارت تر)

♦ اضافه: نزدیک تر و دورتر + بالاتر و پایین تر

◇ خود نزدیک و دور و یا بالا و پایین با هم نسبت اضافه دارند.

♦ این: بالا و پایین

♦ متی: قدیم تر و جدیدتر

◇ دقت شود که تضایف با اضافه خلط شده است در این مثال و باقی هم جای دقت دارد

- ♦ وضع: صاف تر و منحنی تر
- ♦ جِدَّة: پوشیده تر و عریان تر
- ♦ أن یفعل: برنده تر و کند تر
- ♦ أن ینفعل: تند گرم شدن و کند گرم شدن

○ بعضی تقسیمات این مقوله:

▪ مقدمه:

□ هر نسبت اضافی دو موضوع دارد که بحسب این دو موضوع دو تقسیم برای آن ارائه شده است.

۱. بحسب تنوع در اطراف:

- ۱- متشاکله الأَطراف: وقتی دو طرف نسبت اضافی متشابه باشند مانند قریب و قریب و یا أخ و أخ
- ۲- مختلف الإطراف: وقتی دو طرف نسبت اضافی مختلف باشند مانند أب و ابن

۲. بحسب نحوه ی تحقّق اطراف:

- ۱- خارجی: مانند أب و ابن
 - ۲- ذهنی: مانند کلی و فرد و یا اعمّ و أخصّ
- ♦ اشکال: خلط بین تضایف و اضافه است چراکه اینها معقولات ثانی منطقی هستند

• مقدمات:

○ اهمیت بحث:

- نسبت به علوم امروزی، از ابحاث مرتبط با فیزیک است.

○ رجوعات:

- اسفار، ۴/ ۲۱۵ به بعد
- اسفار، ۴/ ۳۹ به بعد: بحث در مورد مکان که ذیل مقوله کم طرح شده است
- فضا و زمان در فیزیک و متافیزیک، آیت الله عابدی شاهرودی، دانشگاه قم
- ز شخصیت های بزرگ حوزوی که در این بحث کار مستوفایی انجام داده است حضرت آیت الله عابدی شاهرودی است که نوع طرح بحث های ایشان می تواند جزو امتدادات فلسفی این بحث ها باشد.
- مجله کیهان اندیشه، آیت الله عابدی شاهرودی

• تعریف:

○ بیان تعریف آن:

- = هیئت حاصله از نسبت شیء با مکان
- این با مکان نباید خلط شود هرچند ممکن است در بیانات حکماء بخاطر ارتباط تنگاتنگ آنها بجای هم بکار بروند.
- دقت شود که این این تنها در مورد اشیاء و مادیات مطرح است نه مجردات لذا وقتی در مورد مجردات بکار می رود منظور مطلق این است.

○ ارتباط و تفاوت مقوله این با مکان:

- اجزای مقوله این:
- ۱- مکان
- ۲- متمکن
- ۳- نسبت حاصله ی متمکن با مکان
- ۴- هیئت حاصله ی متمکن با مکان: این این است نه اجزای دیگر
- مکان جزو مقوله کم است برخلاف این که جزو مقولات نسبیّه است.

○ مباحث مکان شناسی:

▪ وجود و اینت مکان:

- دقت شود که مکان با توجه به صفات و ویژگی های مشخصی که دارد بدیهی الثبوت است.
- البته فردی مانند ((کانت)) مکان را ندارد و آنرا یک قالب ذهنی می داند مانند زمان.

▪ ویژگی های مکان:

- دقت: این ویژگی ها بیان می شود تا محلّ نزاع روشن شود و متنازعین سر یک چیز مشخص بحث کنند و نزاعشان لفظی نباشد.
- ۱. مکان عبارت از چیزی است که حرکت آینی از او و به سوی او صورت می گیرد و جسم می تواند در آن سکون و آرامش داشته باشد = مکان چیزی است که جسم در آن آرامش و حرکت دارد.
- ۲. قابل اشاره حسّی است: اینجا و اونجا
- ۳. امری قابل اندازه گیری است: مانند نصف مکان
- ۴. دو تا جسم نمی توانند در یک مکان حضور داشته باشند: دقت شود که مراد مکان حقیقی است

▪ حقیقت مکان:

- اقوال حول آن:

۱. هیولی اولی: یک بستر کلی در عالم ماده که صورت ها را می پذیرد، همان رق منشور. طبق نگاهی که مشاء دارد

◇ ردّ آن:

► اصلاً آن امارات ۴ گانه ای که برای مکان ذکر شده است قابلیت تطبیق با این نظریه را ندارد

— مانند اینکه حرکت نوعی انتقالی را نمی توانیم در ارتباط هیولی نسبت به صورت پیاده کنیم

► جسم را به هیولی نسبت میدهم ولی به مکان نسبت نمی دهیم مانند اینکه می گوئیم شمشیر آهنین ولی به مکان

نسبت نمی دهیم

— اشکال: به مکان هم نسبت می دهیم مانند خربزه ی مشهدی یا سیر همدانی

— جواب: این دو انتساب با هم فرق دارد. انتساب اولی جنس حقیقی و طبیعی شیء را مشخص می کند ولی اینجا

جنس را مشخص نمی کند

۲. صورت نوعیه: صورت نوعیه مکان شکل گیری هیولای نخستین و صورت جسمیه است.

◇ ردّ آن: مانند ردّ اول قول ۱

► مانند اینکه حرکت نوعی انتقالی را نمی توانیم در ارتباط صورت نسبت به هیولی پیاده کنیم

۳. سطح حاصل از برخورد دو جسم با هم اعمّ از اینکه حاوی یا محویّ باشد (هر سطحی با هر سطحی که برخورد کند مکان ساز است):

◇ مثال: آب (حاوی) درون کوزه (محوی)

► آب مکان کوزه است

► کوزه هم مکان آب است

◇ ردّ آن:

► آب مکان کوزه بودن با ارتکاز بدیهی ما تطابق ندارد. مکان بودن کوزه برای آب هم که به قول بعد بر می گردد

► نقدهای قول ۴ به بخشی از این قول هم وارد است.

۴. سطح باطن حاوی که مماس با سطح ظاهر محوی است:

◇ همیشه مکان در هویت پوشش دهنده معنی می شود.

► لذا فلک الافلاک مکان ندارد چراکه پوشش دهنده ای ندارد و مکان در مورد آن بی معنی می شود.

► این قول مکان را تنها در سطح معنی می کند برخلاف قول پنجم که مکان را در عمق می برد.

◇ قائلین به آن: ارسطو، فارابی و ابن سینا

◇ مثال ها:

► آب در کوزه - «کوزه مکان آب است

► ما در خانه - «خانه مکان ماست

► خانه در زمین - «زمین مکان خانه است

◇ ردّ آن:

► مثال هایی وجود دارد که طبق این تعریف شیء در زمان واحد هم ساکن است و هم متحرک

- یک مثال: یک ماهی در آبی که در جریان است خود را ثابت نگه داشته است + پرندۀ ای که در آسمان ثابت مانده

است

◆ در این مثال، سطح باطن آبی در حال تغییر است ولی سطح ظاهر ماهی ثابت مانده است

◆ لذا از یک طرف ماهی در حال حرکت است و از طرف دیگر ساکن!!! که این جمع بین نقیضین است!

► یکی از امارات مکان این است که خالی و پر می شود و این ویژگی اقطار سه گانه است و سطح که نمی تواند خالی و پر

شود.

۵. یک حقیقت جوهری که به فضا بر می گردد؛ یعنی کلّ فضایی که یک جسم آنرا اشغال می کند می گویند مکان

◇ قائلین به آن: افلاطون، رواقیین، محقق طوسی و صدرا

► احتمالا شیخ اشراق هم همین نظر را دارد.

◇ نکات مربوط به این قول:

► جسم تعلیمی (سطوح) عارض بر جسم طبیعی است حال آنکه مکان عارض بر جسم طبیعی نیست بلکه خود آن فضایی

است که جسم طبیعی آنرا اشغال کرده است.

- دقّت شود که جسم تعلیمی جزو اعراض است.

► جوهر مادی نیست بلکه جوهر مجرد است. طبق قول صدرا تجرّد آن برزخی و مثالی است.

- لذا یک حقیقت جوهری سه بُعدی مجرد است.

◆ معنای بُعد بودن: حجم و یک حقیقت کش دار است.

◆ دلیل جوهر بودن: عارض بر چیزی نیست و فارغ از اجسام است.

◆ دلیل مجرد بودن: بحث مادّه و صورت در رابطه با آن معنی نخواهد داشت.

- و بخاطر همین است که گفته می شود مادی نیست و مثالی است و حقیقت مکان عالم مادّه را عالم مثال تأمین

می کند. نسبت جسم به مکان نسبت بدن به روح است.

- مکان فارغ از اجسام است و اجسام مختلفی می توانند در آنجا قرار گیرند و دلیل اینکه دو جسم نمی توانند در آن

قرار گیرند وضعیت خود آن اجسام است و گرنه خود مکان چون هویتی مثالی دارد مشکلی در این رابطه ندارد.

► در اینصورت فلک الافلاک هم دارای مکان می باشد.

◇ سوالات:

► وقتی می گوییم جوهر و مثالی است سوال می شود که این جوهر در کجا قرار می گیرد و وضعیت جواهر مثالی به چه

نحوی است؟!

◇ ردّ آن: طبق این قول، وقتی یک جسمی وارد مکانی می شود تداخل دو هویت مقداری پیش می آید که سازنده ی یک شخص

مقداری مساوی با قبلی هاست و این بی معنا است چون اگر دو مقدار با هم تداخل کنند باید یک مقدار اعظم از آن دو بوجود

بیاید.

► دو هویت مقداری مدّ نظر:

- از طرفی خود مکان یک هویت امتدادی و مقداری دارد

- و از طرف دیگر جسمی که وارد آن شده است خودش یک هویت مقداری دارد که همان جسم طبیعی است.

► جواب آن: تداخل مقدارها در صورتی مُحال است که هر دو از یک سنخ باشند ولی در اینجا یکی مثالی و دیگری مادی

است.

— دقت شود که طبق نظر آیت الله عابدی شاهرودی نیز این تداخل اشکالی پیدا نمی کند چراکه هویت ها متفاوت

است. این اشکال در جایی وارد است که هویت هر دو جسمی مقداری باشد.

◇ اشکالی دیگر: اینجا محلّ حضور عالم ماده است و جایگاهی برای حضور موجودات مثالی نیست.

۶. بُعد جوهری مادی که غیر از جسم است:

◇ قائل به آن: آیت الله عابدی شاهرودی

◇ نکات مربوطه:

► دلیل مادی بودن: قابلیت پذیرش ماده را دارد لذا تغییر و تحوّل در آن معنی دارد

— می تواند خالی و پر باشد لذا قابلیت دارد

۷. معقول ثانی است:

◇ قائل به آن: استاد یزدان پناه

۸. انکار آن:

◇ قائلین به آن: کانت و متکلمین

► باید توجه کرد که اینجا در نهایت منکر مقوله این هستند چراکه مکان هویت آنرا تشکیل می دهد.

◇ کاری که اینجا باید بکنند: با توجه به ویژگی های ۴ گانه ای که ذکر شد، اینجا باید آن ویژگی ها (که در نهایت برای مقوله این

است) را به سمت مقوله وضع ببرند چراکه گنجاندن آن در مقوله جوهر و سایر اعراض کاری دشوار است.

► خود علامه در بدایه الحکمه به این نظر تمایل نشان داده که مکان ذیل مقوله وضع است.

◇ ردّ آن: بیان تغایر مقوله این با سایر مقولات

► دقت: بهتر بود تنها تغایر این با وضع را بیان کنند نه تمام مقولات از جمله مقوله وضع.

► مقوله این را نمی توانیم به مقوله وضع ببریم چراکه

— اولاً گاهی می بینیم که حرکت در جسم رخ می دهد ولی هیچ یک از مقولات آن تغییری نمی کند. لذا می شود

که حرکت انتقالی نوعی صورت بگیرد ولی وضع شیء تغییری نکند.

◆ دقت شود که حرکت انتقالی یک اماره ی مهم در کشف این و مکان است.

◆ مانند: کلّ شیء و اشیاء پیرامونش را با هم حرکت دهیم.

◆ این مطالعه مشکلاتی دارد چراکه وابسته به این است که وضع را چه معنی کنیم: اگر آنرا مختص به

وضعیت آن جسم با یک سری اشیای خاص بگیریم مشکلی ندارد ولی در خود این بحث هایی هست

چراکه وضع را خیلی عامّ و گسترده معنی می کنند.

— ثانیاً گاهی می بینیم تغییر وضعی در شیء داریم ولی تغییر مکانی نداریم.

◆ مانند: یک کره ای را در نظر بگیرید که دور خودش بگردد بشرطیکه حرکت نوعی انتقالی نداشته باشد.

• محلّ کلام:

○ همانگونه که در مقوله اضافه گفتیم خود آن نسبت مقوله نیست بلکه آن هیئت حاصله مقوله است، در اینجا هم همانگونه است.

■ وجه تسمیه هیئت:

□ در فلسفه اشراق به اعراض می گویند هیئات چراکه هیئات بمعنای وضعیّت و گشودگی است.

• اقسام:

○ تقسیم ۱:

■ نکات:

□ این تقسیمی غیرحقیقی است.

□ مقسم این بحسب توسّع مفهوم آن توسط عامّ است.

۱. اولی حقیقی:

□ = همان چیزی که دقیقاً آن شیء آنرا پر کرده است بگونه ای که آن مکان جایی بیش از آن شیء ندارد

۲. ثانی غیرحقیقی:

□ = مجموعه ای از فضا و مکان که آن شیء در آن قرار دارد بگونه ای که چیزهای دیگر هم در آن جا می گیرد

◆ این فهم عرفی از مکان است.

◆ ثالث و رابع و ... هم دارد با توجه به فضاها و مکان های بزرگ تر

□ مثال: مکان کلاس ما مدرسه امام کاظم علیه السلام است

○ تقسیم ۲:

■ نکات:

□ نباید حقیقی و غیرحقیقی بودن را داخل این تقسیم کنیم

◆ در این بین مکان شخصی نزدیک تر به آن مکان فلسفی است برخلاف مکان جنسی و نوعی که بیشتر به سمت غیر حقیقی بودن می روند.

۱. جنسی:

□ = خود مکان جنس است

۲. نوعی:

□ = در هواء، زمین و دریا بودن

۳. شخصی:

□ = دقیقاً در کجا بودن

• تعریف:

○ بیان آن:

- = هیئت حاصله ی از نسبت شیء با زمان
- سوال: مراد از زمان در این تعریف زمان عامّ است یا خاص و شخصی؟
 - ◆ بنظر مراد زمان عامّ است
 - دقت شود که این شیء مورد بررسی
 - ۱. می تواند امری منطبق بر زمان باشد
 - ۲. و می تواند امری منطبق به طرف زمان باشد یعنی آنی باشد.
 - ◆ موید این بیان: تقسیم دوّمی که در این فصل برای مقوله متی ذکر شده است

○ ارکان آن:

۱. زمان: لذا فقط در عالم مادّه و جایی که زمان مطرح است مطرح می شود
 - اقسام زمان:
 - ۱- زمان خاصّ = زمان شخصی = مقدار تبدیل و حرکت هر شیء
 - ۲- زمان عام = زمان واحد تعیین شده توسط انسان ها برای مقایسه اشیاء با هم.
 - ◆ خود این یک زمان شخصی است که از نظر فلسفه مشاء همان مقدار شخصی عدد یومیّه است که ما زمان های جزئی تر را با آن می سنجیم.
 - ◆ توجه شود که این زمان هم یک زمان واقعی است.
۲. متزّمن
۳. نسبت حاصله ی از متزّمن به زمان
۴. هیئت حاصله از آنها

• تقسیمات:

○ تقسیم ۱:

- نکته:

- این تقسیم مانند تقسیم اوّلی است که در این بیان شد.
- ◆ تفاوت آن با این: در متی اوّل حقیقی، می شود بیش از یک شیء لحاظ شود چراکه در زمان عامّ الف ده ها چیز با آن نسبت دارند ولی در این اوّل حقیقی تنها یک شیء وجود دارد؟
- ◆ توجه: در بخش متی، زمان اوّل حقیقی را نسبت به زمان عام سنجیده اند و در این هم می شود همین کار را کرد ولی باز در اینصورت هم تنها یک چیز در یک جا مکان پیدا می کند.
- ◆ اشکال صدر: دلیل اینکه در متی اوّل حقیقی بیش از یک شیء می تواند جا بگیرد این است که آنرا محدود به مکان خاص نکرده ایم بلکه در این اوّل حقیقی آنرا مختص به یک زمان واحد کرده ایم و اگر این شرط زمان واحد را برداریم، می توانیم شیء های متعدّد در همین این اوّل حقیقی داشته باشیم.

۱. حقیقی:

- = زمانی که اختصاصی یک حرکت خاصّ است و چیز دیگری در آن با آن شریک نمی شود
- ۲. غیر حقیقی:

- = زمانی که اختصاص به حرکتی خاصّ ندارد بلکه اعمّ از آن و غیر آن است

○ تقسیم ۲ بحسب حوادث زمانی:

۱. تدریجی الوجود:

- = انطباق با نفس زمان دارد

۲. آنی الوجود:

- = انطباق بر طرف زمان دارد
- مثال: رسیدن + تماس + جدایی ها

○ تقسیم ۳:

- نکته:

- مصادیق این تقسیم براساس مبانی مشاء و عدم وجود حرکت جوهری بیان شده است
- ◆ چراکه اگر حرکت جوهری را قائل باشیم، نفس ذات جوهر مرتبط با زمان می شود.

۱. بالذات:

□ = آن چیزی که اولاً و بالذات با زمان مرتبط است حرکت است

۲. بالعرض:

□ = اشیاء و متحرک ها که بواسطه ی حرکت با زمان مرتبط می شوند

◆ اغلب متی ها بالعرض هستند

○ تقسیم ۴ بحسب متحرک ها:

- بحسب اینکه حرکت در چه مقوله ای رخ دهد، انواع متی ها پیدا می کنیم:
 - (۱) متی ویژه حرکت جوهری که حکمت مشاء آنرا قبول ندارد
 - (۲) متی حرکت های عرضی
- دقت: این مقولات مسافت حرکت هستند و این اشیاء هستند که در آنها حرکت می کنند.

فصل ۱۹: وضع

• اهمیت آن:

- خیلی از مقولات دیگر مانند این و جدّه را به آن بر می گردانند و شناخت دقیق آن در تفکیک اینها به ما کمک می کند

• تعریف:

- = هیئت حاصله از نسبت بعضی از اجزای یک شیء با اجزای دیگرش و نسبتی که آن شیء با اشیاء پیرامونی خود دارد
- اگر کلّ این نسبت ها را لحاظ کنی می شود وضع تمام مقوله و اگر بخشی از آنها را لحاظ کنی می شود وضع جزء مقوله.

- وضع جزئی و کلی:

- دقت شود که از لحاظ نفس الامری در وضع تمام مقوله باید تمام اشیاء پیرامونی را لحاظ کنیم ولی این برای ما ممکن نیست و بخشی از اشیای پیرامونی را حساب می کنیم.

- زاویه دید ما می گوید کجای وضع را بین و این بدین معنا نیست که وضع واقعی نیستی ندارد.

- دلیل این اتفاق هم این است که در وضع می تواند قیاس های مختلفی به نظر ما بیاید.

- دقت شود که مراد از جزئی و کلی جنس و فصل نیست بلکه منظور مصادیق آن مقوله است.

- مثال ها:

- هیئت قیام و قعود

- هیئت به پشت خوابیدن و به رو خوابیدن

• تقسیمات:

- تقسیم ۱:

- ۱. طبعی: مانند وضعی که درخت دارد

- ۲. صناعی: مانند وضعی که انسان موقع خواب دارد

- تقسیم ۲:

- توجه شود که این تقسیم نسبت به سایر مقولات هم طرح می شود.

- ۱. بالفعل: مانند هیئت قیام برای کسی که قائم است

- ۲. بالقوه: مانند هیئت قعود برای کسی که می خواهد بشیند

• وجود تضاد و شدّت و ضعف در مقوله وضع:

- دقت: این نظر صدرا است

- صدرا قائل به این است که هم تضاد در مقوله وضع جریان پیدا می کند و هم شدّت و ضعف (بحسب وجودش)

- تضاد:

- نمونه های تضاد:

- ۱) انسانی که سری به طرف آسمان و پاهایش به طرف زمین باشد، این وضع ویژه ای است که در تضاد است با وضعی که انسان معکوس قرار گرفته

- است یعنی سرش به سمت زمین و پاهایش به طرف زمین باشد.

- ♦ تمام شرایط و مفاد تضاد در این دو حالت جاری است

- ۲) به پشت خوابیدن و به رو خوابیدن

- تأمل علامه در مورد آن:

- غایت خلاف که شرط تضاد است در وضع معنی ندارد!

- ♦ البته قُدما شرط غایت الخلاف را در تضاد بیان نکرده اند

- شدّت و ضعف:

- نمونه های شدّت و ضعف:

- ۱) وضع خمودگی که یک نسبت تشکیکی و ذو مراتب دارد

- ۲) وضع راست بودن

• اطلاقات وضع:

- ۱. مقوله وضع:

- همین معنایی که در این فصل به آن پرداخته ایم

- ۲. قابل اشاره ی حسی:

- اشاره = تعیین جهت اختصاصی یک شیء است از بین جهات موجود در این عالم

- طبق این نگاه هر چیزی که قابلیت اشاره حسی داشته باشد، وضع در مورد آن مطرح می شود

- این اطلاق عام تر از اطلاق اوّل است.

■ نمونه:

- نقطه دارای وضع به این معنی است
- ولی وحدت دارای چنین وضعی نیست

۳. ابعاض یک امتداد نسبت به یکدیگر:

- = اشاره حسیّه نسبت به یک هویت امتدادی
- این اطلاق تنها در مورد کمّ معنا پیدا می کند و لذا از یک جهت اخصّ از معنای قبلی است.
- اشکال در این معنی: کمّ به حسب ذاتش اشاره ی حسیّ بر نمی دارد و این موضوع کمّ است که مورد اشاره ی حسیّه صورت می گیرد
- البته اشاره ی خیالیّه و عقلیه به آن وجود دارد

• نام این مقوله:

- جدّه:
- وجد یجد جدّه
- = ریخت، قیافه
- ملک: چراکه در آن بحث مالکیت وجود دارد

• تعریف:

- = هیئت حاصله ی از نسبت محاط به محیط البته در عالم ماده
- موضوع آن ((محاط)) است.
- لذاست که به آن می گویند ((ملک)) چراکه همیشه محاط مالک محیط است.
- سوال: آیا این بخشی از مقوله وضع نیست؟
- مثال ها:
- هیئت حاصله از پوست بدن حیوان به حیوان
- هیئت حاصله از لباس انسان به انسان

• اقسام:

○ بلحاظ محدوده ی احاطه:

۱. تامّه: مانند پوست برای حیوان
۲. ناقصه: مانند عمامه برای سر

○ بلحاظ نوع احاطه:

۱. طبیعی: مانند پوست برای حیوان
۲. غیر طبیعی: مانند لباس برای انسان

• نقد و بررسی بیان صدرا در مورد آن:

○ بیان صدرا:

- گاهی به آن می گویند مقوله ((له)) و برای آن چنین مثال هایی آورده اند:
- یا این ملکیتی که از آن فهم می شود ملکیت طبیعی و تکوینی وجودی است: مانند نسبت نفس انسان با قوای خود
- یا غیر طبیعی و اعتباری است: مانند نسبت انسان با خانه اش
- بعد صدرا آنرا نقد می کند:
- در اینجا دچار یک اشتراک لفظی شده ایم. درست است که به مقوله جدّه ملک و له هم می گوئیم ولی ملکیت آن متفاوت با ملکیتی است که در این مثال ها آمده.
- ◆ در مقوله جدّه بحث محیط و محاط است حال آنکه در این مثال ها وجود ندارد.
- ◆ این مثال ها در اصل مقوله اضافه هستند.

○ نقد علّامه به نظر صدرا:

- حرف صدرا در اصل درست است ولی در مقوله اضافه بودن این ملکیت ها هم اشکال وارد است:
- ملک حقیقی که در مثل مالکیت نفس نسبت به قوی مطرح است یک حیث وجودی و واقعیت عینی است. یعنی اصلاً معقول ثانی است و در حوزه علیّت معنی دارد و ماهیت نیست.
- ◆ مالکیت و مملوکیتی که در بستر علیّت فهم می شود تضایف است نه اضافه.
- ملک اعتباری به معنای جعل نظام علیّ معلولی در جایی است که واقعاً علیّ معلولی نیست چراکه ما دنبال یک سری آثار هستیم.
- ◆ لذا معقول ثانی اعتباری است و بین آنها تضایف برقرار است ولی مقوله اضافه نه!

فصل ۲۱: آن یفعل و آن ینفعل

• تعریف:

○ آن یفعل:

- = هیئت ناپایدار حاصله از نسبت یک شیء با فعلی که بصورت تدریجی از آن صورت می گیرد = آن ویژگی و حالتی که فاعل با فعل خود پیدا کرده است
- ارکان آن: فعل + فاعل + نسبت میان فعل و فاعل + هیئت حاصله از اینها
- دقت شود که نسبت میان فعل و فاعل طبق تقریر علامه اصلاً ماهیت ندارد هرچند در مقام تصوّر آن چیز بکار می رود نه مقام تصدیق مانند وجود رابط.
- توجه به آن در فضای علیّت سوالاتی را در پی می آورد.
- مثال ها:

□ گرمایی آتش تا زمانیکه گرما دارد

□ سرمازایی سرما تا زمانیکه سرما دارد

○ آن ینفعل = هیئت ناپایدار حاصله از نسبت یک شیء با فاعلی که بصورت تدریجی روی آن تاثیر می گذارد = آن ویژگی و حالتی که مفعول با فعلی که روی آن انجام می شود پیدا کرده است

▪ مثال ها:

□ گرم شدن آب تا زمانیکه در حال گرم شدن است

□ سرد شدن آب تا زمانیکه در حال سرد شدن است

• خواصّ ایندو:

۱. این دو مقوله بر خلاف سایر مقولات حتماً نا پایدار هستند

- دلیل: یک طرف بحث فعل است که فعل حرکت است و ناپایدار
- سایر مقولات پایدارند جز متی که هم میتواند پایدار باشد (آن) و هم ناپایدار (زمان)

۲. بر خودش عارض نمی شود و بر مقولات غیر خود عارض می شود

۳. حتماً باید در این دو حرکت و تدریج وجود داشته باشد

- نتیجه این ویژگی: از نسبت حاصله ی فعل و انفعال دفعی مقوله آن یفعل و آن ینفعل بدست نمی آید.
- لذا بهتر است که گفته شود آن یفعل و آن ینفعل که بنحو فعلی هستند نه فعل و انفعال که بنحو اسمی هستند

• توضیحاتی از بیان صدرای جهت روشن شدن ایندو مقوله:

○ در بستری که فاعل فعلی رو انجام می دهد و منفعل آن را می پذیرد، برای کشف این دو مقوله باید دقت کنیم:

- نباید خود آن حرکت را مقوله فعل و انفعال بدونیم.
- نباید آن مقوله ای که حرکت در آن اتفاق می افتد را مقوله فعل و انفعال بگیریم.
- بلکه باید فاعل و فعل و مفعول و انفعال را در آن مقوله ای که حرکت در آن صورت می گیرد پیدا کنیم. بعد باید نسبت آنها را لحاظ کنیم که در آنجا با این دو مقوله برخورد می کنیم.

• اشکال و جواب به وجود دو مقوله:

○ اشکال فخر رازی:

▪ رجوعات:

□ مباحث مشرقیه، ۱/ ۴۵۶

□ صدرای، ۴/ ۲۲۵

▪ تقریر اشکال:

□ این دو مقوله نسبی هستند و مقولات نسبی دو نسبت دارند که باید این دو نسبت موجود باشند تا آن مقوله بتواند وجود پیدا کند.

□ دو طرف موجود:

◆ فاعل و فعل

◆ مُنْغَل و انفعال

□ آیا واقعاً فعل وجودی جدا از فاعل و انفعال وجودی جدا از مُنْغَل دارد که بخواهد وجودی بین آنها برقرار شود؟!

◆ اگر بگوییم فعل (تاثیر) وجودی غیر از فاعل (موثر) دارد، خود این فعل (تاثیر) یک فاعل (موثر) دیگر می خواهد. فتلسل و هو محال

◆ لذا فعل و فاعل هویتی جدا از یکدیگر ندارند

□ لذا یک طرف از پایه این دو مقوله وجود ندارد و لذا اصلاً این دو مقوله وجود ندارد.

○ جواب:

- تاثیر و تأثر در خارج وجود دارند ولی وجود آنها وجود مُحَنَاز نیست بلکه در واقع مانند نسبت یک شیء با شأن او هستند.

مرحله ۷: واحد و کثیر

• نکات مربوطه به تیترا:

○ توضیح مقسم واحد و کثیر: موجود

- دلیل اینکه گفته اند موجود تقسیم می شود به واحد و کثیر نه وجود با آنکه بحث بر سر اقسام وجود است:
- برخی می گویند در بیان صدرا موجود همان وجود است حال آنکه ما نشان دادیم که عنوان موجود اعم از عنوان وجود است چراکه هم وجود را در بر می گیرد و هم غیر وجود را
- لذا اعمال واژه ((موجود)) حاوی نکات دیگری است:
- ◆ بحث هایی که از اینجا وارد می شویم، بسیاری از اینها در خصوص بحث وجود نیست بلکه اتفاقاً برخی از اینها در ارتباط با امور ماهوی است. بخاطر همین بکار گیری اصطلاح موجود بجای وجود بهتر است.
- ◆ بخاطر همین بنظر می رسد که بکارگرفتن واژه موجود با عنایت بوده است.
- ◆ البته در اینجا دست انداز هایی داریم که آنوقت تقسیم وجود به واحد و کثیر به چه معناست و ...

○ چرا خود الفاظ ((وحدت)) و ((کثرت)) را نیاورده اند؟

○ وضعیت برخی موجودات در این تقسیم:

- آیا در مورد عدم مطلق می توان گفت واحد است یا کثیر؟

• اهمیت این مرحله:

- از بحث های فلسفی است که در علوم دیگر امتداد های خوبی دارد:
- مباحث نفس
- مباحث اجتماعی
- مباحث سیاسی
- بویژه نگاه های صدرالمتهلین در مورد آن و تبیین وحدت در عین کثرت

• محتوای فصول این مرحله:

- فصل ۱ و خاتمه: بحث های عمومی و مشترک بین وحدت و کثرت
- فصل ۲: اقسام و احکام وحدت
- فصل ۳ الی ۹: اقسام و احکام کثرت

• رجوعات این مرحله:

- مباحث مشرقیه، ۱/ ۸۰ الی ۱۱۳:
- در اینجا و اسفار بعد از مباحث ماهیت مبحث وحدت و کثرت آمده است چراکه علت بسیاری از کثرات ماهیت است
- اسفار، ۲/ ۸۱ الی ۱۲۶
- شرح منظومه ملاهادی سبزواری، ۲/ ۳۸۴ الی ۴۰۲
- شرح مختصر و مبسوط شهید مطهری اصلاً این بحث را ندارد

فصل ۱: مفهوم وحدت و کثرت بدیهی و غنی از تعریفند

• وحدت و کثرت:

○ بدیهی بودن ایندو مفهوم:

- مرتبط با همان بحث که سرّ بدهات یک مفهوم در چیست؟! □
- یکی از چیزهایی که فیلسوفان طرح کرده اند، عمومیت متعلق آن مفاهیم بعنوان مُدرک است.
- ◆ بیانات شخصی:

◇ بنظر مراد از عام بودن از حیث مفهوم است یعنی زیرشاخه سایر مفاهیم نیست که لازم باشد برای تصور آنها، مفاهیم دیگری را نیز تصور کرد.

❓ سوال: معنای عام بودن مفاهیم چیست؟! آیا مانند رأس مقولات عشر باید آنرا توجیه کرد؟

▶ سوال: آیا مراد عام بودن در مصداق نیست؟

- توجه شود که چه در مصداق عام باشد چه در مفهوم به دیگری هم تسری پیدا می کند ولی سوال در این است که کدام یک اولاً و بالذات مدّ نظر است.
- جواب شخصی: بنظر با توجه به اینکه بحث مفهوم شناسی است، در اینجا هم از مفهوم نگاه می کند نه از مصداق. به بیان دیگر، در حیطه ی تعریف با مفاهیم کار داریم نه مصداق.

❓ سوال: وقتی بحث در مورد مفهوم است، پس باید در حیطه ی مفهوم از آن اعمّ باشد نه مصداق. آیا تقسیم موجود به واحد و کثیر مصداقی است یا مفهومی؟ به بیان دیگر مفهوم عام تر از واحد و کثیر چیست؟ آیا مفهوم عام تر از واحد و کثیر همان وجود و یا وحدت اطلاقی است؟

◇ آیا دلیل اینکه می گوئیم مفاهیم عامّ تعریف ناپذیرند این است که دیگر نمی توان برای آنها ما به الاشتراک و ما به الامتیازی لحاظ کرد که بواسطه ی آن دست به تعریف آنها زد؟

◆ دلیل آن در بیان حاجی سبزواری: جنبه ی عقلی و روحی انسان که تجرّد تامّ را دارد و مقید به هیچ قیدی نیست و لذا تناسخ دارد مُدرک با مُدرک.

◆ بحث های دیگری مانند بساطت هم وجود دارد که ایندو با هم مرتبط هستند چراکه هرچه مفهوم عام تر می شود بسیط تر می شود و از مولفه های کمتری ساخته شده است و لذا یافت آن راحت تر می شود

□ لذا از آنجایی که وحدت و کثرت مفاهیم عمومی هستند که یافت آنها به راحتی صورت می گیرد؛ بدیهی هستند.

◆ برخلاف مفاهیم خاصّ که مولفه های آنها بیشتر شده و یافت آنها دشوار تر می شود.

○ نتیجه بدهات آنها = تعریف ناپذیری حقیقی:

▪ اشکالات:

□ دلیل آورده شده بر تعریف ناپذیری (بدهات) دلیل درستی نیست:

◆ براساس ادبیات منطقی ما، تعریف ناپذیر بودن سه محور دارد:

۱. اول اوائل باشد چه در تصدیق چه در تصور مانند مفهوم وجود که اصلاً عامّ تر و جلو تر ندارد

۲. مفهوم ماهوی نباشد چراکه تعریف به جنس و فصل است

۳. مفهوم ماهوی بسیط باشد که در این صورت هم تعریف ناپذیر است

◆ حال آنکه شما در این مساله می گوئید چون بدیهی است تعریف نمی شود ولی ما می دانیم که برخی بدیهیات تعریف پذیرند.

◇ به بیان دیگر، صرف عام بودن سبب تعریف ناپذیری نمی شود بلکه باید اعمّ المفاهیم باشد که وحدت و کثرت اینگونه نیستند.

□ هیچ یک از فیلسوفان نگفته است که اینها اصلاً معقول ثانی است و تعریف ناپذیر چراکه معقول ثانی اصلاً مفهوم ماهوی نیست که تعریف بشود

◆ جواب: بنظر می رسد که فیلسوفان ما در صدد توسعه آن بحث منطقی در مورد تعریف مفاهیم ماهوی بوده اند. استفاده از ادبیات کالجنس و کالفصل هم موید این کار است.

▪ هویت تعاریف ارائه شده: – «تعاریف لفظی

□ دوری:

◆ ((واحد = تقسیم نمی شود از آن جهتی که به آن واحد اطلاق می شود)) + ((کثیر = مجتمّع من الوحدات))

◇ انقسام در تعریف واحد آمده است که چیزی جز کثرت نیست (و یا خیلی به آن نزدیک است) و در تعریف کثرت هم واحد می آید و لذا دور است

□ تعریف شیء بنفسه:

◆ واحد = تقسیم نمی شود از آن جهتی که به آن واحد اطلاق می شود

◇ استفاده از واحد در تعریف واحد!

◆ کثیر = مجتمّع من الوحدات

◇ استفاده از مجتمّع در تعریف کثیر!

▪ کاربرد تعاریف لفظی ارائه شده:

□ طبق بیان صدررا در برخی جاها آوردن تعریف لفظی در کنار کمک گرفتن از حسّ کمک زیادی به فهم آن چیز می کند چراکه تعریف لفظی دارای

ویژگی هایی است که از جمله آنها می توان موارد زیر را نام برد:

۱. تنبیه به معنای آنها

۲. تمییز آنها از بین معانی موجود در نفس

○ بیان تعریف لفظی از واحد و کثیر:

- واحد = آنچه از جهت وحدتش تقسیم نمی شود = تقسیم نمی شود از آن جهتی که به آن واحد گفته می شود
 - این بیان برای این است که شامل هر دو قسم واحد بشود:
 - ۱. واحد حقیقی = آنچه از هیچ جهتی تقسیم نمی شود و تنها جنبه ی وحدت دارد
 - ◇ بیان شخصی: بنظر می رسد که همان وحدت اطلاقی مدّ نظر است
 - ▶ در بحث بعدی توضیح آن آمده است
 - ۲. واحد غیرحقیقی = آنچه از بعضی جهات تقسیم می شود
 - ◇ بیان شخصی: بنظر همان وحدت تقيیدی مدّ نظر است که در مقابل کثرت است
 - ▶ در بحث بعدی توضیح آن آمده است
- کثیر = چیزی که قسمت می پذیرد از آن حیث که به آن کثیر می گوئیم
 - لذا جهتی دارد که واحد است. حتماً شیء کثیر باید دارای جهت وحدت باشد وگرنه اصلاً موجود نمی شود.
 - ◆ کثرت حقیقی یا اطلاقی مفهوم دارد ولی واقعیت عینی ندارد چراکه برای موجود شدن نیازمند یک جنبه وحدت است (همان وحدت اطلاقی)

○ رابطه ی انواع وحدت با وجود و کثرت:

- مقدمات:

◆ مراد از وجود:

- ◆ همان موجود است

◇ خود علامه در متون بعدی دائماً از لفظ ((موجود)) بجای وجود استفاده می کنند.

- ◆ همان موجودی که می گوئیم واحد است یا کثیر، فیلسوفان در جای گفته اند مساوق با واحد است.

◆ مراد از مساوقت و تفاوت آن با متساوی و مترادف:

- ◇ معنای لغوی آن:

▶ سوق داشتن به سمت آن

▶ وقتی می خواهی مصادیق آنرا بررسی کنی، هر جا آن می رود این هم می رود و بالعکس

- ◇ تاریخچه آن:

▶ ابتدا تساوق را به همان معنای تساوی می گرفتند

— دقت شود که اینها به لحاظ مصادق شکل می گیرد و متفاوت با ترادف است که به لحاظ مفهوم شکل می گیرد و ذیل نسب اربعه است.

▶ کم کم متوجه شدن همه ی متساوی ها یک جور نیستند:

— ما تساوی هایی داریم که در واقع و با دقت های فلسفی معیت است (دو وجود و دو ماهیت مختلف که همیشه با همدن) مانند جوهر و عرض و یا ذهن و انسان

— لذا تساوی می شود دو مفهوم مختلف بر یک شیء صادق باشد اما از دو جهت مختلف.

▶ کم کم این معیت ها را بیشتر بررسی کردند و دیدند در بعضی جاها دارد ظریف تر می شود تا جاییکه آن تفاوت در وجود حذف شده است و چند مفهوم از یک وجود فهم می شود. دیده اند اینجا هم تساوی است ولی این تساوی با تساوی قبل فرق می کند.

— فیلسوفان برای اینها از واژه ی تساوق استفاده کردند برخلاف قبلی که از تساوی استفاده کردند.

◇ = پس تساوق در جایی است که از یک وجود دو مفهوم متساوی را بدست می آوری.

▶ این برای حاجی سبزواری به بعد است و در پیشینه فلسفی اینگونه نبوده است.

▶ ولی همچنان روح تساوی در آن هست: کل ما صدق علیه الف صدق ب و کل ما صدق علیه ب صدق الف

- ◇ جمع بندی تعاریف رسمی:

▶ تساوی: دو مفهوم مختلف بر یک شیء صادق باشد اما از دو جهت مختلف.

▶ تساوق: دو مفهوم مختلف بر یک شیء صادق باشد اما از یک جهت. منظور از یک جهت و جهت واحده این است که اگر از هر طرف که نگاه کنی دیگری را می بینی

- ◇ نظرات استاد امینی نژاد:

▶ تا کنون این تعریف و تفسیر را متوجه نشده ام و بنظرم این برای ما آسیب زاست.

▶ به نظر ایشان منظور از جهت واحده به لحاظ متن است یعنی هر دو از یک متن وجودی بیرون می آیند.

▶ بنظر استاد در تساوق اصلاً تساوی شرط نیست و مهم در متن واحد و در متن متعدّد است و لذا تساوق می تواند متساوی باشد یا نباشد. چراکه متساوق هایی داریم که متساوی نیستند مانند بالقوه بودن یا بالفعل بودن با متن وجود.

— در این بیان، تساوق نزدیک می شود به تحلیلی بودن لذا می گویند تمام معقولات ثانی فلسفی و اعراض تحلیلی نسبت به وجود متساوقند

— توضیح وجود تحلیلی انتزاعی و رابطه ی آن با اعراض تحلیلی مانند اضافه، اعراض انضمامی مانند کم و کیف و معقول ثانی

— خلاصه آن:

۱. وجود تحلیلی انتزاعی بدین معناست که به عین وجود موضوع خود موجودند و یک متن وجودی واحد دارند مانند اعراض تحلیلی و معقولات ثانی فلسفی
۲. برخلاف اعراض انضمامی که به دو متن وجودی موجودند هرچند ممکن است یکی شأن دیگری باشد مانند کم و کیف
۳. تفاوت اعراض تحلیلی و معقولات ثانی فلسفی در این است که اعراض تحلیلی از مرتبه ی دوم وجود موضوع خود فهم می شوند (ابتدا خود جوهر یافت می شود و بعد آنها) ولی معقولات ثانی فلسفی از سرتاسر متن موضوع خود فهم می شوند چراکه حقایق اندماجی هستند
۴. لذا تحقق های مختلف به حسب قوت در تحقق ما بازای آنها بنحو زیر هستند: جوهر - «اعراض انضمامی -»
اعراض تحلیلی - «معقول ثانی فلسفی

♦ اقسام وحدت (اطلاقی و تقییدی):

♦ در اشکال و جواب اولی که در انتهای بحث توضیح داده شده، آمده است.

▪ وحدت تقییدی:

(۱) با وجود = اخصّ مطلق

(۲) با کثرت = تباین

♦ چراکه اینها قسیم یک دیگر هستند ذیل موجود

▪ وحدت اطلاقی:

(۱) با وجود = تساوق

♦ حتی موجودات کثیر از جهت موجودیت خود واحدند.

♦ لذا به حسب این بحث اگر کثرت هیچ جهت وحدتی نداشته باشد اصلاً موجود نمی شود و واقعیت خارجی پیدا نمی کند و کثرت حقیقی واقعیت خارجی ندارد و تنها در ذهن می تواند وجود داشته باشد.

(۲) با کثرت = اعمّ مطلق

▪ اشکال و جواب: روشن شدن تفاوت وحدت اطلاقی و تقییدی

- اشکال: چگونه از یک طرف می گوئید موجود تقسیم به واحد و کثیر می شود (که نتیجه ی آن این می شود که برخی موجودات کثیرند نه واحد) و از یک طرف هر موجودی واحد است؟!
 - جواب و بحث های پیرامون آن:
 - ♦ ما دو نوع وحدت داریم:

۱. اطلاقی/ نفسی: وحدتی که با وجود تساوق دارد. این وحدت کثیر را هم پوشش می دهد چراکه تا کثیر وحدت پیدا نکند موجودیت پیدا نمی کند.

— این وحدت اطلاقی است و همه ی موجودات را در بر می گیرد.

؟ - سوال شخصی: آیا مراد از وحدت موجود در کثیر، حیث اجتماعی است که به نحو واحد در کثیر وجود دارد؟

— موید این فهم: کثیر عدد بردار است و عدد از آحاد تشکیل شده است. یعنی می توانیم بگوییم ۱ کثیر، ۲ کثیر، ۳ کثیر و ... که همه متشکل از کثرت هایی هستند که هر یک از این کثرت ها یک هویت واحد دارند که می توانیم قید واحد را به آنها بزنیم و آن ها را بنحو یک مجموعه ببینیم. به بیان دیگر هویت مجموعه ای یک کثیر می شود همان هویت وحدت آن کثیر.

— سوال: بنظر می رسد که رابطه ی وحدت بما هو وحدت (هم وحدت اطلاقی و هم تقییدی) با کثرت تقابلی است و آیا می توان بدون لحاظ کثرت در جایی - یعنی در وحدت اطلاقی - وحدت را یافت؟

— بیان شخصی در توضیح سوال: تقابل ((مفهومی)) بین مفهوم وحدت و کثرت

— بیان حکماء: وحدت اساساً در مقابلش کثرت است حتی وحدت اطلاقی ولی بنحوی مطلق است که مقابلش که کثرت اطلاقی باشد تحقق خارجی ندارد. یعنی مفهوم دارد ولی مصداق ندارد. به بیان دیگر مفهوم وحدت اطلاقی را در کنار مفهوم کثرت اطلاقی می فهمیم ولی در عالم واقع یکی مصداق دارد و دیگری ندارد چراکه اولی تمام عالم را پر کرده است.

♦ این مانند وجود اطلاقی و عدم اطلاقی است که راه شناخت وجود اطلاقی با توجه به قاعده ((تعرف الاشياء باضدادها)) عدم است هرچند در عالم واقع موجود نیست ولی مفهوم دارد.

♦ ساختار ذهن ما بگونه ای است که اینها را با یکدیگر می یابد.

— برخلاف وحدت تقییدی که هم خودش و هم مقابلش مصداق خارجی دارد.

؟ - سوال شخصی: چگونه می شود یک چیز مفهوم داشته باشد ولی مصداق نداشته باشد؟ اصل انفعال چه می شود؟

— ردّ جواب احتمالی: اگر هم گفته شود از مقابل آن فهم می شود و همین مبرز اصل انفعال است، می گوییم وقتی در نهایت در خارج نیست، اولین رابطه ی ما با آن به چه نحوی صورت گرفته است؟!

— جواب احتمالی: باید اصل انفعال را بازبینی کرده و آنرا گسترش دهیم که در اینصورت بحث می رود روی ماهیت و می پرسیم مبرز خارجی بودن آن چیست؟

– دقت شود که یک وحدت اطلاقی دیگر هم داریم که زمانی است که در قلّه ی وجود قرار می گیریم که یک معنای ویژه ای از وحدت است = وحدت بلاکثرت/ وحدت محض

– اطلاق در اینجا بمعنای بشرط لاست

❖ سوال شخصی: در دو سوال قبل گفتیم که وحدت همیشه با کثرت فهم می شود، پس این چه وحدتی است که

وحدت بلاکثرت است و اصلاً فرض کثرت در کنار آن نمی رود؟

۲. تقییدی/ قیاسی: وحدت در مقابل کثرت که این قسم کثیر را پوشش نمی دهد.

❖ بیان بهتر این است که بگوییم تمام اشیاء را به دو نحو از حیث انقسام و عدم انقسام می توان مورد مطالعه قرار دهد:

۱. بما هو خودشان و بدون مقایسه با دیگر – « وحدت اطلاقی دارند

۲. در مقایسه با دیگری – « وحدت تقییدی دارند

❖ سوال: آیا ایندو قسم از وحدت، خودشان مقسم دارند؟

❖ دقت: این بحثی است که در منطق ما به آن پرداخته نشده است ولی در جاهای مختلفی کار کرد دارد.

❖ آن وحدت اطلاقی خودش مقسم وحدت تقییدی و کثرت است. لذا اینها دو قسم نیستند بلکه دو معنی هستند که یکی قسم دیگری است.

❖ سوال شخصی: آیا این تقسیم در عالم مفهوم است یا مصداق؟

❖ سوال شخصی: اگر در مصداق باشد، اگر بخواهیم مقسمی برای مفهوم آندو لحاظ کنیم چه؟ آیا تنها چیزی لغوی (ما

یُسمی بالوحدة) است؟ به بیان دیگر مقسم تمام وحدت هایی که دیدیم، در دنیای مفهوم چیست؟

– جواب استاد: تنها چیزی لغوی است.

❖ توضیحات مباحثه ای حول تفاوت و تمایز وحدت اطلاقی و تقییدی:

❖ با توجه به بستر تشکیک می توان بنحو مناسب تری به مفاهیم این دو وحدت و تمایز آنها با یکدیگر پی برد.

– سرّ اهمیت تشکیک در وجود در این بحث ذیل نکته مهم بعدی توضیح داده شده است

۱. وحدت اطلاقی:

– توضیح آن اینکه یک بار ما به کلّ نظام تشکیک نگاه می کنیم و از تمام اجزای آن ((وجود)) را بدون توجه به شدّت و

ضعف موجود در آن متوجه می شویم.

– یعنی به هر جا نظر می کنیم می گوییم ((هست)) و ((وجود دارد)) که این نوع نگاه ما ناظر به خود موجودات است بدون لحاظ سایر موجودات.

– بعد یک وحدت از این وجودی که یافته ایم درک می کنیم که عبارت است از اینکه تمام این وجودهایی که از سرتاسر

عالم هستی فهمیده ام، در اینکه مفهوم ((وجود)) بر آنها صدق می کند واحدند و وحدت دارند.

– به این وحدتی که در دل کلّ نظام تشکیک می فهمیم می گوییم ((وحدت اطلاقی))

۲. وحدت تقییدی:

– در مقابل وقتی موجودی از این عالم را با موجودی دیگر مقایسه می کنیم، پی به تفاوت در شدّت و ضعف وجودی آنها می

بریم یعنی می گوییم وجود شیء الف قوی تر است از وجود شیء ب.

– در این جا هزاران هزار وجود را که از جنبه ی شدّت و ضعف با هم متفاوتند را می یابیم که هر یک در مقایسه با بقیه

فریاد ((آنا)) سر زده اند و خود را واحد و تک در عالم می دانند.

– این معنای وحدتی که در دل هر کدام از این وجودات می یابیم، همان وحدت تقییدی است.

★ نکته مهم: سرّ زایش حقایق اطلاقی و حقایق تقییدی از همان جنس، بستر تشکیک وجود است.

❑ اهمیت این:

❖ این جزو معارف کلیدی است که بسیاری از گره ها را می تواند برای ما باز کند.

❖ مانند

❖ توضیح

– چهل در مقابل علم که خود نوعی علم است،

– عذاب در مقابل رحمت که خود نیز نوعی رحمت است،

– شرّ در مقابل خیر که خود نوعی خیر است.

❖ چهل و عذاب و شرّ طفیلی علم، رحمت و خیر هستند.

❑ توضیح آن:

❖ وجود یک حقیقت تشکیکی است که

❖ یکبار شما کلّ این بستر را نگاه می کنی و حقیقت وجود را از تمام آن می فهمی. این همان وحدت اطلاقی است.

– دقت شود که یک وحدت اطلاقی دیگر هم داریم که زمانی فهم می شود که در قلّه ی وجود قرار می گیریم که یک معنای

ویژه ای از وحدت است = وحدت بلاکثرت/ وحدت محض

– اطلاق در اینجا بمعنای بشرط لاست

– در اینجا اطلاقی بمعنای لا بشرط است که وحدت و کثرت اقسام آن هستند.

❖ و یکبار هم به تشکیک آن نگاه می کنی که بستر مقایسه و نسبت را برای ما فراهم می کند.

– در اینجا است که کثرت در مقابل وحدت شکل می گیرد و به بیان دیگر وحدت تقییدی ایجاد می شود.

- هر چه وجود ضعیف تر می شود، تفرق، انقسام و پاره پاره شدن آن بیشتر می شود یعنی کثرت آن بیشتر می شود. در اینجاست که تمام کمالات وجودی ضعیف شده و امتداد دار می شود حتی کمالات تجرّدی مانند علم پخش شده و بسیار کثیر می شوند.
- مانند نسبت وجود و عدم
- توجیه نظم کثرات هم از همین طریق است چرا که اگر تمام این کثرات به یک وحدت واحد نرسند، نمی توانند کنترل شوند و در یک نظم شگفت انگیز در کنار یکدیگر قرار بگیرند.
- وقتی وجود تشکیک برمیدارد یعنی وحدت اطلاقی تشکیک بر می دارد که این باعث ایجاد وحدت تقییدی و کثرت می شود. همین نکته را در مورد تمام آن چیزهایی که مساوق با وجود هستند داریم.

■ اشکال و جواب در مورد ذهنی بودن یا خارجی بودن وحدت و کثرت:

□ اشکال: برخی مانند شیخ اشراق فکر کرده اند که وحدت جزو معانی انتزاعی عقلی است.

- ♦ توجّه به بستر تاریخی این اشکال و جواب بحث را روشن می کند: شیخ اشراق فکر می کرد که مفاهیمی مانند وحدت، کثرت، وجوب، امکان، قوه و ... اعتباری و ذهنی محض هستند مانند جنسیت و نوعیت (معقولات ثانی منطقی). مرادشان از معقول ثانی هم همین بود.
- ◇ مراد از ((انتزاعی عقلی)) هم اعتباری و ذهنی صرف است و لفظ ((انتزاعی)) که علامه آورده است خیلی جالب نیست.
- تفکیک بین معقول ثانی فلسفی و منطقی در زمان ایشان وجود نداشت و مرادشان از معقول ثانی ذهنی صرف بود.
- ◇ دلیل این بیان اینها: کل ما یلزم من وجوده الخارجی تکرره فهو اعتبار عقلی و ذهنی
- ایشان همین بحث را در وجود هم پیاده کرده است و آنرا معقول ثانی می داند: اگر وجود بخواهد در خارج موجود باشد یعنی باید ((شیء له الوجود)) باشد که در اینصورت بحث را می بریم سر همان وجود و ... فیتسلسل فوجوده فی الخارج مُحال
- ♦ دلیل: واحد بودن یک چیز بدین معناست که ((شیء له الوحدة)) که در اینصورت بحث را می بریم سر همان وحدت و ... این تکرّر و تسلسل نشان دهنده ی این است که نمی تواند در خارج محقق شود
- ◇ دقت شود که در وحدت اطلاقی در خود آن تکرّر بوجود می آید ولی در وحدت تقییدی بین وحدت و کثرت تکرّر بوجود می آید.
- ♦ رجوع: تعلیقه آیت الله مصباح، ص ۲۰۲
- ◇ دو بیان صدر:
- مشابه این بحث در بیانات صدر (اسفار، ۲/ ۸۸) هم وجود دارد: وحدت و کثرت اصلاً معقول ثانی نیست!
- اشکال دیگری که به صدر شده است این است که در دستگاه صدر گاهی گمان شده که عدد همان کثرت است و صدر بنحو صریح و رسمی عدد را معقول اوّل می داند!
- ◇ در کنار هم قرار گرفتن این دو بحث سبب شده است انسان فکر کند صدر واقعاً می گوید که وحدت معقول ثانی نیست.
- ◇ علامه مصباح اشکال کرده اند که چطور می گویند ((وحدت معقول ثانی نیست))؟
- ◇ جواب: توجه به دو بحث سبب می شود که مطمئن شویم صدر هم وحدت را معقول ثانی فلسفی می داند.
- توجّه به تاریخچه بحث و هویت معقولات ثانی فلسفی:
- صدر در اسفار، ۲/ ۸۸ ناظر به بیانات شیخ اشراق است که منظورشان از معقول ثانی، ذهنی صرف بودن است.
- بعد بزرگانی مانند خواجه نصیر هم راه شیخ اشراق را طی کردند.
- بعد معقولات ثانی را تقسیم به معقولات ثانی منطقی و فلسفی کردند و واقعیت داری برخی را واضح کردند.
- معقولات ثانی خودشان معنای حرفی هستند نه اینکه وجود مجزایی داشته باشند. به بیان دیگر معانی حرفی دویده در معنای اسمی وجودند.
- اثرات خرابی ها در این فهم درست معقول ثانی فلسفی و ذهنی دانستن حقیقت آن:
- ♦ مشکلات معرفت شناسانه: خراب کردن رابطه ذهن و عین
- ♦ ذات و صفات خداوند متعال: صدر تصریح دارد رابطه ذات و صفات خداوند مانند رابطه وجود و ماهیت است بدین معنا که ماهیت حقیقتاً در خارج موجود است بی آنکه از جنس وجود باشد و بی آنکه در صدی از فراخ واقع را پر کند
- توجّه به رابطه ی عدد و کثرت:
- عدد در فضای مشهور فلاسفه کمّ منفصل است که ماهیت و معقول اولی است. و در عین حال کثرت معقول ثانی است.
- رابطه ی آنها:
- ♦ از منظر وجودی: چطور ماهیات تعین وجودند، عدد تعین کثرت است. به بیان دیگر کثرت ویژگی وجود است که این ویژگی به ما عدد می دهد.
- ♦ از منظر فاعل شناسا: کثرت به عنوان معقول ثانی، از معقول اوّل عدد در می آید. به بیان دیگر کثرت از متن عدد انتزاع می شود و حالت و ویژگی عدد است.
- پس عدد غیر از کثرت است.

□ جواب:

♦ تبیین حقیقت خارجی تحقّق معقول ثانی فلسفی در خارج:

◇ دقت شود که بحث بر سر محکی معقولات ثانی فلسفی است.

- ◇ محکی آنها موجود است به وجود موصوفش نه وجودی دیگر چراکه یک واقعیت اندماجی دارد نه انضمامی. حتی مثل اعراض تحلیلی هم نیست و فانی تر از اعراض تحلیلی، فانی در وجود موضوع خود هستند.
- ◇ محکی آنها به شدت در وجود موضوع است بگونه ای که اگر آدم دقت شدید نکند می گوید دقیقاً از همان چیزی که وجود را انتزاع می کنیم، آنرا انتزاع می کنیم و آن هم از یک جهت.
 - بنظر می رسد که این ساختار ذهن و ارتباط آن با عین را تخریب می کند و ما برای آن تحلیل نداریم لذا حرف درستی نیست و واقعیت ندارد.
- ◇ به بیان دیگر، وحدت اصلاً شیء نیست که بخواهی بگویی واحد است یا کثیر. اینها اوصاف اشیاء و فانی در آنها هستند. (معانی حرفی اشیاء هستند)
 - بیان نهایی صدرا: اسفار، ۱/ ۳۳۰ و خرده ای
- ◆ جوابی مشابه آنچه در وجود داده اند:
 - ◇ یادآوری جواب داده شده در مورد وجود: همه چیز به وجود موجود است ولی وجود موجود است بحسب ذات خودش. لذا دیگر گرفتار اشتقاق و بحث های لغوی نمی شویم.
 - دقت شود که دیدگاه فیلسوفان ما این است که اساساً انسان ها فلسفی فکر می کنند و لذا وقتی نگاه هایشان در مورد واقع تبدیل به لغت می شود، بسیاری از دریافت های فلسفی شان به دنیای لغت منتقل می شود لکن وجود پاره ای از مصالح دیگر باعث می شود که آن لغت آنچنان دقیق نباشد.
 - بیان برخی از مصالح دیگر:
 - ◆ دقت عقلی عرف در حد بسیار شدید نیست
 - ◆ انواع ملاحظات دارد که او را وادار به تسامح و تساهل می کند
 - ◆ اشتباه در آن زیاد
 - لذا فیلسوف تا جایکه لغت همراهی می کند از آن استفاده می کند ولی جایکه می بیند با مذاقه ی عقلی همراه نیست، می فهمد که تسامحاتی در آن وجود دارد و به نحو دیگری باید با آن برخورد کند.
 - مثلاً در مورد لفظ مشتق: وقتی شیء ای دارای مبدأ اشتقاق باشد، مشتق را در مورد آن بکار می بریم؛ وقتی شیء ای خود مبدأ اشتقاق باشد، آن لفظ مشتق را بطریق اولی می توانیم برای آن بکار ببریم. چراکه مشتق عند الدقه یعنی آن چیزی که مبدأ اشتقاق را داشته باشد.
 - به بیان دیگر ملاک اصلی در کاربرست مشتق، داشتن مبدأ اشتقاق است.

فصل ۲: اقسام واحد

• مقدمات:

○ هویت این تقسیمات:

- برخی از این تقسیمات مانند تقسیم اول صورت گرفته در تقسیم اول مرتبط با بحث وحدت است.
- برخی از این تقسیماتی که ذکر می شود مانند تقسیماتی که در دل تقسیم اول صورت گرفته است خیلی ارتباطی با بحث وحدت ندارد و بیشتر جهت جلوگیری از مغالطاتی که ممکن است در اینجا پیش بیاید مطرح می شود.

• واحد:

۱. حقیقی:

- = اَنصافش به صفت وحدت با واسطه در عروض نیست یعنی خاصیت خودش است

□ مثال: انسان واحد

□ یادآوری: اقسام واسطه در فلسفه

۱. در خارج:

۱- واسطه در عروض = حیث تقییدیه

▶ البته توجه شود که این اصطلاح در فضای ادبیات، عینیت و نفس الامریت لغوی و فرهنگی دارد که این در نهایت در فضای ذهن است.

— نمونه ی ادبی واسطه در عروض: جری المیزاب

▶ به بیان دیگر؛ مجازیت فلسفه معنای ویژه ای دارد و مراد واقعی نبودن نیست بلکه مراد این است که در خارج هست ولی از آن خودش نیست بلکه از آن متحدش است که از باب همین اتحاد به آن سرایت می کند. یعنی در نفس الامر چیزی می گذرد که ما در ذهن آنرا واحد می دانیم.

▶ این اقتباسی است که حکماء از ادبیات کرده اند و این بدین معنا نیست که تمام مولفه ها را هم از آن گرفته اند.

۲- واسطه در ثبوت = حیث تعلیلیه

▶ با اصطلاح اصولی آن فرق دارد.

۲. در ذهن:

◇ واسطه در اثبات: در فضای استدلال و ذهن است و در اینجا کاری با آن نداریم.

? □ سوال شخصی: چرا تنها واسطه در عروض طرح شده است و واسطه در ثبوت لحاظ نشده است؟

◆ جواب شخصی: بنظر میرسد که دلیل آن هویت وحدت است که خودش متن واقع نیست و نمیتواند واسطه در ثبوت برای اَنصاف یک چیز به وحدت شود. به بیان دیگر هم متنی آن است که سبب می شود یک چیز متّصف به وحدت شود.

■ اقسام:

□ مقدمه:

◆ مراد از عینیت:

◇ دو مولفه آن:

۱. این وحدت مفهوم تحلیل انتزاعی آن است:

— به بیان دیگر مراد همان هم متنی، حیث تقییدی و تحلیلی انتزاعی بودن است نه عینیت واقعی داشتن.

— لذا مراد خود وحدت که ذاتش عین وحدت است نیست.

۲. این وحدت هرگز از این موجود جدا نمی شود. یعنی بگونه ای این وجود آغشته به وحدت است که هرگز وحدتش را از دست نمی دهد که این طبق نظر حکمای ما در صرف الشیء است.

— لذا گفته اند صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکرر

◇ معنای آن در نهایت: وحدت حقیقت تحلیلی انتزاعی آن است + نمی شود اضافه و کم بشود و وصف وحدت را از دست بدهد

▶ لذا ویژگی و ملاک آن تکرر ناپذیری است چراکه شرط تحلیلی انتزاعی بودن در قسم دوم (غیر وحدت) هم وجود دارد

▶ تحلیلی انتزاعی بودن نیز این بحث را از تقسیم بعدی که ذات وحدت در آن مدنظر است جدا می کند

◆ مراد از غیریت:

◇ صفت وحدت عین ذات آن نباشد یعنی می تواند وحدت را از دست بدهد و عدد پیدا کند.

(۱) عین وحدت:

◆ = واحد/وحده حقیقی حقّه

◇ این نشان می دهد که این اصطلاح مختص خداوند متعال نیست و هر صرف الشیء این نوع وحدت را دارد از جمله خداوند متعال.

◆ مثال کلی آن: صرف شیء

? ◇ سوال شخصی: آیا مراد همان حقیقت لایشرط مقسمی است؟

◇ برخی مصادیق آن:

► صرف الوجود

? - سوال شخصی: آیا مراد همان وجود اطلاق/ وجود لا بشرط است؟

► صرف انسان

► صرف الوحدة

(۲) غیر وحدت: (متّصف به وحدت)

◆ = واحد حقیقی غیر حقّه

◆ مثال: وحدت هر یک از موجوداتی که در عالم داریم مانند انسان واحد

◆ اقسام آن:

◆ دقت: اینها دو نوع نگاه به واحد هستند

۱- واحد بالخصوص/ بالشخص:

► = با تکرارش (خودش) عدد درست می شود/ واحدی از عدد باشد

— در این واحد همیشه پای یک فرد در میان است که با تکرار آن کثرت ساخته می شود که این می تواند یک

شخص خاص باشد، یک نوع باشد یا یک جنس.

— توجّه شود که مراد تشخّص خارجی آن نیست بلکه نوع نگاه ما در آن مهم است.

► مثال کلی آن: واحد شخصی

— یکی از مصادیق: یک شخص انسان

► اقسام از منظر موصوف و موضوع وحدت:

۱. تقسیم ناپذیری موصوف آن:

(۱) طبیعت معروضه خود وحدت است: در اینجا هم طبیعت معروضه وحدت است و هم صفت عارضه - «این

همان عدد یک است

(۲) طبیعت معروضه خود وحدت نیست:

◆ دقت: این بحث ها با عدم لحاظ عالم مثال بیان شده است

۱- وضعی است: نقطه

۲- وضعی نیست یعنی مجرد است:

۱. متعلّق به مادّه نیست: عقول و مفارقات

۲. متعلّق به مادّه است در فعلش: نفس

۲. تقسیم پذیری موصوف آن:

(۱) بالذات: مانند مقدار واحد (مقدار خط واحد)

(۲) بالعرض: مانند جسم طبیعی واحد که به جهت مقدارش تقسیم می شود

۲- واحد بالعموم:

► = با تکرارش عدد درست نمی شود

— بیان شخصی: توجّه به نگاه هایی که در منطق به نوع غیر حقیقی و تفاوت آن با جنس داریم می تواند تفاوت واحد

بالشخص و بالعموم را واضح کند. همان نگاه هایی که یک چیز با نگاه به ماهیّات بالای خود نوع غیر حقیقی و با

نگاه به ماهیّات پایین خود جنس است.

► مانند: واحد نوعی + واحد جنسی

— توجّه شود که خود نوع و جنس می توانند واحد عددی باشند وقتی انواع و اجناس را در نظر بگیریم. وقتی به آن

می گوئیم واحد بالعموم که با زیرمجموعه خود مورد لحاظ قرار گیرد. یعنی این می خواهد جنبه اشتراکی

متکثرهای ذیل خود را نشان دهد.

— توجّه شود که مراد ذهنی بودن نیست بلکه نوع نگاه ما مهم است.

► اقسام:

۱. مفهومی:

◆ = در فضای ذهن و مفهوم عمومیت دارند هرچند ریشه در خارج دارند

◆ مثال:

۱- وحدت نوعی: انسان

۲- وحدت جنسی: حیوان

۳- وحدت عرض عامّ و خاصّ: ماشی و ضاحک

۲. وجودی:

◆ = انبساط و سعه ی وجودی خارجی دارد

◆ مثال: وجود منبسط (حقیقت وجودی که تمام وجودات و موجودات را می گیرد/ رب النوع)

۲. غیر حقیقی / مجازی:

■ = اتّصاف شیء به صفت وحدت با واسطه در عروض است

□ دقت ها:

- ♦ وحدت غیر حقیقی در نهایت به واحد حقیقی می رسد
- ♦ واسطه در عروض داشتن به معنای غیر حقیقی بودن آن نیست بلکه یعنی اولاً و بالذات برای آن نیست بلکه ثانياً و بالعرض برای آن است.
- ♦ باید توجه کرد که این با بالتبع متفاوت است چراکه بالتبع حیث تعلیلی است ولی بالعرض حیث تقییدی است.

□ مثال:

- ♦ انسان و فرس که در حیوان متحد هستند:
- ♦ = انسان بما هو حیوان با فرس وحدت دارد
- ♦ حیوان واحد حقیقی است که انسان و فرس بواسطه ی آن واحد غیر حقیقی اند
- ♦ زید و عمرو متحد در انسانیت

▪ مدل های مختلف آن و نام هر یک:

- وحدت دو چیز در نوع = تماثل
- وحدت دو چیز در جنس = تجانس
- وحدت دو چیز در کیف = تشابه
- وحدت دو چیز در کم = تساوی
- وحدت دو چیز در وضع = توازی/ تطابق

• وضعیت صدق وحدت بر اقسام خود:

○ اختلافی:

۱. حکمای حکمت متعالیه: مشککه

- دقت شود با گره زدن وحدت با وجود و قبول تشکیک در وجود، تشکیک در وحدت هم پدید می آید ولی بنظر منظور از اینجا این نیست بلکه مراد تشکیک در بین خود گونه های وحدت است.

- ♦ یادآوری می شود که بحث مختص وجود نیست بلکه بحث سر هر موجودی است که بتواند موضوع وحدت قرار بگیرد.
- ♦ نتیجه: معقولات ثانی فلسفی هم دارای تشکیک هستند

❖ سوال شخصی: دلیل تشکیک آن چیست؟ آیا نباید تشکیک آن در نهایت به وجود برگردد؟

❖ سوال شخصی: آیا در ماهیت هم تشکیک داریم با توجه اینکه در معقولات ثانی فلسفی هم تشکیک داریم؟ دلیل تشکیک آن چیست؟

□ مانند:

- ♦ وحدتی که در خداوند متعال است خیلی شدیدتر از سایر وحدت هاست
- ♦ وحدت حقیقی شدیدتر از وحدت غیر حقیقی است.
- ❖ سوال شخصی: مقسم تمام این وحدت ها چیست؟ آیا یک حقیقت است یا یک مفهوم لغوی است صرفاً؟

۲. برخی حکماء: متواطی

فصل ۳: هو هویت و حمل

• هویت و محتوای این فصل:

- این فصل از یک جهت با وحدت مرتبط است و از جهت دیگر با کثرت. یعنی یک حالت میانه دارد.
 - چراکه در این فصل به یکی از لوازم وحدت (هو هویت) و یکی از لوازم کثرت (غیریت) است پرداخته می شود.
 - البته لوازم اخصّ است نه مساوی مگر با برخی تقریرها.
 - مراد از :
 - هو هویت = این همانی / حمل (قضیه حملیه)
 - ◆ مراد از این همانی نیز فلسفی و تکوینی است. یعنی این هو هویت بستر ساز حمل در ذهن است و نباید خودش را ذهنی گرفت.
 - غیریت = این نه همانی / سلب حمل (قضیه حملیه)
 - ◆ این هم تکوینی است یعنی کثیر بودن دو چیز یعنی هر یک از آن دو در تکوین می گویند ((من آن نیستم)).
 - ◆ نکات مربوط به کثرت و غیریت:
 - ◆ دقت شود که وقتی می گوئیم تکوینی است و در خارج موجود است بدین معناست که در خارج هم می تواند وجود داشته باشد نه اینکه هر کثرتی خارجی است چراکه کثرت ذهنی نیز داریم.
 - ◆ دقت شود که در علوم اسلامی هیچ کسی بالخصوص عرفا را نداریم که کثرت را در خارج نفی کند بلکه تحلیل از آن متفاوت می شود.
 - ▶ البته توجه شود کسی می تواند در فضای عرفانی به درجه ای برسد (درجه ی فنا) که کثرت را نبیند هرچند مقام بالاتر این است که کثرت را در دل وحدت (درجه ی بقای بعد از فنا) ببیند.

• تعریف هو هویت:

- هو هویت = اتحاد از یک جهت و اختلاف از جهت دیگر (اتحاد/ وحدت + اختلاف/ کثرت)
 - لذا این بحثی میان وحدت و کثرت است و همانگونه که از لوازم وحدت است، از لوازم کثرت نیز هست.
 - لازمه ی آن صحت حمل و اتفاقاتی است که در ذهن می افتد.
 - توجه شود که حملی که فلسفه اجازه می دهد اعمّ از حملی است که عرف اجازه می دهد که در بحث های آتی این را نشان خواهیم داد.
 - ◆ یعنی ذهن عرفی تنها برخی از حمل هایی (حمل شایع صناعی و حمل اولی ذاتی) که در فلسفه وجود دارد را می یابد.
 - ◆ توجه شود که مراد از عرف نیز تشکیکی است چراکه عرف واقعی تنها حمل شایع صناعی را می فهمد و حمل های اولی بمعنای حمل یک چیز بر خودش بخاطر نزاع ها با سوفسطائیان پیش آمد.
 - ◆ رجوع: اسفار، ۱/ ۲۹۱
- اشکال: اگر شرط هو هویت اتحاد به همراه اختلاف است، باید بتوانیم در یک مقدار (کمّ متصل) - که هم در آن بالفعل وحدت است و هم بالقوه کثرت - حمل هایی مانند حمل اجزاء بر هم، حمل اجزاء بر کل و حمل کل بر اجزاء داشته باشیم حال آنکه حتّی بلحاظ ذهن دقیق فلسفی هم نمی توان چنین کاری کرد. پس چطور می فرمایید اتحاد به همراه اختلاف شکل دهنده حمل و هو هویت است؟
 - جواب:
 - اگر در مقدار دقت کنید، می بینید که کثرت آن بالقوه است و وحدت آن بالفعل لذا همزمان شروط هو هویت را ندارد
 - و اگر آنرا تقسیم کنیم؛ کثرت آن بالفعل و وحدت آن بالقوه است و باز هم در دو شرط هو هویت را با هم نداریم.
 - ◆ دقت شود که این انقسام می تواند خارجی (فکّی) و یا ذهنی (وهمی یا عقلی) باشد.
 - ◆ ؟ سوال شخصی: وقتی یک چیز را تقسیم ذهنی می کنیم، در خارج واحد و در ذهن کثیر است و لذا همزمان هم واحد و هم کثیر است؛ پس چرا در اینصورت هم نمی توان حمل را در آن انجام داد؟
 - ▶ جواب مباحثه ای: اگر تقسیم ذهنی است، وحدت هم باید ذهنی باشد و اگر تقسیم خارجی است وحدت هم باید خارجی باشد تا بتوان حمل را انجام داد. به بیان دیگر هر دو باید در یک موطن باشند
 - به بیان دیگر؛ شرط هو هویت معیّت وحدت و کثرت موطن واحد است.

• اقسام حمل:

۱. اولی ذاتی:

- = جهت اتحاد موضوع و محمول، مفهومی است
- حقیقت آن و ذهنی یا تکوینی بودنش:
- اغلب اوقات وقتی می شنوند که ((مفهوماً)) متحد هستند گمان می کنند که:
- ◆ این حمل اساساً در فضای ذهن شکل می گیرد و مفهوم موضوع و محمول در این بحث مدّنظر است نه خود آنها
- ◆ و این حمل در مقابل حمل شایع است که در خارج صورت می گیرد.
- حال آنکه به لحاظ پیشینه تاریخی بحث بنحو دیگری است:
- ◆ صدرا، ۱/ ۲۹۲ و ۲۹۳: متنی پیشرفته در مورد حمل اولی ذاتی و شایع صناعی
- ◆ در حمل اولی می فرمایند اینگونه نیست که در این قسم از حمل اکتفاء بر اتحاد مصداقی و وجودی صورت بگیرد، بلکه اتحاد

مفهومی هم هست.

♦ یعنی در حمل اولی افزون بر اتحاد وجودی اتحاد مفهومی هم داریم.

♦ حاشیه مرحوم سبزواری بر آن: بحثی که مقداری از متن صدرا فاصله پیدا می کند و حمل اولی را به سمت ذهنی صرف می برد.

♦ ولی در شرح منظومه در عبارتی که در تقریر حمل اولی بیان می کنند دقیقاً مطابق نظر صدرا است: لا وجوداً فقط کحمل الشایع

♦ علامه هر سه ی اینها را ملاحظه کرده و این متن موجود در نهاییه را نوشته اند.

♦ ایشان حمل اولی را دو نوع دانسته اند:

(۱) تنها ناظر به فضای مفهوم: مانند شبهاتی که در وجود ذهنی و معدوم مطلق پیش آمده و ما در جواب می گوئیم ((معدوم

مطلق معدوم مطلق است به حمل اولی)). اینجا اصلاً واقعیت و مصداق خارجی نداریم که بخواهیم اتحاد مصداقی را طرح

کنیم.

– مثال دیگر: ((شریک الباری شریک الباری)) به حمل اولی

(۲) ناظر به مصداق خارجی هم هست: در اغلب موارد اینگونه است

▶ لذا ایشان می گویند **حمل اولی حمل در ذات است که اعم از ذهنی و خارجی است**. البته توجه شود که ذات بمعنی

الاعم مدّ نظر است و بخاطر همین می تواند در فضای خارج رخ دهد، یا ذهن و یا حتی نفس الامر.

□ در حمل اولی وقتی میگوئیم اتحاد مفهومی است، یعنی اوج اتحاد مصداقی وجود دارد نه اینکه تنها ناظر به دنیای ذهن هستیم. لذا حمل اولی اوج

خارجیت و نفس الامر است.

□ پس بصورت خلاصه باید گفت که **اصل مطلب در حمل اولی ذاتی حمل درون ذاتی است** که علامه به همین دلیل حمل جنس و فصل بر نوع را

حمل اولی ذاتی دانسته اند.

■ جهت اختلاف موضوع و محمول + اقسام این حمل:

□ سوال مورد بحث: اگر مفهوماً با هم یگانه باشند، اختلاف آنها در چیست که بستر حمل را ایجاد کرده است؟

□ اختلافات بیان شده توسط حکماء:

♦ مشهور حکماء:

۱- اجمال و تفصیل: مانند ((الانسان حیوان ناطق))

۲- توهم سلب و مغایرت: مانند ((الانسان الانسان))

▶ اقل اختلافی است که می تواند در یک وحدت رخ دهد چراکه در اینجا توهم کثرت داریم و واقعا کثرتی نداریم.

▶ بحثی پیرامون آن، ذیل سوال بعد از این بحث شکل گرفته است.

♦ علامه طباطبایی دو مورد دیگر را هم اضافه کرده اند:

۱- جنس بر نوع: ((الانسان حیوان))

۲- فصل بر نوع: ((الانسان ناطق))

♦ نظرات حول آنها:

▶ مشهور حکماء می گویند چون اتحاد مفهومی نداریم حمل اولی ذاتی نیست بلکه شایع صناعی است

▶ علامه طباطبایی می فرمایند تساوی مفهومی برقرار است چراکه

– در مورد حمل جنس بر نوع: حیوانی که بر انسان حمل می کنید حیوان اعم نیست بدین بیان که انسان را دو نحوه

می توان دید:

(۱) غیر مبهم: می شود همان انسان

(۲) مبهم: می شود حیوان – مراد از حیوانی که در اینجا وجود دارد همین است که این با انسان تساوی

مفهومی دارد

– در مورد حمل فصل بر نوع: ناطقی که بر انسان حمل می کنیم ناطق اخص نیست بدین بیان که اختلاف انسان با

ناطق در محصلیت و عدم محصلیت است:

(۱) انسان محصل = انسانی که هویت نوعی دارد

(۲) انسان محصل = ناطق – مراد از ناطقی که در اینجا وجود دارد همین است که با انسان تساوی مفهومی

دارد

♦ بیان مباحثه ای: همانگونه که در مباحث پیشین دیدیم، فصل اخیر تمام هویت یک نوع و باعث تحصیل و

تعیّن آن است. لذا می توان گفت که حیوان (جنس) بواسطه ی محصل شدن توسط ناطق (که در واقع

همان انسان محصل است بدین معنا که وظیفه آن تحصیل و تعیین جنس جهت ساخت نوع است) انسان

محصل را می سازد.

■ سوال: پشتوانه تکوینی حمل اولی یک چیز بر خودش چیست؟

□ نکات مربوط به سوال:

♦ توضیح سوال:

♦ پشتوانه تکوینی حمل شایع می تواند یک اتحاد در اختلاف باشد، ولی این نمی تواند پشتوانه تکوینی حمل اولی یک چیز بر

خودش باشد چراکه اختلاف موجود در آن، اختلاف در دنیای اعتبار است. لذا سوال می شود که پشتوانه حمل اولی یک چیز بر

خودش چیست؟

♦ تقریر شخصی از سوال: تعریف بیان شده برای ((هو هویت)) که دارای دو قید اتحاد در کنار اختلاف است در مورد حمل های اولی صدق

نمی کند.

- ◆ دقت شود که در تمام اقسامی که علامه برای حمل اولی بیان می کنند مشکل نداریم بلکه مشکل در جایی است که حمل یک چیز بر خودش صورت می گیرد که در اینصورت غیرت موجود وهمی است.

□ جواب های ممکن:

۱. حمل اولی اصلاً در واقع نیست و مرتبط با دنیای مفهوم است: متأسفانه این نظر خیلی هاست که نظر درستی نیست چراکه اگر آنرا قبول کنیم به مبانی معرفت شناسی (اصل انفعال) ضربه زده ایم.
۲. پشتوانه هویت ها در حمل های مختلف متفاوت است: توضیح آن اینکه برخلاف حمل شایع صناعی، در حمل اولی یک چیز بر خودش فقط وحدت شیء است و کثرتی در میان نیست (وحدت صرف) و همین وحدت است که بستر ساز حمل یک چیز بر خودش است. ◆ یعنی حقیقتاً هر شیء ای با خودش متحد است - «لذا آنچه بستر ساز حمل است وحدت است نه وحدت در کنار کثرت» ▶ حمل اولی در جایی است که اتحاد شدیدی وجود دارد چراکه علاوه بر اتحاد وجودی، اتحاد ماهوی هم داریم. - برخلاف حمل شایع که اتحاد شدید نیست.

- ◆ بیان شخصی: همانگونه که از معنای هویت و حمل فهم می شود، مناط اصلی آن وحدت و اتحاد است و وجود کثرت تنها یک ایجاد کننده زمینه است بدین معنا که بواسطه آن دوئیتی بوجود می آید تا بعد بگوییم این دو تا هویت و این همانی دارند. لذا همانگونه که در بحث مشتق بیان کردیم مبدأ اشتقاق اولی است در آتصاف به مشتق، در اینجا هم می گوییم دو چیز وهمی که عیناً یکی هستند بطریق اولی قابلیت حمل یکدیگر را دارند چراکه آن وحدت که مناط اصلی حمل هست را بطریق اولی دارا هستند.

؟ سوال شخصی: پس چرا در تعریف هویت غیرت و کثرت هم شرط شده است؟

- توضیح آن اینکه وقتی مناط اصلی هویت وحدت است، تنها وحدت را در تعریف آن ذکر کنیم و از کثرت چشم بپوشیم.

- جواب احتمالی شخصی: بخاطر اینکه در اکثر هویت ها کثرت هم داریم اینگونه بیان شده است

- ◆ اشکال: در تعاریف فلسفی باید نهایت دقت را به خرج داد و چنین کاری مناسب نیست.

؟ سوال شخصی: چرا اینگونه نگوییم که غیرت هم در حمل اولی یک چیز بر خودش موجود است ولی بنحو وهمی؟

- جواب احتمالی مباحثه ای: چون در اینصورت به اصل انفعال ضربه می خورد و ما در واقع حمل اولی یک چیز بر خودش را ذهنی کرده ایم.

- اشکال به این جواب احتمالی: خب ما همین کار را در مورد کثرت مطلق کردیم (آنرا ذهنی صرف کردیم که پایه آن در خارج است) ولی با بازتعریف اصل انفعال و گسترده کردن آن به این سبک که بودن مقابل آن در خارج هم کفایت می کند برای اصل انفعال، مشکل را برطرف کردیم. در اینجا هم چرا اصل انفعال را گسترش ندهیم و بگوییم همین که وحدت یک چیز در خارج است و کثرت آنرا بصورت ذهنی می فهمیم می توانیم آنها را بر هم حمل کنیم.

- جواب به اشکال بیان شده: در اینصورت آن اشکالی که به تعریف هویت در مورد مقادیر شد وارد است چراکه در آنجا هم در عین وحدت خارجی مقدار می توانیم کثرت آنرا بوسیله ذهن خود بیابیم.

✍ جواب مباحثه ای به این سوال و جوابها: حرکت جوهری می تواند بستر ساز حمل یک چیز بر خودش باشد

- ◆ در بحث های بعدی توضیح آنرا خواهیم دید.

۲. شایع صناعی:

- = جهت اتحاد موضوع و محمول مصداقی / وجودی است و جهت اختلاف مفهومی

- دقت شود که این بیان در عین حال که درست است موجب برخی کج فهمی ها شده است مانند اینکه برخی می گویند ((تنها به لحاظ ذهن (اختلاف وجود دارد)) حال آنکه این با مبانی معرفت شناسی و تطابق مفهوم و مصداق سازگار نیست.

- ◆ لذا اختلاف مفهومی قطعاً در مصداق هم پایه هایی دارد.

- بیان بهتر طبق ادبیاتی که در حمل اولی پیدا کردیم: جایی که ما با اختلاف در ذات موضوع و محمول روبرو هستیم در عین اتحاد در وجود، عین و مصداق

- ◆ جمع بندی ملاک آن: اختلاف ذاتی و اتحاد وجودی

- وجه تسمیه:

- شایع: شیوع این حمل

- صناعی: کاربرد آن در حرف و صنایع

- اقسام آن:

(۱) هل بسیطه:

- ◆ = ثبوت وجود لشیء

- ◆ حمل وجود بر اشیاء مانند ((الانسان موجود)): در اینجا هم وجوداً متحدند و مفهوماً مختلف

- ◆ در اینجا موضوع و محمول دو ذات مختلفند (که در مثال یکی وجود و دیگری ماهیت است) در عین اینکه اینها در خارج به یک

متن وجودی موجودند.

(۲) هل مرکبه:

- ◆ = ثبوت شیء لشیء

♦ مصداق آن: حمل بین جواهر و اعراض:

♦ اینها یک نوع اتحاد مصداقی دارند یعنی یک نوع وحدت به لحاظ وجود - و نه متن وجودی - دارند در عین اینکه اختلاف دارند و دو چیزند.

♦ دقت شود که در بحث رابطه جوهر و عرض ارتقائاتی مانند علت و معلولی بودن و شأن وجودی بودن رخ داده است.

□ بررسی برخی موارد دیگر:

♦ حمل بین معقولات ثانی فلسفی و موصوفش:

♦ با توجه به ملاک حمل شایع، در اینجا هم حمل شایع داریم که خود صدرا در اسفار، ۳/ ۳۵۱ اینرا طرح کرده است.

♦ بنظر می رسد که این هلیه مرکبه به تعریف مشهور نیست چراکه معقول ثانی ((شیء)) نیست بلکه احوال یک شیء هستند. لذا

صدرا با گسترش معنای هلیه مرکبه و تبدیل آن به مطلق شیء، این قسم را هم داخل در هلیه مرکبه می کند.

▶ در جاهایی که صدرا به این گسترش معنی تاکید کرده است در بحث قاعده فرعیت ((ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت

له)) و اشکالاتی است که حول آن شکل گرفته است. ذیل رساله عروض ماهیت بر وجود

▶ طبق این گسترش صدرا می توان گفت هلیه بسیطه هم هلیه مرکبه ای است که ثبوت وجود برای یک شیء باشد. یعنی

یک قسم خاص هلیه مرکبه است که بخاطر اهمیتش جدا شده است.

■ بررسی اتحاد موجود در آن:

□ فروض ممکن:

♦ دقت شود که اتحاد وجودی موجود در حمل شایع می تواند بدین نحو باشد که

۱- هر دو یک متن وجودی دارند (مانند هلیه بسیطه)

۲- و می تواند به نحوی باشد که هر یک متن وجودی متفاوتی دارند ولی متن وجودی آنها به هم گره خورده است.

□ بررسی فرض دوم:

♦ در حمل اولی اتحاد واضح است و همچنین در حمل های شایعی که هر دو به یک متن وجودی موجود باشند این اتحاد بنحو خوبی تامین می شود. ولی در جایی که دو متن وجودی داریم باید دقت هایی داشته باشیم:

♦ توضیح آن اینکه وقتی دو وجود فی نفسه در موضوع و محمول داشته باشیم، اینها به لحاظ هویت های فی نفسه خود هیچگونه

ارتباطی نمی توانند با هم ایجاد کنند و لذا از این طریق نمی توان شرط اتحاد را برقرار کرد.

♦ تنها در صورتی می توان بین آنها ارتباط برقرار کرد که این وجودهای فی نفسه بگونه ای باشند که حقیقت لغیره میانشان وساطت کند. یعنی یک وجود فی غیره ربطی میان آنها شکل بگیرد لذا دست کم یکی از این وجودهای فی نفسه باید فی نفسه لغیره باشد.

♦ فروض ممکن در مورد دو وجود فی نفسه:

۱- دو وجود فی نفسه لنفسه: در این حالت اتحادی برقرار نمی شود و لذا حمل صورت نمی گیرد بین آنها

۲- دو وجود فی نفسه لغیره: در این حالت از جهت بحث ما مشکلی نداریم چراکه ارتباط و اتحاد برقرار می شود ولی مشکل دیگری داریم و آن اینکه آیا عرض می توان به عرض دیگری متصف شود یا نه؟

▶ این مربوط به بحث فلسفی دیگری می شود که در جای دیگر باید بررسی شود.

۳- یک وجود فی نفسه و یک وجود فی نفسه لغیره: در این حالت امکان اتحاد هست و لذا می توانیم حمل را انجام دهیم.

□ این مطالب بیانات منطقیون در مورد عقد الوضع و عقد الحمل را روشن می کند:

♦ بیانات شخصی پیرامون تعریف عقدالوضع و عقد الحمل طبق مبنای ظاهراً درست:

♦ در هر قضیه حملیه یک عقد الحمل و عقد الوضع داریم و در واقع عقد الوضع و عقد الحمل در صدد تحلیل رابطه ی اجزای مختلف یک قضیه هستند.

♦ توضیح آن اینکه:

▶ عقدالحمل نشاندنده ی رابطه ی محمول با موضوع خود است و می خواهد به این نکته بپردازد که محمول چگونه بر

موضوع خود حمل شده است؟ عقد الحمل بر دو قسم است:

۱- موضوع و محمول اتحاد مفهومی و مصداقی داشته باشند: حمل اولی ذاتی

۲- موضوع و محمول اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی داشته باشند: حمل شایع صناعی

▶ در مقابل عقدالوضع در صدد پیگیری رابطه ی عنوان موضوع با مصادیقش است و می خواهد بگوید رابطه ی آنها به چه

نحوی است؛ به نحو ذاتی یا وصفی.

— به بیانی دیگر، عقد الوضع گره عنوان موضوع به مصادیقش است.

— تقریر دیگر از آن: موضوع در هر گزاره ای به دو صورت می تواند نگاه شود

(۱) حمل اولی: در این حالت به موضوع بصورت مفهومی نگاه شده است و برای آن محمولی را آورده ایم یعنی

به ذات موضوع نگاه شده و مثلاً قضیه حقیقه ای در مورد آن ساخته ایم.

(۲) حمل شایع: در این حالت به موضوع به لحاظ مصادیقش نگاه شده است و به این حالت می گویند عقد

الوضع.

— نکات مربوط به آن:

♦ تنها در قضایای محصوره (با کم و کیف) مطرح است و بدین معناست که موضوع را به صورت عنوان در نظر

گرفته و آنرا با نگاه به عناوین آن مقایسه می کنیم.

♦ در قضایای طبیعیّه مانند ((الانسان نوع)) اصلاً عقد الوضع نداریم چراکه قضایای طبیعیّه در مورد طبیعت

موضوع و مفهوم آن مطلبی را بیان می کنند و اصلاً نمی توان بصورت مصداقی آنها را دید.

◇ تطبیق طیّ دو مثال: ((الانسان کاتب)) و ((موجود دو پا کاتب))

► عقد الوضع = گره عنوان موضوع به مصداق آن: گره الف به مصداق آن

(۱) در جمله اول نسبت ذاتی بین انسان و مصداقش ذاتی است

(۲) و در جمله دوم نسبت وصفی بین موجود دو پا و مصداقش است

► و عقد الحمل = گره محمول به موضوع: کاتب بودن در هر دو جمله

◇ ? سوال مباحثه ای: در مثال ((الانسان انسان)) آیا می توان ذات مصداق را لحاظ کرد و حمل اولی بر آنها کرد؟ به بیان دیگر، توجّه

به ذات مصداق با توجّه به ذات خود آن چیز متفاوت است و باعث می شود که موضوع را به حمل اولی ذاتی یا شایع صناعی

ببینیم؟

◆ بیانات مباحثه ای در مورد عقد الوضع و عقد الحمل طبق مبنای مشهور در السنه:

◇ در این تقریر عقد الوضع را رابطه ی عنوان موضوع با معنوی های آن می گیریم که در اینصورت میتواند به حمل شایع و یا حمل

اولی باشد که در حالت اول مصداق موضوع لحاظ شده است و در حالت دوم ذات آن.

◇ در این بیان عقدالوضع اعمّ از عقدالوضع در تقریر قبلی است

◆ تطبیق آن در این بحث:

◇ در عقد الوضع یا موضوع تنها با ذات (فی نفسه) روبرو هستیم و در صورتیکه صفتی نیز بیاید - مانند عالم - تنها عنوانی مشیر است به آن ذات.

◇ در عقد الحمل یا محمول تنها با صفت (فی نفسه لغیره) روبرو هستیم که بر موضوع حمل می شود چراکه باید بتواند روی آن

باشند. بخاطر همین نمی تواند ذات باشد چراکه امکان ارتباط آن با موضوع از بین می رود.

۳. حقیقت و رقیقت:

■ مقدمات:

□ این از اقسام حملی است که ذهن عرفی با آن آشنا نیست.

□ در هر جایی که بتوانیم شرایط حمل را پیدا کنیم، می توانیم حمل را انجام دهیم مانند حمل موجود در واحدهای غیرحقیقی که در فصل پیش با

آنها آشنا شدیم مانند اینکه بگوییم ((زید عمرو است در انسانیت))

■ = اتحاد در وجود واحد و اختلاف در شدّت و ضعف

□ در الهیات بمعنی الاخصّ (مرحله ۱۲)، اواخر فصل ۴ هم مورد بحث قرار می گیرد.

□ این حمل براساس نظام تشکیکی شکل گرفته است که هر مرتبه رقیقه ی مرتبه بالای خود است.

◇ ? سوال مباحثه ای: آیا هویت این حمل با هویت حمل شایع صناعی متفاوت است؟

◆ توضیح سوال: همانگونه که هویت حمل شایع صناعی در اتحاد ذاتی و تغایر مصداقی است، در این قسم از حمل هم همین نکته وجود دارد.

اگر این بیان درست است، چرا قسم مجزایی شمرده شده است؟ آیا صرفاً هدف آموزشی دارد و برای پر رنگ کردن این مصداق حمل شایع

بوده است؟

■ مصداقی:

□ حمل علّت بر معلول: معلول علّت است حقیقتاً

□ حمل معلول بر علّت: علّت معلول است رقیقتاً

• مقدمات:

- در بدایه الحکمه این فصل با عنوان اقسام حمل شایع آماده است ولی بنظر می رسد که عنوان آن در نهاییه بهتر است چراکه برخی از تقسیمات می تواند در حمل اولی هم جریان پیدا کند.

• تقسیم اول حمل:

○ مقدمات:

- در این تقسیم وجهه ی نظر بیشتر به سمت فضای ذهن رفته است هرچند می توان تلاش کرد و واقعیت نفس الامری و تکوینی آنرا هم نشان داد.
 - به بیان دیگر تقسیم بیشتر ناظر به احکام ذهنی حمل است.
 - هویت نفس الامری قابل پیگیری برای این تقسیم:
 - ◆ محمول لا بشرطی و بشرط لایی
 - ◆ یعنی هویت آن بر می گردد به دو لحاظ محمول
- این تقسیم در مورد حمل اولی هم قابل جریان است: الانسان حیوان + الانسان ذو حیاة

۱. هو هو:

- = قضیه ای که برای حمل محمول بر موضوع نیازمند هیچ تغییر و اشتقاقی نداشته باشیم که در اینجا می گوییم موضوع همان محمول است یعن ((هو هو))
 - دقت: این واژه دو اصطلاح دارد که معنای عام آن بمعنای حمل است و معنای خاص آن قسمی از حمل.
 - نام دیگر آن: حمل مواطاة
 - دقت: مواطاه در دو جا بکار می رود:
 - ۱- در مفاهیم تصویری: در مقابل حمل تشکیکی است که ربطی به این بحث ندارد
 - ۲- در مفاهیم تصدیقی: همان حملی که در اینجا مدنظر است
 - مثال: الانسان ضاحک

۲. ذی هو:

- = محمول به گونه ای در نظر گرفته شده که به همین سبک قابلیت حمل بر موضوع ندارد بلکه یا چیزی در تقدیر است یا باید تصرفی در محمول کرد.
 - نام دیگر: حمل اشتقاق
 - دقت شود که محمول مشتق نیست بلکه ما آنرا مشتق می پنداریم تا بتوانیم آنرا حمل کرد. یعنی اعتبار اشتقاق می خواهد نه اینکه مشتق است.
 - مثال: الانسان عدل - «الانسان ذو عدل / عادل
 - دلیل در تقدیر گرفتن واژه ((ذی)) یا ((ذو)) همان مالکیتی است که موضوع نسبت به محمول دارد.

• تقسیم دوم حمل:

○ مقدمات:

- بیانات علامه چه در بدایه و چه در نهاییه برگرفته از بیانات حاجی سبزواری در شرح منظومه، ۲/ ۳۹۲ است
- رجوعات:
 - رحيق مختوم، ۳/ ۳۸۳ الی ۳۹۳:
 - ◆ در پایان بحث این ارجاع بصورت کامل آورده شده است.
 - کاوش های عقل نظری، آقای حائری، ص ۴۱۷: مقایسه دیدگاه فلاسفه غرب و نظر صدرا در مورد قضایای غیر بتی که نشاندهنده قوت کار فیلسوفان ماست

۱. بتی:

- = محمول برای موضوعی ثابت می شود که آن موضوع دارای افراد حقیقی خارجی متحقق الوقوع است
 - یعنی محمول بنحو تحقیقی غیر تقدیری بر موضوعاتی صدق می کند.
 - وجه تسمیه:
 - حتمی و قطعی در مقابل تقدیری و فرضی
 - مثال:
 - الکاتب متحرک الأصابع
 - الانسان کاتب

۲. غیر بتی:

- = محمول برای موضوعی ثابت می شود که آن موضوع دارای افراد فرضی و تحقیقی است
 - یعنی این حمل بنحو تقدیری و فرضی رخ می دهد
 - برخلاف فیلسوفان غربی که می گویند اینها قضایای شرطی هستند، صدرا و حاجی می گویند اینها در قوه ی شرطیه هستند یعنی بحسب فرض موضوع هستند.

■ وجه تسمیه:

□ تقدیری

■ مثال:

□ المعدوم المطلق لا يخبر عنه

□ اجتماع النقيضين مُحالٌ

■ نظرات مختلف در مورد موضوع این قضیه:

(۱) حکمای ما تصریح ندارند که موضوع باید از واقعیت های ممتنع باشد ولی ظاهراً مرادشان همین است بگونه ای که شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه، ۳۳۷/۲ به آن تصریح می کند که لازمه ی آن این است که تحقق موضوع را فرض بگیریم تا قضیه ما شکل بگیرد.

◆ بیانات علامه و حاجی سبزواری هم همینگونه است یعنی می گویند این قضیه در جایی است که موضوعش نمی تواند در خارج محقق شود. (۲) لکن صدرا در اسفار ۱/ ۳۶۲؛ هم مثال های ممتنع را می زند و هم واجب الوجود را.

◆ یعنی طبق این بیان هم برای ممتنعات فرض موضوع می خواهیم و هم برای واجب الوجود

◇ همین جا حاجی سبزواری اشکال کرده است که در مورد واجب الوجود این بیان درست نیست.

◆ با دقت بیشتر در بیانات صدرا می توان گفت در قضایای غیر بتی، ما به تحقق موضوع نیاز نداریم لذا تمام قضایای حقیقیه قضیه غیر بتی هستند.

◇ به بیان دیگر تحقق موضوع شرطی برای شکل گیری این قضایا نیست حالا به هر نحوی که باشد.

؟ ◇ سوالات مباحثه ای:

▶ اگر این تعریف را قبول کنیم، آیا تعریف قضایای بتی می شود هر آنچه که در آن نیازمند تحقق موضوع هستیم؟

▶ آیا ملاک قضایای بتی و غیر بتی طبق این تعریف به همان توجه به ذات و یا مصداق در موضوع بر می گردد؟

▶ آیا این همان عقد الوضع به حمل اولی یا شایع نیست؟

• تقسیم سوّم حمل:

○ مقدمات:

■ این تقسیم تنها مختص حمل شایع است و در حمل اولی جریان ندارد.

۱. هلیّه بسیطه:

■ = کان تامّه = قضیه ای که در آن از وجود اشیاء بحث می کنیم و در مورد ((ثبوت وجود لشیء)) بحث می کنیم

■ وجه تسمیه:

□ هلیّه: در پاسخ به وجود یک موضوع، این قضیه بکار می رود

□ بسیطه: یک شیء در آن بیشتر مطرح نیست لذا می گوییم بسیط

◆ البته دقت شود که در خودش هم ترکیبی از وجود و ماهیت وجود دارد ولی در مقایسه با هلیه مرکبه می گوییم هلیّه بسیطه

■ اشکال: قاعده فرعیت در هلیّات بسیطه

□ قاعده فرعیت یک قاعده ی نفس الامری است که همه ی فطرت ها بخاطر بدیهی بودن آن را تصدیق می کنند.

□ این قاعده عبارت است از: ((ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له))

◆ یعنی باید یک پایه کار داشته باشی تا چیزی در ارتباط با آن ثابت شود و تحقق پیدا کند.

□ در تطبیق این قاعده هنگام اثبات وجود برای ماهیت - مانند الانسان موجود - به مشکل برخوردند چراکه طبق این قاعده یعنی ابتدا ماهیتی باید

باشد تا بتوان وجود را بر آن حمل کرد حال آنکه می دانیم ماهیت نفاذ وجود است و برای بودن خودش دوباره باید وجودی باشد و هلمّ جرأ.

■ جواب های این اشکال:

□ رجوعات:

◆ رساله اتّصاف ماهیت به وجود، صدرا: در این رساله صدرا ۷ پاسخ پیشینیان را احصاء می کند و پس از آن خودش نیز ۳ راه حل جدید بیان می کند.

(۱) جواب اوّل: تخصّصاً از بحث خارج است

◆ هلیّات بسیطه تخصّصاً از بحث هلیّات بسیطه خارج است چراکه قاعده فرعیت در مورد دو شیء (ماهیت) است نه وجود یک ماهیت و خود آن (این ثبوت شیء است)

◆ به بیان دیگر قاعده فرعیه مختص هلیات مرکبه است و هلیات بسیطه تخصّصاً خارج است.

(۲) جواب دوّم توسط محقق دوانی: اشکال وارد است ولی با یک تقسیم آنرا حل می کنیم

◆ قاعده فرعیّه را تبدیل به قاعده استلزام می کنیم یعنی ((ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت مثبت له)) که استلزام اعمّ است. در هلیه بسیطه

یعنی مستلزم به این معنی است که همین حالا اقتضای تحققش را دارد و در هلیه مرکبه این است که قبلش هم ثبوت داشته باشد.

◆ روح این جواب هم به جواب قبلی بر می گردد البته با این تفاوت که اشکال را پذیرفته و بعد در آن تقسیم ایجاد کرده است.

(۳) جواب سوّم توسط فخر رازی: تخصّصاً از بحث خارج است

◆ این قاعده به این مورد تخصیص می خورد و این مورد استثناء این قاعده است.

۲. هلیّه مرکبه:

■ = کان ناقصه = قضیه ای که در آن شیء ای را برای شیء دیگر اثبات می کنیم یعنی می گوییم ((ثبوت شیء لشیء))

■ وجه تسمیه:

- هلیه: در پاسخ به چگونگی یک موضوع بکار می رود
- مرکبه: دو شیء را بر هم حمل می کنیم لذا می گوئیم مرکبه

• ارجاعات:

○ مرتبط با تقسیم دوّم:

- ر حقیق مختوم، ۳/ ۳۸۳ الی ۳۹۳:

□ کاربرد قضایای غیربّتیّه در حلّ شبهه معدوم مطلق:

- ◆ ششم: برای حل شبهه معدوم مطلق، از امتیاز بین هلیات بّتیّه و غیر بّتیّه نیز استفاده شده و همانگونه که صدرالمّتألّهین در این فصل اشاره کرده است، اِخبار از آن را به صورت هلیه غیر بّتیّه دانسته اند.
- **خلط های صورت گرفته در مورد قضایای غیربّتیّه:**
- ◆ در فلسفه:
- ◆ استفاده از امتیاز مذکور گرچه می تواند به صورت پاسخی مستقل مطرح شود و لیکن خلط بین قضایای غیر بّتیّه با قضیه شرطیه و قضیه مشروطه در تقریرهای مختلفی که از آن شده و از جمله در شرح مبسوط منظومه، وجود دارد.

◆ در اصول:

- ◆ قضایای غیر بّتیّه و خلط مربوط به آن، از فلسفه به اصول رفته و در آثار افرادی مثل مرحوم نائینی و شاگردان ایشان و حتی شیخنا الأستاذ مرحوم آقا شیخ محمدتقی آملی (رضوان الله تعالی علیهم) راه یافته است.
- ▶ مرحوم شیخ محمدتقی آملی حکیمی توانمند و فقیهی قوی بود. در اجازه اجتهادی که مرحوم نائینی برای ایشان نوشته از تعبیر صفوّه المجتهدین العظام استفاده شده، و این تعبیر در باره ایشان شایسته و بجاست. ایشان در بین مراجع علمی نه تنها با جمع بین معقول و منقول، عالمی کم نظیر بود، از نزاهت و قداست کم ماندنی نیز برخوردار بود. مرحوم شیخ محمد تقی آملی و مرحوم علامه طباطبائی و جمعی دیگر سالیانی ممتد از شاگردان مرحوم سید علی قاضی طباطبائی (رحمه الله) بودند.

◆ در منطق جدید:

- ◆ بی توجهی به امتیاز بین قضایای شرطیه و مشروطه با قضایای مفروضه و غیر بّتی، در منطق جدید و مثال هایی که در آن بکار می رود نیز وجود دارد. در آثاری که در منطق جدید تدوین شده، از مثال هایی مانند این که ((هر قمی یا تهرانی که در قطب شمال زندگی کند، انسان است))، برای قضایای شرطیه استفاده شده است در حالی که این قضیه، همانگونه که روشن خواهد شد، نه تنها شرطیه بلکه مشروطه نیز نمی باشد.

□ تعریف قضایای مختلف و نمایش تمایز آنها جهت رفع خلط های ایجاد شده:

◆ قضیه شرطیه:

- ◆ در قضیه شرطیه که یکی از انواع قضایاست نیاز به چهار امر است، به این صورت که ((اگر الف، ب باشد، ج، د است))، مانند اینکه ((اگر آفتاب طلوع کرده باشد روز موجود است))
- ▶ در قضیه شرطیه بر خلاف قضایای حملیه، خواه در شخصی و حقیقی و مانند آن، هرگز حمل وجود ندارد.
- ▶ و در آن تنها حکم به تلازم یا تنافی بین دو شیء می شود
- و در مواردی که حکم به تنافی است جزم به تنافی و تعاند وجود دارد و تردید در آن نیست، زیرا اگر جزم به تنافی و مطارده نباشد معنای قضیه، اِخبار از چهل گوینده است و به همین دلیل ((أو)) و ((إما)) تردیدیه که حرف شک است به معنای ((نمی دانم)) و ((لست اَدْرِ)) می باشد،
- ولی در شرطیه علم به تلازم یا جزم به تعاند، وجود دارد.

◆ قضیه مشروطه:

- ◆ قضیه مشروطه که نوعی از قضایای حملی است، بر خلاف قضایای شرطیه متصله و منفصله، قضیه ای حملی است و در آن حمل وجود دارد.
- ◆ در قضیه مشروطه نیاز به سه امر است، به این صورت که ((اگر الف، ب باشد، همان الف، ج است))، مانند این که ((اگر زید نویسنده باشد، انگشتان دست او حرکت خواهد کرد)).
- ▶ در قضیه مشروطه، شرط دخیل در ثبوت محمول بر موضوع و به بیان دیگر شرط حمل است.
- ▶ پس سه امر مأخوذ در قضیه شرطیه عبارتند از موضوع، شرط و محمول.

◆ قضیه مفروضه:

- ◆ نوع سوم از قضایا، قضیه مفروضه است، مانند این که ((هر تهرانی اگر در قطب شمال هم زندگی کند، ایرانی است)).
- ◆ در قضایای مفروضه
- ▶ نظیر قضایای مشروطه و بر خلاف قضایای شرطیه، حمل وجود دارد،
- ▶ و علاوه بر این، قضایای فرضیه بر خلاف قضایای شرطیه که متکی بر چهار امر و قضایای مشروطه که متکی بر سه امر هستند، متکی بر دو امر می باشند؛ زیرا فرض و شرط، دخیلی برای حمل محمول بر موضوع ندارد.
- ◆ جملات انشایی اگر به صورت گزارشهای خبری درآیند، در قالب قضایای مفروضه ظاهر می شوند، مانند جمله انشایی ((مهمان را گرامی دار هر چند که کافر باشد))؛ زیرا این جمله در هنگام تبدیل به خبر، به این صورت اظهار می گردد که ((مهمان گرامی داشته می شود هر چند که کافر باشد)). کافر بودن در این جمله، شرط حمل محمول بر موضوع نیست تا آن که قضیه مزبور، مشروطه

باشد بلکه ناظر به فرد ضعیف حکم است و از این رو آنچه را که مأخوذ در ماهیت حکم است آشکار می‌گرداند.

◇ در مثال ((هر قمی اگر هم در قطب شمال زندگی کند ایرانی است)) زندگی در قطب شمال، شرط برای حمل ایرانی بودن بر انسان قمی نیست.

◇ بنابر این دلیلی برای خلط

▶ این گونه از قضایای مفروضه با قضایای مشروطه وجود ندارد

▶ و همچنین خلط آنها با قضایای شرطیه که در کتب منطقی جدید راه یافته است بی مورد می‌باشد.

◆ قسم چهارم:

◇ نوع چهارم، قضایایی است که در آنها فرض نه شرطی زائد بر موضوع است که دخیل در حمل محمول بر آن باشد، و نه فرضی زائد و خارج از موضوع است که نشانه فردی از افراد آن باشد بلکه فرض محقق موضوع بوده و در تأمین نصاب موضوع دخالت دارد و خارج از دروازه موضوع نمی‌باشد.

▶ در این قسم نیز به دلیل این که شرط، امری زائد بر موضوع را اظهار نمی‌دارد بلکه به تحقق موضوع نظر دارد نظیر قضایای مفروضه بیش از دو امر؛ یعنی موضوع و محمول، دخیل در قضیه نیست.

▶ مثال اصولی این نوع از قضایا این است که ((إن رزقت ولداً فاختنه)) اگر فرزندی نصیب تو شد او را ختنه نما در این مثال فرزند داشتن چیزی جز شرط مُحَقَّق موضوع نیست.

◆ قضیه غیر بتّیه:

◇ نوع پنجم، قضیه غیر بتّیه است. و آن قضیه ای است که موضوع آن امری عدمی است، مانند این که ((از معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود))

□ بیانات میرزای نائینی در مورد قضایای غیربتّیه و خلط های صورت گرفته:

◆ مقدّمه:

◇ بسیاری بر این تلاش بوده اند تا از طریق تحلیل قضایای غیر بتّیه، مشکل مجهول مطلق و نظیر آن را حل نمایند، و در این تلاش همانگونه که پیش از این اشارت رفت، آن را به قضایای شرطیه ارجاع داده اند.

◆ بیانات ایشان:

◇ نائینی (رحمه الله) نه تنها قضایای غیر بتّیه بلکه همه قضایای حملیه را به شرطیه بازگردانده و اصل قضایا را شرطی می‌داند.

◇ ایشان در بحث واجب مطلق و مشروط هنگامی که به مناسبت، قضیه ((کل خمر مسکر)) را به عنوان مثال بیان می‌نماید، می‌فرماید: ((موضوع القضية وإن كان هو عنوان الخمر وما هو خمر بالحمل الأولى إلا أنه أخذ في الموضوع للإشارة إلى ما هو مصداق له في الخارج، فمعناه أنه إذا فرض شيء خارج وصدق عليه أنه خمر فهو مسكر، وهذا معنا قولهم إن كل قضية حملية تنحل إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له))

◆ نقد بیانات ایشان:

◇ از آنچه که در توضیح پنج نوع از قضایا گذشت خلط آشکار ایشان در مسأله قضایا و همچنین بطلان بخش اخیر کلامی که از ایشان نقل شد، آشکار می‌گردد.

◇ در قسمت اخیر گفتار بدون آن که منبعی ذکر شود، آمده است که آنچه گفتیم معنای قول آنهاهی است که می‌گویند: هر قضیه

حملیه به یک قضیه شرطیه منحل می‌شود که مقدم آن وجود موضوع و تالی آن ثبوت محمول بر آن است.

◇ کسانی که مرحوم نائینی گفتار خود را شرح کلام آنها دانسته و مختار خود را به آنها استناد داده است باید معرفی شوند.

▶ بدون شک اهل منطق آنچه را که ایشان اسناد داده است نگفته اند. آنچه را که اهل منطق گفته اند و ممکن است منشأ

توهم ایشان شده باشد این است که در هر قضیه حملیه یک عقد الحمل و عقد الوضع است و لیکن این گفتار هر گز مطلوب

و مختار مرحوم نائینی را نتیجه نمی‌دهد، زیرا تحلیل قضایای حملی به عقد الوضع و عقد الحمل هر گز چهار رکنی را که

در قضایای شرطیه معتبر است، حاصل نمی‌گرداند. به عنوان مثال، وقتی که «هر آتش گرم است» تحلیل می‌شود به این

که ((هر چه بر آن آتش صدق می‌کند همان چیز مصداق گرم است))؛ اولاً بر خلاف قضایای شرطیه، در آن حمل وجود

دارد و ثانیاً بر خلاف قضایای مشروطه، متکی بر دو رکن است و امر سوم که شرط حمل محمول بر موضوع باشد، وجود

ندارد.

▶ حکما نیز هرگز آنچه را مرحوم نائینی مدّعی شده است نگفته اند. صدرالمآلهین در پایان فصل سوم از فصول مباحث وجود

ذهنی تصریح می‌نماید که قضایای حملیه غیر بتّیه به قضایای شرطیه بازگشت نمی‌نمایند عبارت اسفار به این صورت است

که: ((فاعلم أن هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتّية وهي وإن كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة إليها كما يظن، فإن

الحكم فيها على المأخوذ بتقديرها بأن يكون التقدير من تتمّة فرض الموضوع، حيث لم يكن طبيعة متحصّلة أصلاً أو في

الذهن، لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض وتمّ فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع

من قبيل الطبيعة الموقّته أو المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى)). یعنی قضایای عدمی، حملی غیر بتّیه هستند

و این قضایا گرچه مساوق با قضایای شرطیه هستند و لیکن آنچنان که گمان می‌رود به آنها بازگشت نمی‌نمایند. در این

قسمت از عبارت صدرالمآلهین اگر چه سخن از مساوقت قضایای غیر بتّیه با شرطیه آمده است و لیکن به شهادت آنچه در

پایان همین کلام آمده مراد از آن همان قضایای مشروطه می‌باشد و شاید همین سبق قلم منشأ خلط بین قضایای شرطیه و

غیر بتّیه در کتابهای اصولی و دیگر کتب بعدی نظیر ((کاوشهای عقل نظری)) و یا ((هرم هستی)) شده باشد. توضیحی که

صدرالمآلهین در ادامه گفتار خود می‌دهد به نیکی مراد او را که همان قضایای مشروطه است آشکار می‌سازد. زیرا بیان

ایشان در توضیح این که قضایای غیر بتّیه علی رغم مساوقت با قضایای شرطیه، بازگشت به آن قضایا نمی‌نمایند این است

که در قضایای غیر بتّیه اگر با تأمل، فرض و شرطی تقدیر شود آن فرض برای تعیین نصاب موضوع و بیان تحقق آن می‌باشد؛ زیرا معنای عدم، دارای طبیعت محصله‌ای در ذهن و یا در خارج نمی‌باشد، و از این رو با تأمل، افراد محصلی را برای آنها فرض می‌نمائیم، و این غیر از آن قضایایی است که در آنها موضوع قضیه، مفروض و محقق باشد و شرطی برای حمل محمول بر موضوع ذکر شده باشد، نظیر ضروریه و قتیّه و ضروریه مشروطه که در آن حمل محمول بر موضوع، مشروط بوده و قضیه در معنا مشروطه است. توضیح اخیری که در گفتار صدرالمتألهین است به خوبی نشان می‌دهد که ایشان در مقام بیان فرق بین قضیه غیر بتّیه و قضیه مشروطه است و به همین دلیل فرض و تقدیری را که در غیر بتّیه پس از تأمل لحاظ می‌شود شرط برای حمل محمول بر موضوع مفروض نمی‌داند؛ یعنی آن را نظیر قضیه ((هر انسان تا زمانی که نویسنده است انگشتانش حرکت می‌کند))، نمی‌داند بلکه فرض را محقق موضوع می‌خواند و این بدان معناست که صدرالمتألهین امتیاز بین قضایای غیر بتّیه و شرطیه و مشروطه را مورد نظر داشته و قضایای غیر بتّیه را به نوع چهارم از انواع پنجگانه‌ای که در این اشاره بیان شد، ارجاع داده است.

□ تلاش‌ها در جهت رفع شبهه معدوم مطلق با کمک قضایای غیر بتّیه:

◆ مقدّمه:

◆ نکته مهمی که در این اشاره با صرف نظر از خلط‌هایی که بین قضایای مشروطه، شرطیه و فرضیه شده است باید مورد توجه قرار گیرد این است که در نهایت، قضیه غیر بتّیه چگونه مشکلِ اخبار از معدوم مطلق و قضایایی از این قبیل را حل می‌نماید.

◆ تاریخچه‌ای از آن:

◆ در صورت در قوه قضایای فرضیه بودن

▶ اگر قضیه حملیه غیر بتّیه در قوه قضایای فرضیه و مانند آن باشد علی‌رغم همه تلاشی که شده است باز هم نمی‌تواند

مشکل را حل نماید؛ زیرا همانگونه که در عبارت صدرالمتألهین (رحمه الله) آمده است، در این صورت گفته می‌شود: گرچه مفاهیم عدمی، فاقد طبیعت بوده و افراد خارجی ندارند و لیکن حکم بر فرض وجود و تحقق موضوع مترتب می‌شود، نظیر آنکه گفته می‌شود: ((اگر خداوند به شما فرزندی عطا کرد او را ختنه نمائید)). و این گفتار مشکل معدوم را نمی‌تواند حل نماید، چون در صورتی که معدوم مطلق موجود شود، آنگاه در حکم موجود بوده و می‌توان از آن خبر داد و در نتیجه نمی‌توان عدمِ اخبار و خبر ناپذیر بودن را بر آن حمل کرد.

◆ ایجاد مشکلات جدید و تلاش در جهت رفع آن:

▶ بدینگونه مشاهده می‌شود که قضیه حملیه غیر بتّیه که با تلاش و دقتهای فراوان می‌رفت تا مشکل معدوم مطلق را حل نماید خود مشکل دیگری را ایجاد نمود که دریافت و فهم آن در گرو تعلیم و آموزش مقدمات فراوانی است و به همین دلیل شیخنا الاستاد محمد تقی آملی (رحمه الله) در شرح برجسته و کم نظیر خود بر شرح منظومه حکیم سبزواری، چندین مرتبه به تأمل در این مورد پرداخته و در نهایت به عجز از فهم این عویصه تصریح می‌نماید. ایشان بیان صاحب شوارق را نیز در این مورد نقل کرده و آن را هم نارسا و غیر کافی می‌داند.

▶ آنچه حکیم لاهیجی (رحمه الله) در شوارق اظهار داشته این است که معنای قضیه ((معدوم مطلق مورد خبر واقع نمی‌شود)) این است که اگر معدوم مطلق در ذهن هم متمثل نمی‌شد هیچ خبری به آن تعلق نمی‌گرفت.

▶ مرحوم آملی در تعلیقه خود بر شرح منظومه در نقد بیان صاحب شوارق می‌فرماید: پاسخ صاحب شوارق در قالب یک قضیه شرطیه است و صدق قضیه شرطیه متوقف بر صدق مقدم و یا کذب آن نیست، بلکه قضیه شرطیه با کذب مقدم هم صادق است. نظیر قول خداوند سبحان که می‌فرماید: (لو کان فیهما الهة إلاّ الله لفسدتا)؛ زیرا با آن که الهه‌ای جز خداوند متعال در آسمان و زمین وجود ندارد و فساد نیز در آسمانها و زمین نیست، قضیه مزبور همچنان صادق است.

▶ در قضیه شرطیه اگر مقدم صادق باشد تالی صادق است و اگر تالی کاذب شد از رفع آن رفع مقدم لازم می‌آید، و در برخی از موارد از رفع مقدم، رفع تالی لازم می‌شود. بر همین اساس این گفتار صاحب شوارق که ((اگر معدوم مطلق، متمثل در ذهن نبود اخبار از آن ممتنع می‌بود))، با کذب مقدم و تالی هم صادق است، و لیکن از آنجا که مقدم آن کاذب است؛ یعنی معدوم مطلق متمثل در ذهن می‌باشد، از رفع آن کذب تالی لازم می‌آید، به این معنا که از معدوم مطلق می‌توان خبر داد .

▶ مرحوم آملی در پایان نقد فوق چنین فرموده است: ((فتدبر تجد مخلصاً إن شاء الله)) و با این عبارت، خواننده را به تدبر در مسأله دعوت کرده و حل مسأله را بر عهده او می‌گذارد.

◆ اهمیت شبهه معدوم مطلق:

◆ اهمیت مسأله معدوم مطلق و نظائر آن در این است که انسان متفکر در تمامی مسائل روزانه با قضایایی از این قبیل و استدلال‌هایی که به آنها منتهی می‌شوند سر و کار دارد، مانند استحاله جمع نقیضین، استحاله جمع ضدین و استحاله دور و تسلسل ... و حل این شبهه که از عمده‌ترین شبهات مسأله شناخت است بر عهده دانش شناخت شناسی است.

◆ جایگاه بحث از آن:

◆ شناخت و مسائل مربوط به آن، از آن جهت که متأخر از برخی مبادی و اصول فلسفی است در کتب آموزشی موجود به عنوان اولین بحث فلسفی مطرح نمی‌شود و بعد از طرح مباحث تقسیمی وجود، در مباحث وجود ذهنی و یا در مسأله علم مورد بررسی قرار می‌گیرد، ولی از آن جهت که هستی‌شناسی متفرع بر امکان و توان شناخت هستی است بحث از شناخت شناسی می‌تواند به عنوان اولین فصل از مباحث فلسفی قرار گیرد؛ البته در این صورت مبادی فلسفی آن برای پرهیز از اعتماد بر پیش فرض‌ها، به ناگزیر در ضمن همان فصل مورد توجه قرار خواهند گرفت.

◆ در فلسفه غرب جهت اخیر مسأله شناخت مورد توجه قرار گرفته و به همین دلیل مسائل شناخت شناسی در صدر مسائل فلسفی آن واقع شده است.

◇ سیدنا الاستاد علامه طباطبائی در اصول فلسفه و روش رئالیسم با آنکه مسأله شناخت را مقدم دانسته اند، به تأخر رتبی آن بحث نسبت به برخی از دیگر مسائل فلسفی توجه داده اند.

◆ نظر علامه جوادی در رفع این شبهه:

◇ برای حل مسأله معدوم مطلق که از مسائل عمده شناخت است، آنچه به نظر می‌رسد این است که گرچه قضیه غیر بتّیه در نهایت به عنوان یک مشکل غیر قابل حل برای مسأله شناخت چهره نمود، و لیکن با دقتی بیشتر معلوم می‌شود که نه تنها این قضایا مشکلی را ایجاد نمی‌کنند بلکه همانگونه که در آغاز بحث مطرح شد می‌تواند به حل شبهه مربوط به معدوم مطلق کمک نماید.

◇ توضیح آنکه مشکل اخیر از آنجا پیدا می‌شود که قضایای حملیه غیر بتّیه به نوع چهارم از قضایایی باز می‌گردد که پیش از این ذکر شد؛ یعنی گمان می‌رود که این قضایا، تحقق موضوع را تقدیر می‌گیرد، زیرا در فرض تحقق و وجود معدوم مطلق، شکی نیست که خبر از آن ممکن می‌شود.

◇ حل این مشکل که به حل شبهه مربوط به مفاهیم عدمی منجر می‌شود به این است که قضایای حملی غیر بتّیه به عنوان نوعی پنجم از قضایا در کنار قضایای شرطیه، مشروطه و مفروضه و قضایایی قرار می‌گیرند که تحقق موضوع در آنها تقدیر می‌شود؛ زیرا در این قضایا فرض وجود و تحقق موضوع نمی‌شود بلکه این قضایا که فاقد طبیعت و نیز فاقد افراد خارجی می‌باشند مستلزم این معنا هستند که اگر به فرض محال معدوم های فراوانی را در همان دیار عدم زیر پوشش بگیرند حکم مربوط به خود را خواهند داشت. به این ترتیب معنای جمله ((از معدوم مطلق خبری نمی‌توان داد)) این است که اگر بر همان قیاس که معنای موجود، موجودات فراوانی را در دیار وجود زیر پوشش می‌گیرد، معنای معدوم هم از معدومات فراوانی که در صحنه عدمند حکایت نماید، ما هرگز نمی‌توانیم از معدوم خبر دهیم. یعنی بر فرض محال که ما دیار عدمی داشته باشیم و با آنکه بین اعدام امتیازی نیست، در آن دیار معدومات ممتازی داشته باشیم که مفهوم معدوم مطلق از آنها حکایت نماید و آنگاه بخواهیم آن را موضوع یک قضیه حقیقیه قرار دهیم که حکم آن به افراد آن سرایت نماید، هیچ حکمی بر آن بار نشده و خبری از آن داده نخواهد شد.

◇ در این بیان، فرض موجود بودن افراد عدم تقدیر نشده است تا این که در آن صورت به لزوم اخبار از آن حکم شود و در نتیجه مشکل مذکور پیش آید.

◇ حاصل آن که با این بیان، مفهوم عدم که موجود به وجود ذهنی است نه از آن جهت که موجودی ذهنی است بلکه از آن جهت که فاقد یک طبیعت حقیقی بوده و نیز فاقد افرادی است که حکم آن طبیعت بر آن افراد سریان نماید می‌تواند بدون آن که محذوری لازم آید، متعلق این خبر قرار گیرد که ((اگر بر فرض محال، طبیعت و نیز افراد معدومی در دیار عدم برای آن مفهوم فرض شود در این فرض نیز از آن طبیعت به لحاظ طبیعت عدمی و یا افراد عدمی آن نمی‌توان خبر داد))

◇ بیان و توضیحی را که در دفع مشکل اظهار شد، شاید بتوان از تعلیق ای که مرحوم آقا علی حکیم در ذیل این فصل آورده اند نیز استفاده کرد.

فصل ۵: غیریت و اقسام آن

• هویت و جایگاه بحث:

- غیریت (این نه آنی) مقابل هو هویتی است که در فصل ۳ خواندیم و از لوازم کثرت است.
- این غیریت سبب ایجاد مفاهیم متناسب در ذهن از جمله قضیه سالبه می شود.

• اقسام غیریت:

۱. ذاتیه:

■ تعریف:

□ = اگر کثرت دو چیز به نحوی باشد که ذاتاً طارد یکدیگر باشند و قابل اجتماع در موضوع واحد از جهت واحد در زمان واحد نباشند

- ◆ دقت شود که این ذات اعم از ماهیت است و معادل همان معنای عام شیء است.
- ◆ صرف تغایر کفایت نمی کند بلکه باید ناظر به هم و طارد یکدیگر باشند.
- ◆ اقسام طرد کردن:

۱- عوامل خارج از ذات

۲- ویژگی های ذاتی - «در اینجا با تغایر ذاتیه روبرو هستیم

□ = تقابل = امتناع اجتماع شیئین فی محل واحد من جهت واحد فی زمان واحد

- ◆ ملاک اصلی آن: امتناع اجتماع نه امتناع ارتفاع

□ مثال: مغایرت بین وجود و عدم آن

■ نکات مربوط به تعریف:

(۱) ذاتاً طارد یکدیگر هستند:

- ◆ وقتی در تعریف تقابل، امتناع اجتماع را به خود دو شیء نسبت می دهی؛ این نشاندهنده ی این است که ((ذات)) این دو شیء مانع اجتماع است

(۲) مراد از محل واحد:

- ◆ مراد از محل واحد معنای وسیعی است که می تواند هر موضوعی را در بر گیرد ولو بحسب فرض ذهن
- ◆ مثال: زید موجود + لیس زید بوجود

▶ دیدگاه خاص علامه: ایشان تقابل تناقضی را فقط در حیطه گزاره ها قائل هستند، لذا موضوع واحد تناقض را قضیه می دانند.

▶ دیدگاه صدرا متفاوت است که در انتهای جلد اول اسفار آمده است.

- ◆ در صورت طرح بحث های نفس الامر (طبق تقریر استاد امینی نژاد) نکات دیگری در مورد محل واحد را می توان طرح کرد.

(۳) دلیل وجود قید ((جهت واحد)):

- ◆ دو چیز متناقض می توانند از جهات مختلف در یک شیء جمع شوند لذا باید جهت واحد باشد تا تعریف درست باشد و امکان اجتماع وجود نداشته باشد.

- ◆ مثال: ابوت و بنوت در یک شخص

(۴) دلیل وجود قید ((وحده الزمان)):

- ◆ در حوزه زمان اگر بخواهد تقابل رخ دهد، باید زمان واحد هم مطرح باشد وگرنه تقابل پیش نمی آید.

■ اشکال و جوابها به تعریف:

□ اشکال ۱: اجتماع مثلیین من جمیع وجوه مُحال است ولی ذاتاً طارد همدیگر نیستند که این باعث نقض تعریف می شود

- ◆ تقریر اشکال:

◆ در اواخر مرحله اول دیدیم که مثلیین من جمیع وجوه در هستی راه ندارد خواه بینشان زمان فاصله باشد (اعاده معدوم بعینه) خواه بینشان زمان فاصله نباشد (اجتماع مثلیین)

◆ یعنی در اینجا هم امتناع اجتماع هست ولی تعریفی که شما گفتید شامل آن نمی شود. به بیان دیگر مستشکل می خواهد بگوید من یک چیز پیدا کردم که رابطه تقابلی دارند ولی تعریف شما بر آن صدق نمی کند.

- ◆ جواب: ما گفتیم که امتناع اجتماع به لحاظ ذاتشان نه امتناع اجتماع مطلق حال آنکه در اجتماع مثلیین اینگونه نیست و از لحاظ ذات با هم تقابلی ندارند. دلیل جمع نشدن آنها یکی از احکام وجود (لا تکرار فی الوجود) است.

◆ یعنی با نکته ی ۱ مربوط به تعریف جواب داده شده است و گفته شده این مصداق شما تخصّصاً از بحث خارج است.

□ اشکال ۲: نقیض لازم، عدم لازم است که با ملزوم هم قابل اجتماع نیست ولی این دو نیز ذاتاً طارد یکدیگر نیستند.

- ◆ تقریر اشکال:

◆ این اتفاق زیاد پیش می آید یعنی جایی که ما رابطه دو چیز را متناقض می دانیم ولی واقعاً متناقض نیست و خود را بخاطر لازمه اش متناقض نشان می دهد.

- ◆ جواب: همان جواب بالایی را می دهیم و می گوئیم تخصّصاً از بحث ما خارج است چراکه به لحاظ ذات با هم تقابل ندارند بلکه بخاطر

رابطه ای که با لازمه دارند چنین رابطه ای بین آنهاست.

■ اقسام:

(۱) تناقض: فصل ۶

(۲) ملکه و عدم ملکه: فصل ۷

(۳) تضایف: فصل ۸

(۴) تضاد: فصل ۹

□ بیان ثنائی آنها و وجه ضبطشان:

◆ در بدایه که بتبع فخر رازی بوده است:

۱- یا هر دو وجودی: تضایف/ تضاد

۲- یکی وجود و دیگری عدمی: تناقض/ عدم و ملکه

◇ این وجه ضبط اشکال دارد و لذا علامه در اینجا می فرمایند ((أصوب)) چیز دیگری است.

► اشکال: این مواردی مانند ((أما و لا أما)) را پوشش نمی دهد که هر دو عدمی هستند حال آنکه مطمئناً رابطه ی بینشان

تقابل است

► البته با توضیحاتی می توان آنرا درست کرد لذا به دیگری گفته اند ((أصوب))

◆ در نهاییه که بتبع صدرا در اسفار، ۲/ ۱۰۲ و ۱۰۳ است:

۱- یکی عدم دیگری است:

(۱) موضوعی که شأنیت داشتن آنها را دارد = عدم و ملکه

(۲) چنین موضوعی وجود ندارد = تناقض

۲- هر دو وجودی است:

(۱) یکی از آنها جز با دیگری فهم نمی شود (با هم فهم می شوند) = تضایف - «این همان دور معی است که اشکالی ندارد

(۲) یکی از آنها بدون دیگری هم فهم می شود = تضاد

۲. غیر ذاتیه:

■ = دو شیء یکدیگر را طرد می کنند و قابلیت اجتماع در مکان واحد و زمان واحد و از جهت واحد را ندارند ولی این بخاطر هویت ذاتی شان نیست بلکه بخاطر امور پیرامونی شان است

□ مثال: شیرینی در شکر و سیاهی در ذغال - «ولی اینها در خرما جمع می شوند

■ نام های دیگر:

□ تخالف

□ غیر بحسب تشخیص و عدد: نه بحسب ذات

• اصطیادات:

○ فصل ۱۲ مرحله ۱۳- تقابل تشکیکی:

■ نمونه آن: سرعت و بطء

■ دقت شود که در مورد وحدت و کثرت که در خاتمه ی همین مرحله هم آمده است، علامه قائل به چنین تقابلی بین آنها شده اند.

• محتوای فصل و مقایسه آن با فصول بعد:

- بیان یکی از اقسام تقابل و یا همان غیریت ذاتی.
- تبویب نهایی برخلاف بدایه است چراکه از بین تقابل ها ابتدائاً تناقض را بیان می کنند که شدید ترین تقابل را در بین اقسام تقابل دارد.
 - دلیل شدت غیریت آن:
- در تقابل های دیگر تنها امتناع اجتماع داریم و گزاره های حاکی از آنها مانع الجمع است
 - ◆ لذا این قسم ها در ارتفاع، اجتماع دارند!
- حال آنکه در تناقض، هم امتناع اجتماع داریم و هم امتناع ارتفاع و گزاره های حاکی از آن هم مانع الخلو است و هم مانع الجمع.
 - ◆ لذا این قسم تطارد طرفینی هم در اجتماع و هم در ارتفاع دارند.

• محلّ جریان تقابل تناقضی:

۱. تنها در عالم اثبات است و در عالم ثبوت جایگاهی ندارد:

- در احکام تقابل تناقضی - حکم ۱ توضیح و ادله ی آن خواهد آمد.
- نظر استاد امینی نژاد متفاوت است:
 - باید دقت کرد که تناقض ابتدائاً در مقام ثبوت رخ می دهد و بعد بازتابش در مقام اثبات می آید حال آنکه متن علامه بدین صورت است که تقابل تناقضی تنها در مقام اثبات است و اساساً در مقام ثبوت جایگاهی ندارد.
 - تطبیق آن در قضایا: حالات آن در مقام ثبوت و بازتاب آن در مقام اثبات
 - ۱- وجود نفسی شیء و عدم آن: بازتاب آن در فضای اثبات و ذهن حمل شایع هلیه بسیطه است
 - ۲- وجود ربطی شیء و عدم آن: بازتاب آن در فضای اثبات و ذهن حمل شایع هلیه مرکبه است

۲. اولاً و بالذات در سلب و ایجاب جریان دارد و ثانیاً و بالعرض در سایر جاها (قضایا و سپس مفردات):

▪ مناطق بحث:

- هویت تناقض، تطارد ذاتی است و تطارد ذاتی تنها در جایی وجود دارد که پای ((وجود)) به میان بیاید.
 - ◆ به بیان دیگر، ((وجود)) مقوم تطارد ذاتی است چراکه تطارد ذاتی بمعنای این است که یک ذات، ذات دیگر را بردارد و آنرا دفع کند که لازمه ی این برداشتن وجود آن ذات است.
- بررسی وضعیت سلب و ایجاب:
 - سلب و ایجاب در واقع همان ((است)) و ((نیست)) موجود در گزاره هاست و چون مناطق تقابل تناقضی در وجود و لا وجود است اولاً و بالذات در آن جریان دارد.
 - ◆ دقت شود که مراد از وجود و لا وجود، وجود و عدم ثبوتی و نفس الامری نیست بلکه وجود و عدمی است که هویت سلب و ایجاب را شکل می دهد چراکه در حکم اول تناقض خواهیم دید که علامه تناقض را تنها ذهنی می داند نه خارجی.
 - توجه شود که این سلب و ایجاب هم بخشی از گزاره است و لذاست که بعد از آن در قضایا جریان پیدا می کند.

▪ بررسی وضعیت قضایا:

- ۱) وجود نفسی شیء و عدم آن که همان حمل شایع هلیه بسیطه است
 - ◆ مثال: انسان موجود (وجود انسان) + انسان لیس بموجود (عدم وجود انسان)
 - ◆ دقت: وجود و عدم با هم متناقض نیستند بلکه وجود و عدم همان وجود متناقض هستند.
- ۲) وجود ربطی شیء و عدم آن که همان حمل شایع هلیه مرکبه است
 - ◆ مثال: وجود علم برای زید + عدم چنین وجودی برای زید
 - ◆ در اینجا ارتباط وجود علم برای وجود زید و عدم آن محلّ بحث است.
- طبق بیانات علامه در اینجا و در مفردات نتیجه می گیریم که در حمل اولی تناقض نداریم چراکه حوزه ی تناقض، حوزه ی وجود است و وجود تنها در حمل شایع مطرح است نه در حمل اولی.

- ◆ سوالی که پیش می آید: آیا در ((انسان انسان)) و ((انسان لیس بلا انسان)) تناقض نداریم؟ تناقضی که در آن می فهمیم چه معنایی می دهد؟

- ◆ این بحث مرتبط است با آنچه علامه در توجیه ((الماهیة لا موجودة و لا معدومه)) می فرماید:

◆ آدرس آن در نهاییه الحکمه: مرحله ۵ - فصل ۱ - ماهیت در ذات خود نه موجود است نه معدوم

▶ ابتدای مرحله ۵ که توضیح می دهند چگونه ماهیت لا موجوده و لا معدومه می باشد؟

◆ در بدایه الحکمه ارتباط این بحث های موجود در اینجا را با آن بحث ها روشن می کنند:

▶ اساساً وقتی درون یک ماهیت را مطالعه می کنید، می فهمید که مساله تناقض در مساله وجود و عدم شکل می گیرد و

لذاست که وقتی به ذات ماهیت به حمل اولی نگاه می کنید و موجودیت و معدومیت را از آن رفع می کنید اصلاً ارتفاع

نقیضین نیست که به مشکل بخورید.

- یعنی لا موجوده و لا معدومه در حوزه ی ماهیت اصلاً ارتفاع نقیضین نیست چراکه در حوزه ی ذات ماهیت است

نه وجود و عدم آن.

► چراکه وقتی که پای وجود به میان می آید با تقابل تناقضی روبرو می شویم.

◊ در قسمت محلّ جریان ((تقابل تناقضی - برخی نکات و توجّهات - نظر صدرا)) همین صفحه توضیحات بیشتری داده شده است

■ بررسی وضعیت مفردات:

(۱) مقدمه ۱: انسان و لا انسان تطارد ذاتی دارند و انسان با دیدن آنها تناقض ذاتی می فهمد شهوداً

(۲) مقدمه ۲: تا وجود را وسط نکشیم ایندو با هم تطارد ذاتی ندارند و همدیگر را پس نمی زنند.

◆ توضیح آن اینکه مقومّ اصلی تناقض تطارد ذاتی است و ما برای کشف تناقض باید ببینیم که کجا تطارد ذاتی داریم؟ تطارد ذاتی نیز ابتدائاً در سلب و ایجاب است و به سبب آن در سایر چیزها از جمله قضایا و مفردات.

◊ ایجاب و سلب هم فقط در گزاره هاست.

◆ چراکه اگر کاری با هم دارند برای این است که مثلاً انسان می خواهد لا انسان را بردارد که لازمه ی این اتفاق وجود داشتن آنهاست.

◆ توجّه: مراد از وجود، وجود حقیقی نفس الامری نیست بلکه مراد وجود در معنای سلب و ایجاب است.

⇒ نتیجه: در مفردات بما هو مفردات تناقضی وجود ندارد بلکه تناقض اولاً و بالذات برای قضایا و بتبع آن برای مفردات است

◆ بیان دقیق تر: تناقض اولاً و بالذات تناقض در سلب و ایجاب گزاره هاست و ثانیاً و بالعرض در گزاره بما هو گزاره است.

◊ یعنی تناقض در واقع در ((است و نیست)) است و ثانیاً و بالعرض در اموری که بنحوی با سلب و ایجاب گره می خورند حضور پیدا می کند.

◆ یعنی اگر احساس می کنید بین ((انسان)) و ((لا انسان)) تناقض است بخاطر این است که آنها را تاویل به محتوای گزاره ها می برید یعنی منظورتان ((وجود انسان)) و ((لا وجود انسان)) است که همان قضایای هلیه بسیطه هستند.

◆ موید این نتیجه گیری: نحوه ی فهم وجود توسط عقل ما

◊ توضیح مختصر آن اینکه عقل ما وجود نفسی را از طریق قضایای ذهنی و مستقل کردن وجود ربطی موجود در آن می فهمد. لذا

فهم وجود نفسی که مشابه مفردات است به وجود ربطی ای که در قضایا است بر می گردد.

□ همین مقدمات و نتیجه را در مورد وجود ربطی هم بیان می کنند لذا:

◆ تطبیق آن در مفردات مختلف:

◊ وجود نفسی: انسان و لا انسان - «انسان موجود + لیس الانسان بموجود: یعنی مآل آن به قضیه هلیه بسیطه بر می گردد

◊ وجود ربطی: قیام زید و لا قیام زید - «زید قائم + لیس زید بقائم: یعنی مآل آن به قضیه هلیه مرکبه بر می گردد

○ برخی نکات و توجّهات:

■ نظر صدرا: هم در مفردات داریم و هم در حمل اولی بنحو اولاً و بالذات

□ رجوع: اسفار، ۲/ ۱۰۵ و ۱۰۶

◆ علامه و حاجی سبزواری به آن حاشیه دارند.

□ برداشت استاد از بیانات صدرا:

۱- چنانچه تناقض ها در تصدیقات راه دارد، در حوزه مفردات (بازگردان تصوّری ذات) هم به لحاظ خودش و اولاً و بالذات راه دارد.

۲- چنانچه تناقض در حمل شایع هلیه بسیطه و مرکبه راه دارد، در حمل اولی (بازگردان تصدیقی ذات) هم به لحاظ خودش و اولاً و بالذات راه دارد.

◆ یعنی در ایندو تطارد ذاتی که ملاک اصلی تناقض است وجود دارد.

◊ بخاطر همین است که وقتی به ذات ماهیّت نگاه می کنیم، درست است که هم می شود آنرا از وجود خالی کرد و هم از عدم ولی

نمی توان از خود ذات خالی کرد یعنی انسان را لا انسان دانست.

◊ همینطور است در مورد حمل اولی که ((انسان لا انسان است)) درست نیست

□ یک نکته مهم: هر تناقضی حوزه ی ویژه ی خود را دارد و در حوزه ی خودش و بمعنای خودش باید تطبیق داده شود

◆ یعنی روی هر شیء ای در عالم در همان قلمرو اش دست بگذاری، تناقض را به همان معنای ویژه ی آن قلمرو می یابی.

◊ لذا اصلاً معنی ندارد تناقض یکی را در دیگری جریان دهی و اشکال کنی براساس آن.

◆ مثلاً تناقضی که در حوزه ی حمل شایع هلیه بسیطه جریان پیدا می کند، اساساً قلمرو جریانش دیگر هل مرکب و حمل اولی نیست و نمی توان در ایندو تناقض وجود و عدم را راه داد.

◆ لذا این حرف علامه که می فرمایند ((وقتی ذات شیء را ملاحظه می کنیم تناقضات ویژه خود آن معنی دارد)) کلام درستی است.

◊ ذیل فصل ۱ مرحله ۵ در تبیین عدم وجود تناقض در ماهیّت لا موجوده و لا معدومه: [مرحله ۵ - فصل ۱ - ماهیّت در ذات خود نه](#)

موجود است نه معدوم

► تطبیق آن در بحث:

- شما موجود و لا موجود را که تناقض در هلیات بسیطه است را از ذات ماهیّت که حمل اولی و یا مفرد است بر می

دارید و لذا اتّفاقی نمی افتد و ارتفاع نقیضین پیش نمی آید.

- به بیان دیگر، نقیضینی که در حوزه ی ذات پژوهی و حمل اولی معنی دارد در اینجا اتّفاق نیافتاده است چراکه

نقیضین موجود در آن بمعنای ذات و لا ذات است.

◊ البته دقت شود که حرف ایشان این نیست ولی می خواهیم بگوییم با مبانی صدرا هم می توان حرف ایشان را درست کرد.

◆ پس باید گفت که هر نفس الامری یک تناقض مربوط به خود را دارد.

□ حرف بالاتر آنکه طبق نظر استاد امینی نژاد، تناقض اولاً و بالذات در مفردات راه دارد و راه بابی آن در تصدیقات پیرو مساله ((هو

هویت)) است.

این مساله تاثیرات و پیامدهایی دارد که قابلیت پیگیری دارد.

ویژگی تناقض عدم ارتفاع و عدم اجتماع توامان است:

- پس قضیه مربوط به آن هم مانع الجمع و هم مانع الخلو است
- لذا مآل آن به قضیه منفصله حقیقه (شدیدترین انفصال) بر می گردد: إِمَّا أَنْ يَصْدُقَ الْإِجَابُ وَ إِمَّا أَنْ يَصْدُقَ السَّلْبُ
- التقيضان لا يصدقان معاً و لا يكذبان معاً:

- همانگونه که گفتیم تناقض اولاً و بالذات در سلب و ایجاب است که ایندو نیز در قضایا بکار می رود لذا می توان بجای اینکه بگوییم ویژگی تناقض عدم ارتفاع و عدم اجتماع است، با تطبیق آن در قضیه بگوییم ویژگی آن این است که هر دو نمی توانند صادق یا کاذب باشند.

تقابل تناقضی طرفینی است نه یکطرفه:

- دقت شود که اینگونه نیست که در ایندو تنها از جانب سلب و نفی تطارد نسبت به جانب دیگر فهم شود بلکه تناقض، تطارد ذاتی دو شیء است نسبت به یکدیگر یعنی دوطرفه و طرفینی است.
- دلیل بیان این توجه:

♦ برخی فکر کرده اند در فضای تناقضی اینگونه است و تطارد ذاتی یکطرفه است.

♦ دلیل خلط آنها هم بخاطر اکتفاء به ظاهر بیاناتی است که در منطق داریم: نقیض کل شیء رفعه

♦ مراد آنها از رفع، تطارد ذاتی است نه سلب و نفی و لذا با توجه به این معنی بصورت بدیهی می بینیم که تناقض از دو جانب است.

• احکام تقابل تناقضی:

○ مقدمه:

- احکام = ویژگی های خاص تقابل تناقضی که در سایر اقسام تقابل نیست

۱. تنها در عالم اثبات است نه ثبوت:

- ارجاعات:

□ اسفار، ۲/ ۱۰۸ : این بیانات علامه برگرفته از این متن است

- مقدمه ۱: هر چند در تبیین های ظاهری تناقض را به امتناع اجتماع معنی کرده اند و هویت عدمی به آن داده اند، ولی واقعیت آن تقابل و تطارد ذاتی است که یعنی یک نسبت وجودی و ثبوتی است.

- مقدمه ۲: نسبت وجودی نیز قائم به طرفین موجود است چراکه باید طرفین باشند تا نسبت، واقعیت پیدا کند.

- ضمناً وقتی ما می رویم سراغ سایر اقسام تقابل؛ می بینیم که طرفینش موجود هستند چراکه در آنها نیز تقابل و تطارد ذاتی وجود دارد. لذا آنها می توانند در عالم ثبوت و عین اتفاق بیافتند

- مقدمه ۳: در متناقضین یک طرف هویت عدمی دارد و چنین چیزی امکان ندارد واقعیت عینی داشته باشد

⇒ نتیجه: تقابل تناقضی در عالم ثبوت نمی تواند وجود داشته باشد و تنها در عالم اثبات است.

- ضمناً حتی در فضای ذهن هم بنحو مجازی این تقابل تناقضی راه پیدا می کند چراکه اینطور نیست که در ذهن هم دو چیز داشته باشیم که چنین تناقضی داشته باشند.

- ♦ اشکال به تعبیر ((بنحو مجازی)): طبق حاشیه علامه حسن زاده آملی بر اسفار، ((بنوع من المجاز)) قید لفظ است نه ذهن که بنظر بیان خوبی است.

- خلاصه بیان علامه: مگر نمی گوئید تناقض مُحال است؟ پس در همه ی عوالم مُحال است و آن جا هم که اتفاق میافتد به نحو مجازی رخ می دهد.
- سوالات اشکال گونه:

- چرا علامه برای اینکه نشان دهند طرفین تناقض در خارج نیست به طرف جانب عدم رفته اند؟ یعنی چرا علامه طرف عدمی را ((عدم زید)) دانسته اند همیشه؟ آیا نمی توان گفت در حالاتی از تناقض، ((عدم زید)) در واقع وجود دارد و ((زید)) هویت عدمی پیدا می کند؟

- ♦ ممکن است که کسی بگوید جانب عدم منظورشان یکی از طرفین است حال آنکه با مقایسه ای که ایشان با عدم و ملکه می کنند چنین امکانی منتفی است.

- ♦ لذا می گوییم ((عدم زید)) در خارج واقعیت دارد و واقعیت داشتن هر چیز بحسبه است. تناقض می خواهد بگوید یکی از طرفین در خارج واقعیت دارد یعنی یا ((زید)) در خارج واقعیت دارد یا ((لا زید)).

- ♦ توضیح مباحثه ای وجه اشکال بودن این سوال:

- ♦ علامه طباطبایی رحمه الله علیه در مقدمه ۳ ی استدلال خود فرمودند که ((یک طرف از متناقضین - لا زید - هویت عدمی دارد و لذا نمی تواند در خارج واقعیت عینی پیدا کند.

♦ ما در اشکال به این مقدمه می گوییم مگر خود شما قائل به این نبودید که تناقض بمعنای تطارد ذاتی و طرفینی است؟

- ♦ اگر قائل به این هستید، پس همیشه ((لا زید)) معدوم نیست تا از آن نتیجه بگیرید که دلیل معدومیت همیشگی ((لا زید)) هویت عدمی خود آن است. یعنی گاهی پیش می آید که اتفاقاً ((لا زید)) موجود و ((زید)) معدوم باشد که این نشان می دهد هویت ((لا زید)) عدمی نیست بلکه گاهی معدوم می شود.

♦ پس مبنای مقدمه ی ۳ شما زیر سوال می رود و نمی توانید با کمک آن نتیجه ی مدّ نظر خود را بگیرید.

- ♦ بیان شخصی: این بحث را می توان مرتبط کرد با همان عدم مضاف بودن ((لا زید)) که واقعاً هویت وجودی است.

- اشکال نقضی: همین بیانات در مورد سایر اقسام تقابل جز تقابل تضایی هم قابلیت تطبیق دارد، پس چرا در آنجا این حرف را نمی زنید؟

- ♦ تطبیق آن در تقابل های دیگر:

◇ تقابل تضادی: در این تقابل، تضاد بین شخص سفیدی و سیاهی در محلّ واحد است که این سبب می شود یکی از آنها در خارج واقعیت نداشته باشد.

◇ تقابل عدم و ملکه: درسته که می گوئید برای عدمش حظّی از وجود هست، ولی در اینصورت دیگر جنبه ی ثبوتی اش نمی تواند واقعیت داشته باشد و در خارج باشد.

❖ سوال شخصی: این اشکال نقضی را به عدم مضاف نمی توان برگرداند؟

◇ توضیح سوال: یعنی اصل اشکال اینگونه است که چگونه برای عدم و ملکه قائل به یک حقیقت عینی شدید با آنکه یک طرف معدوم است، همین جا هم همین کار را کنید.

❖ سوال مرتبط با این بحث: آیا ((لا زید)) هم مانند ((عدم بینایی)) عدم مضاف نیست؟

◆ جواب این اشکال: طرفین تقابل های دیگر را می توانیم در خارج پیدا کنیم ولی در مورد تقابل تناقضی، وجود یک شیء و عدم آنرا در خارج نداریم ولو در فضای غیر تناقضی

◇ بنظر می رسد که منظور آنها این بوده است که مثلاً در متضادین سفیدی و سیاهی بصورت کلّی در خارج موجودند هر چند نمی توانند در محلّ واحد جمع شوند. همین طور است وضعیت عدم و ملکه.

◆ اشکال مجدد: با توجه به نظری که صدرا در مورد عدم مضاف دارد باز در اینجا اشکالاتی وجود دارد که نیازمند فکر بیشتر است.

□ اشکال حلّی: نسبت وجودی بین دو چیز را در بستر همان دو باید فهمید و همه را نباید مانند وجود رابط تطبیق داد.

◆ استفاده از بیانات صدرا در بحثی دیگر:

◇ در بحث تقدم و تاخر اجزای زمان اشکالی طرح شده است بدین بیان: متقدم و متاخر دو امر متضایف هستند و امر متضایف هر دو باید با هم باشند، لذا شما چگونه می گوئید بین اجزای زمان تقدم و تاخر است؟

▶ صدرا به زیبایی جواب داده که معیّت کلّ شیء بحسبه.

▶ یعنی اگر می خواهی اجزای زمان با هم باشند باید در بستر خودش آنرا معنی کنی: یکی اوّل باشد و یکی بعدی باشد.

معیّت و اتصال اجزای زمان به بودن و نبودن است.

◆ تطبیق این جواب در محلّ بحث:

◇ به بیان دیگر تمام نسبت های وجودی مانند وجود رابط نیستند که بخواهیم بگوئیم هر دو باید باشند تا این نسبت وجودی باشد. بلکه برخی از نسبت های وجودی اصلاً زمانی واقعیت عینی اش شکل می گیرد که یک طرف باشد و یک طرف نباشد.

▶ تطارد و تعاند زمانی شکل می گیرد که یکی باشد و یکی نباشد.

▶ توجه به اقسام قضایا و تفاوت نسبت وجودی در آنها موید این بیان است

❖ سوال شخصی: با مرتبط کردن این بحث با عدم مضاف نمی توان هویت وجودی خاصّ آنرا تامین کنیم؟

▪ نظر مختار استاد امینی نژاد (مدظله العالی):

□ لذا ما می گوئیم درست است که اجتماع نقیضین هیچ کجا واقعیت ندارد و حتّی در ذهن نیز اگر باشد بنحو مجازی است ولی تقابل تناقضی و یا همان تطارد ذاتی در سرتاسر عالم واقع جریان دارد.

□ یعنی ذاتاً شما روی هر چیزی که دست بگذارید تطارد ذاتی دارد نسبت به عدمش و بالعکس ولی بحسب همان موطن

۲. امتناع واسطه بین متناقضین:

▪ = یعنی نمی توان موردی را پیدا کرد خالی از هر دو باشد.

□ برخلاف تقابل های دیگه می توان جاهایی را پیدا کرد که هیچ طرف متقابلین در آن صادق نباشد.

□ این همان بیان است که ارتفاع طرفین مُحال است همانگونه که اجتماع آنها مُحال است. یعنی هم مانعه الجمع است و هم مانعه الخلو.

▪ دلیل این ویژگی: شدّت تقابل

▪ لازمه ی این ویژگی: کلّ موجودات عالم را براساس این تقابل می توان به دو دسته تقسیم کرد یعنی تقسیمی مستوعب است که کلّ عالم را می گیرد.

۳. النقیضان لا یصدقان معاً و لا یکذبان معاً:

▪ قضیه منفصله حقیقه ی مرتبط با تقابل تناقضی: إِمّا أن یصدق الإيجاب أو یصدق السلب

□ گزاره ی استحاله ی ارتفاع نقیضین و اجتماع نقیضین

▪ وضعیّت این قضیه از جهت بداهت و نظری بودن:

□ این قضیه جزو اولی الاوائل است و در ردیف نظریات و بدیهیات ثانویه قرار نمی گیرد.

◆ حتّی ((هو هویت)) جلوتر از آن نیست: برخی بخاطر مسائلی که در مورد آن پدید آمد سعی کردند پایه های معرفت شناسی را از این گزاره یعنی ((هر چیز خودش است)) درست کنند.

◇ چراکه محتوای این قابل پذیرش نیست مگر اینکه استحاله ی اجتماع و ارتفاع نقیضین را بپذیریم لکن قضیه ی استحاله ی

اجتماع و ارتفاع نقیضین، خودش محتوای خودش و هو هویت را تامین می کند.

□ یعنی در دنیای گزاره ها، اولین گزاره ای که تصدیق می شود این گزاره است و اگر آنرا قبول نکنیم، در فضای تصدیق به گزاره ی دیگری نمی توانیم دست پیدا کنیم.

◆ به بیان این دیگر، این گزاره ناموسی دنیای تصدیق است! و اگر در آن شک کنیم تمام تصدیقات ما زیر سوال می رود.

▪ نحوه ی خراب کردن اصل علم در صورت شک در آن:

(۱) زمانی یقین و علم به صدق یک قضیه - مانند الاربعه زوج - پیدا می کنیم که نقیضش را کاذب بدانیم یعنی علم به کذب نقیضش داشته باشیم.

(۲) اگر کسی به قضیه اولی الاوائل شک داشته باشد؛ می تواند در عین اینکه می گوید ((الاربعه زوج))، در محتوای ((الاربعه لیس بزوج)) شک داشته باشد.

۳) اگر در نقیض شک کنیم معنایش سرایت شک در خود اصل گزاره ای است که از ابتدا با آن برخورد داشته ام.

□ دلیل ایجاد وضعیتِ دنیای امروز در خراب کردن اصل علم:

- ◆ انسان مانند یک گوی معرفت می ماند و دائماً در حال دریافت است ولی در عین حال اشتباهات و خطاها هم در او رخ می دهد.
- ◆ از طرف دیگر یک جزم گرایی در انسان وجود دارد بخاطر اعتمادش بر این گوی معرفت بودن
- ◆ و از طرف دیگر انسان در قرون اخیر بخاطر پیشرفت ها تعجیل کرد در تولید گزاره های علمی که این باعث شد پس از گذر زمانی نه چندان طولانی خطا بودن آنها روشن شود.
- ◆ این نکات آرام آرام باعث شد خطاها کشف شود و با کشف خطاها باعث شد بشر از اینور بیافتد و بگوید هیچ چیزی نداریم که بتوانیم بر آن اعتماد کرد.

• نکات پایانی:

○ جذر عصم:

▪ تعریف:

□ = قضایای تناقض آمیز

□ = متناقض نما

□ = پارادوکس های دروغگو

▪ مناطق کلّی آنها:

□ ما اخبار و جملاتی داریم که در آنها اجتماع و ارتفاع نقیضین رخ دهد چراکه از صدقشان کذبشان و از کذبشان صدقشان بوجود می آید.

▪ تاریخچه نامگذاری آن:

□ این نامگذاری از تفتازانی شروع شده است و بعد ادامه پیدا کرده است

▪ نمونه های چنین جملاتی:

□ کلّ کلامی کاذب:

◆ صدق این قضیه کذبش را به همراه می آورد و کذب آن صدقش را.

□ امروز بگوید ((خبری که من فردا می دهم صادق است)) و فردا بگوید ((آن خبری که دیروز گفتم دروغ بوده))

◆ از صدق یکی کذب دیگری و از کذب دیگری صدق دیگری بدست می آید

□ همه ی علم ها و حرف های دنیا خطاست.

▪ مقدمه مهم معرفت شناسی:

□ در مقابل امر مسلّم و بدیهی و حتّی نظریاتی که برهان در آنها وجود دارد، اگر با مواردی برخورد کردیم که مخالف آنهاست؛ با آنها بنحو شبهه برخورد می کنیم.

□ توضیح آن اینکه شبهات یا استدلال را از بین می برد یا بدیهی، اولی الاوائل و برهانی بودن را و باید بین این دو نوع شبهه تمایز قائل شد چراکه گاهی شبهات مطروحه شاخ به شاخ شده است با گزاره ی ما ولی محتوای آنرا نمی زند بلکه تنها ما نمی توانیم آنرا حل کنیم و با این مبادی آنرا توضیح دهیم

◆ اینها در واقع شبهه هستند و نباید بخاطر وجود آن، دست از برهانی یا بدیهی بودن تصدیقات نزد خود دست برداریم.

◆ مثال:

◇ مانند شبهاتی که در مورد رویت طرح شده است.

► معنای این شبهات این نیست که اصل رویت را که برای ما بدیهی و واضح است را انکار کنیم.

► لذا قابل حلّ است و نباید اصل مساله را زیر سوال برد.

□ در بحث های معرفت شناسی خواهیم دید که ازدیاد یقین به یک امری بمعنای وجود شک پیش از آن نیست و نباید خیال کنیم با شک در یقین کنونی خود و از بین بردن پایه های معرفتی خود لزوماً به یقین بالاتر می رسیم.

◆ به عنوان نمونه می توان به تفاوتی که بین علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین وجود دارد توجّه کنیم که معنای این سه مرتبه، شک در مرتبه بالاتر نیست بلکه بمعنای ارتقاء در یقین ماست که آثاری نیز دارد.

▪ جوابها:

□ حَلّی:

◆ خبری در واقع داده نشده است:

◇ این بیان نزدیک است به بیان خواجه نصیر در اینجا: ((خبر و مُخبر عنه یکی می شود.))

◇ توضیح آن:

► در این دست از گزاره ها ادّعای آوردن خبری شده است که هم صادق است و هم کاذب نه اینکه خبری آورده باشد که هم صادق باشد و هم کاذب.

► صدق و کذب آن زمانی که در محتوای گزاره برود گزاره را تهی می کند.

— در این دو گزاره، خود صدق و کذب محتوای گزاره ها را تشکیل می دهد و لذا شما اصلاً خبری نداده اید بلکه فقط گفته اید من می توانم اخباری داشته باشم که هم صادق باشد و هم کاذب.

— یعنی محتوای صدق و کذب را به عنوان محتوای خود خبر آورده اید و لذا خبری جز این محتوا نداده اید و فقط در مورد آوردن یک خبر واقعی ادّعایی کرده اید.

▶ هیچ چیز دیگری نمی گوید و همیشه همین را می گوید لذا گزاره اش تو خالی است.

◆ ادّعای صورت گرفته در جملات بیان شده، باطل است و نقیضش صادق:

◇ تطبیق آن در دو تا از نمونه ها:

▶ اگر کسی بگوید خبر من هم صادق است و هم کاذب یا بگوید نه صادق است نه کاذب، اجتماع و ارتفاع نقیضین رخ نداده است بلکه ادّعای آن صورت گرفته است که این ادّعای باطلی است و لذاست که گزاره ی ایشان باطل است و نقیض این گزاره درست است.

— یعنی در واقع گفته اند که ((من خبری دارم که هم صادق است و هم کاذب)) که این صرفاً یک ادّعای باطل است و لذا نقیض آن - چنین خبری وجود ندارد - صادق است.

▶ در مورد گزاره های ((تمام علوم خطا هستند)) اگر حرفش صادق و یا کاذب باشد در هر صورت حرفش خلاف ادّعایش بدست می آید لذا این نحوه ی ادّعا باطل است و نقیض آن - برخی علوم خطا و برخی علوم درس هستند - درست است.

□ نقضی:

◆ کسی که با طرح این گزاره ها می خواهد بگوید اجتماع و ارتفاع نقیضین محال نیست و می شود اتفاق بیافتد، نمی تواند بگوید و نمی گوید نقیض ادّعای من درست است.

◇ این معنایش این است که واقعا اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین را محال می داند و این حرف هایی که می زند لفاظی است.

◆ این علامتی است برای اینکه واقعاً ارتفاع و اجتماع نقیضین رخ نداده است.

▪ رجوعات:

□ کتاب آقای قراملکی که رساله های مربوط به آن را با یک مقدمه خوب جمع کرده اند

• هویت این تقابل:

○ اختلافی:

۱. قسم جدیدی از تقابل است:

□ قائلین به این نظر:

◆ مشهور حکماء و فلاسفه

۲. همان تقابل تناقضی است ولی مقید به حوزه ای خاص:

□ این افراد معتقدند که اساساً این قسم از تقابل، تقابل مستقلی نیست چراکه همان تقابل تناقضی است که مقید به یک حوزه خاص است. یعنی عدم

در هر دو یکی است ولی فقط قلمرو عدم و ملکه بلحاظ فضای ذهنی، فرهنگی و عمومی متفاوت است.

□ قائلین به این نظر:

◆ فخر رازی در مباحث مشرقیه، ۱/ ۱۳۰:

◆ (و اما اذا لم یكونا وجودیین) بل احدهما وجودی و الآخر عدمی فلا یخلو اما ان ینظر الى الإيجاب و السلب بشرط

وجود موضوع یستعد لقبول ذلك الإيجاب بحسب جنسه او نوعه او شخصه و ذلك هو العدم و الملكة الحقیقیتان

و اما ان یكون بشرط وجود الموضوع في الوقت الذي یمكن حصول ذلك الوصف فيه و ذلك هو العدم و الملكة

المشهورتان و اما ان لا یشتط في الإيجاب و السلب شيء من هذه الشرائط بل یعتبر حالهما على الإطلاق و ذلك هو

السلب و الإيجاب (و یظهر مما قلنا) ان العدم و الملكة هما السالبة و الموجبة بعینها مخصصة بجنس او نوع او

موضوع او وقت او حال معین

◆ خواجه نصیر در تجرید، ص ۱۰۷:

◆ قال: المتنوع إلى أنواعه الأربعة أعني السلب و الإيجاب و هو راجع إلى القول و العقد، و العدم و الملكة و هو الأول

مأخوذاً باعتبار خصوصية ما، و تقابل الضدين و هما وجودیان و یتعاکس هو و ما قبله في التحقیق و المشهورية، و

تقابل التضایف ... و الثاني إما أن یكون أحدهما عدمياً أو یكونا وجودیین و الأول هو تقابل العدم و الملكة و هو

یقارب تقابل السلب و الإيجاب لكن الفرق بينهما أن السلب و الإيجاب في الأول مأخوذاً باعتبار مطلق و الثاني

مأخوذاً باعتبار شيء واحد. و اعلم أن الملكة هو وجود الشيء في نفسه و العدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من

شأنه أن یكون له كالعمى و البصر

◆ در معاصرین هم آیت الله مصباح در تعلیق شان همین دیدگاه را طرح می کنند.

□ اشکال و جواب در مورد آن:

◆ اشکال: برخی آثار تقابل تناقضی در تقابل عدم و ملکه وجود ندارد مانند مُحال بودن ارتفاع نقیضین. این اتفاق بخاطر شأنیت موضوعی است

که در عدم و ملکه وجود دارد.

◆ جواب مباحثه ای: وقتی تقابل عدم و ملکه را مختص به حوزه ای خاص کردیم، ارتفاع آن هم محدود به همان حوزه می شود. برای همین

ارتفاع عدم و ملکه در جایی که شأنیت دارد مُحال است. به بیان دیگر، همانطور که ارتفاع نقیضین بطور اطلاقی مُحال است ارتفاع عدم و

ملکه - که نقیضین خاص هستند - هم در حوزه خودشان مُحال است.

• تقابل عدم و ملکه:

○ عدم و قنیه

قنیه = سرمایه، دستاورد، ملکه

○ تعریف:

■ یک امر وجودی و یک امر عدمی که آن امر وجودی عارض بر موضوعی می شود که شأنیت پذیرش آنرا دارد و آن امر عدمی در رابطه با موضوعی است که

شأنیت داشتن آن ملکه را داشته است و الان ندارد.

□ دقت شود که طرح شأنیت بخاطر بیان جانب عدم بوده است وگرنه جنبه ی در جنبه ی وجودی شأنیت پیش فرض است چراکه الان موجود است و

حتماً شأنیتش را داشته است.

○ ملاک های مهم در آن:

■ وضعیتی که ((عدم)) در ملکه دارد:

□ نوع عدم:

◆ با توجه به این نکته که ارتفاع نقیضین در عدم و ملکه مُحال نیست، دو نوع عدم قابلیت تطبیق در مورد ملکه را دارند که عبارتند از عدم

مطلق و عدم ملکه که در اینجا تنها قسم دوم مدنظر است.

◆ توضیح آن اینکه نبود بینایی - مراد ((عدم ملکه)) نیست بلکه مراد عدم ((ملکه)) است - دو به دو شکل قابلیت تصور دارد:

۱. از جهت مطلق و اینکه یک این چنین چیزی را در خیلی جاها نداریم. در اینجا نگاه تناقضی به ملکه شده است و نقیض

ملکه مدنظر است.

۲. از جهت موضوعی که شأنیت آنرا دارد و الان ندارد. در اینجا نگاه عدم و ملکه ای به آن شده است و این قسم از عدم مدنظر

است.

◆ لذا این عدم ویژه ای در نظام هستی است

□ عدم مضاف بودن:

◆ بگونه ای جنبه ی وجودش اش نسبت به سایر عدم های مضاف پررنگ است که عُرف عمومی آنرا بنحو اثباتی معنی می کند.

◇ مانند کور در مقابل بینایی که عُرف عمومی جنبه ی اثباتی به عدم ملکه داده است

◆ در نگاه فلسفی هم کش و قوس هایی در مورد این قسم از عدم مضاف و مقایسه آن با سایر عدم های مضاف وجود دارد:

◇ آیا واقعاً وجود آن پررنگ تر است (جنبه ی هستی شناختی) یا این بخاطر وضعیت شناختی ما و انتظار ما از وجود آن و در عین

حال عدم وجود آن است (جنبه ی معرفت شناختی) یعنی این از لحاظ هویتی فرقی با سایر عدم های مضاف ندارد و تنها تفاوتش

در فهم ماست بخاطر انتظارات قبلی؟

■ شأنیت موضوع: (+ اقسام تقابل عدم و ملکه)

□ انواع شأنیت قابل تصوّر است:

۱. شخصی

۲. نوعی: یعنی ممکن است این شخص الان شأنیت این ملکه را ندارد ولی نوع این شخص چنین شأنیتی را دارد

۳. جنسی: یعنی ممکن است یک نوع خاص شأنیت این ملکه را نداشته باشد ولی جنس آن چنین شأنیتی را دارد

□ تفاوت دو قول بیان شده در قسمت هویت عدم و ملکه:

۱. طبق قول مشهور: فیلسوفان می خواهند تاکید کنند که مساله شأنیت یک امر نفس الامری و تکوینی است.

◇ شأنیت مد نظر طبق نگاه های مختلف:

۱- نگاه فیلسوفان بدین سبک است که شأنیت مورد نیاز در عدم و ملکه، شأنیت حداقلی است یعنی بلحاظ وجودی این شأنیت

وجود داشته باشد لذا شأنیت جنسی را کافی می دانند.

— دلیل آن: وقتی یک فرد از یک جنس یا نوع این ویژگی را دارد، این نشاندهنده این است که آن جنس یا نوع

ظرفیت داشتن آنرا داشته اند.

۲- البته در فضای مشهوری و عُرف عمومی شأنیت حداکثری یعنی شأنیت شخصی لازم است که متناسب با نگاه مصامحه ای

عُرفی است.

— نقد این فضا: این بیشتر یک اصطلاح سازی است و پایه ای در واقع ندارد در نتیجه اینکه شامل برخی از عدم و

ملکه های حقیقی نیست مشکلی ندارد.

◇ براساس این تفاوت دیدگاه، عدم و ملکه را به دو قسم عدم و ملکه حقیقی و مشهوری تقسیم کرده اند که با توجه به تعاریف بالا،

عدم و ملکه مشهوری اخص از عدم و ملکه حقیقی است.

۲. طبق قول فخر رازی و آیت الله مصباح، بنظر می رسد که باید گفت با توجه به همین شأنیت های مختلف متوجه می شویم که عدم و ملکه

به نوع نگاه و فرهنگ ما وابسته است و لذاست که این چنین متفاوت می شوند.

◇ و لذا اینها همان تقابل تناقضی هستند که با یک نگاه خاص دارد به آن نگاه می شود.

◇ یعنی طبق این قول؛ این ذهن است که با تفاوت نگاه می تواند شأنیت های متفاوت را بسازد.

• جایگاه این فصل:

- اگر می خواهیم یک ترتیبی را براساس شدت تطارد تقابل ها رعایت کنیم، بهتر بود که ابتدا تقابل تضادی طرح می شد و بعد تقابل تضایفی.
- قابل توجه است که با انجام تاملاتی شاید بشود گفت: با آنکه عدم اجتماع در این قسم از تقابل مانند سایر اقسام تقابل موجود است ولی آن تطارد ذاتی که در سایر تقابل ها وجود دارد در آن وجود ندارد لذاست که شاید بتوان گفت اصلاً تقابل نیست.
- سوال استاد: آیا حقیقتاً در تقابل تضایفی نیز تطارد ذاتی بین طرفین تقابل وجود دارد؟
- ◆ جواب استاد: هرچند در اینجا بخاطر فضای ((نسبت بودن)) تقابل تضایفی، اجتماع معنی نمی دهد ولی مساله تطارد و تقابل ذاتی در آن مطرح نیست.
- لذا اگر بخواهیم تقابل بودن آنرا هم قبول کنیم، تقابل بسیار ضعیفی دارد.
- دلیل اینکه علامه ابتدا این فصل را طرح کرده اند را در بحث جایگاه فصل ۹ (تقابل تضادی) بیان خواهیم کرد.
- بصورت خلاصه: کاربرست یکی از مولفه های آن در تعریف تقابل تضادی.

• تقابل تضایفی:

○ تعریف:

▪ بیان تعریف:

- = دو امر وجودی که تعقل یکی وابسته به دیگری و در نسبت به یکدیگر فهم می شوند و در شیء واحد در زمان واحد از جهت واحد نمی توانند با هم جمع شوند.
- دقت ها:

- ◆ اینکه تعقل یکی وابسته به دیگری است دور مُحال نیست بلکه دور معی است چراکه هر دو متوقف بر یک شیء ثالثی هستند.
- ◆ اینکه یک نسبت مکرر و یا حتی نسبت هستند باعث می شود که نتوانند در یک شیء جمع شوند چراکه وجود نسبت بین یک شیء و خودش مُحال است و نیازمند دو طرف است.

▪ **سوالات استاد جهت فهم بهتر هویت آن:**

- سوال ۱: با توجه به اینکه گفتیم ((تعقل)) یکی وابسته به دیگری است، آیا متضایف بودن فقط در ساحت تعقل و ذهن است یا ریشه تکوینی هم دارد؟
- ◆ جواب:

◇ دو امری هستند که یک وضعیت ویژه ای نسبت به هم در تکوین دارند که بلحاظ فضای شناخت بدین شکل در ذهن ما در می آیند.

◇ یعنی عروض آنها در حوزه ی شناخت بدین شکل است و ریشه ی تکوینی آن نیازمند مطالعه بیشتر است.

□ سوال ۲: نسبت تضایف با مقوله اضافه؟

◆ ارجاع: حاشیه آقای فیاضی بر نهاییه الحکمه

◇ بیانی دارند که ناشی از فهم ایشان از مقوله اضافه است که این بیان را (وقتی از یک طرف نگاه می کنیم مقوله اضافه است ولی وقتی از دو طرف نگاه می کنیم نسبت تضایفی است) در جای خود رد کردیم.

► **مرحله ۶ - فصل ۱۶ - مقوله اضافه**

◆ جواب: در هر اضافه ای یک تضایف هست ولی همه ی موارد تضایف در بستر اضافه شکل نمی گیرد مانند علت و معلول و تقدّم و تأخّر که اصلاً مقوله اضافه در آنها وجود ندارد.

◇ سوال شخصی: آیا می توان گفت مقوله اضافه همان تضایف است در مفاهیم ماهوی؟ یعنی آیا مناط مقوله اضافه تفاوتی با هویت تضایف دارد؟

► جواب مباحثه ای:

— طبق بیان استاد، هر مقوله اضافه ای تضایف دارد ولی هر تضایفی مقوله اضافه نیست. لذا باید گفت که چنین بیانی درست است.

— لازم است توجه شود که هویت تقابل و اقسام آن، معقول ثانی فلسفی است چراکه همه روی کثرت و غیریت سوار می شوند که خودش معقول ثانی فلسفی است.

▪ **بررسی مانعیت تعریف:**

- همین که دو امر وجودی اند نشان می دهد که نه تقابل تناقضی است نه عدم و ملکه
- همین که تعقل یکی وابسته به دیگری است هم باعث خارج شدن تقابل تضادی از این تعریف می شود

▪ **اشکال و جواب:**

□ **ارجاعات:**

◆ اسفار، ۱۱۰/۲ و ۱۱۱:

◇ **وهم و تنبیه:**

- ◇ رها اشتبه عليك الأمر فتقول كيف يجعل التضايف قسما من التقابل و قسيما للتضاد و الحال أن التضايف أعم من أن يكون تقابلا أو تضادا أو تماثلا أو غير ذلك بل يكون جنسا لهما فيلزم كون الشيء قسما لقسمه و قسيما له أيضا.
- ◇ و رها يجاب عنه بأن مفهوم التضايف أعم من مفهوم التقابل و التضاد العارضين لأقسامهما و هذا لا ينافي كون معروض التقابل أعم منه و معروض التضاد مبينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الأفراد- أحدهما أعم منه و الآخر مبائن له فلا منافاة.

- ◇ و بوجه آخر مفهوم التضايف من حيث هو أعم من مفهوم التقابل و من حيث إنه معروض لخاصة من التقابل أخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو- أعم من مفهوم الجنس و من حيث إنه معروض لمفهوم الجنس أخص منه.

- ◇ و الحق في الجواب أن يفرق بين مفهوم الشيء و ما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف و قد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس و في الأمور الذهنية و العوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشيء فردا له و فردا لفردة كما يكون فردا لمقابلته كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي و مقابل له أيضا باعتبارين و من التقابل ما يكون بين المتضادين و المتضادان على اصطلاح المشاءين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان
- ◆ در پاورقی آن؛ حاجی سبزواری سه جواب می دهد که صدرا خودش پاسخ سوم را در متن نیز بیان کرده است.

□ اهمیت آن:

- ◆ بنظر می رسد که این اشکال اعماقی مهمی دارد و قابلیت پیگیری بیش از آنچه در اینجا آمده است دارد

- ◆ سوال شخصی در مورد پیگیری بیشتر: در خارج چه اتفاقی می افتد که رابطه ی مفهوم دو چیز و مصداق همان دو می تواند متفاوت و در جهت عکس هم باشد؟

□ تقریر اشکال:

- ◆ از یک طرف ما تضايف را یکی از اقسام تقابل دانستيم.
- ◆ از طرف دیگر تقابل از آن جهت که متقابلان هستند گونه ای از تضايف هستند چراکه وصف ((تقابل داشتن)) جز با تصور و تعقل دو طرف ممکن نیست.
- ◆ لذا سوال می شود که

۱. چگونه می شود که یک چیز قسمی از چیزی باشد و همان چیز مَقسم آن هم باشد. یعنی شیء می شود قِسم قسم خودش: این اشکالی است که علامه در متن آورده اند.

۲. خود تناقض و تضاد از آن جهت که تقابل دارند قِسم و جزو تضايفند. یعنی هم قسیم آن هستند و هم قِسم آن و شیء می شود قسیم قسم خودش: علامه تالی فاسد این را در متن بیان کرده اند

- ◆ تصویر ابتدایی آن که سبب اشکال شده است:

- ◇ تضايف: مَقسم تقابل در هر دو تقریر از اشکال

(۱) تماثل

(۲) تقابل

۱- تناقض

۲- عدم و ملکه

۳- تضايف: قِسم تقابل در تقریر ۱ از اشکال + قسیم تناقض و عدم و ملکه در تقریر ۲ از اشکال

□ جواب:

- ◆ اختلاف آنها بخاطر تفاوت در جهت و اعتبار است:

- ◇ مفهوم تقابل: در اینصورت مفهوم تقابل مصداقی از تضايف است

- ◇ واقعیت مصداقی تقابل: در اینصورت تضايف مصداقی از آن است

- ◆ نظیر این بحث در جزئی و کلی هم وجود دارد: جزئی از جهتی قِسم کلی و از جهت دیگر قسیم آن است

- ◆ تصویر درست آن:

- ◇ تقسیم ۱:

► مفهوم تضايف:

- ۱- مفهوم تقابل: چراکه مفهوم نسبت و وابستگی تعقل یکی به دیگری در مفهوم تقابل نیز وجود دارد و در آن اخذ شده است

۲- مفهوم تماثل

۳- ...

- ◇ تقسیم ۲:

► واقعیت و مصداق تقابل:

۱- تناقض

۲- عدم و ملکه

۳- تضايف: چراکه ویژگی خارجی و مصداقی آن عدم جمع شدن در یک موضوع هستند.

○ احکام ویژه ی آن:

▪ معیت وجودی طرفین تضایف:

□ طرفین تقابل تضایفی همیشه از حیث وجودی معیت دارند یعنی عنوان و معقول ثانی فلسفی تقدّم و تأخّر در آنها جاری نمی شود و وقتی یکی موجود است، دیگری هم ضرورتاً موجود است و همینطور است در مورد معدوم، بالقوه و بالفعل بودن

◆ دقت شود که تقدّم و تأخّر خودشان از مفاهیم تضایفی هستند!

□ سوال مباحثه ای: مگر در تعریف تقابل تضایفی بیان نشد که دو امر وجودی هستند، پس چطور امکان دارد دو طرف آن در معدومیت هم معیت داشته باشند؟

◆ جواب مباحثه ای:

◇ می توان گفت مراد از معدومیت این است که وقتی یک طرف از طرفین تقابل تضایفی از بین برود، تقابل از بین می رود و دیگر تقابلی نداریم و لذا طرف دیگر تقابل تضایفی نیز معنی ندارد.

◇ به بیان دیگر، معدومیت یکی از طرفین تقابل تضایفی بدین معنی است که طرف دیگر نیز چنین تقابلی نخواهد داشت.

فصل ۹: تقابل تضادّ

• مقدّمات:

○ جایگاه این فصل:

- دلیل اینکه تقابل تضادّی را با آنکه تطارد بیشتر نسبت به تضایف دارد در آخر و بعد از تقابل تضایفی آوردند این است که در تعریف تضادّ یکی از مولفه های تضایف - تعقلشان وابسته به یکدیگر - اخذ شده است.

○ هویت آن:

- تقابل تضادّی مانند سایر تقابل ها از ویژگی های کثرت و غیریت هستند و لذا معقول ثانی فلسفی است نه معقول اولی یا معقول ثانی منطقی.

• تعریف قُدماء:

○ بیان تعریف:

- = دو امر وجودی که تعقلشان وابسته به هم نیست ولی در محلّ واحد از جهت واحد و زمان واحد با هم جمع نمی شوند.

○ دقّت:

- این تعریف رسمی - بمعنای لغوی نه منطقی - است که مستقیماً از وجه تقسیم بدست می آید برخلاف تعریف مشائیون که علاوه بر نکات وجه تقسیم، قیود دیگری را هم اضافه کرده اند.
- سوال: با قیودی که مشائیون اضافه کرده اند، وجه تقسیم چه تفاوتی خواهد کرد؟ آیا این قیودی است که از دقّت در خود تعریف بدست می آید یا قیودی است که وجه تقسیم را هم بهم می زند؟
 - در بخش ((تعریف متأخرین - هویت قیود اضافه شده)) جواب آن آمده است

○ لوازم این تعریف:

۱. تضادّ همانگونه که در اعراض راه دارد در جواهر هم راه دارد
۲. تضادّ می تواند بین بیش از دو چیز هم وجود داشته باشد

• تعریف متأخرین (مشائیون):

○ بیان تعریف:

- = دو امر وجودی که تعقلشان وابسته به هم نیست که دو نوع از جنس قریب متعاقب بر موضوع واحد هستند که غایت خلاف بین آنها وجود دارد
 - دقّت شود که یافت این ویژگی ها در دو چیز بنحو تحلیلی و شهودی است و استدلال جدّی نمی توان پشت آن آورد.

○ هویت قیود اضافه شده:

- دقّت شود که این اضافه شدن قیود یک نکته ی نفس الامری و ریشه ای دارد و اینگونه نیست که افزودن آنها تنها برای ضیق کردن محدوده جریان تقابل تضادّی باشد و یک اصطلاح سازی صرف باشد.
- آن نکته ی ریشه ای هم روح اصلی تقابل - تطارد ذاتی دو شیء ناظر به هم - است که باعث شده چنین قیودی اضافه شود.
- لذا اصل پافشاری مشاء روی همین محور تقابل است که با توجه به تغایر آن با سایر اقسام تقابل، این قیود را با تأمل از خود آن بدست آورده اند.

○ لوازم اضافه کردن این قیود:

۱. تضادّ تنها در اعراض راه دارد نه جواهر: چراکه متعاقب بر موضوع واحدند که مراد از موضوع، موضوع بمعنی الاخص است.
۲. در حوزه ی اعراض نیز تنها در میان دو نوع اخیر از جنس واحد جریان پیدا می کند نه در مرحله ی جنس الاجناسی و یا اجناس متوسط
۳. تضادّ بیش از دو طرف نمی تواند داشته باشد: چراکه بینشان غایت خلاف وجود دارد

○ توضیح قیود:

۱. تعاقب بر موضوع واحد: اشاره به عدم اجتماع آنها و موضوع واحد داشتن دارد
 - سوال: آیا تعاقب ضروری است و شرط است برای آن یا اینطوری است که اگر بخواهند بر موضوع واحد بیایند بنحو تعاقبی می آیند نه بنحو اجتماعی؟

♦ جواب شخصی: بنظر می رسد که به صورت دوم باشد.

۲. دو نوع اخیر از جنس قریب

۳. غایت خلاف: اشاره به اینکه تضادّ در فضای تشکیکی جریان پیدا می کند و بین دو سر طیف تشکیکی است لذا تضادّ دو طرف بیشتر نمی تواند داشته باشد

○ دلیل اضافه کردن این قیود:

- مقدمات:

- ۱) در حیطه ی ذات: با لحاظ ذات هر دو مفهوم ماهوی و یا غیر ماهوی می بینیم که هر یک غیر از دیگری است ولی این غیریت سبب نمی شود که با هم تطارد ذاتی داشته باشند و ذاتشان همدیگر را طرد کند.
 - ♦ یعنی گرچه سلب یکی صادق است بر دیگری ولی این بدین معنا نیست که ذات آنها ناظر به هم هست و همدیگر را دفع می کنند.
- ۲) در حیطه ی موجودات: اگر دو ماهیت نوعیه تامّه موجوده را به لحاظ وجود خارجی و آثارشان را لحاظ کنید، یک نوع ((این نه آنی)) در آنها می یابید ولی این لزوماً بمعنای تضادّ نیست.

- ♦ اصلاً وجود ها بلحاظ تشخیصی و تعینی که دارند یک نحو مغایرت با هم دارند ولی این مغایرت تضاد نیست چراکه تطارد ذاتی ندارند.
- ♦ توجه شود این نکته ای است که در مورد تمام تقابلی ها باید مورد لحاظ واقع شود.
- ۳) لازمه ی متضاد بودن، تطارد ذاتی طرفینی است که ناظر به هم هستند که این لازمه باعث می شود نتوانند در یک وجود جمع شوند.
- ♦ دقت شود که بحث وجود نیست بلکه بحث تطارد ((ذات))ی است و لذا بحث را از ابتدا می بریم روی ماهیات و با توضیحاتی در اعراض متعین اش می کنیم.

▪ لوازم چنین تطارد ذاتی:

(۱) تنها در اعراض است و موضوع واحد می خواهد:

- ♦ استدلال: متضادین دو امر وجودی اند که می گویند اجتماع در امر واحد نداریم - « باید یک مورد و موطن واحد باشد که اینها در آنجا نتوانند اجتماع کنند
- ♦ نکات مرتبط با آن:
- ◇ خارجی بودن تقابلی تضادی:
- ▶ توجه به این نکته که دو امر وجودی هستند سبب می شود که بگوییم حتماً باید در خارج باشد.
- ◇ نوع موضوعی که قابلیت تصویر برای تقابلی تضادی را دارد:
- ▶ این استدلال نشان می دهد که نیاز به موطن و موضوع واحد دارند که موضوع در اینجا اعم از ماده ی اولی - که صور حائل روی آن می نشیند - و موضوعی که اعراض روی آن می نشینند - همان هویت جسم - هست.
- اصطلاحات موضوع:
- ♦ اصطلاح خاصّ موضوع که در مقابل اعراض است.
- ♦ اصطلاح عامّ موضوع که محلّ و یا همان ماده ی اولی را هم در بر می گیرد.
- ماده هم چنین اصطلاحاتی دارد.
- ▶ لکن با توجه به قیود بعدی که بیان خواهیم کرد (غایت خلاف داشتن)، در حوزه جواهر تعارض و تضاد راه ندارد و نمی توان این موضوع واحد را ماده در نظر بگیریم برای جواهر حائل.
- ⇒ پس باید موضوع اعراض باشد.

- نتیجه ی آن این می شود که در جواهر جاری نمی شود و تنها در اعراض جاری می شود.

◇ دقت مباحثه ای: نحوه ی یافت موضوع واحد داشتن از تطارد ذاتی دو شیء

- ▶ دو متضادّ باید در وضعیت موجود و فعلی تطارد ذاتی داشته باشند یعنی باید باشند تا این تطارد شکل بگیرد و لازمه ی این ((بودن)) داشتن یک موضوع است که سر آن دعوا کنند و وجود یکی دیگری را نفی کند.
- ▶ به بیان دیگر بحث موضوع واحد داشتن بخاطر موجودیت دو متضادین و معنا شدن تطارد ذاتی بین آنهاست چراکه در صورت معدوم بودن آنها اصلاً تطارد ذاتی رخ نمی دهد.
- ❓ - اشکال شخصی: بنظر می رسد که تطارد ذاتی در حیطه ی ذات است و باید بگونه ای تبیین شود که هر دو ذات با هم تطارد داشته باشند بدون توجه به اینکه موجود باشند یا معدوم.
- ❓ ♦ جواب شخصی: ضعف تطارد در این قسم از تقابل باعث شده است که تطارد ذاتی آنها نیازمند موجودیت ذات باشد تا شکل بگیرد و گرنه خود ذات ها بما هو خودشان تطارد ذاتی شان مشخص نیست.
- ❓ ▶ سوال مباحثه ای: آیا این تقریر درستی در توضیح ارتباط این قید با تطارد ذاتی داشتن است؟
- ▶ نکته ی مباحثه ای: توجه به تفاوت قول نفس الامر استاد یزدان پناه و استاد امینی نژاد در تطبیق این بحث.
- بنظر با قول نفس الامر بمعنی الاعم حاجی و استاد امینی نژاد تطارد ذاتی برای اثبات موضوعیت کفایت نکند چراکه خود ذات ها بما هو خودشان در نفس الامرشان و بدون موجود شدن با هم تطارد ذاتی دارند و نیازی به موضوع جدید ندارند.

- برخلاف نظر استاد یزدان پناه که اتصال همه چیز به وجود، موجودیت آنها را تامین می کند.

◇ محلّ جریان این استدلال:

- ▶ شاید بتوان گفت این استدلال را علاوه بر اینکه می توانیم در مورد تضادّ بگوییم، می توانیم در مورد تقابل نیز تطبیق بدهیم چراکه در آن هم تطارد ذاتی وجود دارد و حدّ وسط این استدلال روی تطارد ذاتی داشتن طرفین است.

(۲) تنها در دو نوع اخیر جریان دارد:

- ♦ دو نوع اگر بخواهند با هم تضادّ داشته باشند، بحسب فصل شان تطارد دارند نه جنس شان چراکه جنس محلّ اشتراک آنهاست و تطاردی در آن حیطه ندارند.
- ◇ اشکال: فصل بما هو فصل حکم مستقل ندارد و وقتی ذیل نوع است حکم پیدا می کند
- ▶ جواب: فصل همان نوع است ولی محصلاً و لذا بخاطر همین رابطه شان حکم شان را به هم سرایت می دهیم
- دقت شود که در مراحل قبل توضیح دادیم که نوع همان فصل است محصلاً.
- همین نکته باعث شد علامه حمل فصل بر نوعش را حمل ذاتی اوّلی بدانند.
- ❓ ◇ اشکال مباحثه ای: اجناس متوسط ذیل یک جنس بالاتر، در مقایسه با یکدیگر هم دارای تطارد ذاتی هستند و هر یک ذات دیگری را طرد می کند. مثلاً حیوان درخت را طرد می کند و بخاطر ذیل جنس واحد بودن، ناظر به یکدیگر هستند. آیا گیر بحث همان موجودیت نیست که لازمه ی آن نوع بودن و در دل آن بودن است؟ آیا در صورت قبول این احتمال، نمی توان گفت که اجناس متوسط موجود در انواع با یکدیگر تضادّ دارند؟
- ♦ ضمناً باید توجه کرد که این فصل ها باید ذیل جنس قریب باشند چراکه هویت اصلی تقابلی، تطارد بالذات دو حقیقت به لحاظ ماهیت نوعی

است و تنها در جنس قریب است که دو فصل همدیگر را ناظر به هم طرد می کنند.

- ❖ به بیان دیگر، اگر قرار باشد دو نوع را لحاظ کرد که دارای دو فصل متفاوتند ولی ذیل جنس بعید اشتراک دارند (دو نوع از دو جنس متفاوت)، اصلاً ناظر به هم نیستند که تطارد بالذات داشته باشند.
- ❖ دقت شود که همین بیان نشان می دهد که اگر مقوله ها (اجناس عالیه) را در نظر بگیریم، اینها اصلاً ناظر به هم نیستند که بخواهند تطارد ذاتی داشته باشند. در اجناس متوسطه هم همینگونه است
- ❖ سوال مباحثه ای: چرا این بحث در اجناس متوسطه جاری نیست؟ (مرتبط با اشکال مباحثه ای قبلی)
- ❖ بیان علامه در مورد اجناس عالیه: با دقت در اجناس عالیه می بینیم که آنها در یک شیء با هم جمع می شوند و لذا تضاد نمی تواند در آن وجود داشته باشد

- اشکال استاد به این بیان: در تضاد جمع شدن در یک شیء از جهت واحد در زمان واحد محال است حال آنکه در اینجا از جهات متفاوت در یک شیء جمع شده اند لذا از جمع آنها نمی توان نتیجه گرفت که تضاد ندارند.
- ❖ سوال شخصی: آیا این بیان علامه ناظر به همان موجودیت یکی از طرفین تضاد نیست؟
- توضیح سوال: یعنی تطارد ذاتی موجود در تضاد را بخاطر ضعفش باید بنحو موجودیتی و مصداقی ترسیم کرد که لازمه ی آن این است که در کنار هم ذیل یک مصداق جمع نشوند.

- ❖ لذا تنها در نوع ذیل جنس قریب است که ممکن است تضاد وجود داشته باشد.
- ❖ دقت شود که این نکته باعث نمی شود که بین هر دو نوع ذیل جنس قریب تضاد داشته باشیم و تنها در برخی انواع ذیل جنس قریب تضاد داریم.
- ❖ بیان علامه در این رابطه: با استقراء ثابت می شود که تنها در نوعین تحت جنس قریب تضاد داریم.
- نظر استاد در مورد این بیان علامه: بهتر بود علامه روی همان نکته ی تطارد ذاتی تاکید می کردند و استقراء را طرح نمی کردند چراکه اگر بحسب استقراء باشد، بیانات قبلی خیلی جالب نیست.

۳) غایت خلاف داشتن:

- ❖ با مطالعه برخی موارد تقابل تضادی مانند سفیدی و سیاهی متوجه می شویم که بین آندو طیف های مختلف رنگی وجود دارد.
- ❖ با لحاظ و مقایسه در یکی از این رنگ های واسطه با یکی از ایندو و یا با هم می بینیم که اینها تطارد بالذات ندارند و اگر هم می بینیم یکی از واسطه ها مانند زردی، طرفین را پس می زند بخاطر ترکیبی است که از دو طرف طیف دارد و بازای داشتن هر یک دیگری را پس می زند.
- ❖ سوال مباحثه ای: آیا این تقریری که از رنگها دارند، امروزه هم مورد قبول است یا این نظر حکمای مشاء است؟
- ❖ سوال شخصی: اینکه می یابیم وسائط دو طرف طیف هم همدیگر را پس می زند، کفایت نمی کند تا حکم به تضاد آنها دهیم؟ چرا با آنکه می توانیم به راحتی حکم به تضاد آنها دهیم قائل به چنین قولی شده ایم؟ آیا برای قبول این قول و تکمیل آن نباید بحث تشکیک و فهم مان از دو طرف طیف رنگ را هم - بعنوان مثال - به بحث اضافه کنیم؟
- ❖ سوال شخصی: اگر تشکیک را برای متمیم بحث اضافه کنیم، آیا به مشکل نمی خوریم؟ آیا تشکیک در انواع هم راه دارد یا تنها در برخی راه دارد و بخاطر همین تنها در برخی از انواع تضاد داریم؟
- ❖ سوال شخصی: آیا سر اینکه تنها در برخی از انواع تضاد داریم، همین نکته است که تشکیک در تمامی انواع وجود ندارد؟
- ❖ نتیجه ی این قید: میان جواهر تضاد نداریم.
- ❖ چراکه حکمای مشاء با تحلیلی که از غایت خلاف ارائه دادند، قائل به این شدند که تضاد تنها در جایی وجود دارد که تشکیکی باشد و چون قائل به تشکیک در جواهر نبوده اند، تضاد در آن را نفی کردند.
- ❖ دقت: در حکمت متعالیه، تشکیک درحوزه ی جواهر هم راه دارد و لذا اگر تنها تشکیک سبب شده تضاد در جواهر راه نیابد طبق قول مشائیون، باید در حکمت متعالیه تضاد را داخل در آن بدانیم.
- مگر اینکه از راه دیگر در جواهر نفی تضاد کنیم.

○ سوالات و تقریرات دیگر از بیان علامه:

▪ سوالات:

- ❖ سوال شخصی: وقتی این قیود را از تطارد ذاتی که ویژگی تقابل است بدست آورده ایم، این بدین معناست که در سایر تقابل ها هم این ویژگی ها وجود دارد؟
- ❖ سوال مباحثه ای: با این تقریری که استاد از بیان علامه کردند چه تفاوتی بین عدم و ملکه و تضاد است در صورتیکه سیاهی را عدم سفیدی بگیریم؟

▪ تقریرات:

□ شخصی:

- ❖ طبق سوالات طرح شده تقریر شخصی مشخص می شود که غیریت پایه اش در وجود است هرچند احکام مرتبط با خود را دارد.

□ مباحثه ای:

- ❖ تقریر ۱:

- ❖ با توجه به بحث هایی که استاد طرح کردند مبنی بر اینکه ریشه اصلی تطارد، نظارت داشتن بر هم است و لذا انواع مشخص خارجی، اجناس عالیه و متوسطه اگر با هم جمع نمیشوند ربطی به تطارد ندارد؛ هر جمع نشدنی نشانه تطارد ذاتی نیست.
- ❖ با همین بیان می شود گفت اگر انواع عرضی اجتماع فی محل واحد ندارند بخاطر تطارد ذاتی نیست بلکه به دلیل قاعده الواحد است یعنی جوهر در مرحله بروز عرضی فی المثل در کیف مبصر فقط میتونه یک کیف مبصر زرد داشته باشد و در همان موقع نمیشه دو کیف داشته باشه (زرد و قرمز). همینطور هستند سیاه و سفید.

► یعنی حکمای مشاء با استقراء دیدند که انواع عرضی ذیل جنس واحده با هم جمع نمیشوند لذا حکم به تطارد ذاتی از نوع تضاد داده اند.

◇ ولی لااقل این بیان هم قابل مطرح شدن هست و جای فکر داره.

◇ با این بیان باید بگوییم

۱. یا تطارد ذاتی داریم که میشه تناقض

— عدم و ملکه هم که در واقع به تناقض برمیگردد

۲. یا نداریم که می شود تضادّ

— تضایف هم در همین بخش است چراکه اصلا تطارد ذاتی نداره

► لذا دیگه تطارد ذاتی مشکک نداریم

◇ بر این بحث در ر حیق مختوم، ۲/ ۲۸۲

◆ تقریر ۲:

◇ اگر بیان بالا رو قبول نکردیم باید بگوییم که مناط تضاد ارتباطی با تشکیک نداره چون در وجود هم تشکیک هست ولی جنسش

میشه تناقض. پس هر جا تشکیک باشه به این معنا نیست که تضاد هست.

◇ آیا هر جا تضاد هست تشکیک هم هست؟

► اگر تحلیلمون از رنگها تغییر کرد به این بیان که سیاهی عدم سفیدی نیست آنوقت تطارد تضادی ربطی به تشکیک نخواهد داشت.

► البته به نظر میرسه که مبصرات تشکیکی باشند ولی اینکه در مقام ذات تطارد داشته باشند واضح نیست.

• احکام آن:

○ مقدّمه:

- این احکام را هم از همان مفهومی که در دل تقابل وجود دارد - تطارد ذاتی - بدست می آوریم.
- لذا اینها از اختصاصات تضادّ نیست بلکه در سایر تقابل ها هم وجود دارد.

○ همیشه دارای دو طرف است:

- استدلالات:

(۱) تقابل یک نسبت است و نسبت ذاتاً طرفینی است نه ذوالاطرافی.

◆ استدلالی که برای همه ی اقسام تقابل و با تاکید بر هویت آن پیاده شده است.

؟ سوال: راه حل قدماء برای آن چیست؟ یعنی اگر این مساله نسبی بودن تقابل را بپذیرند، چگونه ذوالاطراف بودنش را توجیه می کردند؟

(۲) در تضادّ غایت خلاف شرط است و غایت خلاف تنها بین دو چیز وجود دارد چراکه در بستر تشکیک رخ می دهد و برای فرض غایت خلاف، باید هر دو حالت اطلاقی تشکیک باشند. لذا ضدّ واحد نمی تواند بیش از چند ضدّ داشته باشد.

؟ سوال: اگر بستر، بستر تشکیکی باشد؛ چطور باید تصویر کنیم که در یک طرف، آن طرف دیگر حاضر نباشد به هیچ نحو؟

◆ این استدلالی است که در بیان صدرا مطرح شده و علامه بر اساس همان بیان اینجا طرح کرده اند.

◇ رجوع: اسفار، ۲/ ۱۱۴

(۳) استدلال بنحو قیاس استثنائی:

◆ قیاس استثنائی:

◇ ادّعا: ضدّ واحد واحد است

◇ برهان خلف: ضدّ واحد (الف) چند طرف است

► سوال: این ضدّهای فراوانی که در نظر گرفته اید به چه نحوی با ضدّ الف سرشاخ هستند؟

— به جهت واحده: لذا تضادّ بین ضدّ الف و آن جهت واحده (ب) برقرار است و مطلوب ثابت است چراکه طرف واحد

ضدّ واحد خواهد بود. یعنی آن اضداد بخاطر آن جهت واحده با الف متضادّ هستند و در واقع همان جهت واحده ضدّ

الف است. به بیان دیگر اضداد بالعرض را اضداد بالذات لحاظ کرده اید که این مغالطه است.

— از چند جهت: در واقع ضدّ الف شیء واحد نیست و جهات متعدّد دارد که هر جهت یک ضدّ دارد لذا در واقع هر ضدّ

یک ضدّ دارد.

◆ این استدلالی است که در بیان صدرا مطرح شده و علامه بر اساس همان بیان اینجا طرح کرده اند.

◇ رجوع: اسفار، ۲/ ۱۱۴

○ متضادّین متعاقب علی موضوع واحد هستند:

- معنای آن طبق بیانات استاد:

□ موضوع می خواهند

□ قادر به اجتماع نیستند و یا نمی توانند بر موضوعی وارد شوند یا اگر بخواهند وارد شوند باید پشت به پشت هم وارد شوند.

□ دقت شود که متعاقب بر موضوع واحد ضروری نیست یعنی مانند تناقض نیستند.

◆ تعاقب را باید اینگونه معنی کرد که اگر خواستند روی یک موضوع بیایند باید بصورت تعاقبی بیایند نه اینکه حتماً همه جا یکی از آنها هست.

◆ این نیز ریشه در غایت خلافی دارد که بین ضدّین وجود دارد:

◇ وقتی غایت خلاف داریم، یعنی واسطه معنی دارد و لذا در این واسطه ها نه ضدّ الف و نه ضدّ ب وجود دارد.

□ لذا طبق این بیان فقط اجتماعشان مُحال است و ارتفاعشان مُحال نیست.

▪ بیان علامه طباطبائی رحمه الله علیه:

□ اثر تعاقب بر موضوع واحد داشتن این است که هیچ موضوعی نمی توانید پیدا کنید که خالی از طرفین باشد!!!

◆ یعنی تعاقب بر موضوع واحد برای ضدّین ضروری است.

◆ البته گهگاهی می بینید که یکی از طرفین تضادّ لازمه ی آن جسم است و رها نمی کند موضوع را که البته اینجا هم بحث ما پیاده می شود

چراکه در این حالت هم اگر فرض کنید یک طرف می آید، طرف دیگر حتماً باید برود هرچند امکان ندارد آن طرف برود.

? ◆ سوال شخصی: آیا این بیان به تقریر علامه از نفس الامر و تفاوت آن با نظر استاد بر نمی گردد؟

◇ توضیح سوال: از ابتدای فصل دیدیم که بیان علامه یک نکته ای کم دارد که آن نکته با توجّه به تقریر ایشان از نفس الامر رفع می

شود. آیا نباید بگوییم علامه با توجّه به آن بحث تمام مطالب اینجا را تقریر کرده اند؟

□ لذا طبق این بیان هم اجتماعشان مُحال است و هم ارتفاعشان.

◆ این بیانات ناظر است به بیانات صدرا در اسفار.

◆ صدرا بیان دیگری هم دارد که توضیح آن بدین سبک است:

◇ تقریر بیان صدرا:

▶ ایشان می فرمایند در ضدّین حالاتی را داریم که واسطه ندارند مانند صحت و سقم!

◇ نظر استاد امینی نژاد:

▶ حال آنکه بنظر استاد امینی نژاد صحت و سقم بنحو عدم و ملکه است نه تضادّ چراکه واسطه نداشتن با روح معنای غایت

خلاف و فرآیند تشکیک سازگاری ندارد.

◇ نظر علامه:

▶ این فرمایش صدرا با نسخه استاد فیاضی که ((أو لم تکن)) را اضافه دارند می سازد.

— دقّت شود که با این قید، اشکالات بیان علامه و تفاوت آن با نظر استاد امینی نژاد کم می شود چراکه عبارت ((و

أثره أن لا یخلو...)) تنها برای حالتی است که واسطه وجود نداشته باشد.

▶ نبودن این قید بدین معناست که علامه به صدرا تعریض زده اند و این بدون واسطه بودن را نپذیرفته اند.

□ توجیه بیان علامه با توجّه به متن ایشان: این واسطه یا وسائلی که در نظر می گیرید هویت نسبی دارند و با لحاظ هر طرف از ضدّین با طرف دیگر

همراه می شوند.

◆ اشکال: این مساله تخریب غایت خلاف و تشکیک بین آنهاست بعلاوه اینکه اگر بخواهیم قضیه را پررنگ کنیم، واسطه ها اضداد بالعرض

هستند نه اضداد بالذات.

○ موضوع متضادّین واحد شخصی است نه بالعموم:

▪ دلیل: در صورتیکه موضوع عام باشد تضادّ پیش نمی آید

خاتمه: اقوال مختلف در تقابل بین واحد و کثیر

• سوال خاتمه:

- نسبت واحد و کثیر به چه نحوی است؟
- دقت شود که غیریت و تمناع موجود بین آنها مورد قبول همه است.

• اقوال موجود در مورد تمناع آندو:

۱. غیریت ذاتیه یا تقابل:

۱- جزو ۴ قسم بیان شده در مورد تقابل:

(۱) تناقض:

◆ این قسم واضح است که نیست چراکه یک طرفش عدم است.

(۲) عدم و ملکه:

◆ این قسم واضح است که نیست چراکه یکطرفش عدم است.

(۳) تضایف

(۴) تضاد

۲- قسم جدیدی از تقابل است

۲. غیریت غیر ذاتیه یا تخالف

۳. قسمی جدید (تقابل تشکیکی)

- = تقابلی که در دل تشکیک بوجود می آید و ما به الاختلاف در آنها به ما به الاشتراک
- نام شخصی = غیریت تشکیکیه

○ رجوعات برای اقوال مختلف:

- الهیات شفاء، ص ۱۳۲: غیریت غیر ذاتیه و یا همان تخالف بینشان موجود است
- مباحث مشرقیه، ۹۸ / ۱
- شرح تجرید علامه، ص ۱۰۱
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳۱۸ / ۱: قسم جدیدی غیریت ذاتیه
- اسفار، ۲۲۶ / ۲: نظر شیخ اشراق
- علامه نظر متفاوتی دارند که در حاشیه بر اسفار و اینجا آورده اند
- ریحان مختوم، ۲۷۸ / ۷: نقدی بر بیانات علامه در حاشیه اسفار می کنند و خودشان قائل به تقابل تضادی می شوند

• نظر مختار: قسم جدیدی است

○ دقت:

- علامه وجه حصر را عقلی می دانند و لذا می گویند نمی تواند قسم جدیدی از تقابل باشد لذا قسمی جدید است برآسه

○ استدالات:

▪ دلیل ۱: تقابل تشکیکی بخاطر عدم وجود تطارد ذاتی بین وحدت و کثرت

- ملاک اصلی تقابل اصطلاحی که در فصول قبل آموختیم، تطارد ذاتی طرفین است و لذا نمی توانند به نقطه اشتراکی واحد برسند
- ولی در این بحث این غیریتی است که در بستر تشکیک حاصل می شود که ویژگی آن این است که تطارد بالذات ندارند و ما به الاختلافشان به ما به الاشتراکشان بر می گردد.
- ◆ علامه وحدت و کثرت را در دل تشکیک تقریر می کنند.
- ◆ برداشت علامه این است که تقابلی که بلحاظ اصطلاحی یاد گرفته ایم ناظر بودن دو چیز به هم و تطارد بالذات آنها با هم است، لذا یک شاخصه در آن وجود دارد و آن اینکه این غیریت ذاتی به یک وحدت ذاتی بر نمی گردد و ایندو ذات بحسب ذات همدیگر را طرد می کنند.
- اگر بحسب ذات همدیگر را طرد می کنند، آن جهت اختلاف دیگر نمی تواند به جهت اتحاد ذاتی رجوع کند درحالیکه در یک فرایند تشکیکی، در عین اینکه کثرات را از خود ذات می دانی؛ وحدت را هم از آن می دانی. یعنی ما به الاشتراک و ما به الاختلاف یک چیز است.
- ◆ غیریت دو نوع است:

◆ تقابلی: به نقطه اشتراک ذاتی بر نمی گردد

◆ تشکیکی: به یک نقطه وحدت ذاتی بر می گردد.

▶ لذا این آن تقابل اصطلاحی که تا حالا یاد گرفته ایم نیست و تقابل جدیدی است.

□ ارجاعات:

◆ حاشیه بر اسفار، ۳۲۶ / ۲

◆ علامه جوادی می فرمایند بسیاری از حواشی اسفار همزمان با نهایی نگارش شده است.

□ سوالات و اشکالات:

- ❖ سوال شخصی: اگر این استدلال تامّ باشد پس چگونه در تضادّ گفتیم که تقابل و تطارد ذاتی وجود دارد ولی در بستر تشکیک؟ به بیان دیگر اگر این استدلال را بپذیریم، در آنجا هم باید بگوییم تقابل ذاتی وجود ندارد؟
- ❖ سوال شخصی: ما دنبال غیریت بین وحدت تقییدی و کثرت تقییدی هستیم، چرا وحدت اطلاقی را می آوریم وسط؟ اگر قرار است از وحدت اطلاقی بحث کنیم، باید تمام اقسام وحدت را هم بیاوریم وسط.
- ◇ به بیان دیگر شاید بتوان گفت تقابل بین وحدت و کثرت تقییدی تضادّ است و بین وحدت بمعنی الاعم با کثرت بمعنی الاعم بصورت جزئی باید موارد را بررسی کنیم.

❖ اشکالات و سوالات استاد:

- ❖ گونه هایی از وحدت و کثرت داریم که از دل تشکیک در وجود در نمی آید مانند کثرات ماهوی که ایشان در مرحله اول به آن اشاره کردند و همینطور بسیاری از وحدت ها که به وجود بر نمی گردند.
 - ▶ کثرت ماهوی به وجود موجود است ولی به وجود بر نمی گردد بلکه این وجود است که به کثرت ماهوی کثیر می شود.
 - ▶ لازم است این مصادیق را هم مدنظر قرار دهیم.
 - ▶ جواب احتمالی: البته ممکن است کسی پاسخ دهد که علامه با توجه به فرع ۱ اصالت وجود، همه را به وجود بر می گرداند و این سوال و اشکال وارد نیست.
 - ❖ اینکه تقابل وحدت و کثرت را مطلقاً از این قسم بدانیم می تواند محلّ تأملاتی باشد.
- دلیل ۲: بررسی تطبیق تقابل بین کثرت و وحدت در تقابل های ۴ گانه

□ تقابل های اصطلاحی منحصراً ۴ قسم است.

- ❖ دقت شود که این بیان نشان می دهد که مراد ایشان از تقسیمی که ابتدای بحث ارائه شد، حصر عقلی است.
- ◇ علامه اینرا از صدرا گرفته اند و معتقدند که نفی و اثباتی بودن سبب حصر عقلی می شود.
- ◇ حال آنکه خود صدرا با آنکه این نفی و اثبات را آورده است می گوید این قسم ۵ ای از تقابل است نه قسم جدیدی به رأسه. لذا صدرا معتقد نیست که نفی و اثبات حصر عقلی ساز است.
- با مطالعه وحدت و کثرت می بینیم هیچ یک از تقابل های ۴ گانه در آن برقرار نیست.
- ❖ نقیضین نیستند چون هر دو وجودی اند
- ❖ عدم و ملکه نیستند چون هر دو وجودی اند
- ❖ متضایف نیستند چون تکافوء وجودی و عدمی و بالفعل و بالقوه ندارند
- ❖ سوال شخصی: با توجه به رابطه ای که بین وحدت هر مرتبه از تشکیک با کثرت همان مرتبه وجود دارد، نمی توان بین آنها تکافوء را ترسیم کرد؟
- ❖ متضادّ نیستند چون غایت خلاف بینشان نیست: با لحاظ عدد یک که دارای وحدت است می بینیم که مقابلش کثرتی است که در اعداد بعدی است و با لحاظ هر عدد که کثیر است می توان عدد بالاتری را لحاظ کرد که کثیر است.
- ❖ سوال شخصی: با اون توضیحی که در مورد رابطه ی سفیدی و سیاهی و واسطه ی بین آنها، آیا همان تصویر را نمی توان در مورد وحدت و کثرت که در بستر تشکیک لحاظ کرد؟
- ❖ اشکالات استاد:
- ▶ اگر شما در دلیل ۱ قائل شدید که وحدت و کثرت در بستر تشکیک است، پس باید قبول کنید که بینشان غایت خلاف وجود دارد.
- ▶ اگر قائل به تشکیک در آنها هستید باید توضیح دهید که وحدت عددی چگونه به کثرت وجودی بر می گردد؟
- لذا هیچ یک از تقابل های ۴ گانه نیست.

○ سوالات:

- ❖ علامه با استدلالات بالا تقابل را رد کردند؛ ولی چرا نباید بگوییم که متخالف (غیریت غیرذاتیّه) هستند؟ چرا قسم جدیدی ساخته ایم؟ آیا اصلاً ساخت قسمی جدید درست است؟
- جواب های احتمالی:
- ❖ نباید قسم جدیدی ساخت و در واقع همان تخالف وجود دارد بین وحدت و کثرت
- ❖ بخاطر تقابلی که در ذات آنها فهم می شود متخالف نیست
- ◇ اگر این جواب درست باشد ذاتیه است ولی در ذاتیه نمی گنجد حال آنکه طبق استدلال ۱ علامه اصلاً تطارد ذاتی بین آنها وجود ندارد.
- ◇ لذا باید گفت این احتمال طبق بیان خود علامه غلط است
- ❖ تمناع بین وجود و ماهیت چیست؟
- ❖ تمناع بین مراتب مختلف وجود به چه نحوی است؟