

فلسفه دوره سوّم - حاج آقای صدوق - جلسه اوّل - ۸۲/۱/۲۰ - نوار اول - کد نوار: ۱۴۹۰

بسم الله الرحمن الرحيم

انشاء الله با یاری حضرت حق بحث فلسفه را از امروز با تأمل بیشتر شروع می‌کنیم و برمی‌گردیم از همان نقطه شروع‌های که حکما، فلسفه را از آنجا شروع کرده‌اند یعنی از بحث ضرورت، موضوع و هدف شروع می‌کنیم. این بحث (ضرورت، موضوع و هدف) در کتاب‌های بدایه الحکمه و نهایه الحکمه و کلیات فلسفه نیز آمده است. برادر زیبایی: در دوره‌ی قبل شما این مطلب را فرمودید.

حاج آقا: نه! به معنای خواندن متن و نقد متن شروع نکردیم.

در ابتدای بحث نظر حاج آقای حسینی (ره) را نسبت به اصالت وجود و اصالت ماهیت گفتیم و بعد هم آن را جمع‌بندی کردیم یعنی در دوره‌ی قبل از مبنا شروع نمودیم و حالا از متن شروع می‌کنیم.

«فهرست»، «موضوع» و «هدف» فلسفه

از متن^۱ (مقدمات ورود در فلسفه صفحه ۲۵) ترجمه و شرح علی شیروانی در نهایه، که شاید جامع‌ترین و کامل‌ترین ادبیات علمی را دارا است. بنابر فهرست ما مطالبی که بیان فرموده‌اند به این ترتیب می‌باشد.

۱- اثرگذاری و اثرپذیری انسان در عالم خارج است.

۲- فاعل و فعل مقصد

۳- بداهت ادراکات حسّی

۴- بدهت ادراکات قلبی هست - تولّی و تبری به معنای حسن و قبح -

۵- حرکت به سوی آینده (زمان ادراکات)

۶- موضع‌گیری و عدم انفعال همراه با آگاهی

۷- تکامل

این فهرست از نهایه بود. ولی در فهرست اصل علامه: [اصل واقعیت غیرقابل تردید است] را مقدمه قرار می‌دهند

^۱- شرح و ترجمه نهایه الحکمه علی شیروانی، ص ۲۵.

برای نیاز به فلسفه. در اصل واقعیت بحث محیط انسان مطرح است، یعنی انسانی هست و محیطی از طرف او است و انسان با محیط خارج خود در ارتباط است. مبدأ ارتباط، ادراکات شخص است، به طور مثال انسان قوایی دارد (قوای حسی، قوای ذهنی، ادراکات روحی) و با این قوا با جهان ارتباط برقرار می‌کند. و در این رابطه تنها به صورت مکانی محض بحث نمی‌کند؛ بلکه انسان نسبت به آینده هم فکر می‌کند. و می‌داند که آن چیزی که در آینده است نیز واقعیت دارد. پس امور جاری را به علاوه‌ی امور آینده، دو امر واقعی می‌پندارند. و انسان همیش در این رابطه قصد موضع‌گیری بدون انفعال را دارد.

و از طریق آگاهی این موضع‌گیری‌ها را انجام می‌دهد و می‌خواهد به تکامل برسد. لذا نیاز به فلسفه را بر مبنای علم انسان به دچار شدن خطا می‌گذارد. یعنی وقتی امروزی‌ها به گذشتگان می‌نگرند می‌بینند در گذشته اعتقادی داشته‌اند و بعد تغییر کرده است. دو اعتقاد نقیض بنا بر اصل ارتفاع و اجتماعی نقیضین نمی‌تواند درست باشد. لذا یا اعتقاد دیروز غلط است یا اعتقاد امروز. برای رفع این مشکل احتیاج به یک فلسفه داریم. تا جلوی غلط‌های زمانی و مکانی را در ادراکات بگیریم. چه این اختلاف عقیده بین دو قوم مختلف و یا بین دو شخص (مثل من و شما) باشد.

بعد هم می‌فرمایند: «که مسائل فلسفه براساس برهان است و کلی می‌باشد و تعریف فلسفه را به طور تخصصی مطرح کرده و می‌فرمایند: راجع به موجود مطلق و لوازم و احوالات آن است».

این گزارش از قسمت اول این کتاب است و بعد از این قسمت نتایجی می‌گیریم.

خلاصه در این بحث از نهایی چیست؟

خلاصه ما این است که ما در برابر یکدیگر قرار می‌گیریم و نسبت به واقعیت پیرامونمان اختلاف نظریه پیدا می‌کنیم. این اختلاف نظر ناشی از این است که حواس ما خطاپذیرند. این خطاپذیری باعث می‌شود که ما فکری بر حل این مشکل کنیم. یعنی خلاصه که در ما است باعث می‌شود که ندانیم این رأی را بپذیریم یا آن رأی را (چه زماناً و چه مکاناً).

این خلاصه می‌شود نسبت به این که یک عده نفی واقعیت کرده‌اند و یک عده‌ی دیگر می‌گویند: واقعیت حقیقت دارد و می‌شود به آن راه پیدا کرد.

پس موضوع بحث ما «نظام هستی» می‌شود که ایشان در اصطلاح از آن تعبیر به «موجود مطلق» می‌کنند.

هدف بحث هم «تشخیص امور حقیقی از غیرحقیقی» می‌شود.

این کلیتی است که از بیان علامه در نهایی برداشت شود.

حال وارد کتاب بدایه الحکمه‌ی علامه‌ی طباطبائی می‌شویم.

موضوع و هدف فلسفه در این کتاب چنین بیان شده است:

موضوع: «حکمت الهی علمی است که در آن پیرامون احوال و احکام موجود مطلق بحث و بررسی می‌شود». (صفحه ۳) که در رابطه با عوارض ذاتی موجود مطلق است.

هدف: «ارائه معرفت کلی از موجودات و تمیز موجود حقیقی از غیرحقیقی». در رابطه با نیاز به فلسفه یعنی خلأ و ضرورت چنین شرح داده‌اند:

«انسان با اصل واقعیت در ارتباط است و دچار خطا می‌شود و اعتقاد به اموری چون شانس و غول پیدا نموده که هیچ سهمی از واقعیت ندارد. یا به عکس، آنچه که حق است و در خارج واقع وجود دارد منکر شده آنرا امری پوچ و خرافی می‌پندارند. همانند کسانی که وجود روح مجرد را منکرند. لذا به عنوان اولین نیاز ضرورت شناخت احوال و احکام ویژه‌ی موجود مطلق مطرح می‌شود. تا بوسیله آن احکام، بتوان بین موجود حقیقی و موجود وهمی فرق گذاشت. و حکمت الهی تنها علمی است که متکفل چنین مطلب است.

موضوعش موجود مطلق و هدفش تشخیص موجود حقیقی از غیرحقیقی است.

در کلیات فلسفه هم تقریباً به این شکل است به علاوه یک تاریخچه در کلام ادبیات آقایان فرق می‌کند.

کشوری: آقایان جواب نداده‌اند که با فکر خطاپذیر چگونه می‌خواهند منطق و خطکش برای جلوگیری از خطا بسازند؟

حاج آقا: جواب داده‌اند خطاپذیری متعلق به علم حصولی است. ولی چون علم حصولی برمی‌گردد به علم حضوری خطاپذیری از بین می‌رود و پایگاه را درست می‌کنند اصالة الماهیه هم مطلب را برمی‌گردانند به بداهت‌های حسّی و بداهت‌های حسّی را هم برمی‌گردانند به نفس الامر پس خطاناپذیر می‌شود. یک چنین جواب‌هایی داده‌اند. حالا ما می‌خواهیم به شکل دیگری سؤال را مطرح کنیم.

فعلاً هم داریم گزارش می‌دهیم.

در کلام اولین مطلبی را که طرح می‌کنند (در مورد ضرورت، موضوع و هدف) می‌گویند از هدف خلقت یک سؤالاتی داریم از نظام آفرینش می‌گویند اگر آخرتی باشد یا نباشد در جهت ما اثر دارد و احتمال خسران است و این احتمال را مهم می‌دانند و می‌گویند دقت لازم است. ما از کجا آمده‌ایم، به کجا می‌رویم، هدف نظام چیست؟ اینها را سؤالات مهمی می‌پندارند.

لذا ضرورت را پیدا کردن سؤالات اصول و بنیادی راجع به دستگاه عالم می‌پندارند چون اگر اشتباه کنیم مشکلات زیادی پیدا می‌شود و ممکن است برویم لذا موضوع علم کلام جهنم هم می‌شود نظام خلقت و فوایدی را هم برای ایمان ذکر کرده اند مثل آرامش و امید به زندگی لذا ورود و خروج در کلام به کلی فرق می‌کند.

اولین سؤالی که ما داریم این است که:

آیا آقایان بین منطق و فلسفه دوئیت قائل هستند یا نه

یک احتمال این است که دوئیت قائل باشند

لذا این بحث مطرح است ضرورت علم فلسفه نیست ضرورت علم منطق است

خطاپذیری در ادراکات صیانت در اندیشه را تمام می‌کند و صیانت در اندیشه بحث منطق است

این اشکال بر فرض دوئیت علم فلسفه و منطق است. که بر این فرض دو موضوع دو ضرورت و دو هدف را باید تحویل بدهند.

احمد آقا: خطاپذیری در شناخت واقعیت‌ها چیست؟

حاج آقا: در هر صورت اندیشه شما در خلاء نیست. وقتی صحبت از اندیشه و علم می‌کنید این موضوع علم منطق است یک خلأ را برای منطق طرح می‌کنید.

آنچه شما می‌فرمایید فرض دوم است که ما بگوییم منطق و فلسفه قبل از این که دوئیت پیدا کند از موضع وحدت هم می‌شود روی آن صحبت کرد و صحبت آقایان از این موضع است و ما این احتمال را داریم تقویت می‌کنیم. که بگوییم هنوز فلسفه و منطقی وجود ندارد، منطق و فلسفه در یک جا به وحدت می‌رسند می‌خواهیم ضرورت آنرا مطرح کنیم. این احتمال دوم است یعنی بحث در فلسفه‌ی منطق است. نه منطق و نه فلسفه به تنهایی. فلسفه‌ی منطق که ماده از صورت بریده نشود همین که می‌فرمایند.

احمد آقا: در فرض اول اگر بگوییم که منطق می‌خواهد جلوی خطا در فکر را بگیرد و فلسفه می‌خواهد جلوی خطا در شناخت واقعیت را بگیرد آنها هم همین را گفته‌اند در اینجا

ج: نیاز به فلسفه باید بگویید که در خارج نه در درون من نه در ادراکات من خطا پیدا می‌شود یا نمی‌شود در خارج یک چیزهایی می‌سازند سحر. حضرت موسی (ع) هم تشریف می‌آورند باطل السحر من باید بین سحر و شعبده و حقیقت (یعنی بین حق و باطل) حق و باطلی که ریشه‌ی آن دست طبیعت، تکوین انبیاء، خدا، صاحبان قدرت خارج از من. دست آنها است آن را می‌خواهم تشخیص بدهم که طول می‌کشد.

احمد: یک اشاره‌ای هم اینجا به آن کرده است که می‌خواهم همچنین چیزی را تشخیص بدهم.

ج: این بیانی که من گفتم از روی نوار پیدا کنید بعد با او مقایسه کنید

احمد: نه عین حرف شما را نزده

ج: عین حرف من، این حرف من یک مدلولی دارد نیاز به فلسفه گاه می‌گویم یک دسته‌ای آمدند و گفتند که حقیقتی

در عالم نیست می‌گویند چرا نیست؟ می‌گویند به دلیلی که درون ما (ادراکات ما) خطاپذیر است به جایی نمی‌شود تکیه کرد، شما هم اگر می‌خواهید راه پیدا کنید به عالم واقع از طریق علمت است؟ علمت مشکل دارد یک وقت می‌گویند موسی‌ای هست، سحرهای هست دست می‌گذارند بیرون و می‌گویند این سحر می‌کند این تصرف حقیقی و معجزه می‌کند من می‌خواهم بین معجزه و سحر را تشخیص بدهم که چه چیز سحر است و چه چیز معجزه است چه چیز حق و چه چیز باطل است. ما می‌فهمیم یا نمی‌فهمیم این را؟ این بحث‌ها را ندارد. لذا موضوع فلسفه در فرض این‌که منطق از فلسفه جدا باشد و دو علم جدا باشد یکی از آن راجع به خارج صحبت می‌کند و منطق راجع به علم صحبت می‌کند موضوع منطق علم است و موضوع فلسفه وجود است (چیزی که در خارج است) و درست اینها به هم ربط دارند و من نمی‌گویم ربط ندارند ولی ما از موضع وحدت آن نمی‌خواهیم بحث کنیم این یک فرض است اگر بخواهیم با دوئیت آن صحبت کنید باید صحبت از خارج کنید همان‌طور که در کلام گفته‌اند، عالمی است چه جبر بر آن حاکم و چه خدا باشد هدفی دارد یا ندارد؟ امر باطل و حق در آن جاری هست یا نه؟ این اثری در زندگی ما دارد یا ندارد؟ این شد بحث فلسفه، بحث کلام، بحث عرفان، هر چیز که اسمش می‌گذارید بحث اعتقادات ولی این‌که من می‌خواهم اندیشه‌ام را صیانت بکنم می‌شود بحث منطق، من می‌خواهم خارج را صیانت کنم می‌شود بحث فلسفه این با حفظ دوئیت‌اش به قول آقایان می‌خواهند احوالات موجودات خارج را به نحو مطلق خدا و نظام و مخلوقات را اینها را می‌خواهند صحبت کنند. ضرورت آن در چه چیز پیدا می‌شود از خودش باید پیدا شود. ضرورت از دل موضوع باید در بیاید و از دل هدف موجود باید در بیاید نه از علم من، حالا اینها همه خطا بکند یا نکند پایگاه ثابتی دارد یا ندارد، علم خطاپذیری داریم یا نداریم؟ بحث آن هم منظم. اختیار بر علم حاکم است یا نیست؟ آن هم یک بحث دیگری هست ما در فلسفه می‌خواهیم تکلیف نظام خلقت را تمام کنید. خالق دارد یا ندارد، هدف دارید یا ندارد، ابتدا داشته است یا نداشته است این سئوالات را می‌خواهیم تمام کنیم در فلسفه. غیر از این است. پاسخ چه سئوال‌هایی را می‌خواهید بدهید یا فلسفه پاسخ مثلاً یقین و علم و اجتماعی و ارتفاع نقیضین و قضیه درست شدن و سلب و ایجاد و اندراج و قیاس و تعریف برهان و اینها را می‌خواهیم بدهیم. چه جوری خط‌کش را می‌سازیم و آن را به کار می‌گیریم این را می‌خواهیم بگوییم.

کشوری: حاج آقا این هم یک مصداق از خارج است.

ج: بحث آن احتمال دوم است که بگوییم همه‌ی منطق روی هم وحدتش شده خط‌کش این هم در عرض بقیه موجودا این موجودی است. این می‌گویند بین فلسفه و منطق یک پایگاهی را معرفی بکنید که بر هر دو حکومت کند به او می‌گوییم این بحث فلسفه‌ی منطق است. شما ممکن است بگویید اول بدایه و اول نهایی ورودی که دارد ورودی‌اش در بحث فلسفه نیست. ورودی‌اش در امری است جامع بعد اعم از منطق و فلسفه. اصلاً بیان علامه در اسفار اگر چنین ورودی دارند حمل می‌کنیم بر امر فلسفه‌ی منطق ولی خلط نکنید. که داریم تعبیری که در خود بدایه و نهایی خلط کردند چون بعدش می‌رسد خو جناب علامه‌ی طباطبایی می‌فرمایند ترجمه‌ای که کرده: ص ۱۳ پس حکمت الهی که به آن فلسفه‌ی نخستین و علم به دین نیز گفته می‌شود دانشی است که اقوال موجود مطلق را مورد بحث قرار می‌دهد و موضوع موجود مطلق و غایتش عبارت است از جدا کردن موجود غیرحقیقی و شناخت علل عالی‌هی وجود بویژه علت نخستین یعنی الله گرامی باشد نامش که سلسله‌ی موجودات به او منتهی می‌گردد. و اسماء نیکوی صفات برتر

خداست. اضافه می‌کنند و می‌گویند آن وقت آقای شیروانی در شرح‌شان می‌گویند در این قسمت اشاره دوباره به غایت فلسفه شده و دو چیز به عنوان غایت آن بیان شد یکی جداسازی موجود حقیقی از غیرحقیقی دیگری شناخت علل عالیه-ی وجود چون بخش اولش که می‌گوید حقیقی است برمی‌گردد به منطق و بخش دومش که می‌گوید علل عالیه‌ی وجود یعنی عالم علت دارد یا ندارد علت آن خداوند هست یا نیست این بحث فلسفه است فلسفه به معنای اصطلاحی

انجم: گفتیم در عربی‌اش هم هست تازه

حاج آقا: بله اینها ترجمه‌ی همان عربی‌اش هست. آن وقت خود ایشان می‌فرمایند البته کل این کتاب راجع به بخش اول است و راجع به خداوند و... فقط در یک مقاله بیشتر بحث نکرده است. لذا حمل بر این که این بحث بحثی اعم است از منطق و فلسفه و بعد هم بهینه کنیم بر این که بحث واجب الوجود و... به معنای اعتقادات به معنی الاخص است می‌خواهیم این را بگویم: خود آقایان این تقسیم را دارند یک اعتقادات به معنی الاعم صحبت می‌کنند که بدایه اعتقادات به معنی الاعم است یا نهاییه. یک اعتقادات به معنی الاخص صحبت می‌کنند که این اعتقادات به معنی الاعم را تطبیق داده‌اند دیگر راجع به واجب الوجود در صفاتش و انبیاء و امامت و معاد و کیفیت این مسائل شروع کردند به صحبت کردند. لذا ما داریم سه بخش را از هم جدا می‌کنیم سه موضوع بحثی را یک موضوع وحدت منطق و فلسفه که مادتهاً و صورتاً نمی‌شود منطق را از فلسفه جدا کرد زیرا دارد در مقدمات و اصول و غیرقابل انکارهایش شالوده‌های اول صحبت می‌کنیم که قابل تفکیک نیست از یک تا می‌گویید قابل تفکیک است و شده است فلسفه به معنی الاعم و از یک جای دیگر خاص‌تر شده و شده است فلسفه‌ی به معنی الاخص این ضرورت و موضوع و هدف که می‌گوییم مربوط به کجا است این سؤال ما است و این سطوح را حفظ کردید یا نکردید و اگر بخواهید حفظ کنید سه بار ضرورت موضوع و هدف را باید بگویید.

کشوری: حاج آقا یک بار دیگر سطوح را بفرمایید.

ج: یک در موضع وحدت فلسفه و منطق یعنی در مقدمات مقدمات یعنی در یک بداهت‌های اولی که نمی‌شود تفکیک کرد منطق و خط‌کش را یعنی آنجا خط کش دیگر به قول شما خودش یک ماده‌ای است در عرض بقیه‌ی موجودات فعلاً روی هم داریم بحث می‌کنیم کار انسان را از عالم خارج نمی‌توانیم از هم بریده فرض کنیم انسانی است و خارجی است ارتباطی هم که برقرار می‌کند با آگاهی‌اش برقرار می‌کند تفکیک نکنید اینها را در یک مجموعه، یک تئوری و یک نظام می‌بینیم. تا پایه‌های قضیه را گذاشته و بیاییم جلو بعد بگوییم مثلاً منطق منطق حدودش این است و فلسفه حدودش آن است. اگر از این موضوع صحبت می‌کنند می‌پذیریم یک اصطلاحاتی را باید بپذیرند اصطلاحاتی را که باید بپذیرند دیگر بحث این که واجب الوجود و اوصاف او و حالات و صفات باری تعالی را همین ابتداء بیاورند نباید بیاورند. چرا؟ زیرا در موضع حوتا است. در موضع وحدت هم هیچ معلوم نیست. خدایی هست اختیاری هست و جبر هست چه چیز هست؟ اینها بعداً باید بحث شود تا تکلیف‌اش روشن شود لذا باید به اجمال‌های اجمالات تکیه شود و غیر قابل انکارها و بداهت‌های اولیه باید تکیه شود که در این بداهت‌ها هم انسان و هم آگاهی‌اش و هم خارج است این بحث عقل است. بعد می‌رسیم به اعتقادات به معنی الاعم و بعد به اخص. حالا این تقسیم هم درست است یا غلط به این هم

کار نداریم این را اطلاع داریم که آقایان به آن دو بخشش اذهان کردند فیش‌هایش هم هست اعتقادات به معنی الاعم را گفتند و اعتقادات به معن اخص را گفتند. لذا اگر بخواهیم با احتمال اول که ابتدائاً تفکیک را بپذیریم و بگوییم آقا بفرمایید یک کتابی داریم به نام منطق این هم نوشته شده و علم و ضرورت و همه چیزشان تدوین شده است و یک علم داریم به نام فلسفه که این هم ورود و خروجش کاملاً فرق می‌کند اگر با این فرض بروید و بیاید موضوع فلسفه با حفظ تفکیک می‌شود نظام خلقت شامل‌ترین نظام بر همه‌ی نظام‌های الم بر تاریخ و جامعه و خانواده، بر قوم بر قبیله به هر چیزی که می‌گویید شامل‌ترین نظام نظام خلقت است که می‌شود موضوع عالم نظام خلقت، نظام موجودات، نظام عالم به هر تعبیری که همه مترادف هم باشد و معنی اصطلاحی ندهد زیرا موضوع را وقتی ابتدا تعریف می‌کنید بالاجمال است بعد که کلاً به آخر می‌رود همه‌ی احکام‌اش می‌گوید همه‌ی احکام حمل می‌شود بر موضوع بالاجمال اولیه چرا لازم است این بحث را پی‌گیری بکنید؟ زیرا هر یک احکام کلی نظام خلقت تأثیر دارد.

طرف B نوار

یک حکم غلط را در بالا بدهید کلاً جاری می‌شود در همه نظامات تحت شول در خانواده می‌آید در حکومت می‌آید در فهم مسائلش هم می‌آید اگر قائل به آخرت نباشیم این مطلب در همه جا جاری می‌شود اگر قائل به آخرت باشیم اثرش در همه جا مشخص می‌شود لذا تحلیل درست یا غلط در موضع‌گیری و تصمیم‌گیری ما و در انفعال یا عدم انفعال ما اثر دارد مطلوب ما عدم انفعال و حرکت به سوی تکامل است چون غرض تکامل و رشد است رشد شامل و هماهنگ و همسو این می‌شود ضرورت موضوع و هدف فلسفه بریده از منطق که بخواهیم به عنوان یک علم مجزی معرفی بکنیم. لذا به نظر می‌رسد ضرورت موضوع و هدف کلام نزدیک‌تر به این معنا می‌باشد گر چه کلام در معنای مطلوب، مطلوب را به تکامل معنا نمی‌کند و شاخصه‌ها و فوائد پرداختن به اعتقادات را معرفی می‌کند. و می‌گوید نتیجه‌اش امید داشتن آرامش روحی و... است.

چند مورد از چهره‌های تکامل را ذکر کرده است لذا ضرورت و موضوع و هدف کلام قوی‌تر است از ضرورت و موضوع و هدف مطرح در فلسفه با احتمال دوئیت فلسفه و منطق با این فرض کلام بهتر صحبت کرده است.

آقای زیبایی: شما موضوع فلسفه را از پایگاه دین گفتید؟

حاج آقا: نه جبر مادیون که قائل به آخرت نیستند.

عالم هستی را برای آن تاریخ نوشته‌اند.

آقای زیبایی: اسم آن را بگذارید واقعیت.

حاج آقا: نه می‌خواهم بگویم این اصالت نظر است یک تعداد کمی از آقایانی که پوچ‌گرا بودند نهیلیسم بودند سوفسطایی بودند و منکر واقعیت شده‌اند حالا منکر شده‌اند در عمل‌شان چکار کرده‌اند آیا نرفته‌اند هنر امروز را امضاء بکنند از لذت‌های زندگی امروز همه را منکر شده‌اند بقیه علوم را منکر شده‌اند. گفتند فیزیک را قبول نداریم؟ شما را هم

قبول نداریم. سوار هواپیما هم نمی‌شویم خود شما در جدلی که با آنها می‌کنید گفتید شما این طور هستید در زندگی عملی‌شان فلسفه تاریخ مادی را امضاء کرده‌اند. حالا لو فرض که آنها را تعمیم بدهند یک آدمی باشد که به طرف خودکشی برود حالا روبروی ما یک چنین آدم‌هایی هستند روبروی ما یک عده‌ای هستند که می‌گویند عالم خدا ندارد ماوراءالطبیعه وهم است. هر چی هست عالم دنیا است. و یک دنیایی هستند.

آقای زیبایی: پس از کجا باید شروع کرد که با آنها تفاهم کرد

حاج آقا: ما از دستگاه آقایان انتزاع کرده‌ایم اعمّ از کسی که پوچ‌گرا باشد اعمّ از کسی متأله باشد اعمّ از کسی که مادی باشد. موضوعش این است که نسبت به این عالم (کل خلقت، ستاره‌ها، کهکشان‌ها، کره زمین) خلقتش آخرش نظر بدهد حالا چه جبری بشود چه متأله بشود چه بگوید از اوّل در هر چه می‌روی بینهایت عمر داشته عالم و این هم نظری است غلط است نظری دارد. این ور هم انکار بکند آخرت را بگوید این دنیا حیات دارد تا بینهایت شبانه‌روزی می‌گشته جبری مثلاً و برایش استدلال آورده می‌شود اعتقاد موضوع بحث عالم است نظام عالم نظام خلقت حالا چون ما خلقت می‌گوییم متبادر می‌شود که خالق هم دارد عنایت کردید نظام موجودات نظام عالم بگویید هر تعبیری که مشترک باشد همه دسته‌ها را پیوشاند خوب این پرداختن به این برای این‌که سؤال‌های اساسی را که اگر جوابش را می‌گیرند این اثر می‌گذارد در بقیه زندگی این را ما قبول داریم آنها هم قبول دارند لذا انفعال و عدم انفعال در تصمیم‌گیری در کارهای روزمره‌ی ما اولین پایگاهش به حلّ سؤالات ریشه‌ای برمی‌گردد همه دنبال عدم انفعالند این ضرورتش است. موضوعش هم عالم می‌شود نتیجه‌اش هم این است که می‌خواهد به توسعه برسد به قدرت برسد به تکامل برد مادی آن می‌شود به قدرت رسیدن الهی آن می‌شود به تکامل رسیدن که همه امور را خودش هماهنگ کند. این هدف اعتقادات بالا معنی ااعم می‌شود این فرض دوّم بود حالا فرض اوّل را بگیریم. فرضی را که بخواهیم از موضع وحدت صحبت کنیم بگوییم منطق از فلسفه جدا هست و ما می‌خواهیم اولیات عالم را بحث کنیم وقتی می‌گوییم اصل واقعیت اصل فلسفی نیست اصلی است حاکم بر منطق و فلسفه ما به چه چیز احتیاج داریم یعنی نیاز اوّلیه ما چیست می‌گویید منطق موضوع کارش دلالت است موضوع کارش علم است موضوع کارش تفکر است بحث فلسفه چیست؟ موضوع فلسفه تعیین است موضوع بحثش خارج است. لذا ما لازم است علّت تعیین و علّت دلالت را بدست بیاوریم که امر جامع به منطق و فلسفه اصطلاحی بشود پس می‌گویید موضوع بحث فلسفه منطق چیست؟ علّت حاکم بر دلالت و تعیین امر جامع بین دلالت و تعیین چیست؟ می‌خواهم موضوع بدهیم به بحث می‌گوییم حرکت است.

علّت حرکت هم در دلالت است مقدّم تالی نتیجه دارید ذهن باید حرکتی را انجام دهد ادراکات انسان تدریجی الحصول است هم در تعیین قائلید به رشد دانه درخت می‌شود میوه می‌دهد.

دوباره حرکت را دائم در تحمینات می‌بینید اعمّ از خورشید و ماه حرکت در همه جا تحمیم دارد هیچ فلسفه‌ای منکر این است به نحو عامّ عامّ نه این‌که حالا تغییر به معنای حرکت جوهری باشد یا به معنای حرکت فیزیکی آن وقت راجع به تحمینات هر نوع تحلیل و تفصیلی داشته باشند هیچ کس تغییر را منکر نیست. لذا علّت تغییر علّت تغایر اگر بدست آوردیم علّت هماهنگی را بدست آوردیم. علّت هماهنگی بین چه چیزهایی؟

بین دلالت و تعیین؟ حالا خطاپذیر است یا نیست. ما می‌خواهیم هماهنگ بشویم.

احمد آقا: هدف از این هماهنگی چیست

حاج آقا: که اندیشه را با خارج درک را با خارج هماهنگ کنیم. این می‌شود فلسفه منطق این را اگر حل نکنید تعریف از هماهنگی نکنید علت‌تغایر و تغییر را پیدا نکنید بقیه امور را لنگید در منطق بروید گیر می‌کنید در منطق فلسفه بروید گیر می‌کنید بحث خالق و مخلوق و نظام عالم امن‌تر است ربط بین تعیین و دلالت علیت را در عام‌ترین منزلت شما در فلسفه هم که می‌روید دنبال علیت در خارجید توی منطق هم که می‌آید دنبال علیت در مفاهیم هستید یعنی در منطق، شما علیت مفهومی را پیدا می‌کنید لازمه بین دو کلی را تمام می‌کنید لازمه بین وابستگی‌ها را در منطق مجموعه‌نگری ملاحظه می‌کنید و لازمه‌ی ارزش‌ها و خوبی و بدی‌ها را در منطق تکاملی تمام می‌کنید حالا هویت مفهومی شما در هر سه سطح از منطق. در خارج می‌خواهید رابطه‌ی بین پدیده‌ها را ببینید مکاناً یا زماناً می‌خواهید بدانید رابطه این مرحله از انقلاب با مرحله‌ی قبل با مرحله‌ی بعد آن چیست؟

این می‌شود علیت، علیت بین پدیده‌ها رابطه‌ی بین دمای چای با استکان برای این که وقتی چای می‌ریزید استکان شکسته نشود که استکان بتواند ظرف برای چای باشد یعنی اگر علت این پدیده را پیدا نکرده بودید نمی‌توانستید اطمینان داشته باشید که حالا چایی می‌ریزید استکان می‌شکند یا نه و با تردید چای را در استکان می‌ریختید حالا که قانده را می‌دانید با آرامش چای را می‌ریزید پس شما رابطه بین این دو پدیده را پیدا می‌کنید حالا فرقی نمی‌کند پدیده جزئی باشد که می‌شود علوم تجربی (به زعم آقایان) چه کلان باشد که در آن می‌خواهید علت چرائی علت خلق علت بود و نبود را بدست بیاورید چه علت چیستی اشیاء را که به زعم آقایان تحویل علوم تجربی داده‌اند چه علت چگونگی یعنی علت تبدیل سه تا علت را می‌خواهیم پیدا کنیم در فلسفه

۱- علت چرائی

۲- علت چیستی

۳- علت چگونگی (علت شدن)

کشوری: در اصل حرکت هم چرائی چگونگی و چیستی راه دارد؟

حاج آقا: در فلسفه دارد در منطق هم دارد

ما داریم بحث می‌کنیم که اگر آقایان بخواهند از پایه شروع بکنند آیا مقدمه ورود به فلسفه بحث اصل واقعیت است یا اصل تغایر و اصل تغییر و اصل هماهنگی وحدت و کثرت زمان و مکان اختیار و آگاهی با چه موضوعاتی برخورد داریم؟ با اصل واقعیت. منظور مان از اصل واقعیت همان است که در اول نهاییه بحث شده است ورودی بحث حضرت علامه این عبارت است تردیدی نیست که ما آدمیان اشیایی هستیم که واقعاً و حقیقتاً وجود داریم و نیز همراه با ما چیزهای دیگری

هست که آنها هم موجودند و تحقق خارجی ندارند چیزهایی که در ما تأثیر می‌گذارند یا از ما متأثر می‌شدند همان گونه که ما در آنها اثر می‌گذاریم و از آنها اثر می‌پذیریم.

کشوری: تغایر همان اصل واقعیت است یعنی شما دو مطلب را فرض می‌کنید و بین آنها دوئیت قائلید؟

حاج آقا: متن را با دقت بخوانید و ببینید این که علامه اوّل می‌گوید اصل واقعیت غیرقابل انکار است تا صفحه ۳۰ که نیاز به فلسفه را مطرح می‌کنند چه چیزی را می‌خواسته‌اند تمام کنند. بحث ایشان یک روحی دارد همه بحث ما بر سر این روح است ایشان مقدماتی دارند

الف: اصل واقعیت غیرقابل تردید است

ب: نیاز به فلسفه

ج: بحث‌های فلسفی مبتنی بر برهان است

د: مسائل فلسفی کلی است

پنج صفحه حرف زده که فلسفه را تمام کرده غرض علامه از این چهار صفحه چیست؟

ما دو احتمال دارم یکی این که بحث ایشان در اینجا ورای فلسفه و منطق است می‌گوییم اگر بحث از ورای فلسفه و منطق است باید صحبت از دلالت و تعین بشود و علّت دلالت و علّت تعین را پیدا کنیم که می‌شود علّت حرکت این را که پیدا کردید می‌توانید بین متدولوژی و هستی‌شناسی ارتباط منطقی برقرار کنید. اگر نه غرضتان چیدن مقدماتی برای ورود به علم اصطلاحی فلسفی است اگر می‌خواهیم وارد فلسفه اصطلاحی شدید مقدمات آن این نیست مقدماتش این است که عالمی دارید شروع داشته یا نداشته خالق داشته یا نداشته اگر نداشته باشد یک لوازمی دارد

اگر داشته باشد یک لوازم دیگر دارد

انتها دارد یا ندارد

هدف از خلقت چیست؟

سؤالات از کجا آمده‌ایم و...

سؤالاتی که هم جبریون بحث کرده‌اند هم متألّمین آثارش را هم همه می‌دانند

هم ضرورت آن را می‌فهمند

هم موضوع مشخص است

فلسفه این است؟

ایشان خودشان هم در ابدالیه می‌گویند ما در این بحث، بحث چیستی و چگونگی نداریم همان قسمت اول را بحث می‌کنیم بحث چرایی را داریم. یعنی می‌خواهیم بگوییم علت خلق. یا خالق دارد یا ندارد اگر دارد علت خلق را می‌خواهیم بدانیم یعنی در علت‌العلل یا علت‌عالیه می‌خواهیم صحبت کنیم. لذا این‌ها که عرض کردم قرائنی بر این است که غرض علامه ورود به بحث فلسفه اصطلاحی است و نمی‌خواهند فلسفه منطق بگویند ولی از ابتدا که اصل واقعیت را طرح می‌کنند به نظر می‌رسد که می‌خواهند تغایر و تغییر را مطرح کنند.

یعنی می‌شود مباحث را حمل به دو احتمال کرد

برای ما مهم نیست

از خودشان سؤال می‌کنیم

البته قرائن (بحث‌های فلسفی مبتنی بر برهان است - مسائلی فلسفی کلی است)، حال بر این است که بحث‌شان فلسفه اصطلاحی است.

چه کسی گفته که در عالم خارج فقط برهان نظری جاری است. کی گفته است که مسائل فلسفی فقط با برهان نظری تمام می‌شود؟ انبیاء آمده‌اند و کل برهان‌های آنها معجزه بوده است و در عالم خارج هم کار کرده‌اند.

حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) چهار مرغ مختلف را کوبیدند و بر سر ۴ کوه گذاشتند سپس آنها را صدا زدند و آنها زنده شدند با این کار ایشان می‌خواستند استدلال بر معاد کنند

این کار ایشان چه ربطی به برهان نظری دارد

چه ربطی به مغری کبری و جدل و ماده قیاس چیدن دارد

کل تصرفات انبیاء و عذاب‌های نازل برهان‌های عینی هستند.

برهان انحصار به برهان نظری ندارد

اعتقادات اگر موضوعش خارج است برهان عملی هم در آن جاری است انحصار ندارد نه این‌که برهان نظری نداریم ممکن است کسی شبهه نظری داشته باشد، برهان نظری می‌آوریم.

انحصار بحث‌های فلسفی در برهان نظری غلط است

حاج آقای موشح: چون برهان تعریفش به یقین برمی‌گردد اگر یقین محدود شود به ذهن برهان هم نظری می‌شود ولی شما یقین را به معنای حالت می‌گیرید و اینجا یقین به معنای نظری است.

حاج آقا: نه ابتدای قضیه داریم می‌گوییم یقین یک امر فقط انسانی نیست بلکه اگر من بخواهم اقرار کنم باید اقرار کنم ولی در خارج یک جمعیتی اقرار کرده‌اند.

س: خوب این جمعیت هر کدام ذهناً ایمان آورده‌اند یعنی برهان‌های نظری بود

ج: نه خیر جامعه درست کرده‌اند و کشته داده‌اند و کشته‌اند امت‌های حقیقت دارند جنگ و صلح می‌شود در عالم

س: تعریف یقین را عوض می‌کنید و به تغییر تعریف یقین تعریف برهان را عوض می‌کنید

ج: بلکه ما در همین‌ها تردید می‌کنیم.

س: چون برهان ابزار یقین است به تغییر تعریف یقین تعریف برهان هم عوض می‌شود

ج: بلکه، این انحصار به نظری ندارد

آقایان یا موضوع برای خارج است و حقیقت خارجی تشخیص دارد خودتان هم بعداً می‌گویید وجود تشخیص دارد بعداً می‌گویند ما قائل به اصالة الوجود هستیم و اصالة الوجود هم تشخیص دارد در فهرست‌شان می‌گویند:

وجود به هیچ یک از احکام ماهیت متصف نمی‌شود

یعنی حدّ ندارد

در جای دیگر می‌گوید کلیت وصف ماهیت است

آقای موشح: ربط این بحث به برهان چیست؟

حاج آقا: این عنوان (بحث‌های فلسفی کلی است) بعد از عنوان (بحث‌های فلسفی مبتنی بر برهان است)

س: وقتی از موجود بحث می‌کنند از موجود کلی بحث می‌کنند

ج: نه الآن می‌خواهد بگوید وجود اصلاً کلی نیست.

س: دقیقاً بحثی دارند تحت عنوان احکام وجود کلی

ج: این همان تشتت آقایان است

س: می‌خواهند بگویند ما از وجودیه مفهوم کلی آن بحث می‌کنیم.

ج: نه اصلاً می‌رسیم به احکام ماهیت که می‌گویند کلی وصف ماهیت است.

وصف وجود نیست فیش‌هایی دال بر این مطلب وجود دارد.

وجود به هیچ یک از احکام ماهیت متصف نمی‌شود.

وجود جزء چیزی نیست.

صفات وجود بیرون از ذات وجود نیستند

اتصاف موجودات خارجی به وجود بر دو قسم است

عروض وجود بر ماهیت

نفس الام

آقای موشح: این هست کلیت منحصر به ماهیت نیست

حاج آقا: می‌گویند منحصر به ماهیت است

س: منحصر به مفاهیم است اما منحصر به ماهیت نیست

مفاهیم بر دو قسم است

۱- مفاهیم ماهوی ۲- مفاهیم غیر ماهوی

مفاهیم غیر ماهوی هم که وجود از آن ماست می‌توانند کلی باشند

ج: من فیش می‌آورم اجازه بدهید بخوانم

مساوق بدون وجود با تشنت

حقیقت وجود سببی برای خود ندارد

حقیقت وجود صورت عقلی ندارد

س: عنوان فصل چیست؟ فی احکام وجود کلی

ج: من می‌گویم تشنت دارد مطالب‌شان

اولاً می‌گویند احکام کلی وجود بعد می‌گوید وجود صورت عقلی ندارد

جمع این دو مطلب چیست؟

س: یعنی این حکم یک حکم کلی است همه جا جریان دارد

ج: عیب ندارد شما بگویید تحلیل نظری نیست ولی حقیقت وجود همان تشخیص وجود است

س: در واقع خود وجود کلی است اما

ج: که موضوع چه هست

س: که مفهومی است که مورد بحث ما است

ج: می‌خواهم بدانم موضوع فلسفه مفهوم است یا حقیقت خارج

س: حقیقت خارج است اما در ذهن داریم بحث می‌کنیم همه علوم ذهنی است.

ج: عیبی ندارد همه‌ی علوم ذهنی باشد ولی ناظر به یک حقیقت خارجی است

س: من یک فیش دیگری برای شما می‌آورم

گفته‌اند که هر چیزی که جزئی و مشخص باشد علم نیست

در حالی که فلسفه علم است و موضوعات فلسفه جزئی نیست و کلی است

ج: نه تشخیص یعنی چه

س: تشخیص قید خارجی وجود است نه قید ذهنی

ج: من کاری به ذهن ندارم موضوع فلسفه خارجی است یا ذهن

س: اگر موضوع فلسفه بشود خارج فلسفه علم نیست

چون قضایای آن همه‌اش شخصیه و جزئی می‌شود و قضایای شخصی دیگر علم نیستند (لامفهوم)

هر قضیه‌ای که موضوعش شخصیه بشود علم نیست

ج: بحث منطق جداء من می‌خواهم از زبان اینها موضوع فلسفه را امروز بفهمم

س: منطق تعریف علم را گرفته لامفهوم می‌خواهید بگویید فلسفه علم هست

ج: نه اینها می‌خواهند بگویند ما می‌خواهیم علت....

اولاً اصل واقعیت یعنی چه یعنی آنچه در ذهن مان است یعنی درک از واقعیت این نیست اقلأ بخوانید

س: اگر غیر از این باشد تناقض می شود

ج: نه شما بگو حالا بیا اصلاح بکن این را آقای علامه

عیبی ندارد ولی این جمله را من می خوانم شما برایم معنا کن

س: اگر کلمه واقعیت به معنای شخصیه باشد اصلاً علم واقع نمی شود

ج: ببینید می گوید: تردیدی نیست ما آدمیان اشیایی هستیم یا می گوید ما آدمیان مفاهیمی هستیم

س: وقتی می گوید اشیایی هستیم یعنی قید شخصیت آن را لحاظ نمی کند

ج: یعنی مفاهیمی هستیم

س: یعنی در کمائی از اشیاء از خود اشیاء یک درکی داریم

ج: می رویم جلو «که واقعاً و حقیقتاً» باید بگوید که مفهوماً و درکات

س: خود این مطلب که می گوید دارد درک خودش را بیان می کند از خودش از واقعیت از حقیقت اگر غیر از این باشد اصلاً علم درست نمی شود

یعنی علم باید موضوعش کلی باشد

ج: اینجا نمی خواهد علم درست کند

س: فلسفه که علم است.

ج: اصل واقعیت علم که نیست

س: اصل واقعیت یا در فلسفه هست یا نیست

ج: اینجا نوشته مقدمه ورود و در فلسفه

س: یعنی اصل واقعیت اصل غیر فلسفی است

ج: نه مقدمه است

س: یعنی در فلسفه نیست

ج: مقدمه است

س: هست یا نیست در علم فلسفه

ج: یک امری است مقدمه

شما ببینید خود آقایان هم می‌گویند و این خلط بزرگی است می‌گویند این مفهوم یک حیثیت کلیت دارد مثل عینک
لامفهوم

من یک وقت توجه به شیشه عینک دار

یک وقت زدم به چشمم و دارم می‌گویم احمد آقا بلند قد است

چه ربطی به شیشه دارد

س: هم احمد هم بلندی هم... در ذهن است.

ج: نه من دارم می‌گویم بلندی او در ذهن من است

س: قطعاً همین که دارد لفظ می‌آید معنایش در ذهن است

ج: آقا جان این مابه‌ازاء دارد در خارج و امر اعتباری نیست.

س: همین که او می‌گوید ما به‌ازاء دارد یعنی یک مفهوم است که ما به‌ازاء دارد

ج: ببینید کسی که منکر نیست که شیشه نیست دارند می‌گویند دو حیثیت حرفم درست است یکی حیثیت داریم که بدون
مفهوم می‌گویند علم‌هایی را که شهودی و من می‌فهمم غیر مفهوم

وقتی که ادراک دارم حتماً از طریق مفهوم است

س: درست است

ج: ولی الآن دارم به خارج نسبت می‌دهم چاق است لاغر است

س: این مربوط به همه علوم است همه علوم از مفاهیم قصد کلیت می‌کنند

یعنی می‌گویند انسان‌ها راه می‌روند

ج: نه من کاری به آن ندارم همین که گفتم بلند است یعنی چه؟

س: یعنی در خارج بلند است

اصل واقعیت سخن از خارج است بلندی و کوتاهی که بحث شد

ما تأثیر می‌گذاریم و تأثر می‌پذیریم و این مربوط به خارج است

ج: نکته اینجاست همین قدر که واسطه است و کلیت است کلیت به وجود می‌آید

شما که مفهوم بلندی را می‌گویید و مفهوم بلندی کلیت دارد

درست است در خارج کلیت می‌کند اما واسطه خورده

ج: آقا جان در خارج این را کنترل می‌کنند و جوری می‌سازند که وقتی آب دای می‌ریزند نشکند

س: همین یکی را می‌سازند یا امثال این را می‌سازند

ج: کارخانه دارد

س: کارخانه‌ی لیوان‌ها نه این لیوان خاص

ج: بله کارخانه لیوان‌ها

س: یعنی شما نمی‌توانید بگویید قضیه داریم که این لیوان خاص...

ج: بابا جان خاصیت نشکن بودن این لیوان

س: این یکی با امثال این

ج: هزار تا از این نمی‌شکند

س: کلی شد بخواهی نخواهی کلی می‌شود

ج: معادله کلی است؟

س: معادله کلی است و در آن ممکن است هزاران مصداق پیدا می‌شود

ج: نه معادله تولید کردنی است

س: یک کلی است که تولید شده

ج: کلیت این را تولید نکرده آزمون و خطا آن را تولید کرده است

س: آزمون و خطا تولید کرد اما تولید کرد یک معادله کلی می‌خواهد

ج: نه این را من در آزمایشگاه برد و حالا نمی‌شکند

س: شما می‌گویید درک ذهنی پیدا کرده‌اید کلیت لیوان‌ها را گذاشته‌اید در ذهن یک دفعه پیدا شد و این حرف بدی است

س: اصلاً آزمون و خطا همه‌اش برهان است می‌گویید من این کار کردم شکست این را انجام نمی‌دهم شکست و نتیجه-گیری می‌کنید.

ج: وابستگی برهان نیست اندراج است حجمش را کم می‌کنم رنگش می‌پرد

س: یعنی هر بار حجمش را کم می‌کند رنگش می‌پرد

ج: نه هر بار بعد حجمش را کم می‌کنم رنگش نمی‌پرد

در ذهنم آورده بودم که اگر حجمش زیاد شود رنگش بپرد امتحان کردم نشد

س: وقتی نشد می‌گویم از این به بعد هم اگر انجام دهم نمی‌شود و این کلی است همیشه قضایا کلی هستند

ج: این کجایش کلی است

س: یعنی هر لیوانی

ج: نه هر لیوانی نیست من تا یکی را تمام نکنم نمی‌توانم بگویم هر لیوانی

س: همان یکی چه فرض کنید چه نتیجه بگیرید حکم می‌کنید به همه‌ی لیوان‌ها

ج: من اصلاً کاری به همه ندارم فقط می‌خواهم بدانم رابطه حجم و رنگ چیست کلی بشود یا نشود

س: اگر رابطه‌ی برقرار نشود آزمون و خطای شما بی‌فایده است

می‌خواهید از این یک رابطه‌ی کلی بدست بیاورید که همه جا بدرد بخورد

و اگر آزمون خطا بدرد نمی‌خورد و محدود به یک لیوان خاص می‌شود

ج: بابا بعد از این دوباره یک گمانه دیگر می‌زنم و نمی‌روم دنبال کلی شما

بعد می‌خواهم رابطه‌ی بین حجم و رنگ را بینم ۱۰۰ تا ترکیب‌سازی می‌کنم و مرتب آن را بهینه می‌کنم

س: این یکی را یا همه‌ی لیوان‌ها

ج: اصلاً کار من شی ساختن است صنّع

س: تمدن یکی به حالت تک یا این که باید گسترش پیدا کند

کشوری: شما به خاطر غرض کلی به دنبال آزمایش جرئی می روید

حاج آقا: یعنی بعد که می روم آزمون دوّم می دهد و مثلاً خَشُ این صدا را می گیرم تئوری دوّم کلی است

س: آیا فقط آزمایش در مورد همین یک مورد است

س: آقا جان من رفتم یک آزمون و خطا کردم و میکروفون با خش ساختم بعد می روم یک تئوری دیگری می دهم که صدا

صاف تر بشود بعد می رود یک تئوری جدید می دهم که صدا را اکو بدهد

یعنی مرتّب روی همین موضوع کار می کنم و وابستگی ها را بیشتر در هم ملاحظه و منعکس می کنم و تکنولوژی را ارتقاء می دهم.

س: این اثر مخصوص همین مورد است یا در جای دیگر هم قابل تکرار است این که می گوئید یک کیفیت مخصوص حاصل می شود

ج: من موضوعم خاصّ است

س: این موضوع خاصّ فقط همین جا است

ج: آقا جان فقط اینجا نه شما بگو این آزمون و خطای شماره مثلاً روی زاد و ولد گربه اثر دارد

می گویم این در آزمایش دیگری انجام می شود.

این آقا در دیپارتمان زیست شناسی اثر ترافیک صوتر یا در زاد و ولد حیوان ها بررسی می کند و آن جا یک آزمون دیگری است.

آقای موشح: این همه اش جزئی اضافی است یعنی کلی که اخص است

حاج آقا: کلی نیست وابستگی اوصاف به هم است

س: اصلاً قائده یعنی کلی همین که شما می گوئید قانون یعنی کلی

ج: قائده کلی نیست وابستگی اوصاف به هم است گمانه است بعد می رود محیط آزمایشگاه و آزمایش تطبیق نیست به

نسبت می گوید تئوری که گمانه زدم در عمل جواب داد می گویند ۵۰ درصد ۳۰ درصد

لذا هیچ چیزی از کلیت و انطباق نیست می‌گویند آزمایش دوم شما ۵ درصد بهتر شد بعد می‌گوید آزمایش بعدی ۳/۵ درصد بهتر است

س: یک سؤال اگر من تئوری را عوض نکنم و همین تئوری را انجام دهد آیا جواب قبولی را می‌گیرم یا نمی‌گیرم.

ج: بله

س: این یعنی کلیت یعنی هر وقت آزمایش کنیم جواب می‌گیرم

جواب: شما بگو ۱۰۰ نفر دیگر بیايند از کار شما تحلیل بکند و برونند بگویند سؤال این است که کاری که داریم آزمایش می‌کنیم چیست؟

س: می‌خواهیم به یک تئوری کلی برسیم که هر وقت آزمایش کردم جواب بگیرم

ج: آقای فیزیک‌دان می‌گوید من این کار نمی‌خواهم انجام دهم می‌گوید این بار امتحان کردم این درصد جواب گرفتم دوباره یک تئوری جدیدی می‌دهم درصد را بالاتر می‌برم یعنی یک عمر کار علمی من در دو صدها است

س: قطعاً می‌خواهد بالاتر برود ولی همین که بالاتر برد آن تئوری بالاتر می‌شود کلی و تجویزی می‌کند برای استفاده همه-ی دنیا

ج: یک مثال می‌زنم نطفه تبدیل به جنین می‌شود جنین به کودک کودک به جوان آیا هر مرحله نسبت به مرحله قبل کلی است.

س: نسبت به مرحله قبلی کلی نیست نسبت به هم‌عرض خودش کلی است یعنی خود این قاعده همه جا قابل استفاده است.

ج: من کار به هم‌عرض ندارم سؤال دارم نسبت بین نطفه و جنین نسبت بین کلی و افراد است و دو مرحله از یک جزئیت است.

س: تعریف کلی چیست؟

ج: کاری به تعریف کلی ندارم.

س: موضوع کار من را در دستگاه خود تعریف کن

ج: شما از کلی بحث می‌کنید یا نمی‌کنید اگر بحث می‌کنید کلی را من تعریف کردم

ج: نه بحث از کلی نداریم می‌گویم یک جزیی دارم رشد می‌کند

س: جزیی یعنی کَلّی نیست اوّل بگوئید کَلّی چیست تا جزئی معلوم.

ج: این جزیی که می گوئید

س: جزئی که من تعریف کردم

ج: جزئی که تغییر در آن اصل است

س: چه کسی این را گرفته است من گفتم دتسگاه من جزئی را تعریف کرده شما از تعریف من استفاده می کنید و می - گوئید تعریف نکن

ج: ما داریم تغییر را در نسبت تعریف می کنیم که شما تعریف نکرده اید

س: من جزئی را تعریف کرده ام

ج: نه این نیست در آن شده است شما تعریف کرده ایم.

س: نه تعریف به نسبت نکرده ام بحث نبی بحث من نیست بحث جزئی من است

ج: آیا از این نسبت در عالم تکنولوژی می سازند. نمی خواهید این را بفهمید می گوئید این را نمی خواهد بفهمید

س: این یک بحث دیگر است

ج: تحلیل تان نسبت به این چیست فیزیک چه کار می کند فیزیک ۱۰۰۰ سال پیش تکرار آزمون می کرده ولی امروز این کار را انجام نمی دهد تئوری سازی کار امروز است. محمد بن زکریا آزمایش می کرد ولی نه با تئوری. محمد بن زکریا تئوری نمی داد.

س: قطعاً این کار را می کرده و اگر نه نمی شده. وقتی الکل را ساخته یعنی هر جا این ماده را مخلوط کنید الکل می شود این یعنی تئوری سازی

ج: آزمایش می کرده به صورت تجربی

س: تجربه بدون تئوری اصلاً جواب نمی دهد تجربه یک تئوری می خواهد یک نتیجه

ج: تجربه آن روز با تجربه امروز زمین تا آسمان فرق می کند

س: از لحاظ کمّی بله اما فرمول همان است

ج: نه منطقی فرق می کند

س: چه فرقی می‌کند

ج: که تئوری واسطه جریان برهان در عمل می‌شود.

س: در آن موقع هم به این شکل است.

ج: نه خیر آنجا استقراء است.

س: امکان ندارد تئوری نباشد

ج: استقراء بوده است تکرار بوده است

س: یک سؤال؛ قبل از این‌که تجربه کند در ذهن یک پیش‌فرض داشته است یا نه؟

ج: تجربه آنر وز تعریفش استقراء و تکرار بوده است. امروز که میکروفون می‌سازند تکرار نمی‌کنند تئوری را می‌سازند در آزمایشگاه آزمون می‌کنند بدون این‌که همه مصادیق روبرویشان باشد بعد می‌برند روی خط تولید

س: در قدیم به این شکل بوده است برای این‌که رازی قبل از کار قطعاً پیش‌فرض داشت و گر نه آزمایش انجام نمی‌داده در ذهنش بوده که اگر من این را ترکیب کنم احتمالاً الکل می‌شود (تئوری) بعد می‌رفت تجربه می‌کرد و می‌دید شد یا نشد یا درصدش کم است.

ج: تحلیل از تئوری این نیست تئوری یعنی گمانه زدن در نسبت بین اوصاف یک شی بشر آن روز درک از نسبت نداشته است کم متصل.....

س: این ادعا احتیاج به اثبات دارد داشت که مکانیک ساخته

ج: این ادعا نسبت من نشان شما می‌دهد محصولات امروز حاصل ملاحظه نسبت بین امور است.

س: این‌که محصول پیشرفته تر است برای این است که نسبت بیشتر ملاحظه شده است. نه این‌که نسبت را رازی ملاحظه نمی‌کرده است.

ج: نه شما گزارش که فیزیکدان امروز می‌دهد محاکمه کنید.

س: بله دقیق‌تر است

ج: دقیق‌تر یعنی تغییر کیفی، او می‌گوید من تبدیل می‌کنم کم را به کیف شما می‌گویید و هم گرفته است

س: بله تبدیل می‌کند وهم نیست

ج: این منطق می‌گوید نسبت تبدیل کم به کیف را ممتنع می‌داند

س: آیا منطق رازی این منطق بوده است.

ج: تبدیل کم به کیف نبوده است استقراء بوده است

س: یعنی می‌رفت تمام الک‌ها را می‌دید تا می‌دید کدام الک جواب می‌دهد.

ج: استقراء ناقص می‌کرده است.

س: آزمون و خطا نمی‌کرده است.

ج: آزمون و خطا به معنای تست تئوری نه ملاحظه بین اوصاف نه به معنای این که اگر وزن را ببرم بالا حجم این طور می‌شود را تخمین بزنند نه. اصلاً بشر این منطق را نداشته تاریخ فلسفه و منطق این را می‌گوید شما دارید می‌گویید نه همین که ما می‌گوییم. می‌گوید من این کار را نمی‌کنم ولی شما می‌گویید که شما کلی می‌کنید بعد انجام می‌دهید پس شما فیزیک‌دان هستید و غلط‌های بنده را بگیرید.

منطق صوری با غلط‌های منطق مجموعه‌نگری را بگیرد.

س: منطق ما می‌گوید بعد از تجربه شما یک صغری و کبری می‌چینید و می‌گویید این تجربه جواب داد پس در هر کجا جواب می‌دهد پس هر کجا حجم زیاد شود وزن کم می‌شود. این برهان ما است و فیزیک‌دان هم لاجرم این برهان را اقامه می‌کند.

حسین صدوق: پس این منطق قدرت تولید ندارد

آقای موشح: اصلاً ندارد کارش تولید نیست کارش بعد از آن‌هائش شروع می‌شود برای استنتاج از منطق صوری استفاده می‌شود.

حسین صدوق: پس زیرمجموعه منطق مجموعه‌نگر قرار می‌گیرد.

آقای موشح: بحث تقدّم یک بحث است بحث کلی‌گیری یک چیز دیگر

حاج آقا: استنتاج یعنی چه در منطق مجموعه‌نگری

آقای موشح: یعنی شما می‌گویید رنگش را عوض کردم خاصیت آن عوض شد

حاج آقا: نه می‌گوید رنگش را که عوض کردم به چه درصدی تعریف کردم در وزنش

س: من که رنگش را عوض کردم ۵ درصد وزنش بیشتر شد این خوب است

ج: بله

س: بعد می‌گویم من فقط این را عوض کردم ولی چون یک کَلّی در ذهن دارم و آن این‌که این یکی خواص؟؟؟ را دارم پس هر جا من رنگ را عوض کنم ۵ درصد وزن بیشتر می‌شود و این می‌شود یک قانده کَلّی یعنی در هر کجای عالم این طور عمل کنید این اثر را دارد

ج: شما چه این را بدانید چه ندانید آزمون را می‌برم روی خط تولید

س: اگر ندانید می‌گویند طرف دیوانه‌ایست قطعاً شما این استنتاج را دارید که آزمایش کرده‌اید ذهن این مسیر را طی کرده

ج: من اصلاً این استنتاج برایم مفید نیست. من حکم کَلّی نمی‌خواهم. می‌گویم آقا جان الان آزمون و خطا کردم صدا خِشْ دارد و به دنبال یک تئوری دیگر هستم. می‌گویید نه شما اگر بیاید بوسیله منطق من یک استنتاج کَلّی بکنید عالم را تسخیر می‌کنید.

س: اگر نکند لغو است.

ج: آقا جان می‌آیم تئوری دیگر می‌سازم

س: تئوری دیگر هم جاری است

کشوری: برای چی می‌خواهید تئوری بسازید

ج: می‌خواهم صدا را منتقل بکنم.

س: انتقال صدا یک کار کَلّی است و همیشه قصد آن وجود دارد

ج: شما خودتان می‌گویید کَلّی و جزئی جزئی چیست؟

آقای موشح: یک مصداق تک

حاج آقا: موضوع کار من جزئی و مصداق است جریان برهان در مصداق و جزئی کار من چیست.

آقای موشح: اگر جزئی باشد لغو است.

حاج آقا: می‌خواهم گوجه فرنگی را تغییر شکل دهد

س: گوجه فرنگی خودتان یا همه‌ی گوجه فرنگی‌ها

ج: باباجان اوّل می‌گویید تصرف کردم یا نکردم

س: موضوع فیزیک درست کردن یک گوجه است.

ج: موضوع فیزیک آزمایشگاه است.

س: می‌خواهید همه گوجه فرنگی رشد بکند.

ج: می‌خواهیم بدانم چقدر گوجه فرنگی تحت تصرف من است.

س: ماهیت گوجه فرنگی کلی گوجه فرنگی نه یک گوجه فرنگی

ج: خوش انصاف شما در علوم می‌گویید موضوع علم فیزیک کلی حرکت است

س: بله حرکت کلی حرکت هر اتومبیل روی زمین

ج: آقایان در مورد فیزیک این گونه می‌گویند.

س: خود فیزیک‌دان این را می‌گویند.

ج: آقایان می‌گویند در باب علوم می‌گویند تصرف در جزئی می‌کند.

س: منظورشان جزئی اضافی است یعنی کلی‌های پایین‌تر از کلی منطقی‌ها که خیلی عام و شامل است این شمولش کمتر است یعنی در ماده و در هر چیزی که هست و فقط در اشیاء گرد

حاج آقا زارعی: یک مثالی من بپرسم شما یک نظر بدهید از نظر همین کلی آب در چند درجه به جوش می‌آید؟

موشح: آب در ارتفاع صفر یعنی هم سطح دریا باشد در ۳ درجه به جوش می‌آید در هر جای روی زمین

زارع: خوب می‌گویید ارتفاع، آب را درجه‌اش را کم یا زیاد می‌کند. این یعنی جزئی، این یعنی قید می‌خورد.

موشح: اما اگر ارتفاع صفر بود

آقای زارع: شما ارتفاع را نگوید.

حاج آقا: در فیزیک که نمی‌گویند صفر است بله در فلسفه ممکن است این را بگویند در علم فیزیک که نمی‌گویند ارتفاع صفر است.

موشح: نمی‌گویند صفر است بلکه می‌گویند اگر صفر باشد.

حاج آقا: در فیزیک این «اگر لا نیست». «اگر» بدون ارتفاع نیست. این اگر شاید در فلسفه شما باشد ولی در فیزیک نیست.

زارع: شما هر وقت «اگر» را بیاورید جزئی می‌شود. شما هر قیدی را که اضافه می‌کنید آن را جزئی‌ترش می‌کنید. بالاخره جزئی می‌شود.

زیبایی: جزئی اضافی

حاج آقا: جزئی اضافی که نیست اصلاً جزئی اضافی موضوع تصرف فیزیک‌تان نیست چرا حرف بی‌جا می‌زنید؟

زیبایی: فرق فیزیک‌دان با برادر کوچک من چیست که می‌خواهد با یک میخ چیزی را باز کند و فردایش می‌خواهد یک حکم کلی درست کند که برود در خط تولید به قول شما.

حاج آقا: خود فیزیک‌دان می‌گوید کار من این نیست. می‌گوید من یک موجود جزئی را در رشد می‌بینم و برای هر مرحله‌اش، تئوری آزمون و خطا درست می‌کنم. تکامل علم فیزیک هم به همین است. این کجایش کلی است.

حاج آقا: رشد با حفظ تغییر، شما منطقتان با حفظ ثبات است. کلی یعنی ثبات یعنی عکس بگیر تا بتوانید کلی درست کنید. فرق ماهیت منطق فیزیک و منطق انتزاعی، ثابت کردن و متغیر کردن و ترقی است. آن وقت تغییر را دوباره نمی‌توانید خود تغییر را ثابت کنید و از آن انتزاع کنید بعد بگویید این درک است که فیزیک‌دان با آن کار می‌کند.

می‌گویم: غلط فکر کردید: تغییر راه حقیقتاً باید بگویید مراحل دارد تا فیزیک‌دان بتواند با آن کار کند یعنی باید با حفظ تغییر، موضوع مطالعه‌ی فیزیک‌دان باشد. نه از خود تغییر عکس گرفته و بگویید این خود تغییر است. می‌دانید چه می‌خواهم بگویم؟ یعنی آنها از تغییر هم قوه و فعل و... درست کرده‌اند ولی با قوه و فعل فیزیک‌دان کار نمی‌کند. می‌دانم چه می‌خواهم بگویم؟ با مفاهیمی که می‌گویید مفاهیم استعدادی هستند و قوه و فعل‌اند، فیزیک‌دان با این کار می‌کند. با این معنی از حرکت جوهری که جنابعالی می‌فرمایید تصرف در شیء می‌کند یا نه؟ کنترل می‌کند که آمپول می‌زند چه تبعاتی در بر دارد. یعنی یکسره می‌گوید اگر این تصرف کند چه اتفاقاتی می‌افتد و اگر آن تصرف را بکنم چه اتفاقاتی می‌افتد. حالا چه شود که آن قدیمش که تکراری کردند یک قرصی می‌دادند و این را امتحان می‌کنند و این را امتحان می‌کردند و این را امتحان می‌کردند و می‌گفتند فی‌الجمله خوب است.

کشوری: الان هم همین کار را می‌کنند الان به روی بیست موش آزمایش می‌کنند اگر جواب داد، می‌گویند جواب داد.

حاج آقا: کسی که نمی‌گوید آزمایش نمی‌کنند بلکه ماهیت آزمایش فرق می‌کند ببینید همین نظر سنجی‌هایی که می‌کنند و یک نمونه درست می‌کنند و نحوه تعمیم‌شان به کلیت نیست بلکه به نسبت است. همین نظر سنجی‌هایی که می‌کنند و می‌گویند افکار عمومی این طور و این طور است منظورشان کلیت نیست همه‌ی مردم دنیا این جوری بودند رفتیم تک تک پرسش کردیم گفتند بله یا خیر. این طور نیست. به یک کیفیت خاصی تعریف تعیین را در نسبت عوض کردند. این جا یک آزمایش می‌کند و بدون این که امور را در جاهای دیگر دیده باشد می‌بردش به خط تولید. بعد از این که به خط تولید رفت دوباره یک آزمایش دیگر می‌کنند و مثلاً می‌گویند ماشین را محکم به دیوار بزنید یعنی چندین مرحله امتحانش را کنترل می‌کند و تست می‌کند و بعد می‌گوید جواب داد و می‌گویند در این سطح جواب داد

کشوری: یعنی چه در این سطح جواب داد؟

ج: یعنی چند درصد جواب داد.

کشوری: یعنی چند درصد از چه چیز جواب داد؟

ج: یعنی عینیت با آن حدسی که در ذهن زدم مثلاً فکر می‌کردم ۳۵٪ جواب دهد و عینیت بالاتر از آن را گفت.

گفت: تا ۴۷٪ هم می‌توانید بروید، یا بالعکس آن یا گفت تا ۲۲٪ بیشتر نمی‌توانید بروید. این منطق چه ربطی دارد به تعمیم‌های کلی که می‌گویید؟

کشوری: آخرش بالاخره تعمیم داد. همین که جواب داد تعمیم‌اش می‌دهند.

حاج آقا: این مثل این است که بگویید رفع عطش چه با آب باشد چه ثواب شما در خیالات خودتان باشید و بگویید فیزیک هم به این شکل است.

فیزیک این طور نیست که می‌گویید

ابزار را این جور نمی‌سازند تعمیم این جور نمی‌دهند

مثلاً اینها تعریف می‌دهند شما بگویید خلاصه تعریف جنس و فصل است جامع افراد و مانع اغیار

تعریف را خرد می‌کنند و عملیاتی می‌کنند کاربردی می‌کنند کمی می‌کنند تبدیل کیفیت به کمیت

اصلاً در منطق صوری تبدیل در هیچ جا معنا نمی‌شود.

تا چه رسد به تغییر کیف به لکم

یعنی شد را آقای مطهری می‌گویند امری است وهمی بله ممکن است ایشان بگویند اضافه کردن این مطلب به فلسفه غلط است شدن مربوط به فیزیک است. و فیزیک بحث فلسفی نیست. روی احتمال‌هایی که عرض شد تفکر کنید

و ببینید بیان علامه کدام احتمال حمل می‌شود به نظر من بیان مشوش می‌شود. یک بخش‌هایی را می‌توان بود و فلسفه منطق یک بخش‌هایی هم صراحت در فلسفه بالمعنی‌الاعم دارد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

بررسی و نقد فلسفه - دور سوم

اثبات فلسفه دلالت و حیثیتی شدن وجود و ماهیت و امکان طرح مباحث
یقین منطقی، یقین فلسفی و یقین مصداقی در مرحله اول کتاب نه‌ایة الحکمة (احکام کلی وجود)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

۸۴/۱/۲۷

جلسه ۲

- ۹..... اصالت وجود یا اصالت ماهیت
۲/۲/۹ - بررسی عبارت: اذ لیس لكل واحد من هذه الاشياء الّا
واقعية واحده كانت احدى هاتین الحیثیتین اعنی الماهیه و الوجود
بحداء ماله من الواقعية و الحقیقه و هو المراد بالاصاله ۱۰
۲/۲/۱۰ - بررسی «اصالت داشتن» حیثیت وجود و ماهیت ۱۲
۲/۲/۱۱ - بررسی اعتباری و انتزاعی بودن حیثیت ماهیت ۱۴
۳ - جمع بندی ۱۴
۳/۱ - حیثیتی شدن واقعیت و مساوی بودن آن نسبت به
اصالت وجود یا ماهیت ۱۴
۳/۲ - بازگشت حکم «بود و نبود» و «کیفیت» به حالت
(بر فرض تقدّم و تأخّر ماهیت و وجود، نه اصالت آنها) ۱۴
۳/۲/۱ - فرق اصالت داشتن یا تقدّم و تأخّر وجود و ماهیت ۱۴
۳/۳ - پیدایش حالت (یقین منطقی) اساس در کلیه
حرکات عقلانی (یقین فلسفی و موضوعی) ۱۵
۳/۴ - شمولیت اصالت وجود و تحمیل آن به منطق،
نفی منطق را موجب می‌گردد ۱۵
۴ - بررسی اجمالی اصالت وجود «و اذ کان کل شی انما ینال واقعیه اذا
حمل علیه الوجود و اتصف به فالوجود هو الذی یحاذی واقعیه الاشیاء ۱۶
۴/۱ - منفک بودن درک وجود و درک واقعیت ۱۶
۴/۲ - متضاد بودن عبارت «و اما الماهیه فاذا كانت مع الانصاف
بالوجود ذات واقعیه و مع سلبه باطل الذات فهی فی ذاتها
غیر اصلیه» با اعتباری شدن ماهیت ۱۷
۴/۳ - ضرورت بررسی معنای بالذات و بالعرض در
برهان اصالت وجود ۱۷

- مقدمه: ملاحظه شناخت شناسی و حجیت شناسی در
کلیه ی مباحث تطبیقی ۳
۱ - عدم تلائم ماده و روش (منطق و فلسفه) در مقدمه نه‌ایة الحکمة ۳
۱/۱ - تبیین دو احتمال در دوئیت یا عدم دوئیت داشتن
فلسفه و منطق در مقدمه نه‌ایة الحکمة ۳
۲ - نقد و بررسی مرحله ی اول: فی احکام الوجود الکلیه ۴
۲/۱ - فصل اول: فی أن الوجود مشترک معنوی ۴
۲/۱/۱ - خروج موضوعی مشترک معنوی از مباحث فلسفه ۴
۲/۲ - فصل دوم: فی اصالة الوجود و اعتباریة الماهیه ۴
۲/۲/۱ - اصل بودن تغایر در اثبات اصل واقعیت به عنوان
علّت دلالت و تعین ۵
۲/۲/۲ - حضوری و شهودی بودن اصل واقعیت ۵
۲/۲/۳ - بکارگیری حمل در اثبات وجود و سلب الحمل در
اثبات ماهیت، پس از اثبات اصل واقعیت ۵
۲/۲/۴ - انتزاع دو حیثیت وجود (جنس) و
ماهیت (فصل) از اصل واقعیت ۶
۲/۲/۵ - بدیهی نبودن اصل واقعیت و تبدیل هلیه بسیطه به
هلیه مرکبه در اصل واقعیت ۶
۲/۲/۶ - بازگشت «لا علی التعین بودن ماهیت، نسبت به وجود
و عدم و قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین به فلسفه ی منطق ۷
۲/۲/۷ - تساوی ماهیت نسبت به وجود و عدم، اثبات کننده
دوئیت حیثیت (وجود و ماهیت) نه امکان ماهیت ۸
۲/۲/۸ - نفی وحدت واقعیت در اثبات اصیل بودن و مابعداء
داشتن وجود یا ماهیت ۸
۲/۲/۸/۱ - فرد بودن و حیثیتی شدن واقعیت نسبت به

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

	جلسه ۲	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۸	عنوان گذار: برادر علیرضا انجم شعاع
	تیراژ: ۵ نسخه	پیاده نوار: آقایان ضیا، الحق، کشوری، زیبایی، روح الله صدوق
	کد بایگانی رایانه ای: 097	حروف چین: سید مهدی ضیا، الحق
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۲/۴	مجری و کنترل نهایی: حجة الاسلام روح الله صدوق

به دوستان پیشنهاد می‌کنیم که در هر سه بحث، شرکت کنند، چون در جلسات ما یک بحث از ۳ بُعد مطرح می‌شود. یکی از بُعد حکمت نظری و یکی از بُعد حکمت عقلی و یکی از بُعد مواد (یعنی فلسفه). لذا سه بُعد، از یک موضوع است. و آقایان هم به این موضوعات به صورت انتزاعی پرداخته‌اند. و بعداً در اصولی که شما می‌گویید، پایگاه حکمت نظری، عقل می‌شود و پایگاه حکمت عملی، عقلاء می‌شود، و پایگاه ماده هم ارتکاز و اصول لفظیه می‌شود و وقتی اینها را در هم ضرب کنید، ۹ عنوان بدست می‌آید و همانطور که مناشی ادراک در انسان را «روح، ذهن و حس» می‌گفتید، در وضعیت اجتماعی آن نیز - که وحدت پیدا می‌کند - نظام عقلاء، نظام منطقی و نظام ارتکاز (اصول لفظیه) است. در نتیجه شناخت‌شناسی، با حجیت‌شناسی به وحدت می‌رسد. البته در سطح انتزاعی‌اش، تطبیق و تناظر پیدا می‌کند ولی بعد، آن را رشد می‌دهیم، یعنی در همان حد عقل و عقلاء و ارتکاز، مراحل تکاملی عبادت را بیان می‌کنیم و اصول فقه احکام حکومتی آن هم تولید می‌شود. لذا شما باید بر همه‌ی این ابعاد مسلط شوید و علت آن هم بحثی است که امروز به آن می‌پردازیم؛ حتماً بر روی آن دقت کنید، زیرا که بحث خیلی خیلی مهم و اساسی است. این یک تذکری درباره‌ی کل بحث‌ها بود که بحث‌ها جدا از هم نیست.

۱ - عدم تلائم ماده و روش (منطق و فلسفه) در مقدمه

نهایة الحکمة

اما جلسه‌ی قبل در رابطه با ضرورت، موضوع هدف فلسفه بحث کردیم و کلام علامه‌ی طباطبایی را در اول نهایه بیان کردیم و مشخص کردیم که این بحث مشوش است؛ گاه وارد روش شده‌اند و گاه اصلی را به نام اصل واقعیت قرار داده‌اند، یعنی گاه به ماده و گاه به روش تکیه کردند. البته بعد که جمع‌بندی می‌کنند، جمع‌بندی بر پایه‌ی فلسفه و ماده است.

۱/۱ - تبیین دو احتمال در دوئیت یا عدم دوئیت داشتن

فلسفه و منطق در مقدمه نهایة الحکمة

ما هم بنابر مبنای خود آقایان که دوئیتی بین روش و فلسفه می‌گذارند (چون بنابر مبنای خود آقایان برای این دو علم، دو کتاب جدا تعریف و تدوین نموده‌اند) اشکال‌هایی بر ایشان وارد کردیم که موضوع فلسفه، نظام عالم و نظام مخلوقات و نظام حقایق خارجیه است و صحبت از این می‌کند که آیا این نظام، مخلوق هست یا نیست؛ آیا جبر بر این نظام حاکم است یا حاکم نیست؟ و جواب به این سؤالات، اثر دارد بر اینکه آیا این عالم به خود ختم می‌شود یا به عوالم دیگری ختم می‌شود؟ (یعنی آیا بعد از این عالم، عوالم دیگری؛ قیامتی هست، معادی و بهشت و جهنمی هست و توبیخ و تشویقی هست یا اگر قبول نکنیم، هیچ کدام اینها نیست).

پس موضوع فلسفه، صحبت از نظام عالم، غایت و تکامل آن است که این تکامل و قرب - چه مادی و چه الهی - چه فایده‌ای دارد. لذا این سؤالات عامی است که برای همه‌ی بشر مطرح است.

بعد گفتیم، احتمال دوم این است که دوئیت این‌ها (منطق و فلسفه) را قبول نکنیم و بگوئیم مرحوم علامه‌ی طباطبایی از موضع حاکم بر منطق و فلسفه، سخنانی را در این مقدمه‌ی ورود به فلسفه گفته‌اند. در این صورت که موضوع منطق یک امر حاکم بر هر دو اینها باشد، موضوع منطق، آگاهی، علم و خط کش برای این علم و آگاهی است که به آن «دلالیت» و «فلسفه‌ی دلالیت» گفتیم. یعنی چگونه راهنمایی می‌شویم و فهم پیدا می‌کنیم و موضوع فلسفه، تعیین است، یعنی عالم چگونه خلق و پیدا شده و چرا این‌گونه خلق شده است؟ و به کجا می‌رود؟ این می‌شود: «فلسفه‌ی تعیین». در نتیجه ایشان می‌خواهند از موضع وحدت، مسأله‌ی بین «فلسفه‌ی دلالیت» و «فلسفه‌ی تعیین» را حل بفرمایند. این احتمال دوم است، که به این احتمال در مقدمه به صورت اجمالی اشاره کردیم. چون در مقدمه، این احتمال دوم

ضعیف بود، ما هم آن احتمال اول را بزرگ کردیم و به این احتمال نپرداخته و فقط اشاره کردیم.
من می‌خواستم، امروز هم در این مقدمه تأمل کنیم و نکاتی را برای شما بگویم.

۲- نقد و بررسی مرحله‌ی اول: فی احکام الوجود الکلیه
ولی امروز ابتدا وارد متن می‌شویم و بعداً دوباره به مقدمه بر می‌گردیم و مشخص می‌کنیم که جمع‌بندی‌هایی را که در اول کار کرده‌اند، آیا درست هست یا درست نیست؟ لذا ما ابتدائاً وارد احکام کلی وجود می‌شویم که مشتمل بر ۵ فصل است.
محتوای کل این فصل، به ما می‌گوید: بحث فلسفه‌ی منطق است و اصلاً بحث فلسفه نیست. اینکه بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت را مطرح می‌کنند، یعنی اصالت وجود و اصالت ماهیت در منطق مورد نظر است، نه در فلسفه. ما این مطلب را می‌خواهیم اثبات کنیم که اصلاً این احکام کلی وجود، مطلقاً احکام فلسفی نیست. پس بند بند می‌خوانیم و اثبات می‌کنیم که این بحث، بحث فلسفی اصلاً نیست. از این ۶۰ صفحه، ممکن است فقط یک یا دو صفحه بحث تطبیق بر فلسفه آمده باشد که این چند صفحه، نه اینکه بحث فلسفه هست، بلکه بحث از فلسفه‌ی منطق است. یعنی خواسته‌اند پایگاهی را برای علت دلالت و علت تعیین معرفی کنند، حالا تا چه اندازه موفق شدند، در حین متن هم به آن اشاره خواهیم کرد. پس شما باید ببینید این متنی را که می‌خوانیم و عنوان اصلی را (بنابر منطق خودمان) در می‌آوریم، درست است یا نیست؟ لطفاً برادران وقتی بنده متن را می‌خوانم، دقت کنند و ببینند آیا برداشت من از صحبت علامه درست است یا نه؟ و قسمتی که بنده شروع به اشکال کردن به متن می‌کنم، برادران این اشکالات را با هم مباحثه کنند و ببینند آیا این اشکالات وارد است یا نیست؟

۲/۱- فصل اول: فی آن الوجود مشترک معنوی

در فهرست فصل اول، مطالبی را که بحث می‌کنند

از این قرار است:

۱- اشتراک معنوی وجود

۲- بررسی نظریه‌ی اشتراک لفظی وجود میان ماهیات گوناگون

۳- بررسی نظریه‌ی اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن

۲/۱/۱- خروج موضوعی مشترک معنوی از مباحث

فلسفه

این‌ها، همان مباحث الفاظ است که در اول منطق آمده است. یعنی اول از ارتکاز شروع می‌کنند. لذا این بحث هم از لحاظ فلسفه و هم از لحاظ منطق، بحثی حاشیه‌ای است و نزاع بر سر آن، امر لازمی نیست، ولی اگر از فصل‌های بعدی استفاده کرده و عبارت «بررسی نظریه» را بکار ببرند، لازم می‌آید که شخص صحبت کننده، قایل به اصالت ماهیتی است یا اصالت وجود. یعنی اگر بخواهند به ارتکاز عرفی تکیه کنند (یعنی در جامعه از وجود چه چیز فهمیده می‌شود)، این بحث دلالت لفظ است که باید ببینیم که آیا ارتکاز و تبادر دارد یا نه. گاهی ارتکاز را در خود فلسفه بحث می‌کنند، یعنی سؤال این است که فیلسوف‌ها از گفتن کلمه‌ی وجود، چه چیزی به ذهن‌شان متبادر می‌شود؟ در جواب می‌گوییم: چون آنها تابع اصالت وجود و یا اصالت ماهیت هستند، پس هر اصالتی را که قبول دارند، همان به ذهن‌شان متبادر می‌شود. لذا این بحث (اشتراک معنوی وجود) را فعلاً نمی‌خوانیم. در اینجا می‌خواهیم بفهمیم که پایه‌ی فلسفی ارتکاز فلسفی چیست؟ به نظر می‌رسد که بعد از این که شما پایه‌ی فلسفی معنا را مطرح کردید، دلالت لفظی هم از آن معنی تبعیت می‌کند و همان طور که لفظ تابع معنی است، تبادر هم تابع این بخش می‌شود. این دلیل ما برای متأخر آوردن قسم اول (مشترک معنوی) بود که باید بحث آن را در آخر مطرح می‌کنیم.

۲/۲- فصل دوم: فی اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه

واقعیت، تا همین اندازه (یعنی غیرقابل انکار بودن آن) بیشتر نیست. در نتیجه اصل واقعیت ضمیمه به اصل تغایر شد.

۲/۲/۲ - حضوری و شهودی بودن اصل واقعیت

در ادامه می‌فرمایند: «ما وقتی به جهان بیرون از خود نگاه می‌کنیم، در می‌یابیم که در آن، انسان موجود، اسب موجود و.... یافت می‌شود». معنای «یافت» در ادبیات آقایان، حضور و شهود می‌باشد.

اگر می‌خواستند معنایی غیر از حضور و شهود را اراده کنند، باید می‌گفتند: «درک و یا فهم می‌شود». پس «یافت» در دستگاه آقایان یعنی حضور (نجد در عبارت متن)

پس این‌که مرتباً سخن از اصل واقعیت به میان می‌آوریم، به معنای ارتباط داشتن و تعلق داشتن بود؛ نه به معنای می‌فهمم و درک می‌کنم. لذا در اصل واقعیت، صحبت از حالات و حساسیت‌ها است، در حقیقت ما نسبت به واقعیت خارج، حساسیت و شهود و یافت داریم. این مطالب، فیشهایی برای اثبات مباحث حاج آقای حسینی (ره) است.

۲/۲/۳ - بکارگیری حمل در اثبات وجود و سلب الحمل در

اثبات ماهیت، پس از اثبات اصل واقعیت

و نیز می‌فرمایند: «حاصل آنکه بر هر یک از اشیاء خارجی ۲ چیز حمل می‌گردد».

اشکال ما در این قسمت این است که: بحث از حمل یک بحث فلسفی نیست. (یعنی سؤال این است که چرا بعد از اصل واقعیت، بحث از حمل می‌کنند؟) در ابتدا یک ماده داده‌اند (شهود) و بعد از آن بلافاصله وارد بحث حمل می‌شوند که ربطی به فلسفه ندارد، بلکه این بحث فلسفه منطبق است.

فلسفه ماده را تحویل می‌دهد، منطق هم متکفل روش است. (متکفل این است که چگونه حمل

۱. ما سعی می‌کنیم که متن‌های درون گیومه را نخوانیم.

حال وارد متن فصل دوم می‌شویم: «فصل دوم؛ اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت: مدعای ما در این فصل این است که وجود اصیل است، نه ماهیت. مقصود از اصیل بودن وجود این است که حقیقت عینی و واقعیت خارجی‌ای که بالبداهه آن را می‌پذیریم و به آن اذعان می‌کنیم همان وجود است^۱. پس از آن که بیان سفسطه و تشکیل در اصل واقعیت را ویران ساختیم و واقعیت اشیاء را به عنوان یک امر اصیل به اثبات رساندیم [که اگر بدیهی باشد دیگر به اثبات هم نرساندید] در نخستین مراجعه‌ی خود با اشیاء از طرفی می‌بینم که اشیاء اموری مختلف و گوناگون‌اند که از یکدیگر سلب می‌شوند».

۲/۲/۱ - اصل بودن تغایر در اثبات اصل واقعیت به

عنوان علت دلالت و تعیین

پس: کبرای این بحث از اصل واقعیت استخراج شده است که در اصل واقعیت، تغایر اصل است یعنی وقتی می‌گوید: «اشیاء، اموری مختلف و گوناگون‌اند که از یکدیگر سلب می‌شوند» (مثلاً قندان میکروفون نیست و میکروفون قندان نیست)، این همان اصل تغایری است که در فرهنگستان گفته شده است که سنگ بنای استدلال است و حاکم بر علت دلالت و علت تعیین است و ایشان هم خودشان در این جا می‌فرمایند.

در ادامه می‌گویند: «و از طرف دیگر، همه‌ی اشیاء در دفع بطلان واقعیت (که سوفسطایی احتمالش را می‌دهد) مشترک می‌باشند».

این بحث را پذیرفته‌ایم که سوفسطایی هم، اصل واقعیت را در عمل (نه در نظر) پذیرفته است. یعنی وقتی که در یک قهوه‌خانه می‌رود و یک چایی می‌خواهد، هم مراقب است که به جای چایی، قهوه برایش نیاورند و هم وقتی از قهوه‌خانه می‌خواهد بیرون برود، می‌داند که باید پول بدهد. یعنی سوفسطایی هم، در زندگی‌اش با اصل واقعیت سر و کار دارد، نه قند را جای چایی عوضی می‌گیرد و نه میکروفون را با مداد جابه‌جا می‌گیرد. پس اصل

کنیم؟)

وقتی شما منطق را با مسائلش (مفاهیم ماهوی و وجودی، نوع، جنس، فصل و حد تام، تعریف) ساختید و تمام شد، باید بتوانید منطق را در فلسفه به کار بگیرید؛ نه اینکه در کتاب فلسفه بحث از منطق بنمائید.

البته اگر در ادامه بحث معلوم شود که غرض علامه، طرح یک بحث منطقی برای تطبیق در یک جایی است؛ این اشکالی ندارد. عیبی ندارد که انسان از خط کش خود (منطق) در جایی استفاده کند و به وسیله آن اندازه گیری کند. البته به شرطی که بحثش روی خود تولید خط کش (منطق) نباشد. لذا این بخش را کنترل بفرمائید.

دوباره می فرمایند: «حاصل اینکه بر هر یک از اشیاء خارجی ۲ چیز حمل می شود: یکی مفاهیم ماهوی که اشیاء خارجی به واسطه همین ماهیت ها از یکدیگر جدا می شوند و نسبت به همدیگر امتیاز می یابند.

مفهوم دومی که بر اشیاء خارجی حمل می شود، مفهوم وجود است که در همه آنها مشترک می باشد». پس مفهوم وجود و مفهوم ماهیت موضوعیت پیدا کردند. بنابراین حمل را، به مفهوم وجود برگرداندند و این آن نیست (سلب الحمل) را برگرداند به مفهوم ماهیت.

حالا اینجا یک سؤال مطرح است؟ آیا مفاهیم ماهوی سلب را تمام می کنند یا ایجاب را؟

آنچه که از کلام آقایان می توان مورد استفاده قرار داد، این است که مفاهیم ماهوی (به زعم آقایان) این همانی را تمام می کنند، نه سلب را. این سؤال و جواب در ذهنتان باشد؛ که بعداً با آن کار داریم. زیرا بعداً می خواهیم به این سؤال جواب دهیم که تغایر اصل است یا این همانی؟

۲/۲/۴ - انتزاع دو حیثیت وجود (جنس) و ماهیت (فصل)

از اصل واقعیت

و دوباره می فرمایند:

مقدمه دوم: «حیثیت ماهیت غیر از حیثیت وجود است».

اینجا به طور صریح به آنچه عرض کردم، اقرار می کنند و می گویند از این واقعیت (همانکه یافتش نمودم و نسبت به آن علم حضوری دارم) دو حیثیت انتزاع می کنیم (معنای حیثیت همان کندن است).

یکی از آن دو حیثیت، حیثیت بود و نبود آن می باشد (وجود آن) و حیثیت دیگر خصوصیات آن (بزرگی و کوچکی، بلندی و زبری و سستی) است که ماهیت می شود، البته ماهیت به معنای عام (چه شامل نوع شود و چه شامل جنس شود و چه شامل فصل و عرض) یعنی هر کیفیتی که بتوان آن را انتزاع کرد.

بنابراین، از یافت و شهود خودم (نه عالم حس) دو حیثیت را می توان انتزاع کرد.

دوباره می فرمایند:

«ماهیت غیر از وجود است و آنچه که اختصاص به دسته ای از واقعیات دارد، غیر از آن چیزی است که مشترک میان تمام واقعیات می باشد».

۲/۲/۵ - بدیهی نبودن اصل واقعیت و تبدیل هلیه بسیطه

به هلیه مرکبه در اصل واقعیت

مرحوم علامه در جواب به سؤال «ما هو الواقعیه؟» برای واقعیت، جنس و فصل تعریف می کنند.

جنس واقعیت چیست؟ وجود

فصل واقعیت چیست؟ ماهیت، کیفیت

با این بیان، مرحوم علامه واقعیت را برای شما تعریف کرد.

لذا واقعیتی را که می گفتند بدیهی است و احتیاج به تعریف ندارد (بدیهی را چون به محض تصور، تصدیق می شود و هلیه بسیط است، نمی توان تعریف کرد)، در اینجا آقایان، واقعیت را به هلیه مرکبه تبدیل کردند.

○ برادر زیبایی: منظورتان مفهوم واقعیت است؟

● ج: منظور یافت شهودی است که از طریق تصور مفهوم جنس و فصل، واقعیت متصور خواهد

شد.

○ برادر زیبایی: بعد برای این واقعیت جنس و فصل گفتیم؟

● ج: نه خیر! از جنس و فصل به تصوّر نوع رسیدیم. تا حالا یافت داشتیم، ولی الآن تصوّر از واقعیت هم داریم. تصوّر واقعیت، انضمام یک جنس و فصل است. لذا خودش تصوّر نیست، بلکه نام است. هر چه هم تلاش کنید باز تصوّر واقعیت، انضمام جنس و فصل است. یعنی وحدت در «نام» دارد، نه در «تصور». در این باره بعداً توضیح بیشتری می‌دهیم. لکن الآن می‌خواهیم تنقیح کنیم که چگونه علامه در بحث‌شان می‌خواهند علت دلالت و علت تعین را تمام کنند.

۲/۲/۶ - بازگشت «لا علی التّعیّن بودن ماهیت، نسبت به وجود و عدم و قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین به فلسفه‌ی منطق

ایشان در ادامه می‌فرمایند: «ماهیت به حسب ذات خود ابائی از آن ندارد که وجود بر آن حمل شود و یا از آن سلب شود».

○ برادر زیبایی: یعنی نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است.

● ج: حالا آیا مساوی است؟ من نسبت به میکروفون حالت دارم که «هست». موجی از فرکانس در فضای اینجا هست که گوش من این موج را نمی‌گیرد. ولی اگر رادیو و تلویزیون اینجا بگذاریم، و تصویر بگیریم، بعد از این من می‌گویم: «این موج، هست». پس بعد از اینکه من تصویر تلویزیون را می‌بینم، نسبت به آن حالت پیدا می‌کنم. پس معیار «بود و نبود» امواج در این است که من بتوانم ارتباط و شهود و حالت با آن امواج پیدا کنم یا نه. اگر حالت (یعنی یقین عام و به تعبیر حاج آقای حسینی (ره) یقین منطقی) پیدا نشود، نمی‌توان از هیچ چیز آن صحبت کرد. حالا بعد از ایجاد حالت و یقین منطقی نسبت به چیزی، آیا می‌توان نسبت به خصوصیت آن چیز، «سلب و ایجاب» کرد؟!

○ برادر زیبایی: می‌گویند: خود ماهیت....

● ج: این حکم در مورد ماهیت، در بحث فلسفه

صدق می‌کند، ولی در بحث حمل که وجود را بر آن حمل می‌کنید، بحث شما، بحث منطقی است، نه فلسفی.

○ حجت الاسلام روح الله صدوق: این در مقام قبل از ایجاد منطق است که بعد، اصل ارتفاع و اجتماع نقیضین را روی همین بنا می‌کنند. لذا این مطلب مقدّم بر ایجاد منطق است و هنوز وارد بحث منطق نشده‌اند.

● ج: ما هم همین را می‌خواهیم بگوئیم که این بحث، قبل از ورود به منطق باید مورد دقت قرار بگیرد؛ ولی در این کتاب، این بحث را در مقدمه نگفته‌اند؛ بلکه این را در فصل احکام کلی وجود، بیان کرده است. لذا ما می‌خواهیم بگوئیم که این وجود، درک از هستی است و درک از هستی در ارتفاع و اجتماع نقیضین است نه در جای دیگر؛ یعنی این یک بحث فلسفی نیست و می‌خواهند ربطش را هم با واقعیت تمام کنند، یعنی ربط آگاهی انسان به واقعیت چگونه است؟ یعنی علت دلالت، چگونه به علت تعین برمی‌گردد و علت تعین چگونه به علت دلالت برمی‌گردد؟ یعنی ربط این‌ها به چیست؟ این‌ها را می‌خواهیم از متن در بیاوریم. حالا ما تا آخر این فصل می‌خواهیم. شما دقت کنید که آیا حفظ موضوع شده است یا نه؟

○ روح الله صدوق: بعضی با نظر به همین سرفصل‌های فلسفه، کلاً فلسفه را مقدّم می‌دانند.

● ج: آقایان دو کتاب دارند: یکی منطق و یکی فلسفه و قایل به دوئیت آن هستند. پس نمی‌توانند گاهی فلسفه را مقدّم بدانند و گاهی منطق را.

○ روح الله صدوق: واقعاً قبل از اینکه بخواهند منطق را بسازند، صحبت از اصل واقعیت و هستی به میان می‌آید که بحثی فلسفی است.

● ج: نه اصل واقعیت، بحث از فلسفه‌ی منطق است. یعنی اصل ارتفاع و اجتماع نقیضین فلسفه‌ی منطق است، نه خود منطق؛ و به قول آقایان به آن ام‌القضایا می‌گویند. لذا این مباحث فلسفه‌ی منطق است. یعنی ارتفاع و اجتماع نقیضین، ارتباط با واقعیت را تمام می‌کند و با سوفسطائیان برخورد

می‌کند و نفی شک‌گرایی می‌کند. لذا ربط بین آگاهی و واقعیت، در اصل ارتفاع و اجتماع نقیضین تمام می‌شود. بر این اساس، یقین عام و نفی شک بدست می‌آید و بعد بر این پایه، بقیه‌ی خصوصیات و مسائل، مثل اندراج و برهان و... طرح می‌شود. پس درک از «هستی و نیستی» (در حکم ارتفاع و اجتماع نقیضین) درکی است، و رای فلسفه؛ و مکانیزم آن هم - به تعبیر آقایان - در معرفت‌شناسی بحث می‌شود. ضرورت ساخت معرفت‌شناسی هم، برای طراحی فلسفه‌ی منطقی بوده است.

حال ما همین‌طور تا آخر، این فصل می‌خوانیم؛ اگر تا آخر، حفظ موضوع شد و هیچ جا هم تطبیق نداند، پس نتیجه می‌گیریم که فلسفه‌ی منطقی را بدون منطقی ساخته‌اند.

۲/۲/۷ - تساوی ماهیت نسبت به وجود و عدم، اثبات

کننده دوئیت حیثیت (وجود و ماهیت) نه امکان ماهیت

علامه در ادامه می‌نویسد: «ماهیت به حسب ذات خود ابائی از آن ندارد که وجود بر آن حمل شود و از آن سلب شود، در حالی که اگر ماهیت همان وجود بود، نمی‌توانستیم وجود را از آن سلب کنیم».

این عبارت می‌خواهد دوئیت، دو حیثیت وجود و ماهیت را برساند. می‌خواهد بگوید: وجود ماهیت نیست و ماهیت هم، وجود نیست. یعنی کیفیت، غیر از «بود و نبود» است که این حرف درستی هم است؛ ولی ربطی به امکان ماهیت ندارد. بخاطر این می‌توانید سلب کنید که دو خصوصیت در اینجا است و با همدیگر غیریت دارند، به طور مثال این دو خصوصیت مانند قند و میکروفون می‌باشند که قند غیر از میکروفون است، میکروفون هم غیر از قند است. در نتیجه ما یک دوئیت را پیدا کرده‌ایم و دو حیثیت را از یک واقعیت انتزاع کرده‌ایم. البته دو حیثیت هم نیست، بلکه سه حیثیت است. یکی «بود و نبود» است و دیگری «کیفیت» است و سومی «تبدیل» است. یعنی مثلاً در یک زمانی، این خط کش می‌پوسد، انسان‌ها می‌میرند، این حیثیت «تبدیل»

است.

ایشان در ادامه می‌فرمایند:

«لذا در حالی که اگر ماهیت همان وجود بود، نمی‌توانستیم، وجود را از آن سلب کنیم. زیرا دو حیثیتی را که در اشیاء تشخیص می‌دهیم (یعنی حیثیت وجود و حیثیت ماهیت) دو حیثیت متغایر هستند».

پس این بحث اصلاً هیچ ربطی به ممکن بودن ماهیت ندارد و ماهیت و وجود، دو حیثیت متغایر بوده و از همدیگر نیز سلب نمی‌شوند؛ مثل سفیدی از سیاهی و سفیدی از زبری.

تغایر این حیثیت‌ها نیز بدیهی است، زیرا این ادراکات حسی بوده و همه، این بداهت‌ها را می‌فهمند.

۲/۲/۸ - نفی وحدت واقعیت در اثبات اصیل بودن و

مابحذاء داشتن وجود یا ماهیت

ادامه‌ی متن:

مقدمه سوم: «وجود و ماهیت، هر دو نمی‌توانند اصیل باشند، هر یک از اشیاء خارجی، تنها یک واقعیت دارند و لذا فقط یکی از آن دو حیثیت (یعنی حیثیت ماهیت و حیثیت وجود) در ازاء آن واقعیت و حقیقت می‌باشد».

معنای این عبارت، با عبارت قبل در تضاد است، بدین‌گونه که: اولاً یک واقعیت نیست (که شما آنرا یک واقعیت کرده‌اید) بلکه «واقعیت‌ها» است. در اصل واقعیت، کثرت هست، نه وحدت.

و دوماً در دو خط بالا واقعیت را تعریف کردید، یعنی از کثرت واقعیت‌ها، حیثیت وجود را به عنوان جنس گرفته، و مابه‌الافتلافشان را ماهیت گرفته‌اید. پس وحدت در کار نیست. یعنی باید کثرت باشد تا بتوانید جنس و فصل درست کنید.

این کار درستی نیست که این‌گونه موضوع را طرح کنیم: «دو حیثیت را در ذهنمان آورده‌ایم، لکن فقط یک وحدتی در خارج به نام واقعیت داریم و سؤال این است که این واقعیت، مصداق کدام یک از این دو

کلی است؟» این کار غلط است. چون در خارج واقعیت‌ها است. یعنی کثرت افراد دارید و افراد وحدت ندارند.

○ حجت الاسلام روح الله صدوق: در این‌جا منظور «مفهوم واقعیت» است.

۲/۲/۸/۱ - فرد بودن و حیثیتی شدن واقعیت نسبت به

اصالت وجود یا اصالت ماهیت

● ج: بارک الله، یک کلیت مفهوم وجود دارید و یک کلیت مفهوم ماهیت (خصوصیت). آن‌گاه در جواب به این سؤال که آقایان می‌پرسند: این واقعیت، فرد کدام یک از دو حیثیت وجود و ماهیت است، پاسخ می‌دهیم که موضوعاً این سؤال غلط می‌باشد؛ چون واقعیت، فرد هر دوی آن‌ها است. مابعداً هر دوی آن‌ها است. چون واقعیتی که در خارج است هم «خصوصیت» دارد و هم «هست». از حیث «بودن»، فرد مفهوم «وجود» است و از حیث «کیفیت» فرد «ماهیت» است.

○ س: واقعیت اصیل می‌شود، اما...

● ج: واقعیت «اصیل» می‌شود، یعنی چه؟!

○ س: چون باید وحدتی داشته باشد.

● ج: در منطق سؤال می‌کنند که اگر بگوییم: دو تا حیثیت را در ذهنمان بردیم، مابعداً حقیقی این در خارج، کدام یک از این دو کلی است؟ می‌گوییم: اصل سؤال غلط است! منطق حکم می‌کند که این واقعیت، از حیث بودن، فرد این مفهوم (وجود) است و از حیث خصوصیت فرد آن مفهوم (ماهیت) است. چون حیثیت این حکم را می‌کند. اگر شما توانستید ثابت کنید که «وجود» مابعداً حقیقی هست، در قدم بعد نیز می‌توانید بگویید که این واقعیت، فرد منحصر به فرد این کلی است.

○ س: و نیز می‌توانیم، یک حیث دیگری را هم در کنارش

بگذاریم...

● ج: صد تا حیث دیگر را هم می‌توانید در کنارش بگذارید.

○ س: پس در این صورت، تعریف و شناخت ارائه نمی‌دهد.

● ج: نه، این یک بحث دیگری است، فعلاً باید بفهمیم که آیا می‌توانیم از این واقعیت شهودی یا حسی یا ذهنی خصوصیتی را انتزاع کرده و برای آن یک فرد ذهنی درست کنیم. آیا من می‌توانم از این چیزی که در خارج است، حجمش را هم انتزاع کنم یا نه؟ وزن این را هم می‌توانم انتزاع کنم یا نه؟ این که زبر است یا نرم است را می‌توانم انتزاع کنم یا نه؟

○ س: باید بتوانیم یک حیث کلی بدهیم که مطابق او باشد...

● ج: مطابق یعنی چه؟ یعنی مندرج؟

○ س: یعنی اینکه وقتی او را تصور می‌کنیم، همان در ذهن حاضر شود.

● ج: یعنی مندرج شود؟

○ س: یعنی یافت شود.

● ج: یافت را هم انتزاع کرده‌ایم؛ همانطور که حس را انتزاع می‌کنیم، یافت را هم از او انتزاع می‌کنیم. بالاتر اینکه خود «بودن» را هم یک کیفیت گرفته‌ایم. مثلاً هنگامی که از شما می‌پرسند: آیا نسبت به این شیء حالت دارید یا نه؟ در جواب می‌گویید: من کور هستم و نمی‌بینم، من رنگ را نمی‌بینم. پس انسانی که کور است، نسبت به هیچ رنگی حالت ندارد؛ الا رنگ‌ها را برای او به صدا تبدیل کنیم، یا این که رنگ‌ها را به یک وصف دیگر تبدیل کنیم که او قدرت گرفتن آن وصف دیگر را داشته باشد. مثلاً می‌گوییم هر وقت این آوا را شنیدی، بدان که این چیز سبز رنگ است. یعنی از طریق آوا به وجود رنگ پی می‌برد. در این هنگام است که می‌تواند بگوید: هست یا نیست. بنابراین خود «بودن» هم مقوم به کیفیت شد. لذا ابتدائاً انسان یا حالت دارد یا ندارد؟ لذا این حرف غلط است. زیرا اگر ابزار فکر کردن، این منطق است، بنابراین این منطق به وسیله‌ی حیثیت، عملیات اندراج را انجام می‌دهد.

حال به سؤال بعد می‌پردازیم: حیثیت کلی است یا نه؟ حیثیت یعنی چه؟ آیا حیثیت یعنی کندن و انتزاع کردن؟ مگر این‌گونه نیست که حیثیت یک فردی دارد که مربوط به خودش می‌باشد؟ مثلاً اگر صحبت از حیثیت «بودن» است، می‌سنجد که اگر حالت دارد،

پس این فرد، مصداق این «بودن» است. و نیز اگر صحبت از حیثیت «کیفیت» است، نگاه می‌کند که اگر کیفیت دارد، پس حکم می‌کند که این فرد کیفیت است.

۲/۲/۹ - بررسی عبارت: اذ ليس لكل واحد من هذه الاشياء الا واقعية واحده كانت احدى هاتين الحثيتين اعني الماهيه والوجود بحذاء ماله من الواقعيه والحقيقه وهو المراد بالاصاله

○ حجت الاسلام موشح: این‌ها در فلسفه و منطق یک کبرایی دارند و آن این است که «الکثیر لا ينتزع من الواحد من حيث هو الواحد» یعنی از واحد، کثیر انتزاع نمی‌شود. البته ممکن است بتوان به این قاعده اشکال وارد کرد، اما...

● ج: اصل واقعیت، واحد است یا کثیر؟

○ س: اصل واقعیت (که حکم به واقعیت بالاجمال است) واحد می‌باشد. حال در قدم بعد، واقعیت کثیر می‌شود.

● ج: اصل واقعیت یا یک شهودی (یافت) است، یا صورت است؟ کدام است؟ از کلی بحث‌هایی که خواندیم، آیا نظر علامه از یافت، «حضور» است.

○ س: به‌طور اجمال نه شهود است و نه صورت. هیچ کدام را به تصریح نمی‌گویند. می‌گویند: ما یک یافتی از واقعیت داریم، ولی آیا این واقعیت، شهود است یا صورت، درباره‌ی کیفیت آن بحث نمی‌کنند.

● ج: ما نیز کاری به کیفیت آن نداریم. آیا اصل این یافت، کثیر است؟ مثلاً الآن من نسبت به این شیء و آن شیء و آن یکی، حالت دارم. آیا در این هنگام من نسبت به «یک چیز» حالت دارم؟

○ س: نه! حالات شما کثیر است. اما نکته این‌جاست که این دقیقاً همان بحث اشتراک معنوی وجود است و به همین جهت است که بر این بحث مقدم شده است.

● ج: ما به آن بحث هم می‌رسیم. آیا اصلاً قبول دارید که بحث اشتراک معنوی، بحث الفاظ بوده و مورد نظر منطق نیست؟

○ س: من می‌خواهم عرض کنم که علت این که آن بحث، بر این بحث مقدم شده همین است که در این جا دچار مشکل نشویم.

● ج: من می‌توانستم آن را تجزیه کرده و به شما

نشان دهم که در آن جا بحث منطق و فلسفه را می‌کند و بحث اشتراک معنوی نیست. و بعداً ما این کار را می‌کنیم.

○ س: عرض من این است که ما اگر واقعیت را بما هو واقعیت لحاظ کنیم، کثیر است، ولی بحث اشتراک معنوی را آورده‌اند که بگویند: همه‌ی این واقعیت‌ها، یک وجه اشتراک دارند و آن وجه اشتراک همان وجودشان است.

● ج: من بحث اشتراک معنوی را برای شما تجزیه می‌کنم و فیش می‌آورم که در آن جا هم به کثرت بر می‌گردانند.

○ س: اما در قدم بعد، از خود وجود بحث می‌کنند، نه از واقعیت‌های متکثر! به عبارت دیگر می‌گویند: واقعیت یعنی «بودن» همه‌ی این‌ها.

● ج: ما الآن می‌خواهیم احکام کلی وجود را به دست بیاوریم. آیا پایه‌ی این قضیه (وجود) اصل واقعیت است یا نه؟ (این مطلب را در مقدمه ذکر کرده‌اند)

○ س: وجود چیست؟ ربطش به واقعیت چیست؟

● ج: در این فصل ۹۰ صفحه می‌خواهند توضیح این مطلب را بدهند که وجود چیست؟

○ س: چطور می‌خواهند توضیح دهند؟ باید وجود را تعریف کنند.

● ج: حاصل ۱۰ فصل توضیح این است که در آخر می‌گویند: وجود تعریف شد.

○ س: تعریف وجود به این نیاز دارد که شما از واقعیت‌های متکثر خارجی، یک مفهوم واحد انتزاع کنید.

● ج: نه! علامه از یک بداهت‌هایی که به آن غیرقابل انکار می‌گویند و آن بداهت‌ها را روبروی سופسطایی قرار می‌دهند، شروع کرده‌اند و ما هم از همان جا شروع می‌کنیم.

○ س: از آن جا شروع نکرده‌اند.

● ج: در اینجا می‌گویند: «هر یک از اشیاء خارجی، تنها یک واقعیت دارند»

مثلاً این مداد، یک واقعیت دارد، این عینک یک واقعیت دارد و این خودکار هم یک واقعیت دارد. حال آیا من که از این اشیاء شهود پیدا می‌کنم، از همه‌ی این‌ها فقط یک واقعیت پیدا می‌کنم؟

○ س: من می‌خواهم عرض کنم که این فهم شما را در این جا نگفته‌اند و این برداشت شما را قبول ندارند.

● ج: مسئله‌ای نیست. این جمله را عیناً یک بار دیگر می‌خوانیم: «هر یک از اشیاء خارجی، تنها یک واقعیت دارد»

○ س: این جمله یعنی چه؟

● ج: این جمله ۲ معنی دارد:

۱ - قبل از این که من به این شیء خارجی حالت پیدا کنم یا نکنم (یعنی کور باشم یا نباشم) یک واقعیتی دارد. البته این تحلیل را نگفته‌اند، بلکه این را ما اضافه می‌کنیم.

۲ - معنای دوم و آنچیزی را که آقایان می‌گویند این است که: «همانطوری که این شیء خارجی واقعیت دارد، بنابراین حتماً من هم نسبت به آن حالت دارم. ادعای آقایان این است. بعد نسبت به این شیء دیگر هم یک حالتی دارم و بعد نسبت به آن شیء دیگر، یک حالت دیگری دارم، پس ۳ تا حالت مختلف دارم.

○ س: من یک معنای دیگری برای این جمله عرض می‌کنم. منظور ایشان از این که می‌فرمایند: «هر یک از اشیاء خارجی، یک واقعیت دارند» این است که هر شیء خارجی را که ببینید، یک واقعیت دارد، نه دو واقعیت. پس منظورشان از این جمله - همانطوری که خودشان گفته‌اند - یعنی این شیء خارجی یک واقعیت دارد، نه دو واقعیت، یعنی می‌خواهند بگویند: یک شیء خارجی دارای دو واقعیت نیست.

● ج: این معنایی را که شما گفتید، در یک فصل دیگری است که در آینده می‌آید.

○ س: معنای همین جمله است و در همین فصل.

● ج: من الآن آن فصل را برای شما می‌آورم، این مطلب شما، در فصل «مساوق بودن وجود با شیئیت» بحث می‌شود، نه در این جا. در این جا بحث از اصالت است.

○ س: دقیقاً «مساوق بودن وجود با شیئیت» لازمه‌ی همان اصالت است. یعنی نتیجه‌ی اصالت، مساوق بودن وجود با شیئیت می‌شود.

● ج: ما باید بفهمیم که اگر این جا راجع به اصالت حرف می‌زنند، پس اصالت بحث اصلی است، ولی

در آن جا (مساوق بودن وجود با شیئیت) درباره‌ی حرف شما بحث می‌کنیم.

○ س: حالا در همین جا می‌خواهیم این جمله‌ی ایشان را معنا کنیم.

● ج: پس در این صورت، هیچ بحثی را در جای خودش نمی‌توانیم بحث کنیم و نیز هیچ بحث را در هیچ جا نمی‌توانیم بحث کنیم.

○ س: ما داریم همین جا بحث می‌کنیم.

● ج: پس در این جا سؤال این است که اصالت یعنی چه؟ شما از اوّل تا آخر این فصل را بخوانید و معنای اصالت را برای من بگویید.

○ س: ما برداشت خودشان را باید لحاظ کنیم. ما اصلاً به معنای اصالت کاری نداریم. من چیزی دیگری می‌خواهم بگویم.

● ج: متن عربی درباره‌ی اصالت حرف می‌زند و از آن نمی‌توان عدول کرد. شما فقط می‌توانید به نحوه‌ی تجزیه کردن متن علامه، اشکال بگیرید، اگر به تجزیه کردن متن ایرادی دارید، بفرمایید.

○ س: من اشکال را واضح می‌کنم: اگر ما بحث اشتراک معنوی وجود را حذف کرده و یا مؤخر بیاوریم و بدون مقدمه وارد بحث اصالت وجود شویم، غلط است. زیرا در فصل اصالت، با کثرت وارد شده‌اند، ولی در اشتراک معنوی وجود با وحدت وارد شده‌اند.

● ج: در فصل اشتراک معنوی وجود نیز با کثرت وارد شده‌اند.

○ س: در آنجا کثرت را به وحدت تبدیل می‌کنند.

● ج: نخیر! این تبدیل را انجام نداده‌اند.

○ س: پس بنابراین اگر کثرت وارد بشویم، تا آخر هم کثیر است. و در این جا دچار همین مشکل می‌شویم. یعنی با کثرت مواجه می‌شویم.

● ج: شما فصل اشتراک معنوی را بخوانید و اثبات کنید که کجای آن، واقعیت به اشتراک معنوی متوقف است.

○ س: همان جایی که می‌گوید: واقعیت، واقعیت، واقعیت، همه‌ی این واقعیت‌ها را یکی لحاظ می‌کند نه کثیر.

● ج: اگر این حرف را بزنید، یعنی منطق زائیده‌ی ارتکاز است.

○ س: خوب، ممکن است این اشکال وارد باشد.

● ج: این را که در اوّل گفتیم و به همین دلیل هم

آن را حذف کردیم.

○ س: اگر علی المبنای فرهنگستان منظور باشد، اصلاً من یک ادعای بالاتری می‌کنم: کل فلسفه زاینده‌ی ارتکاز است. لذا این اشکال در جای خودش مطرح می‌شود، ولی باید علی المبنای آقایان صحبت کنید.

● ج: صحبت ما علی المبنای خودشان است. در تحلیل از «اصالت و حیثیت» تمام ادبیاتشان بر اصل قرار دادن معنا است.

○ س: بله! اما اشتراک معنوی هم، اشتراک معنوی است نه این که اشتراک لفظی باشد تا بحث لفظ مطرح شود.

● ج: پس من در جلسه‌ی بعد، بحث اشتراک معنوی را می‌خوانم. لذا در این جا بحث اصالت است، اگر بخواهیم از خارج هم بگوییم، بحثی را که دارند این است که: عقل دو حیثیت را انتزاع می‌کند (و کاری به ارتکاز ندارد)، به نام وجود و ماهیت، که به واقعیت هم برخورد دارد؛ بعد سؤال می‌کنند: آن که در خارج است، مایحذاء کدام حیثیت است؟ در جواب می‌گوییم: این سؤال غلط است. یعنی اصالت درست کردن، برای این که بگوییم این فرد وجود است یا فرد ماهیت، غلط می‌باشد. زیرا در خارج، بیش از یک حقیقت و یک واقعیت نداریم. پس می‌گوییم این سؤال در دستگاه حیثیتی غلط است. مثلاً می‌توان آقای موشیح و آقای زیبایی (که در خارج تشخص دارند) را با هزاران وصف ملاحظه نمود؛ از حیث آسیایی بودن، تحت کلی آسیا هستند. از حیث سفیدپوست بودن، تحت کلی سفیدپوستان هستند و نیز از حیث هوشمند بودن، کاتب بودن و هزاران کلی دیگر، ایشان به شخصه می‌توانند فرد هر کلی‌ای باشند.

○ س: نکته همین جا است. زمانی که شما ایشان را از حیث اوصافش تقسیم‌بندی می‌کنید، در حقیقت ایشان را «من حیث هو الکثیر» بررسی می‌کنید، اما اگر بگویید ایشان یک واحد و یک واقعیت است، نه چند واقعیت که با هم جمع شده‌اند، در این صورت حتماً یک کلیت دارد.

● ج: شخصیت هم دارای یک فرد است که بعداً درباره‌ی آن صحبت خواهیم کرد، یعنی شخصیت

ایشان دارای یک فرد است، اگر بخواهید، فیش مربوطه را هم می‌آورم.

○ س: بحث از شخصیت نمی‌کنند.

● ج: دقیقاً بحث شخصیت مطرح است.

○ س: یعنی در آن جایی که بحث حیثیت باشد، ماهیت‌های مختلف لحاظ می‌شود.

۲/۲/۱۰ - بررسی «اصالت داشتن» حیثیت وجود و

ماهیت

● ج: خیر! ایشان می‌گویند: «لذا فقط یکی از آن دو حیثیت (یعنی ماهیت و وجود) در ازاء آن واقعیت و حقیقت می‌باشند»، یعنی مندرج است. در ضمن، بعد از این هم می‌گویند: «مقصود از اصالت همین است. (یعنی اندراج) و حیثیت دیگر یک امر اعتباری و مبتزع از آن حیثیت اصیل خواهد بود».

○ س: یعنی همین که شما هر چه اوصاف در نظر بگیرید، این‌ها همه اعتباری هستند، یعنی ایشان در خارج یک واحد است، یعنی وحدت دارد و درونش هم هر چه وصف است، در یک جا و در یک محل است و اسمش را هم، آقای فلانی گذاشته‌ایم. حال این آقای فلانی قطعاً تحت یک کلی قرار می‌گیرد، یعنی نمی‌شود آقای فلانی را تحت چند کلی قرار بدهیم.

● ج: آیا این را منطقی می‌گویند؟!

○ س: یعنی وقتی شما آن را حیثیتی کردید، یعنی آن را کثیر لحاظ کرده‌اید، به عبارت دیگر، هم می‌شود یک شیء را کثیر لحاظ کرد و هم می‌شود واحد لحاظ کرد.

● ج: اگر واحد لحاظ کنید، دیگر نمی‌شود از آن حیثیت انتزاع کرد.

○ س: عرض بنده هم همین است که اگر از آن شیء بتوانیم حیثیت انتزاع کنیم، پس به این معنا است که آن را کثیر لحاظ کرده‌ایم، پس اعتباری است، ولی در آن جایی که واحد لحاظ کرده‌اند، به دلیل این که واقعاً واحد است، اصیل می‌باشد.

● ج: در مقدمه‌ی دوم واقعیت را کثیر دیده‌اند و به همین دلیل توانسته‌اند حیثیت را از آن انتزاع کنند، بنابراین تنها اشکالی که شما می‌توانید بگیرید این است که شما در اصل این کار اشتباه کرده‌اید.

○ س: خودش هم می‌گوید که اشتباه کردیم! می‌گوید: زمانی که

شما آن شیء را کثیر لحاظ کردید و نتیجه‌اش انتزاع ماهیت و وجود شد، در این هنگام، یکی از آن‌ها اعتباری است، چون این خودش در خارج واحد است و باید آن را واحد لحاظ کنید تا به آن چه که واقعاً هست (وجود)، دست یابید.

● ج: این مطلب شما، به معنای این است که ما روی منطق خط بزنیم؟!

○ حجة الاسلام موشح: نه! خط نمی‌زنیم. منطق در جایی است که اعتباری و حیثیتی با خارج لحاظش کنید.

● ج: حیثیت «بودن» چیست؟ برای چه می‌گویید «واقعیت» است، در حالی که «حیثیت» است؟! برای چه به آن تمام حقیقت شیء اطلاق می‌کنید؟
○ س: منظور شما این است که در قدم اول، دو حیثیت انتزاع شده است؟

● ج: من نمی‌گویم، نص صریح این کتاب، به این مطلب اذعان دارد که «حیثیت ماهیت غیر از حیثیت وجود است». لکن در قدم بعد، عیبی ندارد که بگویند: بعد از این انتزاع، دیگر مفهوم وجود، حیثیت نیست.
○ س: دقیقاً همین‌طور است، مرحوم علامه این مطلب را آورده‌اند که: «دیگر وجود، حیثیت نیست».

● ج: حال جلوتر که برویم، اشکال خود را به این حرف نیز بیان می‌کنیم که آیا «مفهوم»، حیثیت است یا نه؟ مرحوم علامه برای توضیح «مفهوم» یک فرعی را به طور جداگانه اختصاص داده و درباره‌ی آن توضیح می‌دهند. لذا شما بحث این جا را با بحث آن فرع خلط نکنید.

○ س: اگر اشکال شما این است که هر مفهومی حیثیت دارد و بنابراین وجود نیز یک حیثیت بیش نیست، ایشان در جواب می‌فرمایند: «اصلاً درک از وجود، مفهوم نیست».

● ج: عجیب‌تر این که علامه می‌فرمایند: «وجود صورت عقلی ندارد»!

○ س: دلیل این بیان این است که بگویند «وجود حیثیت نیست» که در فصل‌های بعد بیشتر توضیح می‌دهند.

● ج: صحبت ما نیز همین است که شما در ملاحظه‌ی بین نسبت فلسفه و منطق، بر روی منطق خط کشیده و از ضوابط آن روی‌گردان می‌شوید و این کار صحیحی نیست.

○ س: دقیقاً در زمانی که با خارج ارتباط داریم، منطق را کنار می‌گذاریم. چون منطق روابط ذهنی ما را تمام می‌کند ولی ارتباط با ما با واقعیت خارجی است، نه با ذهن. بحث این مطلب را در گذشته کرده‌ایم که منطق روابط خارجی را نمی‌تواند تحلیل کند. هر چه که موضوعش ذهن است، منطق در آن جا حاکم است.

● ج: جناب آقای موشح! در این عبارت، علامه در حال تعدیل منطق می‌باشند و در توضیح این ده عنوان، از منطق عدول می‌نمایند. آیا علامه این حق را دارند یا نه؟!

○ س: آیا شما اذعان می‌کنید که موضوع منطق فکر است؟

● ج: اگر شما اجازه بدهید که با متن پیش برویم، همه چیز روشن می‌شود. ولی شما مباحث را با هم خلط می‌کنید که به مغالطه می‌انجامد. در حالی که خود علامه مطرح کرده است.

○ س: آیا علامه در «فکر» تغییری انجام داده‌اند؟! به نظر بنده، آن جایی که می‌گویند «حیثیتی نیست»، این را درباره‌ی خارج می‌گویند نه فکر کردن!

● ج: درست است که در این جا می‌گویند «حیثیت»، لکن بعد می‌فرمایند «صورت عقلی ندارد». آیا من می‌توانم به این مستندات تکیه کرده و بگویم که متناقض هستند؟

○ س: نخیر! زیرا در اول، اشتباهات را می‌گیرند و در قدم بعدی می‌فرمایند که این بحث منطق نیست که صورت عقلی داشته باشد، بلکه بحث خارج است.

● ج: آیا این که می‌فرمایند «حیثیت ماهیت غیر از حیثیت وجود است» یک بحث است یا نه؟

○ س: بعداً می‌فرمایند «ماهیت اعتباری است». یعنی این حرف را می‌شکنند که یک ماهیت داریم و یک وجود.

● ج: در عبارتی که نقل می‌کنید، ماهیت را می‌شکنند، لکن حیثیت را که نمی‌شکنند.

○ س: هنگامی که ماهیت را می‌شکنند، دیگر حیثیتی باقی نمی‌ماند.

● ج: الآن در این بحث «حیثیت» مقدم است یا «ماهیت و وجود»؟

○ س: حیثیت مقدم است.

● ج: آیا وقتی می‌گوید «ماهیت اعتباری است»،

حیثیت را شکسته است؟

○ س: بله!

● ج: چگونه شکسته است؟ در کدام یک از فروع کتاب این مطلب بیان شده است؟

○ س: در فرعی که می‌گویند «ماهیت اعتباری است». هنگامی که می‌گویند «اعتباری است». یعنی این که دیگر حیثیتی نیست. وجود نیز حیثیت نیست، بلکه همه چیز وجود است.

قبول ندارید و یا به کبریات آن ملتزم نیستید، باید برای مرحوم علامه دلیل آورده و بگویید که چون در فصول بعدی فرموده‌اید «اصلاً حیثیتی در کار نیست»، پس باید مقدمه را حذف نمایید.

○ س: علامه ابتدا در این جا فرض این مطلب را می‌آورد تا بتواند بعداً آن را نفی کنند و اگر ابتدا این فرض را نیاورد، نمی‌تواند بعداً آن را نفی کند.

۳- جمع‌بندی

۳/۱- حیثیتی شدن واقعیت و مساوی بودن آن نسبت به

اصالت وجود یا ماهیت

● ج: شما لطف کنید کتاب را بخوانید و این مطلبی را که بیان کردید به ما نشان دهید. اما مرحوم علامه چنین منظوری نداشته و در متن نیز به صراحت بیان می‌کنند که اصالت یعنی مابعداء داشتن. علامه می‌فرمایند: «عقل دو حیثیت را انتزاع کرده و بعد از آن عقل حکم می‌کند که این واقعیت خارجی مابعداء کدامیک از این دو کلی است. پس حیثیت یعنی کلی و اصالت هم یعنی این که واقعیت خارجی به کدامیک منطبق است».

به نظر بنده، به همان اندازه که حیثیت «بودن» بر واقعیت خارجی صدق می‌کند، حیثیت «کیفیت» (ماهیت) هم بر واقعیت خارجی صدق می‌کند.

۳/۲- بازگشت حکم «بود و نبود» و «کیفیت» به حالت (بر

فرض تقدّم و تأخّر ماهیت و وجود، نه اصالت آنها)

البته مطلبی را بعداً مرحوم علامه متذکر می‌شوند (که درست نیز می‌باشد) این است که در منطق (نه در فلسفه)، تا نسبت به یک شیء حالت پیدا نکنید، نوبت سخن گفتن از کیفیت شیء نمی‌شود. این بیان به معنی تقدّم و تأخّر این دو حیثیت (وجود و ماهیت) است، نه به معنی اصالت یکی از آن دو! بحث از تقدّم و تأخّر با بحث از اصالت متفاوت است.

۳/۲/۱- فرق اصالت داشتن یا تقدّم و تأخّر وجود و

ماهیت

۲/۲/۱۱- بررسی اعتباری و انتزاعی بودن حیثیت

ماهیت

● ج: در این جا ایشان می‌فرمایند: «ماهیت اعتباری و منتزع از حیثیت اصیل (وجود) است». سؤال من این است که «منتزع» یعنی چه؟

○ س: یعنی اصیل «یک چیز» بیشتر نیست و «یک چیز» هم حیثیت ندارد، ولی آن یک چیز را کثیر فرض کرده و از آن ماهیت را انتزاع می‌کنیم.

● ج: نمی‌توان هیچ مفهومی را بدون داشتن مابعداء انتزاع نمود. انتزاع از عدم ممکن نیست و فرقی هم نمی‌کند که این مابعداء ذهنی باشد یا خارجی. البته عیبی ندارد که بگویید حیثیت وجود را در ذهن آورده‌ام و از آن حیثیت وجودی که در ذهن آورده‌ام، یک حیثیت دیگری را انتزاع نموده‌ام.

○ س: آیا شما می‌فرمایید «هر انتزاعی حیثیت می‌خواهد»؟

● ج: حرف ما این است که انتزاع مابعداء می‌خواهد. زیرا انتزاع یعنی «حیثیت»، یعنی خصوصیت را کندن. پس دو چیز نیستند که نیاز به هم داشته باشند.

○ س: من این حرف را قبول دارم. دقیقاً به همین دلیل است که می‌گویند «وجود انتزاع نیست» چون حیثیت نیست و اصلاً در ذهن ما صورتی از وجود نیست.

● ج: لطفاً متن را عنایت بفرمایید، مقدمه را نیز بخوانید و بعد بگویید برای اثبات این که «وجود انتزاع نیست» علامه باید مقدمه را حذف کند. بنابراین، یا مقدمه درست است و یا درست نیست. در مقدمه یک استدلالی را آورده‌اند که دارای چند کبری است و در نهایت هم نتیجه‌گیری کرده‌اند. اگر شما این برهان را

○ حجة الاسلام روح الله صدوق: فرق این دو چیست؟

● ج: فرق آن‌ها در این است که در منطق تا حالت پیدا نکنیم و «بودی» نباشد، نوبت به کیفیت نمی‌رسد. ○ س: سؤال این است که چه فرقی می‌کند که به این مطلب، مقدم و مؤخر اطلاق کنیم یا اصیل و اعتباری؟

● ج: اصالت یعنی این که بفهمیم در حقیقت، فرد مابحذاء این مفهوم کدام است؟ و نیز بفهمیم که در مقابل آن حقیقت، نه تنها آن فرد وجود خارجی ندارد، بلکه وهم و خیال بوده و در خارج مابحذاء ندارد. اما در تقدم و تأخر داشتن دو حیثیت، صحبت از این است که هر دو حیثیت، بر فرد خارجی صدق می‌کنند، لکن یکی اول و مقدم است و دیگر مؤخر است. در صورتی که دو حیثیت را مقدم و مؤخر و دارای مابحذاء خارجی بگیریم، دیگر ماهیت یا وجود، اعتباری و وهمی و خیالی نمی‌شوند، بلکه هر دو دارای مابحذاء هستند. به طور مثال اگر من از جنابعالی حجم شما را انتزاع کرده و این انتزاع را در مورد میکروفون هم انجام دهم، آیا هر دوی شما فرد این انتزاع نیستید؟ چون از حیث حجم بودن ملاحظه کرده‌ایم، پس هر دوی شما فرد این انتزاع هستید. این فهم از اندراج می‌باشد که فهم از اندراج و صدق کلیت بر افراد مشکل نبوده و کار آسانی است.

لذا حکم درباره‌ی این که اصالت به این حیثیت است یا آن حیثیت، از نظر منطق موضوعاً غلط است، اما اگر اصالت را به معنای اول و دوم (مقدم و مؤخر) در نظر بگیریم، تحلیل صحیحی است و این تحلیل به معنای این است که علم را «تدریجی الحصول» می‌دانیم.

یعنی در ابتدا حالت اجمالی وجود دارد (یعنی این که انسان نسبت به «خصوصیت و بودن و تبدیل و...» به طور اجمالی حالت دارد) و وقتی که صورت می‌خواهد پیدا شود، اول صورت «بودن» پیدا می‌شود و می‌گویید «حکم به بودنش می‌کنیم»، یعنی می‌گویید «میکروفونی هست». اگر این حکم را نداشته باشد (یعنی عقل صورت از هستی یک شیء نداشته باشد)، نمی‌تواند بگوید که این شیء بزرگ است و یا کوچک

است، سفید است یا سیاه، درخت است و یا گاو. اگر این گونه صحبت کنیم، کلام درستی گفته‌ایم. ○ برادر علی محمدی: این تحلیل در فلسفه جاری است یا در منطق؟

۳/۳ - پیدایش حالت (یقین منطقی) اساس در کلیه‌ی حرکات عقلانی (یقین فلسفی و موضوعی)

● ج: این حکم در منطق جاری است. در منطق اولین حکم، حکم به بودن است. این حکم بعد از پیدایش حالت است. یعنی حال که حالت پیدا شده است، پس عقل حکم می‌کند که «هست». در نتیجه «درک» (یعنی مفهوم وجود و هستی) حاصل خواهد شد و به ذهن می‌آید. حرکت بعدی عقل، سؤال از کیفیت است. یعنی می‌پرسد این چیزی که هست (بالاجمال)، انسان است یا گاو است یا اسب است؟ کدام است؟ این شیء درخت است یا بوته؟ در این هنگام صحبت از کیفیت مطرح می‌شود. پس بنابراین، تقدم و تأخر، برای کنترل و قاعده‌مند کردن درک صحیح می‌باشد، یعنی باید اول دید که نسبت به یک چیز حالت داریم یا نه؟ که با حالت داشتن، شک برطرف می‌شود. در قدم بعد که شک زایل شد، صحبت از کیفیت به میان می‌آید؛ یعنی صحبت از «یقین فلسفی» است. در قدم سوم، سخن از «یقین موضوعی» نیز جایگاه خود را پیدا می‌کند. یقین موضوعی در جایی است که یقین فلسفی را در مورد یک مصداق تطبیق می‌دهیم. به طور مثال در یقین موضوعی مطرح می‌شود که آیا این آقا مصداق این کلیت می‌باشد یا خیر؟

۳/۴ - شمولیت اصالت وجود و تحمیل آن به منطق، نفی منطق را موجب می‌گردد.

لذا الآن اگر در مورد بحث اصالت و اندراج و تطبیق، به معنای کلی سؤال شود، پاسخ می‌دهیم که موضوعاً این سؤال غلط است و منطق اجازه‌ی طرح چنین سؤالی را نمی‌دهد. اشکال ما بر روی اصل این سؤال خط می‌زند. بنابراین، اگر اصل سؤال را

پذیرید، در قدم‌های بعد نیز باید با آقایان همراهی کنید. آقایان در قدم بعد می‌فرمایند: «واقعیت یک مصداق است و اگر بخواهند هر دو حیثیت (ماهیت و وجود) تحقق پیدا کند، اجتماع و ارتفاع نقیضین به وجود آمده و چنین چیزی محال است. پس وجود واقعیت داشته و ماهیت اعتباری است.»

به نظر ما اگر به وسیله‌ی این سؤال، اصالت را به منطق تحمیل کنند، هیچ چیز از منطق باقی نمی‌ماند. البته این سخن، تحلیل از ماده و صورت در «ریشه» است که نه ماده می‌تواند صورت را به طور مطلق خط بزند و نه صورت می‌تواند ماده را به طور مطلق کنار بگذارد. پس باید هم‌دیگر را حفظ کنند تا به وسیله‌ی آن «دلالت» تعریف شود و اگر صورت یا ماده بر روی یکدیگر خط بزنند، دلالت تعریف نخواهد شد. خوب! این اشکالات ما بود به متنی که خواندیم.

۴- بررسی اجمالی اصالت وجود «و اذکان کل شی انما ینال واقعیه اذا حمل علیه الوجود واتصف به فالوجود هو الذی یحاذی واقعیه الاشیاء»

در ادامه ایشان در «برهان اصالت وجود» می‌نویسند: «هر چیزی را در نظر بگیریم، در صورتی واقعیت دارد که وجود بر آن حمل شود». ایشان در این جمله دقیقاً می‌خواهند بگویند بعد از آن یافت و شهودی که داشتیم، چگونه صورت ساخته می‌شود. یعنی اولین مفاهیم شما، چگونه شکل پیدا می‌کند. یعنی بعد از این که درک از هستی پیدا کردید، باید وجود را به آن حمل کنید.

۴/۱- منفک بودن درک وجود و درک واقعیت

اشکال ما به این قسمت از کتاب این است که اگر وجود به آن حمل نشود، آیا وجود ندارد؟ آیا این به معنای این است که واقعیت ندارد؟ به نظر ما اگر وجود به آن حمل نشود نیز دارای واقعیت است، لکن ممکن است که شما به آن دست پیدا نکنید. به طور مثال، جناب‌عالی میزان دید چشمتان و شنوایی گوشتان و بُرد آوایتان دارای حدّ است و این حدّ نیز برای همه

یکسان نیست. ممکن است یک صدایی را شما نشنوید ولی برادری که کنار شماست بشنود و نیز ممکن است چیزی را شما نبینید ولی یک نفر دیگری که چشمان تیزبینی دارد، آن را ببیند. لذا مناشی ادراک (چه حالت باشد، چه صورت باشد، چه حس باشد) در افراد مختلف، متفاوت است. حتی در تناسبات رشد هم مختلف است، یعنی اگر فردی بچه باشد یا بالغ باشد و یا پیر باشد، نحوه‌ی ادراک او متفاوت است. آیا این ادعا درست است که گفته شود «اگر من توانستم ارتباط برقرار کنم، پس در عالم چیزی هست! و اگر نتوانستم ارتباط برقرار کنم، پس چیزی نیست؟!»

قطعاً چنین چیزی درست نیست. بله! ممکن است که در حیطه‌ی درک من وارد نشده باشد؛ ولی نمی‌توان اصل وجودش را منکر شده و حکم دهیم که «نیست». حتی کسانی که کور هستند، آیا به دلیل این که نمی‌توانند با رنگ‌ها ارتباط برقرار کنند، منکر اصل رنگ هستند؟

خیر! منکر نیستند، بلکه به هر دلیلی به وجود رنگ‌ها اقرار می‌کنند. مثلاً چون دیگران می‌گویند آسمان آبی است، و یا مردم می‌گویند فلان چیز سیاه است و یا سفید است، انسان کور هم به وجود رنگ اذعان دارد.

پس بنابراین، این حرف که از پایگاه معرفت‌شناسی بگوئید: واقعیتی در حیطه‌ی بُرد من نیست، حرف درستی است؛ ولی اگر بخواهید انکار اصل واقعیت بنمائید، حرف درستی نیست. بلکه باید بگوئید که ادراک من در ادراک‌های دیگران ضرب شده و باید از هم استفاده کنیم. در این صورت هم نمی‌توان منکر حقایق دیگری شد، حقایقی که در فهم افراد بشر نیست؛ مثل ملائکه‌ای که در عالم غیب هستند، درست است که چشم من نمی‌بیند؛ لکن چشم آقا امیرالمؤمنین (ع) می‌بیند، رفت و آمد ملائکه را می‌بیند و به ما هم خبر می‌دهد و می‌گوید: «من می‌بینم». پس نمی‌شود در مورد چیزی که نمی‌بینیم

در توضیح این عبارت ذکر این نکته لازم است که
«ازاء واقعیت اشیاء» همان فرد واقعیت است.

۴/۲ - متضاد بودن عبارت «و اما الماهیه فاذا کانت مع
الاتصاف بالوجود ذات واقعیه ومع سلبه باطل الذات فهی فی
ذاتها غیر اصلیه» با اعتباری شدن ماهیت!

ادامه‌ی بیان: «و اما ماهیت چیزی است که اگر به
«وجود» متصف شود، دارای واقعیت می‌گردد».

و این بیان با بیانی که می‌فرمودند ماهیت اعتباری
و عدمی است، در تضاد می‌باشد، ماهیت واقعیت
دارد، چون انتزاع شده است و انتزاع هم دارای ما به
ازاء است؛ از وهم که انتزاع نشده است، بلکه یا از
شهود انتزاع شده یا از حس و یا از یک فردی که قبلاً
در ذهن حاضر شده است، انتزاع شده است. فرقی
نمی‌کند که مستقیماً انتزاع شود یا با واسطه انتزاع
شود. به هر طریقی که انتزاع شده است، واقعیتی دارد.
ادامه‌ی سخن: «اگر وجود از آن سلب شود، پوچ و
نیست محض می‌شود».

این یعنی تقدم و تأخر، یعنی اگر بنده در ادراک،
حالت نداشته باشم، سخن از کیفیت برای من مطرح
نمی‌شود.

«و این نشان می‌دهد که ماهیت ذاتاً اصالت و
واقعیت ندارد، بلکه به عرض وجود دارای اصالت و
واقعیت می‌شود».

۴/۳ - ضرورت بررسی معنای بالذات و بالعرض در
برهان اصالت وجود

سؤال ما در این قسمت این است که «بالذات» و
«بالعرض» یعنی چه؟ و بالذات و بالعرض باید معنا
شود؟ بنابراین برای جلسه بعد «بالذات» و «بالعرض»
را پیدا کنید و ببینید به چه معناست؟ تا تکلیف این
برهان مشخص شود. اگر منظور شما از بالذات و
بالعرض، تقدم و تأخر است، درست است و منظور ما
نیز تأمین است. به نظر ما معنی بالذات یعنی مقدم،
یعنی در ابتدا که انسان حالت دارد اول صورت به
ذهن می‌آید. (البته خیلی از افراد بعد از فعالیت‌های

بگوئیم: «چون ما نمی‌بینیم پس موجود نیست».
نبی اکرم (ص) بهشت رامی بیند، جهنم را می‌بیند،
عرش را می‌بیند، به معراج تشریف می‌برند و گزارش
بعضی از مشاهدات خودشان را می‌دهند؛ و این
مختص به دستگاه حق هم نیست؛ بلکه رئیس جمهور
امریکا هم یک سری از چیزها را مشاهده می‌کند و
وقتی به دیگران این چیزها را می‌گوید، دیگران با
وجود اینکه خودشان ندیده‌اند، ولی قبول می‌کنند.
مردم اکثراً درک از برنامه و تخصیص ندارد، درک از
چگونگی گردش اعتبارات ندارد، اما خبری به آنها
می‌دهند و آنها هم قبول می‌کنند. برای این مطلب
خیلی شاهد داریم.

دوباره به متن رجوع می‌کنیم: «هر چیزی، در
صورتی واقعیت دارد که وجود بر آن حمل شود و به
وجود متصف شود»

در اینجا اگر وجود را به معنای حیثیتی که در
مقدمه دوم گفته‌اند، در نظر بگیریم، (که به نظر ما
منظور همان است) پس آن چیزی است که عقل انتزاع
می‌کند، نه وجودی که تشخیص دارد و توضیح
درباره‌ی آن را به آینده موکول می‌کنند. ضمناً اگر
وجودی که تشخیص دارد، مورد نظر بود؛ باید آنرا
جلوتر بیان می‌کردند.

○ حجة الاسلام کشوری: علامه می‌فرمایند: اگر بخواهیم چیزی
را در خارج تصور کنیم، باید وجود را به آن حمل کنیم.

● ج: آیا کار تصور را انسان‌ها انجام می‌دهند؟

○ س: فرض کنید، اگر بخواهیم بگوئیم که یک چیزی هست، باید
وجود را بر آن حمل کنیم.

● ج: اگر تمام جامعه را بر روی هم بریزیم و همه
اینها نیز حکم به نبود چیزی دادند، آیا می‌توان حکم
کرد که این چیز موجود نیست؟ من کلیت این مطلب
را قبول دارم که اگر قوایی به موجود برخورد نکند،
برای بقیه، دارای واقعیت نیست. ولی برای
واقعیت دار شدن چیزی، لازم نیست که در نزد همگان
متصف به وجود شود.

دوباره می‌فرمایند: «و این نشان می‌دهد آنچه در
ازاء واقعیت اشیاء است، همان وجود است»

متعدد، می‌فهمند که صورت و تصورشان از مطلب اشتباه بوده است) پس اول عقل انسان، بوسیله‌ی منطق کنترل کرده و اقرار به بودن می‌کند و بعد وارد خصوصیات می‌شود.

پس بنابراین منظم کردن ادراکات بطور قاعده‌مند مورد نظر است، نه مکانیزم ادراک پیدا کردن برای انسان‌ها. لذا آن چیزی را که برهان اصالت وجود نام

گذاشته‌اند، دقیقاً همان چیزی است که در بحث اصالت گفته‌اند و چیز دیگری نیست. اگر به نظر شما، چیز جدیدتری است. پس صغری و کبری آن را در بیاورید تا مطلب روشن شود. (صغری و کبری برهان اصالت وجود چیست؟) همان بداهتی است که در مقدمه‌ی سوم گفته‌اند و اضافه بر آن چیزی نیست. □
و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

بررسی و نقد فلسفه - دور سوم

بررسی اجمالی شبهات اول تا پنجم وارد بر اصالت الوجود در نه‌ایه الحکمة
از زاویه‌ی مباحث فلسفه‌ی منطق

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

جلسه ۳

۸۲/۲/۱۰

— مقدمه

۱. ویژگی کتاب‌های اسفار و نه‌ایه الحکمة در احکام کلی وجود..... ۳
۲. مروری بر مباحث جلسه گذشته ۳
- ۲/۱. تبیین حدود منطق، فلسفه و فلسفه‌ی منطق ۳
- ۲/۲. طرح مباحث فلسفه منطق در مرحله‌ی اول فی احکام الکلیه الوجود در دو بخش ۳
- ۲/۲/۱. اثبات سلبی اصل واقعیت ۳
- ۲/۲/۲. انعکاس اصل واقعیت در ذهن (درک از هستی) ۴
- ۲/۳. بازگشت اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین به درک از هستی و نیستی ۴

— اصل بحث

۳. بازگشت حیثیت وجود به «بساطت» و حیثیت ماهیت به «ترکب» ۴
- ۳/۱. بررسی پایگاه بساطت و ترکب در الهیات بالمعنی الاخص ۴
- ۳/۱/۱. معطوف بودن فعل و تناسبات پرستش به ترکب نه بساطت ۵
- ۳/۱/۲. تعریف کمال عشق بر اساس وحدت دواراده ۶
۴. بررسی شبهات وارد بر اصالت الوجود ۶
- ۴/۱. شبهه اول: اگر وجود اصیل باشد تسلسل پیش می‌آید ۶
- ۴/۱/۱. رد شبهه: اگر منظور از قضیه «وجود موجود است» به معنای درک از وجود باشد تسلسل رها می‌شود ۶
- ۴/۱/۲. ضرورت تحلیل «وجود»، «موجود» و «است» در قضیه‌ی وجود موجود است ۷
- ۴/۱/۳. رد اول بر وجه اندفاع شبهه اول: عدم امکان انتزاع موجود از دو حیثیت متباین وجود و ماهیت ۸
- ۴/۱/۴. رد دوم بر وجه اندفاع شبهه اول: ناتوانی در خلط مباحث احکام حیثیت و احکام خارج ۹
- ۴/۲. شبهه دوم: اگر وجود بالذات باشد، وجودهای امکانی نیز واجب بالذات خواهند بود ۱۰
- ۴/۲/۱. رد شبهه دوم: خروج موضوعی بحث واجب الوجود و ممکن از فلسفه‌ی منطق و معطوف بودن آن به حرکت و علیت خارجی ۱۰
- ۴/۳. شبهه سوم: اشتراک لفظی بودن مفهوم وجود و شبهه چهارم در اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود ۱۲
- ۴/۳/۱. ضرورت بررسی اقوال اصالت وجود (در جلسه آینده) ۱۲
- ۴/۳/۲. اضطراری بودن اصالت وجود و مساوی بودن اصالت ماهیت قبل از خلق (سوق علم ربوبی) و بعد از خلق ۱۲
- ۴/۴. شبهه پنجم: تناسب وجود با واجب الوجود و ماهیت با ممکن در نظریه محقق دوانی و رد آن ۱۳

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی		
	جلسه ۳	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۳	عنوان گذار: برادر علیرضا انجم شعاع
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۲/۱۰	ویراستار: حجة الاسلام روح الله صدوق، برادر زیبایی
	تیراژ: ۶ نسخه	پیاده نوار: آقایان ضیاء الحق، کشوری، زیبایی، روح الله صدوق
	کد بایگانی رایانه‌ای: 102	حروفچین: حجة الاسلام موسوی موشح
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۲/۱۳	مجری و کنترل نهایی: برادر احمد زیبایی

مقدمه: ۱. ویژگی کتاب‌های اسفار و نه‌ایة الحکمة در احکام کلی وجود

○ برادر انجم‌شعاع: بنده در بحث مورد نظر، به کتاب اسفار مراجعه کردم و به این نتیجه رسیدم که کتاب نه‌ایه، این بحث را منظم‌تر دسته‌بندی کرده است. یعنی علامه سعی کرده است همین بحث اشتراک را منظم‌تر بیاورد، ولی در اسفار این دسته‌بندی مطرح نشده است.

● ج: آیا غیر از منظم بودن دسته‌بندی‌ها، استدلال‌هایی که در کتاب اسفار می‌آید، همانند کتاب نه‌ایه است؟

○ س: برهانی که در کتاب اسفار آمده است، همانند آن، در کتاب نه‌ایه آمده است و فرقی باهم ندارند.

● ج: یعنی آیا در اسفار هم گفته‌اند که یک واقعیتی است و دو حیثیت وجود و ماهیت از آن واقعیت، انتزاع می‌شود و این دو باهم تغایر دارند.

○ س: بله! البته بعد از آن، چند اشکال را طرح می‌کنند و سپس به فروع پرداخته و وارد تفصیل آن می‌شوند.

● ج: پس این حرف درستی است که می‌گویند: کتاب نه‌ایه، خلاصه‌الاسفار است؟
○ س: بله همین‌طور است.

۲. مروری بر مباحث جلسه گذشته

● ج: حالا جناب آقای زیبایی خلاصه‌ی جلسه گذشته را بیان کنند.

○ برادر زیبایی: آخرین بحثی که در جلسه گذشته مطرح شد، بحث برهان اصالت وجود بود و فرمودید که صحبت از اصالت (چه با ماهیت باشد و چه با وجود) اشتباه است. بلکه در خارج هم ماهیت حقیقی است و هم وجود. فقط وجود تقدّم دارد و ماهیت متأخر از وجود است.

۲/۱. تبیین حدود منطق، فلسفه و فلسفه‌ی منطق

● ج: البته در جلسه قبل متذکر شدیم که بحث مقدّم و مؤخّر در پیدایش درک مطرح است و الاّ بحث فلسفه این است که در نظام خلقت عالم، چه چیز اصل است؟ یعنی در حقیقت عالم خارج، وجود جاری است یا ماهیت یا اختیار یا قانون یا ولایت یا علیّت و یا هر چیز دیگر؟

بنابراین، در فلسفه یک چیزی را که درک می‌کنیم، باید بتوانیم به خارج نسبت دهیم، ولی بحث این‌که پیدایش درک ما به طور منظم چگونه خواهد بود و ارتباط ما با خارج چگونه است و چگونه درک برای انسان حاصل می‌شود، این‌ها بحث منطقی است.

حال اگر یک چیزی مابین درک ما و خارج قرار گیرد، یعنی اگر بخواهیم یک پایگاهی را در رابطه‌ی بین درک و واقعیت قرار دهیم، بحث «فلسفه‌ی منطق» مطرح می‌شود که نه منطق است و نه فلسفه، بلکه امری است که در آن، صورت و ماده و وحدت دارد و پایگاه اولیه‌ای هست که هم حاکم بر فلسفه می‌باشد و هم حاکم بر منطق.

به نظر ما، علامه پایه‌هایی را که در این جا می‌گذارند، برای ارتباط بین اصل واقعیت و کیفیت درک می‌باشد و هیچ بخشی از آن، مطلق نیست، لذا عنوان «احکام کلی وجود» که در اینجا آمده است، بحث «فلسفه‌ی منطق» می‌باشد (یعنی فلسفه‌ی روش). یعنی پایه‌های اولیه، برای پیدایش درک می‌باشد.

لذا این تقدّم و تأخیری که می‌گوییم به معنای این است که اوّل، درک از هستی پیدا می‌شود. چون اگر آدم در خارج به "بودن" یک چیز اذعان نکند، نمی‌تواند برای درک بعدی آن حرفی بزند. یعنی در «عدم» نمی‌تواند حکمی صادر کند. لذا به نظر ما، در این جا بحث «فلسفه‌ی منطق» مطرح شده است.

○ س: در ادامه بحث فرمودید که ماهیت، در خارج حقیقی است نه اعتباری! چون ما در خارج با کیفیت و اختلافی روبه‌رو هستیم، لذا چرا شما ماهیت را اعتباری قرار داده‌اید؟!

۲/۲. طرح مباحث فلسفه منطق در مرحله‌ی اوّل فی

احکام الكلية الوجود در دو بخش

۲/۲/۱. اثبات سلبی اصل واقعیت

● ج: البته این بحث دو بخش دارد؛ یک بخش در اصل واقعیت است که به صورت سلبی می‌گویید: «این شیء، آن شیء نیست». یعنی ما با امور مختلف، برخورد مختلف داریم؛ در این بخش، «اعتباری بودن» معنا ندارد. وقتی می‌گویید: ما رئالیست و واقع‌گرا هستیم،

نمی‌توانید واقعیت را انکار کنید و در واقعیت، اختلافات حقیقت دارند، نه این‌که اعتباری باشد! این بخش فلسفی بحث بود که ما به آن فلسفه‌ی منطق می‌گوییم.

۲/۲/۲. انعکاس اصل واقعیت در ذهن (درک از هستی)

بخش دوم، بحث انعکاس این واقعیت در ذهن ما می‌باشد. یعنی چگونه در ذهن ما درک پیدا می‌شود؟ شما ابتدا درک از هستی پیدا می‌کنید و بعد از آن می‌خواهید بگویید که این هستی چه کیفیتی دارد. بر اساس درک از هستی، می‌خواهید کیفیت و حدّ و حدود این درک را بگویید. پس وقتی «بودی» نزد شما پیدا می‌شود، نمی‌توانید به کیفیت آن، اعتباری یا ممکن بگویید. چون وقتی چیزی هست، بدون «حدّ» نمی‌تواند باشد. یعنی وقتی درک از یک شیء‌ای پیدا کردید، اگر در آن شیء تغایر و حدّ نباشد و در آن بساطت محض باشد، از هستی آن شیء هیچ درکی حاصل نمی‌شود. وقتی از هستی آن درک پیدا می‌کنید، حدّ آن، حتماً با او همراه است.

۲/۳. بازگشت اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین به درک از

هستی و نیستی

پس هم از موضع اصل واقعیت و هم از موضع منطق صحبت کردیم که یقین عامّ و حالت داشتن، درک از هستی می‌شود و سلبِ هستی، درک از نیستی می‌شود. سپس حکم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌آید و وقتی گفتید «من شکی ندارم و یقین دارم»، نوبت به خصوصیت می‌رسد که پایه‌ی خصوصیت باید یقین باشد و بر اساس این یقین، نمی‌توانید با کیفیت برخورد نکنید. حتی خود آقایان هم، در حیثیت وجود، برای وجود، کثرت وجودی تعریف می‌کنند که این به معنای «کیفیت» است. یعنی وقتی درباره‌ی واجب، ممکن، قوه، فعل، وحدت، کثرت و... بحث می‌کنند، همه‌ی این‌ها به «کیفیت» بر می‌گردد و در حیثیت ماهوی هم، صحبت از کیفیت می‌کنند. مثل زمانی که ماهیت درخت و اسب و انسان و... را ذکر می‌کنند.

اصل بحث: ۳. بازگشت حیثیت وجود به «بساطت» و حیثیت ماهیت به «ترکّب»

بحثی را که در جلسه قبل خدمتتان عرض کردیم، ایشان دوباره در ده فرع آورده‌اند و در این ده فرع، فقط می‌خواهند همان برهان اصالت وجود را تفصیل دهند. یعنی تمامی بحث فصل دوم که دارای سه مقدمه و یک برهان است، در این ده فرع تفصیل داده شده است.

البته دلایل ما بر این‌که این بحث، بحث فلسفه‌ی منطق است، در این فصل‌ها واضح‌تر و روشن‌تر می‌شود. در این فروع، اصل‌هایی را بیان کرده‌اند که در اکثر آن اصل‌ها می‌خواهند اثبات کنند که اصالت وجود، اصالت ماهیت نیست. یعنی تمام خواص اصالت ماهیت را از وجود نفی کرده‌اند. بخشی از اصل‌ها، به خود وجود بر می‌گردد که می‌خواهند وجود را تعریف کنند. بخش دیگری از اصل‌ها هم، به امر حاکم بر وجود و ماهیت بر می‌گردد. مانند بحث نفس الامر و بحث حمل وجود بر ماهیت.

از خارج خدمتتان عرض می‌کنم که پایه‌ی ماهیت به ترکّب و جزء داشتن بر می‌گردد. اگرچه این ترکّب، عقلی منطقی انتزاعی باشد نه ترکّب حقیقی عینی خارجی! پایه‌ی وجود هم، (یعنی حیثیت وجود) به بساطت بر می‌گردد، یعنی می‌خواهند بگویند: آن چیزی که بسیط است، وجود می‌باشد و آن چیزی که مرکب است، ماهیت می‌شود (حتی در عقلانیت) و بعد در وجود تشکیکی، همین مطلب را می‌خواهند اثبات کنند. وقتی در وجود بحث کثرت، شدّت و ضعف نور، واجب و ممکن، قوه و فعل و این امور را مطرح می‌کنند، می‌گویند: «عقل اضطراراً حکم به این امور می‌کند و در حقیقت این طور نیست. بلکه حقیقت وجود بسیط محض است!» پس پایه‌ی اصلی قضیه به «بساطت و ترکّب» بر می‌گردد.

۳/۱. بررسی پایگاه بساطت و ترکّب در الهیات بالمعنی

الاخص

حال اگر عقل واقعاً بخواهد به بسیط محض توجه کند، (که این بسیط محض ترکیبی از اجزاء بسیط متباین

و جدا از هم، به معنای انفصال مطلق نباشد، بلکه حقیقتاً یک پارچه‌ی محض باشد)، هیچ درکی از آن حاصل نمی‌شود. اگر حضرت حق جلت عظمت‌ه هم، چنین وجودی باشد و یا نباشد، ما هیچ ارتباطی نمی‌توانیم با او برقرار کنیم، یعنی نمی‌توانیم هیچ نحوه درک عقلانی، شهودی و حسّی از او پیدا کنیم، بلکه ما در جایی می‌توانیم درک داشته باشیم که تغایر و ترکب، وجود داشته باشد.

در نتیجه، اگر در فلسفه‌ی منطق، این لازمه را بپذیرید - بنا به دستگاه خودتان - خداپرستی تعطیل می‌شود. یعنی اگر خداپرستی به بسیط من جمیع الجهات بودن حضرت حق جلت عظمت‌ه برگردد، دیگر خداپرستی تعطیل می‌شود و اگر توحید، به صورتی از شهود و یا حسّ برگردد، دیگر نمی‌توانید کسی را خداپرست کنید.

○ حجة الاسلام زارعی: آقایان درک عقلانی از خداوند را رد می‌کنند و می‌گویند: درک از خدا به صورت شهودی است.

● ج: حال اگر فرض کنیم درک شهودی برای جنابعالی پیدا شده است، به چه صورت می‌خواهیت کفار را خداپرست کنی؟! پس باید این درک از مسیر عقلانی عبور کند و تبدیل به صورت شود و بعد این صورت، در ظرفی به نام کلمه و آوا بیاید و این آوا به گوش من برخورد کند تا من مشرک را خداپرست کند که در این هنگام ابتدا خداپرستی زبانی برای من حاصل می‌شود و سپس خداپرستی صورتی و بعد هم، برای من شهود پیدا می‌شود و یا به شهود فطری‌ای که دارم، متنبه می‌شوم.

○ س: فلاسفه، همین کار را به ملاصدرا نسبت می‌دهند، یعنی می‌گویند: ملاصدرا توانسته است این شهود الهی را به صورت عقلانی تبدیل کند.

● ج: آیا این کار ملاصدرا، در عالم اثری هم دارد یا به قول خودشان، شب اول قبر ناگهان تمام این امور نقش بر آب می‌شود؟!

همین دنیایی که پست‌ترین عالم است، خداوند درباره‌ی آن می‌فرماید: آن را لغو نیافریده‌ام. لذا کفر کفار نقش بر آب می‌شود، نه ایمان مؤمنین! ایمان مؤمنین، در این دنیا پایه‌ی بهشتشان می‌شود.

صریح قرآن و روایات تأکید دارند بر این‌که برای ذات خداوند متعال، تمثیل و صورت نیاورید.

این مفاهیم و تعاریفی که در این جا است، منکر تسبیح می‌شود. در حالی که شما در تسبیح می‌خواهید بگویید: خداوند، پاک و منزّه است از این‌که در درک من بیاید. لذا پایگاه «تکبیر، تهلیل و تحمید» ما، به تسبیح باز می‌گردد. این‌که گفته می‌شود «ما خداوند را در حالت قلبی و شهودی درک می‌کنیم»، غلط است. مگر ذات حضرت حق عزّ و جلّ می‌تواند در ایمان شما بیاید؟! فعل خداوند متعال قابل درک است، نه ذات خداوند!

وقتی شما می‌خواهید یک لامپ روشن کنید، اگر سیم این لامپ را به سیم اصلی شبکه‌ی برق وصل کنید، یقیناً لامپ می‌سوزد. از این رو، چند ترانس در میان راه گذاشته‌اند تا این برق را ضعیف کنند. یعنی اگر بین سیم سرخیابان و سیم منزل شما واسطه‌ای نباشد، لامپ می‌سوزد.

۳/۱/۱. معطوف بودن فعل و تناسبات پرستش به ترکب

نه بساطت

بنابراین، باید توحید به فعل برگردد و جریان فعل هم، باید شبکه‌ای داشته باشد، لذا اهل بیت (علیهم السلام)، «ارکاناً لتوحید» هستند و بدون حضرت علی (ع) و اولاد ایشان، شما نمی‌توانید خداپرست باشید. البته به معنای این نیست که این‌ها خدا هستند، بلکه این‌ها واسطه‌ی فعل هستند نه واسطه‌ی ذات! ایشان واسطه‌ی پرستش خدای متعال هستند و تناسبات پرستش هم، «ترکب» است نه بساطت! پرستیدن (یعنی عشق ورزیدن)، تنها در ترکیب معنا می‌شود، نه در بساطت. پرستش، بدون کیفیت ممکن نیست. پرستش، بدون رشد ممکن نیست. یعنی انسان موجودی مرکب است که به واسطه‌ی بندگی و عبادت خداوند رشد می‌کند. خداپرستی کیفیت دارد، مثلاً شما باید به مهر سجده کنید و دور خانه خدا طواف کنید، به فقیر کمک کنید، عالم باید بدون توقع علم خود را منتشر کند. این‌ها تنوع در عبادت است. با این افعال و عبادات، اراده و اختیار شما بزرگ شده و رشد می‌کند. لذا اختیار هم،

بسیط نیست و مرکب است و رشد دارد.

از این رو، در منطق تکاملی به جای حدّ وجود و ماهیت، حدّ «تولی و ولایت» مطرح می‌شود که این به معنی اختیار است و اختیار بر پایه‌ی ترکّب است، نه بساطت! بنابر این اصل است که خلافت معنا پیدا می‌کند و «حرکت» اصل می‌شود و با تعریف جریان ولایت و خلافت، معنای «عبودیت» تعریف می‌شود.

۳/۱/۲. تعریف کمال عشق بر اساس وحدت دو اراده

خلاصه این که از تعلق و وحدت دو اراده با هم، کمال عشق تعریف می‌شود. یعنی بگویید: «چیزی را می‌خواهم که تو می‌خواهی!» که اراده‌ی شما با خواسته‌ی خداوند متعال وحدت پیدا کند. لذا تعریف عشق «وحدت میان دو طلب» است. یعنی خداوند چیزی را خلق کرده است که «تقاضا و طلب» داشته باشد، نه «ماهیت و وجود»! خداوند چیزی را خلق کرده که «قدرت خواستن» (شاء) داشته باشد. حتی سنگ، حجر، زمین و درخت، همه و همه در حال «خواستن» می‌باشند، حال یکی ضعیف و یکی قوی. البته این به معنای تشکیک اصالت وجودی نیست، بلکه به معنای این است که یکی محور، یکی متصرف و یکی تابع است و منطق تکاملی برای تمام این‌ها تعریف جداگانه‌ای ارائه می‌دهد.

هر وقت شیء رفع ید از اراده و طلب خود کرد و خواست که اراده‌ی خدا را جاری کند (یعنی اراده‌ی کسی که حق طلب دارد و نفع و ضرر به او بر نمی‌گردد و بهترین چیز را برای مخلوقاتش می‌خواهد)، در این صورت دارای «خلافت» شده و وحدت معنا پیدا می‌کند. این مباحث و تعاریفی از منطق تکاملی بود.

۴. بررسی شبهات وارد بر اصالت الوجود

۴/۱. شبهه اول: اگر وجود اصیل باشد تسلسل پیش

می‌آید.

حال به بحث متن نهاییه بر می‌گردیم. علامه در صفحه‌ی ۵۲، در بیان شبهه نخست می‌آورد:

«با بیانی که برای اصالت وجود آوردیم، اشکالی که بر

نظریه‌ی اصالت وجود وارد شده است، دفع می‌شود. اشکال این است که اگر وجود (اصیل بوده و) در خارج حاصل و متحقق باشد، موجود خواهد بود؛ زیرا حصول، همان وجود است و معنای حاصل بودن، همان موجود بودن است. اما نمی‌توان گفت: وجود موجود است».

ایشان قضیه‌ی «وجود موجود است» را گفته‌اند و بعد در آن بحث تسلسل را مطرح کرده‌اند.

۴/۱/۱. رد شبهه: اگر منظور از قضیه «وجود موجود

است» به معنای درک از وجود باشد تسلسل رها می‌شود

در جمله‌ی «وجود موجود است»، اگر وجود به معنای درک از وجود باشد (یعنی همان بحث حیثیتی را که گفته‌اند: یک حیثیت وجود و یک حیثیت ماهیت را انتزاع کردیم و سپس می‌خواهیم بگوییم که این حیثیت «موجود» است)، در این صورت درک از وجود، یک موجود ذهنی می‌شود. حال با این توضیح، «تسلسل» دیگر معنا ندارد و اگر به صورت دیگری هم باشد، یعنی بگویید: «وجود موجود است»، به معنای درک از وجود نیست، در جواب می‌گوییم: این قضیه‌ی، اشتباه است و قضیه‌ی غلط هم می‌توان ساخت.

○ برادر انجم شجاع: در اینجا اصلاً بحث قضیه‌ی صادق و غیر صادق مطرح نیست، بلکه اگر این موجود، وجود داشته باشد...

● ج: نخیر! در این جا یک قضیه ساخته‌اند که این قضیه می‌تواند غلط باشد. مثلاً اگر قضیه‌ی «ساعت، انگشتر است» ساخته شود و نسبتی هم داده شود، آیا این نسبت دادن درست است؟! مگر شما منطق را نساخته‌اید تا جلوی خطاها را در قضایا و قیاس‌ها بگیرید. پس در قضایا هم، خطا راه دارد. حال یک قضیه ساخته شده است و به صورت غلط هم، معنا می‌کنند و بعد می‌گویند تسلسل می‌شود! به نظر ما اگر درست معنا شود، تسلسل به وجود نمی‌آید.

○ برادر زیبایی: علت غلط بودن این قضیه را شما باید اثبات کنید.

● ج: بنده گفتم که معنای وجود، همان حیثیت وجود است که در مقدمه صفحه ۴۹ گفته‌اند. پس این «درک از وجود» می‌شود و نیز این که می‌گویند: «موجود است»، به معنای موجود ذهنی می‌باشد.

○ س: ایشان می خواهند بگویند: درک از وجود در خارج، موجود هست.

● ج: نخیر! باید بگویند: درک از وجود در خارج، موجود نیست، بلکه درک از وجود در وعاء ذهن است.

○ س: این که می گویند: «وجود موجود است»، یعنی این که درک از وجود، در خارج مابعداء دارد.

● ج: پس نمی خواهند بحث درک وجود را مطرح کنند، بلکه می خواهند بحث دیگری مطرح کنند؛ می خواهند بگویند: وجود حکایت از «واقعیت» می کند.

○ برادر انجم شعاع: در این جا هم نوشته اند «لوکان حاصل فی الایمان کان موجوداً» یعنی اگر در خارج حاصل شود، به آن موجود می گوئیم، «لأن حصول هو الوجود».

۴/۱/۲. ضرورت تحلیل «وجود»، «موجود» و «است» در قضیه‌ی وجود موجود است.

● ج: پس در این صورت باید بگویند: «واقعیت و شیئیتی» هست. اگر این قضیه را به این صورت بگویند، درست می باشد و الا غلط است. پس باید در یقین عام، هلیه‌ی بسیطه درست کنند، نه هلیه‌ی مرکبه! لذا این قضیه‌ی «وجود موجود است»، غلط است. زیرا شما در این قضیه، سه بار «هستی» را آورده اید و هیچ کدام را هم، معنا نکرده اید. یعنی غرض از «وجود» و غرض از «موجود» و غرض از «است» را معنا نمی کنند و نیز هیچ تحلیلی هم در این جا نمی آورند.

حالا اگر بخواهید این قضیه را به خارج نسبت دهید، می بایست «واقعیت» را در قضیه‌ی خود به عنوان موضوع قرار دهید. چون خارج همان «واقعیت» است. در حالی که شما واقعیت را در این قضیه، به عنوان موضوع قرار نداده اید؛ یعنی باید گفته شود: «واقعیتی هست» (هلیه بسیطه). پس «هست» که درک ذهنی من می باشد، بر واقعیت حمل می شود که در این صورت، این قضیه درست می باشد. در نتیجه، باید بگویید: «وجود، واقعیت دارد». لذا چون به این صورت نگفته اند، این سؤال پیش می آید که چرا می گوئید: وجود موجود است؟!

سؤال دیگر ما این است که موجود در این قضیه به چه

معناست؟!

○ حجة الاسلام موشح: در این جا خود علامه «موجود» را معنا کرده اند و گفته اند یعنی «حصول».

● ج: مجدداً سؤال می کنیم که حصول یعنی چه؟ این لغت پراکنی ها به چه معناست؟!

○ برادر انجم شعاع: ایشان گفته اند: حصول هم، همان وجود است: «لأن الحصول هو الوجود، فللوجود وجود».

● ج: باید روشن شود که به چه دلیل حصول، همان وجود است؟!

○ س: اصلاً اشکال در اینجا ناظر به این مطلب نیست، بلکه اشکال بر این است که آیا وجود علت می خواهد؟

● ج: اشکال من این است که در مقدمات گفته اند: ما سه چیز داریم: ۱. واقعیت ۲. حیثیت ماهیت ۳. حیثیت وجود. پس باید با همین سه چیز یک حملی را درست کنیم.

○ برادر انجم شعاع: حرف شما درست است، ولی این اشکال ناظر به بحث شما نیست، بلکه در این جا، این بحث مطرح است که آیا وجود علت می خواهد یا نه؟

● ج: ما فرض می کنیم که آقای الف، گفته است که جمله‌ی «وجود موجود است»، اشتباه و غلط است و علامه می خواهد این حرف را درست کند. در این هنگام سؤال می کنیم که آیا این نحو توجیه کردن درست است؟! به نظر ما توجیه نمودن این کلام اشتباه، برای این است که با توجیه این حرف غلط، پایه‌هایی ساخته می شود و مباحث اشتباه دیگری بر آن حمل شود.

ما در این جا فقط دو چیز را می پذیریم؛ نخست این که درک از وجود، موجود ذهنی است. ثانیاً اگر وجود می خواهد حکایت از خارج کند، باید موضوع، «واقعیت» باشد، نه «موجود»!

لذا هیچ چیز دیگری درست نیست. با هر کسی هم که می خواهیم صحبت کنیم بر روی این دو مورد تکیه می کنیم و می توانیم بگوییم اولی هلیه‌ی مرکبه است و دومی هلیه‌ی بسیطه است و این مطلب انحصار داشته و حرفی کمتر و بیشتر از این مورد قبول نیست.

پس این تحلیلی که کردیم، درست است و سایر نظرات، دارای اشکالاتی است که ذکر شد و با این

تحلیل، مشکل تسلسل هم حل شد و هیچ تسلسلی به وجود نخواهد آمد.

○ برادر انجم شعاع: خُب، ایشان هم می‌گویند: تسلسلی وجود ندارد و خود وجود، موجود بالذات است.

● ج: حالا اجازه دهید، وجه اندفاع را بخوانم تا مطلب واضح شود:

۴/۱/۳. رد اول بر وجه اندفاع شبهه اول: عدم امکان انتزاع موجود از دو حیثیت متباین وجود و ماهیت

«وجه اندفاع شبهه‌ی فوق آن است که موجود در عرف فلسفه اعم از آن است که مبدأ اشتقاقش (یعنی وجود) عین موصوف باشد یا آن‌که زائد بر موصوف باشد^۱».

آن چیزی که زائد بر موصوف است، ماهیت می‌باشد. قبلاً هم گفتیم آن‌که وجود بر آن زائد است، حیثیت وجود می‌باشد.

در این جا وقتی می‌گوید «موجود اعم از این دو است»، یک اشکال به وجود می‌آید و آن این‌که در مقدمه‌ی قبل بیان کردید که همیشه بین وجود و ماهیت نسبت تباین برقرار می‌باشد و نیز نمی‌توان از دو متباین یک حیثیت اعم انتزاع کرد، با این توضیح، شما چگونه موجود را از دو حیثیت وجود و ماهیت انتزاع کردید؟! ○

س: منظور ایشان اعم از وجود و ماهیت «در خارج» است. زیرا وجود و ماهیت فقط در ذهن دو حیثیت‌اند، ولی در خارج وحدت دارند و متباین نیستند.

● ج: این فرض دیگری است که می‌فرمایید. ما می‌توانیم صورت‌های مختلفی را فرض کنیم و همه‌ی آن‌ها را هم معنا کنیم، ولی اشکالی را که ما کردیم، وارد بود و حال به بررسی فرضی که شما فرمودید می‌پردازیم: اگر معنی وجودی که می‌گویید، همان واقعیت خارجی است، سؤال می‌کنیم: پس آن قسمی که وجود زائد بر آن می‌شود، چه چیز است؟ این قسم باید روشن شود تا بتوانیم موجود اعم را از این‌ها (وجود و ماهیت) انتزاع کنیم.

○ س: قسمی که وجود بر آن زائد است، ماهیت می‌باشد. ماهیت که بنا بر تمام تصریحات کتاب، ذهنی است.

○ س: در ذهن این‌ها (ماهیت و وجود) دو چیز هستند، ولی در خارج یک چیز می‌باشند.

● ج: اگر ما بخواهیم دو چیز را درست کنیم و یک چیز اعم از آن دو را انتزاع کنیم (یعنی اگر بخواهیم بگوییم: «موجود» اعم از این دو (وجود و ماهیت) است)، باید چه سیری را طی کنیم؟

به نظر ما آقایان یک دوئیتی درست کرده‌اند و از آن می‌خواهند یک اعمی را انتزاع کنند. اگر نظر شما غیر از این است، برای اعم، معنای جدیدی بگویید که با وجود و ماهیت هماهنگ باشد.

○ حجة الاسلام موشح: نه! نمی‌توان معنای دیگری ارایه داد و شما درست می‌فرمایید.

● ج: پس بررسی معنای «موجود»، از دو حالت خارج نیست که یکی از این دو حالت این است که منظور از وجود واقعیت خارجی است و منظور از ماهیت نیز موجود ذهنی است که از این موجود ذهنی و موجود عینی می‌خواهیم یک چیز اعم بگیریم.

○ س: آقایان می‌خواهند بگویند: «موجود» و «وجود» هر دو «موجود»‌اند.

● ج: عیب ندارد، ما بنا بر بحث فلسفه، اصطلاح موجود را اعم از وجود ذهنی و وجود خارجی در نظر می‌گیریم که این هم، به عنوان یک احتمال قابل بررسی است، ولی یک احتمال هم این بود که از حیثیت وجود و حیثیت ماهیت، یک اعمی را انتزاع می‌کنیم، که این احتمال، بنا بر مقدمه‌ی دوم ایشان، مطرح می‌شود.

○ س: در واقع می‌گویند: دو نوع موجود داریم؛ یکی ماهیتی است که وجود پیدا کرده و دیگری، خود وجود است که اصلاً ماهیت نبود تا به وجود بیاید و هر دوی این‌ها موجود هستند.

● ج: پس این یعنی همان وجود ذهنی و خارجی که بعداً تقسیم می‌کنند.

○ برادر انجم شعاع: این عبارتی را که خواندید (بحث اعم)، در متن عربی وجود ندارد. شما ترجمه را بخوانید تا به متن عربی تطبیق دهیم.

● ج: قرار بر این است که ترجمه‌ی متن عربی را

۱. شرح نه‌ایة الحکمة، شیروانی، ص ۵۲

بخوانیم و شرحی را که آقای شیروانی داده‌اند نیز ضمیمه کنیم و شما اشتباهاتی را که آقای شیروانی در ترجمه و شرح مُرتکب شده‌اند، متذکر شوید.

○ حجة الاسلام موشح: این شرح ایشان، توضیح همین جمله است که می‌گویند: «إن الوجود موجود لکن بذاته لا بوجود زائد»؛ یعنی یک موجودی داریم که «به وجود زائد» است و یک موجود نیز داریم که «بذاته» است، که ایشان می‌خواهند بگویند: موجود، اعم از هر دوی این‌هاست.

● ج: شما چند خط پایین‌تر را مطالعه بفرمایید تا مطلب روشن شود. اگر دقت کنید، می‌فهمید که منظور از موجود، به همان احتمالی که عرض کردم بر می‌گردد. یعنی موجود، اعم از حیثیت وجود و حیثیت ماهیت باشد.

۴/۱/۴. رد دوم بر وجه اندفاع شبهه اول: ناتوانی در خلط مباحث احکام حیثیت و احکام خارج

○ س: یعنی حیثیت ماهیتی که الآن در خارج به صورت موجود فرض شده است؟

● ج: ابتدا این‌گونه نیست! اگر صحبت از حیثیت است، باید احکام حیثیت را جاری کنیم و اگر بحث از خارج است، احکام خارج را جاری می‌کنیم. حیثیت و خارج را نمی‌توان با هم خلط کرد. زیرا منطق اجازه‌ی چنین کاری را نمی‌دهد. به عبارت دیگر، نمی‌توانیم حقیقت وجود را هم در خارج دارای حقیقت بدانیم و هم در ذهن! و نیز نمی‌توانیم بر حیثیت وجود، هم احکام خارج و هم احکام ذهن را جاری کنیم. لذا ایشان در کتاب نهاییه نیز، برای وجود خارجی و وجود ذهنی، یک فصل جداگانه‌ای را اختصاص داده و احکام هر کدام را به طور مجزا بیان می‌کنند و می‌گویند که وجود ذهنی مربوط به ماهیت و در وعاء ماهیت است و وجود خارجی هم در وعاء حیثیت وجود است و اگر در استدلالات ایشان دقت کنیم، می‌بینیم که در تمام برهان‌ها، وجود به بساطت بر می‌گردد و ماهیت به ترکب. در خود فصل وجود ذهنی و وجود خارجی هم، همین‌طور است و در بحث تشکیک هم همین‌طور است. یعنی وقتی می‌خواهیم عنوان اصلی را در بیاوریم،

می‌بینیم آن چه بر کل این مرحله از متن حکومت می‌کند «بساطت و ترکب» است و چیزی غیر از این‌ها نیست.

○ س: علامه یک عبارتی هم دارند که می‌گویند: ماهیت خاستگاه کثرت است (الماهیه هی مثار الکثرة).

● ج: بله! همین‌طور است. البته یک مقداری زمان لازم است تا بتوانید به این عنوان پی ببرید و آن را به فلاسفه نسبت دهید.

○ برادر انجم‌شعاع: البته کمی جلوتر می‌فرمایند: «فلاتنافی فی اتحاد الماهیه و الوجود، خارجاً و ذهناً». یعنی تنافی ندارد که وجود و ماهیت در خارج و در ذهن متحد شوند.

● ج: اگر اتحاد داشته باشند، در این صورت از یک چیز متحد، چگونه می‌توان یک حیثیت اعمی را انتزاع کرد. چه وجود و ماهیت تباین داشته باشند و چه متحد باشند، در هر دو صورت نمی‌توان حیثیت اعمی را از آن انتزاع نمود.

○ س: ولی فقط در خارج یک چیز حقیقی است و آن هم وجود می‌باشد. درست است که ماهیت، از واقعیت انتزاع شده است، ولی فلاسفه می‌گویند: فقط در خارج وجود حقیقت دارد و صحبت از ماهیت در اختلافات است. یعنی می‌گویند: اختلافات و کثرت وجود به ماهیت است.

● ج: این دوئیت و کثرتی که درست می‌کنید، ذهنی است یا خارجی؟

○ س: ذهنی است.

● ج: پس در خارج چیست؟

○ س: وحدت محض است.

● ج: این وحدت محض چیست؟

○ س: همان وجود است که در اعیان موجود می‌شود.

● ج: وجودی که در این جا می‌گویید، درست نیست، چون وجود ذهنی شد. وجود ذهنی است و ماهیت هم ذهنی است. خارج هم موجود (موجود به وحدت) است.

○ س: وقتی در ذهن است، اصالت پیدا نمی‌کند، ولی وقتی در خارج آمد، دارای اصالت می‌شود.

● ج: فعلاً بحث اصالت نیست. بلکه باید در ابتدا وحدت و دوئیت را توضیح دهید.

○ س: دوئیت ندارند، زیرا فلاسفه قایل به تشکیک هستند و با

مشکک بودن وجود، نمی‌توان دوئیتی را ثابت کرد. البته مشائین می‌گویند: وجودات، متباین هستند و هیچ ارتباطی بین آن‌ها وجود ندارد.

● ج: آیا در این سطوری که خواندیم، بحث از تشکیک مطرح شده است؟!

○ س: ملاصدرا در بحث مشترک معنوی، مبحث تشکیک را توضیح می‌دهند.

● ج: باید در این فصلی که موضوع بحث است، استدلال بیاورید که وجه اختلاف به وجه اشتراک بر می‌گردد، تا تشکیک معنا پیدا کند.

البته این‌که به تشکیک بر می‌گردد را ادعا می‌کنند، ولی استدلال نیاورده‌اند.

○ س: ایشان عبارتی را بعداً ذکر می‌کنند که «ان الماهیه انحاء الوجود»؛ یعنی ماهیات نحوه‌هایی از وجود هستند، یا به عبارت دیگر، ماهیات حدود وجودند.

● ج: ما به بررسی تمام این مباحث خواهیم رسید. لطفاً شما فقط همین قسمت را برای ما معنا کنید. ما باید معنای این جمله را بفهمیم:

«موجود در عرف فلسفه اعم از آن است که مبدأ اشتقاقش (یعنی وجود)، عین موصوف باشد یا آن‌که زائد بر موصوف باشد و لذا موجود هم بر ذاتی که عین وجود است، اطلاق می‌شود و هم بر ذاتی که وجود زائد بر آن است».

لازمه این جمله، این است که موجود اشتراک لفظی باشد! و در ادامه می‌گویند:

«مانند عالم که هم بر ذاتی که عین علم است، اطلاق می‌شود و هم بر ذاتی که علم زائد بر آن می‌باشد. با توجه به این مطلب، می‌گوییم: درست است که به مقتضای اصالت وجود، وجود موجود است. اما موجودیت وجود، بذاته است، نه به واسطه‌ی ضمیمه شدن وجود زائدی به آن»

○ حجة الاسلام موشح: آقایان یک مثالی هم دارند که می‌گویند:

چرب بودن همه چیز، به روغن است، ولی چربی روغن به خودش است و در جواب این پرسش که آیا «چرب بودن»، فقط صفت روغن است یا صفت اشیاء روغن‌دار نیز می‌باشد، می‌گویند: متعلق به هر دو است.

● ج: البته ما علی‌المبنای خود آقایان اشکال وارد

کردیم و تمام این حرف‌ها، علی‌المبنای ما اشتباه می‌باشد.

ما در مدلی که می‌خواهیم درست کنیم، تغایز اصل می‌باشد. یعنی سلب اصل است، نه ایجاب.

این غلط است که فلاسفه، ایجاب را می‌گیرند و به وسیله‌ی «این همانی» حرف‌های نادرست دیگری را پایه‌ریزی می‌کنند که با اصل تغایر ناسازگار است و بعد تمام این‌ها را بدیهی می‌دانند! حال کجای «این همانی» بدیهی است؟! اگر بدیهی هستند، پس چرا کسانی هم که قایل به «این همانی» هستند، به شما اشکال وارد کرده‌اند؟ (مانند بهمنیار و شیخ اشراق و دیگران). جالب‌تر این‌که آنها هم، حرف خود را بدیهی می‌دانند.

ما از نزاع این دو می‌فهمیم که این حرف‌ها بدیهی نبوده و احتیاج به استدلال دارد و در استدلال هم ما احتمال دیگری را طرح می‌کنیم.

در استدلال‌ات، ما اثبات می‌کنیم که پایه‌ی تمام قضایا به تغایر بازگشت می‌کند و تغایر اصل می‌شود و در قدم بعد باید به این پرسش پاسخ دهیم که علت تغایر چیست؟

بنابراین، سیر بحث ما از اجمال است که به «کل سازی» منتهی می‌شود، ولی شما از اجمال شروع کرده و به «کلی سازی» می‌رسید. در ادامه‌ی سخن می‌فرمایند:

۴/۲. شبهه دوم: اگر وجود بالذات باشد، وجودهای

امکانی نیز واجب بالذات خواهند بود

«شبهه‌ی دوم: با این بیان، اشکال دومی که بر قول به اصالت وجود وارد شده است، نیز دفع می‌گردد. اشکال آن است که موجود بالذات بودن وجود، مستلزم آن است که وجودهای امکانی واجب بالذات باشند».

۴/۲/۱. رد شبهه دوم: خروج موضوعی بحث واجب

الوجود و ممکن از فلسفه‌ی منطق و معطوف بودن آن به حرکت و علت خارجی

صحبت از بالذات و بالامکان، این شبهه را به وجود می‌آورد که خود بالذات و بالامکان چه حیثیتی است؟ در

جواب به این سؤال، به نظر ما این تقسیم در حیثیت خارجی مطرح است. یعنی راجع به حرکت خارجی است. حال در حرکت خارجی، به آن حرکت خارجی که یا خالق ندارد یا بدون علت است، «واجب» می‌گوییم و آن حرکتی که دارای خالق است و علت دارد، «ممکن» می‌باشد. در قدم بعد در توضیح آن چه که دارای علت است می‌گوییم: فردی است که قبلاً موجود نبوده است و هم اکنون «بود» شده است.

یعنی چیزی که علت بر دار می‌باشد و یک وقت نبوده است و حالا «بود» شده است.

○ حجة الاسلام موشح: پس می‌توان گفت: هر چیزی ذاتی باشد، بدون علت است و هر چیزی عرضی باشد، علت می‌خواهد.

● ج: شما قبول دارید که اصلاً این بحث، ربطی به این جا ندارد و مربوط به بحث علت و معلول می‌باشد؟
○ برادر انجم شعاع: مطرح شدن این بحث، بخاطر این است که وجود واجب و وجود ممکن یکی نشود، یعنی وقتی گفته می‌شود: «وجود، حقیقت عینی است»، وجود ما با وجود خداوند یکی نشود.

● ج: بله! درست است که باید در قضایا، همه‌ی قیودات آن مشخص شود، ولی در این فصل که بحث از اصالت و اولین درک مطرح می‌شود، وارد شدن در بحث «واجب و ممکن»، معنا ندارد. چون «واجب و ممکن»، حیثیتی است که مربوط به خارج می‌باشد و در خارج هم، بحث از علیّت و خالقیت مطرح است که مثلاً وقتی می‌گویید: «فرزند آقا حسین به دنیا خواهد آمد»، به فرزند آقا حسین «ممکن» اطلاق می‌شود، چون الآن می‌توانیم به آن، بگوییم: «نیست». این مثال در حیوانات و درختان هم که بعداً به وجود می‌آیند، صدق می‌کند.

○ حجة الاسلام موشح: یک احتمال دیگر هم، در این جا مطرح می‌شود که مثلاً الآن این درخت هست، اما می‌توانست نباشد، لذا به این درخت موجود هم، «ممکن» می‌توان گفت.

● ج: این که می‌گویید: «می‌توانست نباشد»، این نسبت به گذشته است، نه الآن!
آیا الآن به این درخت، می‌توانید نسبت «ممکن» بدهید؟!

○ س: نه! الآن واجب است.

● ج: البته این «ممکن» را می‌توانید، هم به گذشته و

هم به آینده نسبت دهید، یعنی بگویید: «من که الآن موجود هستم، یک وقتی موجود نبوده‌ام، پس در گذشته (که نبودم) «ممکن» بودم.

○ س: آقایان تعبیری دارند که می‌گویند: «این شیء، ممکن بالذات است و واجب بالغیر»، یعنی می‌توانست نباشد، ولی الآن که هست، واجب است. چون علت آن آمده، حتماً خودش هم است.

● ج: ما ابتداً باید بدانیم که معنای «واجب و ممکن» چیست تا بعداً بفهمیم ممکن بالذات چیست؟

○ س: بحث واجب و ممکن را می‌توان به بحث ذاتی و عرضی برگرداند.

● ج: نخیر! شاید بتوانید بگویید که بحث واجب و ممکن، متناظر به بحث ذاتی و عرضی در منطق است، ولی حقیقتاً حیثیت «واجب و ممکن» درباره‌ی علم است یا درباره‌ی خارج؟

○ س: یک احتمال است که بگوییم: چون خود موجود، یک حیثیت ذهنی است.....

● ج: در اینجا بحث «وجود» نیست، بلکه بحث حیثیت واجب و ممکن است. ما می‌خواهیم بدانیم که حیثیت واجب و ممکن به چه پایگاه و ریشه‌ای برگردد.

○ س: احتمالی که به ذهن بنده می‌رسد این می‌باشد که اگر حیثیت وجود، ذاتی شیء ای شد، آن شیء «واجب» می‌شود و اگر حیثیت وجود، عرضی شیء ای شد، آن شیء، ممکن می‌شود و احتمالاً منظور ایشان از عبارت «موجود بذاته بوجود زائد» همین احتمال باشد.
● ج: ما از این عبارت خارج شدیم و وارد شبهه‌ی دوم شده‌ایم که در شبهه‌ی دوم بحث «واجب و ممکن» مطرح می‌شود.

در این جا عده‌ای گفته‌اند که این وجود خارجی، دو مصداق دارد، یکی مصداق ممکن الوجودها است و دیگری مصداق واجب الوجودها. حال سؤال ما این است که واجب و ممکن به خارج بر می‌گردد یا به علم؟
○ برادر انجم شعاع: در این جا بحث اقتضاء و عدم اقتضاء است. اگر اقتضاء ذاتش، موجود بالذات باشد، واجب می‌شود.

● ج: مگر «ذات»، همان اصل واقعیت نیست؟!

○ س: نخیر! بلکه اگر خود حیثیت وجود را در نظر بگیریم، یا واجب است یا ممکن!

● ج: حیثیت وجود که ذهنی است و ما آن را انتزاع

کردیم و همین‌طور، حیثیت ماهیت را هم، از خارج انتزاع کردیم و در ذهن برده‌ایم. حیثیت وجود درباره‌ی «بودن» بحث می‌کند و حیثیت ماهیت هم، درباره‌ی حدّ بحث می‌کند. حالا یک حیثیت دیگری را هم، بنام واجب و ممکن، در این جا به عنوان اشکال مطرح کرده‌اند. حال این واجب و ممکن به خارج برمی‌گردد یا نه؟! وقتی می‌گویند به خارج برمی‌گردد، برای این است که می‌خواهند خالق را اثبات کنند. یعنی تمام بحث شما از «واجب و ممکن» برای این است که به کافر بگویید: عالم، خالق دارد.

○ حجة الاسلام موشح: آقایان برای این واجب و ممکن، یک مثال می‌آورند و می‌گویند: شیء چرب یا روغن است یا بواسطه‌ی روغن چرب شده است؛ اگر شیئی باشد که چربی آن بواسطه‌ی روغن نیست، حتماً خالق دارد، یعنی کسی در آن روغن ریخته است. لذا چربی یا بالغیر است یا بالذات.

● ج: به نظر من، اصالت ماهیت هم، می‌خواهد بالذات و بالغیر درست کند. یعنی وقتی آن‌ها هم، حیثیت واجب و ممکن را بحث می‌کنند، می‌خواهند اثبات خالق کنند. یعنی می‌خواهند بگویند: یک موجودی داریم که خالق دارد و یک موجودی داریم که خالق ندارد.

لذا به نظر ما، این حیثیت، برای نسبت دادن به حقیقت خارجی ساخته شده است. البته ایشان نیز وقتی کثرت‌های وجودی را می‌شمارند، واجب و ممکن را به وجود حاکمی از خارج معنا می‌کنند، نه وجود به معنای حیثیت (یعنی ذهنی)!

حال این وجود حاکمی از خارج است، ربطی به بحث این جا ندارد، چون شما در این جا می‌خواستید بحث اصالت را مطرح کنید و این شبهه‌ی واجب و ممکن، اصلاً ربطی به بحث اصالت ندارد. یعنی مربوط به بحث فلسفه‌ی منطق نمی‌شود.

○ برادر انجم شعاع: البته خود ایشان هم اشاره‌ای می‌کنند که این بحث مفهومی نیست، بلکه بحث مصداقی است. یعنی آقای بهمنیار که این شبهه را وارد کرده است، می‌خواهد بگوید: شما فقط به وجود، می‌توانید وصف واجب را اطلاق کنید، نه به امکان و ماهیت! چون وجود، فقط حقیقت در واجب است.

● ج: لازمه‌ی بحث اصالت وجود همین است که

ایشان می‌گویند، ولی طرح این موضوع در این جا لازم نبود. البته ما باید منظور شما را از شبهه‌ی مفهومی و مصداقی بفهمیم و بعداً این بحث را بررسی خواهیم کرد.

۴/۳. شبهه سوم: اشتراک لفظی بودن مفهوم وجود و

شبهه چهارم در اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود

شبهه سوم، اشتراک لفظی و معنوی است که در این جا به علتی که قبلاً بیان کردیم، به آن نمی‌پردازیم.

شبهه چهارم، نقد نظریه‌ی اصالت ماهیت است و در نقد این نظریه می‌گویند: اصالت ماهیت، ماهیت را به تنهایی اعتباری می‌داند و وجود را هم، به تنهایی اعتباری می‌داند، ولی وقتی این دو ضمیمه می‌شوند، ماهیت اصیل می‌شود.

حال آیا این تقریر بحث اصالت ماهیتی‌ها به وسیله‌ی اصالت وجودی‌ها (که علامه در این جا آورده است)، صحیح می‌باشد یا نه؟! ○ س: علامه در این جا این مطلب را به اشرافین نسبت داده‌اند.

۴/۳/۱. ضرورت بررسی اقوال اصالت وجود (در جلسه

آینده)

● ج: آیا این نسبتی که داده‌اند صحیح است یا خیر؟ لطفاً برادران یک تحقیقی از اقوال اصالت ماهیتی‌ها انجام دهند تا صحت این نسبت مشخص شود.

آن چه ما تا به حال از اصالت ماهیت شنیده بودیم، این بود که وقتی دو حیثیت وجود و ماهیت را انتزاع می‌کنند، اصالت ماهیت می‌گوید: ماهیت اصیل است و وجود در ضمن ماهیت اعتبار می‌شود و عقل، «بودن» را به ماهیت نسبت می‌دهد. اما ایشان می‌گویند اصالت ماهیتی‌ها، ماهیت را هم اعتباری می‌دانند.

○ س: ایشان گفته‌اند: زمانی که وجود از ماهیت انتزاع می‌شود، ماهیت اصالت پیدا می‌کند، هر چند که «فی حدّ ذاته» خود ماهیت اعتباری است.

۴/۳/۲. اضطراری بودن اصالت وجود و مساوی بودن

اصالت ماهیت قبل از خلق (سوق علم ربوبی) و بعد از خلق

● ج: آیا اصالت ماهیتی‌ها این مطلب را می‌گویند؟!

به نظر ما اصالت ماهیت می‌گوید: قبل از این که چیزی خلق شود، کیفیت آن در سوق علم ربوبی بوده است. یعنی می‌خواهند پایه‌ی ماهیت را در علم خدا قرار دهند. مثلاً گردی دایره یا زوج بودن عدد چهار یا سوزندگی آتش و یا هر کیفیتی که بگویید، هم در سوق علم ربوبی قرار دارد و هم وقتی که خدا آنها را خلق می‌کند. لذا سوزندگی برای آتش در این جا واجب می‌شود. پس کیفیت «سوزاندن» که از آتش صادر می‌شود، یک امر حقیقی و اصیل است که هم در وعاء علم ربوبی اصالت داشت و هم بعد از خلق اصالت دارد.

یعنی اصالت ماهیت، بحث کیفیت و جریان علیّت را امری حقیقی می‌داند و سپس می‌گوید: آتش به دلیل اثری که دارد، عقل معنای وجود را به ماهیت اضافه می‌کند، لذا وجود اعتباری است. یعنی حقیقت، آتش و سوزاندن است و وقتی می‌گوییم «هست» عقل اضطراراً کلمه‌ی «هست» را می‌گوید.

برداشت ما از بیان اصالت ماهیت این بود.

○ س: ایشان در پاسخی که به شبهه می‌دهند، بحث قبل از جعل و بعد از جعل را مطرح می‌کنند. لذا شاید اصالت الوجود هم، به این امر معتقد باشند که ماهیت قبل از جعل و بعد از جعل با هم فرقی نمی‌کند.

حجة الاسلام موشح: اصالت الماهیت قایل به این است^۱ که ماهیت ذهنی، صاحب اثر نیست و زمانی که وجود، به ماهیت ضمیمه می‌شود، صاحب اثر می‌شود و اثر برای ماهیت است، اما می‌گوید: ماهیت بدون وجود، مؤثر نمی‌باشد، بلکه وقتی وجود به ماهیت ضمیمه شد، ماهیت صاحب اثر می‌شود و اثر هم برای خود ماهیت است، نه وجود! لذا به نظر بنده، بیان علامه به این مطلب برمی‌گردد.

● ج: پس شما در جلسه‌ی بعد بیان خود اصالت ماهیت را بیاورید تا ما اشکالات فرهنگستان را به اصالت ماهیت مطرح کنیم.

۴/۴. شبهه پنجم: تناسب وجود با واجب الوجود و ماهیت

با ممکن در نظریه محقق دوانی ورد آن

در شبهه‌ی پنجم، نظریه محقق دوانی نقد می‌شود که

به نظر ما چون محقق دوانی می‌خواسته بگوید که در وجود، شما واجب بودن را اخذ می‌کنید که تناسب با وجود حضرت حق (جلت عظمته) دارد و در ممکنات، امکان و «بود و نبود» را اخذ می‌کنید که به ماهیت و مخلوقات تناسب دارد. یعنی ایشان نتوانسته است به جای مبنای اصالت وجود و اصالت ماهیت، مبنای دیگری را بیاورد، به همین دلیل به تفصیل قایل شده‌اند. ○ س: یعنی دو مبنایی شده‌اند که در خدا، قایل به اصالت وجود شده‌اند و در مخلوقات، قایل به اصالت ماهیت.

● ج: پس وقتی ما هر دو مبنا را از ریشه، نقض کنیم، این قول هم کلاً از بین می‌رود.

بعد از این شبهات، نوبت به فروغ می‌رسد. در فرع اوّل وقتی می‌گویند: «وجود در تمام حمل‌های ماهوی، حیثیت تقییدیه است»، منظورشان از وجود، معنای یقین عامّ می‌باشد و این دلیل می‌شود بر این که علامه در سپس ایشان در فرع‌های ۲، ۳، ۴، ۵، ۸ و ۱۰ می‌خواهند اصالت ماهیت را نفی کنند.

در جلسه‌ی بعد ما ابتداءً فرع دهم را بررسی می‌کنیم و سپس به بررسی فرع ۶ و ۷ می‌پردازیم. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

۱. اصیل یعنی چیزی که واقعاً در خارج، صاحب اثر است.

بررسی و نقد فلسفه - دور سوم

تطبیق مباحث حضرت استاد رحمته الله علیه بر فروع ده گانه مرحله اول نهاییه الحکمة و دسته‌بندی مباحث مرحله اول در سه فصل از منظر فلسفه منطق و نقد و بررسی فرع هفتم - وعاء نفس الامر - به عنوان پایگاه فلسفه منطق حاکم بر اصالت الوجود (نفی علیّت، اضطرابی شدن، عدم تعریف به قانون، بازگشت به حرکت بالذات عقل در تعریف علامه)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

جلسه ۴

۸۲/۲/۲۴

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

- مقدمه: اهمیت حساسیت نسبت به تولید منطق ۳
۱. تطبیق تحلیل‌های حضرت استاد بر مطالب نهاییه الحکمة (مرحله اول - فروع ده گانه) ۳
۲. دسته‌بندی مرحله اول نهاییه در سه فصل از زاویه فلسفه منطق ۴
- ۲/۱. فصل اول: درک از هستی و اوصاف آن، فصل دوم: وحدت و کثرت تشکیکی، فصل سوم: احکام عدم ۴
۳. اشکالات طرح مباحث از زاویه منطق و فلسفه ۴
- ۳/۱. بازگشت وجود به علم حضوری و عدم طرح آن در منطق و صورت و نفی ارتباط و مخلوقیت آن در فلسفه ۴
- ۳/۲. بطلان واقعیت عینی در فرض صورت عقلی نداشتن وجود ۵
- ۳/۳. خروج موضوعی اصالت داشتن یا نداشتن (مابحذاء حقیقی) از منطق ۵
- ۳/۳/۱. تقدّم حیثیت بر علم و آگاهی در منطق ۵
۴. مداخلیت قضایای نفس الامریه در مباحث فلسفه منطق ۶
- ۴/۱. منتفی شدن تقسیم حیثیات در فلسفه منطق ۶
۵. بررسی فرع هفتم: وعاء نفس الامر از منظر اصالت وجود ۶
- ۵/۱. اشکال: جایگزینی واژه «واقعیت» به جای «وجود خارجی» به دلیل اشتباه بودن طرح «اصالت» در فلسفه ۶
- ۵/۲. عدمی نبودن مباحث نفس الامر (فلسفه منطق) ۷
- ۵/۳. یقین عام (حکم سلب و ایجاب نه حمل شایع و اولی) به عنوان منطق فلسفه منطق ۷
- ۵/۴. «ثبوت تبعی قضایای نفس الامریه از موجودات حقیقی» عبارت اخیری «ثبوت تبعی به تبع یافت واقعیت» ۸
- ۵/۵. تطبیق قضیه «عدم علّت، علّت عدم معلول» بر قضیه عدم حالت علّت عدم حکم (سلب الحکم) ۸
- ۵/۶. تبیین اجمالی اقوال سه گانه در تعریف نفس الامر ۸
- ۵/۷. اشکال: عدم بازگشت تعریف نفس الامر به قانون در تعریف علامه ۸
- ۵/۸. اشکال: مطابقت با نفس الامر به معنای بازگشت آن به حرکت بالذات عقل ۹
- ۵/۹. اضطرابی نبودن حکم عقل به ثبوت و تحقق ۹
- ۵/۹/۱. تقدّم «بودن» و تأخّر «کیفیت» در حکم عقل ۹
- ۵/۱۰. نفی علیّت در فرض اعتباری شدن پایگاه نفس الامر ۱۰
- ۵/۱۱. بازگشت وعاء نفس الامر به عالم صور معقوله (سوق علم ربوبی) از منظر اصالت ماهیت ۱۰
- ۵/۱۲. قرآینی دال بر داخل بودن این مباحث در فلسفه منطق ۱۰

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

گروه پژوهش‌های تطبیقی	جلسه ۴	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۱	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۲/۳۰	ویراستار: حجة الاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده نوار: حجة الاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی
	کد بایگانی رایانه‌ای: 109	حروف‌چین: حجة الاسلام موسوی موشح
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۲/۲۴	مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی

مقدمه: اهمیت حساسیت نسبت به تولید منطق

قبل از این که وارد بحث شویم، من حساسیت دوستان را به چند نکته جلب می‌کنم:

۱. شیعه امروز بعد از ۱۴۰۰ سال به تولید منطق موفق شده است و تا امروز محاسبه‌ی عبادت، تکلیف و حجّیت، تحت لوای ادبیات یونانی و ادبیات غیر از اسلام بوده است، یعنی تا به حال موفق نبوده است تعقلی را تولید کند که بر اساس مناسک عبادت بتواند نسبیّت و منطقی عمل به پرستش خدای متعال را در زمان و مکان خودش محاسبه کند. البته این به معنای این نیست که شیعه موفق به انجام تکلیف یا عمل صالح نبوده است، بلکه سخن این است که شیعه یک سیر تکاملی داشته و یک سیر مظلومیت هم داشته است ولی موفق به تولید منطق نبوده است.

لذا برادران در مطالعه و بررسی ادبیات موجود (چه در اصول و چه در منطق و چه در فلسفه) بسیار دقت نمایند و با حساسیت بیشتری به اشکالاتی که ما مطرح می‌کنیم، برخورد نمایند.

۲. معنای تولید منطق، تغییر در تولید اطلاعات در مقیاس انقلاب فرهنگی است که به عبارت دیگر به معنای حضور در هدایت تاریخی است که شیعه برای اولین بار در این بخش وارد شده است. لذا باید با تقوی در این مباحث دقت کرد.

۱. تطبیق تحلیل‌های حضرت استاد^{علیه السلام} بر مطالب

نهایة الحکمة (مرحله اول - فروع ده گانه)

۳. بحثی را که در این جلسات تحت عنوان فلسفه در خدمتتان هستیم، تحلیلی است که حاج آقای حسینی^{علیه السلام} بیان کرده‌اند و بنده از لابه‌لای کلام علامه طباطبائی این تحلیل را استخراج و استنباط می‌کنم. البته این کار مشکلی است، چون در این بحث گاهی اشکالات منطقی را مطرح می‌کنیم و گاهی اشکالات فلسفی را بیان می‌کنیم و گاهی هم اشکالات ما در فلسفه‌ی منطق مورد دقت واقع می‌شود و باید دقت کنید که این سه مقوله از یکدیگر جداست و باید بتوانید آن‌ها را از هم تجزیه کنید. زیرا این سه حوزه به هم وابسته هستند و آقایان هم

نتوانسته‌اند که این‌ها را از هم تفکیک کنند و به همین دلیل دچار منازعات زیادی شده‌اند که همه‌ی این اشکالات و منازعات در فصل احکام کلی وجود است، پس باید بر روی آن دقت کنید.

حال وارد بحث می‌شویم. کلیت بحث این گونه بود که ایشان (علامه) استدلالی را برای اصالت وجود آورده بودند و ما اصالت را به این معنایی که گفته بودند در جلسه‌ی قبل رد کردیم. بعد به دنبال این استدلال، ده فرع را به عنوان نتیجه‌گیری ذکر کرده‌اند که جلسه‌ی قبل بیان کردیم که این ده فرع را می‌توان به عنوان تفصیل همین اجمال (استدلال اصالت وجود) دانست و چیزی اضافه بر این مطلب نیست. یعنی اگر بخواهیم این قضیه را از اجمال در آمده و به صورت تفصیلی به توضیح آن پردازیم، باید وارد این ده فرع شویم و مسأله را مورد کنکاش قرار دهیم تا این استدلال که اصالت با وجود است، به طور تفصیل روشن شود. لذا این ده فرع، تکرار همان استدلال است، ولی به صورت تفصیل.

در جلسه‌ی قبل گفتیم که از فرع دهم شروع می‌کنیم و بالعکس می‌خوانیم تا به فرع شش و هفت برسیم.

حال در این جلسه این ده فرع را به این صورت اصلاح کرده و دسته‌بندی جدیدی از آن ارائه می‌دهیم:

۱. فرع هفتم: نفس الامر و ملاک صدق قضایا؛ عنوان حاکم بر این فرع این است: «وعاء نفس الامر از منظر اصالت وجود» (حاکم بر فلسفه و منطق). چون این عنوان، بحث فلسفه‌ی منطق می‌باشد، لذا موضوع بحث ما قرار می‌گیرد. سپس برای اثبات این عنوان، فروع ذیل را به ترتیب می‌آورند:

۱/۱. مقدمه: «اصل واقعیت غیر قابل تردید است»؛ یعنی یافت نسبت به واقعیت و آثار آن یا از طریق آثار آن

۱/۲. فرع پنجم: «اتصاف موجودات خارجی به وجود بر دو قسم است: بالذات و بالعرض»؛ بنا بر تقسیم ما، بالذات به معنای یقین عام منطقی داشتن و بالعرض به معنای یقین فلسفی داشتن است.

۱/۳. فرع هشتم: «مساوق بودن وجود با شیئیت (یعنی با واقعیت)» یعنی اولین ملاحظه، تغایر بین

سنجش و حالت است، نه وجود و ماهیت! چون اگر ابتدا حالت و یافتی نسبت به واقعیت نداشته باشید، نمی‌توانید درباره‌ی کیفیت یا ماهیت یا جسم یا واجب و ممکن و... آن واقعیت، صحبت کنید. لذا آقایان می‌خواهند علم حضوری را پایگاه ساخت فلسفه‌ی منطق قرار دهند. (البته «حضور» به معنای عام)

﴿ ۲/۲. فروع ذیل به ترتیب به توصیف خصوصیات حکم اثباتی عقلانی در یقین عام می‌پردازند: ﴿ ۲/۱. فرع اول؛ شهود و علم حضوری مقدم بر علم حصولی است.

﴿ ۲/۲. فرع نهم؛ این حرکت عقلانی متکی بر آن شهود بالذات است، بنابراین لایتعلل و لایتخلف.

﴿ ۲/۳. فرع دهم؛ این حالت شهود شخصیت دارد و خصوصیت منطقی (کلیت، نوعیت و...) ندارد.

﴿ ۲/۴. فرع دوم و سوم و چهارم؛ این درک عقلانی از هستی دارای خصوصیت کلی ماهیت (جوهر، عرض، مرکب بودن و...) نیست.

﴿ ۲/۵. فرع ششم؛ عروض ماهیت بر وجود (حدّاری درک عقلانی از وجود سلبی است، نه اثباتی!

۲. دسته‌بندی مرحله اول نهاییه در سه فصل از زاویه

فلسفه منطق

حال اجمال مطلب را هم خدمتتان عرض می‌کنم. آقایان از اصل واقعیت شروع کرده و در فرع سوم حکم اثباتی را می‌دهند و بعد به طرف حکم عدم حرکت کرده و سپس اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را به دست می‌آورند تا بدین وسیله ضابطه‌ی کنترل شک را مشخص نموده باشند. یعنی وقتی یقین حاصل شد، می‌توان به طرف منطق رفت و به طبقه‌بندی اطلاعات پرداخته و برهان و قیاس و اندراج را به کار گرفت.

در این فصل علامه بعد از بحث عدم، شروع به اوصاف اولین حکم اثباتی عقل می‌کند و بعد که این عملیات به پایان رسید، وارد بحث حقیقت تشکیک می‌شوند (وحدت تشکیکی و کثرت ماهوی و کثرت وجودی)، که در این‌جا نیز قرینه‌هایی را از متن می‌خوانیم که حکایت از بحث فلسفه‌ی منطق (یعنی

بحث نفس الامر) می‌کند و بعد از آن هم احکام عدم را بیان می‌کنم.

لذا بخش احکام کلی وجود، در سه فصل خلاصه می‌شود:

۲/۱. فصل اول: درک از هستی و اوصاف آن، فصل دوم:

وحدت و کثرت تشکیکی، فصل سوم: احکام عدم

﴿ ۱. حکم اثباتی «واقعیتی هست» (درک از هستی و اوصاف درک از هستی).

﴿ ۲. وحدت و کثرت تشکیکی.

﴿ ۳. احکام عدم؛ که وقتی احکام عدم را ذکر کنند، تعریف امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین تمام می‌شود.

این مباحثی بود از پایگاه فلسفه‌ی منطق و تطبیق تحلیل حاج آقای حسینی از منطق آقایان بر احکام کلی وجود.

ولی اگر نخواهیم از پایگاه فلسفه‌ی منطق سخن بگوییم، می‌توانیم فلسفه را موضوع بحث قرار دهیم که در این صورت از موضع فلسفه اشکالاتمان را بیان می‌کنیم.

حکما برای وجود چند فرض را ذکر کرده‌اند:

﴿ ۱. در جایی می‌فرمایند «وجود تشخص دارد و بسیط است» که منظور از وجود، حقیقت وجود است، نه درک از وجود و آن حیثیتی که در اول مقدمه بیان کرده‌اند. پس بحث فلسفی است.

○ برادر توسلی: منظور آقایان مفهوم وجود است.

۳. اشکالات طرح مباحث از زاویه منطق و فلسفه

● ج: نه! اگر شما این سه موضع را (فلسفه، منطق و فلسفه‌ی منطق) تفکیک نکنید، دچار تشّت خواهید شد، البته ما در هر سه موضع بحث کرده و اشکال می‌کنیم.

۳/۱. بازگشت وجود به علم حضوری و عدم طرح آن در

منطق و صورت و نفی ارتباط و مخلوقیت آن در فلسفه

مثلاً در آن فرضی که تشخص و خارجیت و فعلیت و بساطت را برای وجود در نظر می‌گیرند، اشکال می‌کنیم

که در این صورت درک تعطیل خواهد شد، البته به نظر ما آن چه مورد نظر آقایان است، همین وصف است. یعنی مُشعر به علم حضوری است و به همین دلیل است که آن را غامض و پیچیده و غیر قابل تعریف می‌دانند، به عبارت دیگر، وجود در نطق و صورت قابل طرح نیست. حال اگر این گونه باشد که در نطق قابلیت مطرح شدن نداشته باشد، ارتباط با آن قطع می‌شود و ارتباط قطع شدن به این معنی است که فقط حالتی هست مجرداً در نتیجه مخلوق نیز نیست که در این صورت این حالت فقط برای درک از خدا پیدا می‌شود و درباره‌ی مخلوق هیچ حکمی نمی‌توانید بدهید. یعنی اگر برای وجود وصف بسیط و تشخیص را آورید، دیگر هیچ نحوه درکی برای این وجود حاصل نمی‌شود.

این فرض زمانی است که از موضع فلسفه، وجود را مورد کنکاش قرار دهیم.

۳/۲. بطلان واقعیت عینی در فرض صورت عقلی

نداشتن وجود

یا به طور مثال در فرع دهم به صراحت می‌فرمایند: «حقیقت وجود صورت عقلی ندارد»، یعنی درک شهودی دارد.

در این عبارت اشکالی مطرح است که در این صورت، آن واقعیتی که در ابتدا (اصل واقعیت) بیان کردیم، باطل خواهد شد. زیرا آن واقعیت دارای کیفیت می‌باشد. یعنی اگر چه حقیقت وجود صورت عقلی ندارد، ولی صورت عینی دارد. زیرا اگر صورت عینی نداشته باشد، نمی‌توان این دو حیثیت (وجود و ماهیت) را از آن انتزاع نمود. البته در جاهای دیگری نیز این قرینه وجود دارد مبنی بر این که ماهیت قالب وجود است و حد وجود را معین می‌کند و به همین دلیل نمی‌تواند بسیط باشد. این‌ها اشکالاتی است که در اصالت وجود یا اصالت ماهیت از موضع فلسفی وجود دارد.

۳/۳. خروج موضوعی اصالت داشتن یا نداشتن (مابحذاء

حقیقی) از منطق

اما از موضع منطق که بررسی کنیم، می‌بینیم که از یک

شیء توانسته‌ایم دو حیثیت را جدا کنیم و بعد از آن به دنبال اندراج آن می‌رویم. زیرا منطق کاری به اصالت و اعتبار ندارد، بلکه منطق در پی آن است که این شیء را تحت یک کلی مندرج نماید. بنابراین، در منطق صحبت از اصالت داشتن و اصالت نداشتن یک حیثیت و سخن از این که کدام یک از حیثیات مابحذاء حقیقی آن شیء است، حرف غلطی است. اما به دلیل این که سیر پیدایش علم تدریجی است می‌توانیم به ادراکاتمان نظم داده و حکم کنیم که کدام درک اول و کدام درک دوم باشد تا بتوانیم به وسیله‌ی این منظم کردن از خطاها جلوگیری کنیم که این حرف، حرفی منطقی است. یعنی می‌توانیم بگوییم که تقدّم و تأخّر در پیدایش درک در صحیح و غلط بودن آن ادراک تأثیر دارد.

○ برادر توسلی: در خود ادراک هم، منطق سنجش می‌کنند تا بفهمد که این ادراک صحیح است یا غلط.

● ج: وقتی در ساخت خود منطق هستیم، صحبت از این که خارج مابحذاء حجم یا وزن یا کم یا کیف یا وجود یا ماهیت است، غلط می‌باشد. زیرا خارج را باید یک فرد (نه به شخصیت) در نظر گرفته و در ذهن بیاوریم و کلی نماییم تا بتوانیم بگوییم که خارج مابحذاء همه‌ی حیثیت‌ها است. یعنی در این صورت خارج می‌تواند هم مصداقی از حجم و هم مصداقی از وجود و هم مصداقی از ماهیت و هم مصداقی از هر حیثیت دیگر باشد.

۳/۳/۱. تقدّم حیثیت بر علم و آگاهی در منطق

اما برای پیدایش درک می‌توانیم بگوییم که حیثیت «بودن» مقدّم است. یعنی در سیر پیدایش علم اگر چیزی در محدوده‌ی ارتباط با این انسان قرار بگیرد، سخن از بقیه‌ی کیفیات، موضوعیت دارد و الا اگر در محدوده‌ی ارتباط با این انسان قرار نگیرد، سخن از بقیه‌ی کیفیات بیهوده است. مثلاً اگر امواج صوتی‌ای به گوش من برخورد نکند (یعنی بود و نبود آن با من ارتباط نداشته باشد) سخن از آگاهی برای من معنایی ندارد. لذا ابتدا باید بود و نبود صوت یا نور یا چشایی یا هر حس دیگر برای انسان محرز شود و بعد از این که نسبت به بود و نبود حکم دادیم، می‌توانیم از کیفیت و شدن و... آن شیء

۴. مدخلیت قضایای نفس الامریه در مباحث فلسفه

منطق

به عبارت دیگر می‌توانیم بگوییم که در منطق اولین یقین و علم و آگاهی (که همه‌ی آگاهی‌های دیگر به بودن آن بر می‌گردد) حیثیت «بودن» است و این به معنای اصالت نیست بلکه به معنای تقدّم و تأخّر است.

پس باید به اشکالات توجه کنید که کدام یک از پایگاه منطق است و کدام یک از پایگاه فلسفه و کدام یک از پایگاه فلسفه‌ی منطق می‌باشد. در فلسفه‌ی منطق صحبت از قضایای نفس الامریه است که امر حاکم بر خارج و علم است، یعنی نفس الامر بدون توجه به خصوصیت خارج و آگاهی، امری اعمّ از وجود ذهنی و خارجی است. به عبارت دیگر می‌خواهیم یک تئوری را بیان کنیم که بر همه جا (فلسفه و منطق و...) حکومت کند و آن تئوری این است که تا تمایز و اختلاف و تغایر نباشد، نه خارجی وجود دارد و نه آگاهی از خارج وجود دارد. لذا سنگ بنای استدلال، تغایر است نه اصل واقعیت و نه اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین.

○ س: باید واقعیت را در ابتدا بپذیریم تا بتوانیم حکم به تغایر

دهیم.

● ج: اگر واقعیت را تعمیم داده و اعمّ از خارج و وهم و ذهن در نظر بگیریم، سخن شما صحیح می‌باشد، ولی اگر واقعیت فقط آن چیزی است که در خارج است، پس تغایر مقدّم می‌شود. زیرا اگر در خارج یا در ذهن و یا در وهم تغایری نباشد، هیچ نحوه ارتباطی برقرار نخواهد شد.

۴/۱. منتفی شدن تقسیم حیثیات در فلسفه منطق

بنابراین، در هر جایی که اولین تقسیم به وجود می‌آید، از فلسفه‌ی منطق خارج شده و وارد منطق یا فلسفه می‌شوید. یعنی وقتی وجود را به خارجی و ذهنی تقسیم می‌کنید، دیگر بحث فلسفه‌ی منطق نیست بلکه صحبت از فلسفه در قسم وجود خارجی و صحبت از منطق در قسم وجود ذهنی می‌باشد. در تأیید این مطلب

علامه می‌فرمایند^۱: «حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است، سبب و علتی و رای خود ندارد. بدین معنا که هویت عینی و خارجی وجود که ذاتاً اصیل، موجود و طرح‌کننده‌ی عدم است، در ثبوت و تحقق خویش نیازمند چیزی بیرون از این حقیقت نیست، خواه آن چیز علت تامّ باشد یا علت ناقص». علامه در این جا از اصل علیّت صحبت می‌کند. یعنی در همان جا که می‌گوییم اگر یافتنی باشد، پس واقعیتی هست. زیرا فلسفه برای این درست شده است که علت‌العلل را مشخص کند و اگر هدف فلسفه غیر از این بود، در همان فرع نهم فلسفه تمام می‌شد و اصل علیّت و تمام مباحث فلسفی دیگر، بیهوده بود.

این عبارت‌ها نشان می‌دهد که ایشان در حال صحبت از فلسفه‌ی معرفت‌شناسی است. قرینه‌هایی مانند این عبارت بسیار است.

۵. بررسی فرع هفتم: وعاء نفس الامر از منظر اصالت

وجود

حال وارد متن شده و به بررسی این فروع، براساس تقسیمی که در اوّل جلسه کردیم، می‌پردازیم. بیان کردیم که فرع هفتم، اولین مبحث ما قرار گرفت. لذا از این فرع شروع می‌کنیم^۲:

«نفس الامر و ملاک صدق قضایا: هر نحوه ثبوتی برای هر شیئی فرض شود، آن ثبوت از آن یک وجود خارجی است».

۵/۱. اشکال: جایگزینی واژه «واقعیت» به جای «وجود

خارجی» به دلیل اشتباه بودن طرح «اصالت» در فلسفه

ما در تمام کتاب به جای «وجود خارجی» کلمه‌ی «واقعیت» را می‌گذاریم. چون ما در مقدمه‌ی اوّل اثبات کردیم که این کار غلط و اشتباه می‌باشد که دو حیثیت را از واقعیت انتزاع نماییم و سپس بگوییم واقعیت خارجی مابعداء وجود یا ماهیت است!

۱. نهاية الحکمة، علامه طباطبائی، ترجمه علی شیروانی، ص ۷۵، فرع نهم.

۲. نهاية الحکمة، علامه طباطبائی، ترجمه علی شیروانی، ص ۶۸.

بنابراین، ابتدا ما فقط این امور را داریم:

۱. واقعیت

۲. عقلی که می تواند سنجش کند.

۳. اعضای که می تواند حس کند.

۴. حالتی که نسبت به اموری حساسیت از خود

نشان می دهد.

البته این امور به صورت عامّ عامّ می باشد، نه به صورت تعاریف دقیق فلسفی. چون شما ابتدا می خواهید فلسفه را بسازید، به همین علّت نمی توانید مباحثی که مثلاً در فصل دهم مطرح می کنید را در ابتدای ساخت فلسفه بیاورید.

ولی شما از همان ابتدای این فروع تا آخر دائماً بحث اصالت را مطرح می کنید. بنابراین، چون قبلاً اثبات شده که «اصالت» بحث اشتباهی است، ما متن را تصحیح کرده و به جای «وجود خارجی»، واقعیت را جایگزین می کنیم.

در ادامه ایشان می نویسند: «... که (آن وجود خارجی) ذاتاً عدم را از خودش طرد می کند». اشکال اول این است که شما هنوز بحث عدم را مطرح نکردید و اصل واقعیت فقط حالت داشتن و سپس درک ابتدایی می باشد. پس چرا بحث «عدم» را در این جا می آورید؟!

۵/۲. عدمی نبودن مباحث نفس الامر (فلسفه منطق)

اشکال دوم این است که «عدم» معنای متفاوتی دارد؛ گاهی مفهوم وجود در ذهن سلب می شود، یعنی صورتی را در عقل سلب می کنید که به آن نسبت عقلایی گفته می شود و سپس این عدم ذهنی را با وجود ذهنی می سنجید که حکم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین مطرح می شود. لذا این حکم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین حکم عقلانی است.

گاهی در خارج درباره ی عدم صحبت می کنید که در خارج نیز عدم معنای متفاوتی دارد، مثلاً گاه می گوید «زید در این جا نیست» که در این جا «عدم» به معنای «سلب مکانی» می باشد. و گاهی می گوید «زید بیست سال دیگر نیست» یا «زید بیست سال پیش عدم بود» که در این جا «عدم» به معنای «سلب زمانی» است.

بنابراین، معنای عدم به دو صورت می باشد:

۱. عدم از لوازم خارج گرفته شود.

۲. عدم از لوازم سلب عقلی (که در حکم امتناع

اجتماع و ارتفاع نقیضین می باشد) گرفته شود.

اما اشکال این می باشد که وقتی در فلسفه ی منطق، قضایایی را برای خطا و صواب ریشه قرار می دهید، تمام این قضایا وجودی است و عدم معنا ندارد و این که شما دائماً در متن، اموری را از «عدم» طرد می کنید به این علّت می باشد که می خواهید در واقعیت ها خطا وارد نشود، حال آیا در امور عدمی خطا راه دارد که ما بخواهیم این امور را کنترل کنیم؟!

بلکه انسان به دنبال جلوگیری از ورود خطا در علوم می باشد که برایش به وجود می آید و به همین دلیل زمینه ی پیدایش علم به نسبت ما تماماً وجودی می باشد. اما این که خداوند متعال چگونه این ها را خلق می کند بحث جداگانه ای است.

پس شما باید معانی عدم را از هم تفکیک نمایید. چون عدم هم در منطق فرض دارد و هم در فلسفه. ولی عدم در فلسفه ی منطق فرض نمی شود. چون در فلسفه ی منطق بحث سلب مطرح می شود نه عدم! یعنی در فلسفه ی منطق بحث حکم (سلب و ایجاب) می باشد نه حمل! زیرا بحث حمل شایع در فلسفه مطرح می شود که نسبت به مصادیق صورت می گیرد و بحث حمل اولی در منطق می باشد که بین دو مفهوم صورت می گیرد.

۵/۳. یقین عامّ (حکم سلب و ایجاب نه حمل شایع و

اولی) به عنوان منطق فلسفه منطق

اما در فلسفه ی منطق می خواهیم بدانیم که اولین حکم چگونه پیدا می شود، لذا نه بحث حمل اولی مطرح می شود و نه حمل شایع. بلکه در آن جا بحث یقین عامّ (در مقابل شک) می باشد که حکم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین جاری می شود.

بنابراین، این جمله که ایشان فرمودند^۱: «هر نحوه ی ثبوتی برای هر شیئی فرض شود، آن ثبوت از آن یک

وجود خارجی است که ذاتاً عدم را از خودش طرد می‌کند» در فلسفه‌ی منطق است.

۵/۴. «ثبوت تبعی قضایای نفس‌الامریه از موجودات حقیقی» عبارت اخری «ثبوت تبعی به تبع یافت واقعیت» در ادامه‌ی همین جمله می‌فرمایند^۱: «بنابراین، قضایای نفس‌الامریه‌ای که نه مطابق خارجی دارند و نه مطابق ذهنی [یعنی در فلسفه است و نه در منطق] مطابقی دارند که از یک نحوه ثبوت تبعی به تبع موجودات حقیقی برخوردار می‌باشد [یعنی ما ابتدا یک حالتی داریم و سپس نسبت به این حالت، درک حصولی پیدا می‌کنیم. البته «به تبع موجودات حقیقی» اشتباه است بلکه به تبع یافتی که نسبت به اصل واقعیت داریم، از یک نحوه ثبوت تبعی برخوردار می‌باشیم].

۵/۵. تطبیق قضیه «عدم علت، علت عدم معلول» بر قضیه عدم حالت علت عدم حکم (سلب‌الحکم)
«توضیح این‌که قضایای صادق و راست بر سه دسته می‌باشند؛ دسته‌ی نخست قضایایی است که در خارج مطابق دارند مانند قضیه‌ی انسان موجود است و انسان نویسنده است. دسته‌ی دوم قضایایی است که در ذهن مطابق دارند مانند قضیه‌ی انسان نوع است و حیوان جنس است. دسته‌ی سوم قضایایی است که مطابقی دارند که بر آن منطبق می‌شوند، اما مطابق آن‌ها نه در خارج موجود است و نه در ذهن مانند قضیه‌ی عدم علت، علت عدم معلول است».

در این جا بحث علیّت را بیان می‌کنند که این بحث را با «عدم» می‌آورند و بعد در بحث عدم می‌گویند که وجود علت، علت وجود می‌شود و «عدم» را این جا می‌گیریم. این که می‌گویند «وجود علت، علت است برای وجود معلول» تطبیق به بحثی است که گفتیم «اگر نسبت به واقعیت حالتی داشته باشیم، پس حکم داریم و اگر حالت نداشته باشیم، پس سلب‌الحکم است».

○ برادر انجم‌شعاع: در بحث نفس‌الامر (فلسفه‌ی منطق) تفاوتی بین «سلب» و «عدم» قایل نیستند. یعنی در فلسفه‌ی منطق به جای عدم بحث سلب و ایجاب می‌باشد.

● ج: البته بنده وارد بحث عدم نشدم و ایشان در بحث عدم، ابتدا «صرف‌العدم» و بعد «عدم مضاف» را تعریف می‌کنند.

۵/۶. تبیین اجمالی اقوال سه گانه در تعریف نفس‌الامر
ما می‌گوییم در فلسفه هم عدم زمانی و هم عدم مکانی داریم و در منطق و عقل، از سنجش نیز عدم حاصل می‌شود. اما در فلسفه‌ی منطق که می‌خواهند پایگاه نفس‌الامر را پایه‌ریزی نمایند، بحث دیگری مطرح می‌شود. البته برای نفس‌الامر سه قول را ذکر می‌کنند:
۱. نفس‌الامر به این معناست که وقتی عقل با واقعیت ارتباط برقرار می‌کند، نحوه‌ی انطباق دادن واقعیت در عقل به عالمی نه نام صور معقولی بر می‌گردد که به این عالم نفس‌الامر می‌گویند. علامه لازمه‌ی این تعریف را تسلسل می‌داند.

۲. نفس‌الامر به ذات شیء بر می‌گردد.
۳. نظر مختار علامه در همین فرع که بحث عام از فلسفه و منطق می‌باشد، یعنی بحث فلسفه‌ی منطق است. در این جا علامه می‌خواهند بگویند که انسان ناچار است برای شهود حدهایی را قایل باشد. لذا مجازاً و بالعرض به این حدود قایل می‌شود. بنابراین، نفس‌الامر اعتباری و عقلایی می‌شود.

۵/۷. اشکال: عدم بازگشت تعریف نفس‌الامر به قانون در تعریف علامه

اشکال ما این است که اگر به این صورت نفس‌الامر را تعریف کنند، باطل بودن این تعریف واضح و روشن می‌باشد و با این تعریف شما سوفسطایی و نسبی‌گرا می‌شوید. آیا این صحیح است که در فلسفه‌ی منطق که می‌خواهید یقین عامی را ریشه و پایگاه قرار دهیم، اعتباری سخن بگویید و علم حصولی را نفی نمایید؟! البته علت تمام این تعاریف اشتباه و متشتت این می‌باشد که نفس‌الامر را به «قانون» تعریف نمی‌کنند. بنابراین، اگر نفس‌الامر را به قانون برگردانید، دائماً دیگران تسلسل

در برابر قول شما می آورند.^۱

سپس در ادامه ایشان می نویسند:^۲ «عدم و احکام و آثار آن نه در خارج تحقق دارند و نه در ذهن [این مطلب، همان حکم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است که این حکم نه در خارج و نه در ذهن مصادیق ندارند]. درباره‌ی این نوع از قضایا گفته می شود که مطابق با نفس الامر هستند».

۵/۸. اشکال: مطابقت با نفس الامر به معنای بازگشت آن

به حرکت بالذات عقل

علّت این که می گوید «مطابق با نفس الامر باشد» این است که دستگاه اصالت وجود حرکت را به خود ذات بر می گرداند، یعنی همان طور که چشم بعد از خلق شدن شروع به نگاه کردن می کند، عقل هم بعد از خلق شدن شروع به حکم کردن و سنجش می کند. لذا نفس الامر را به این حرکت عقل بر می گردانند. در حالی که «بالذات بودن» غلط است، چون ما قیّم عقل را خدای متعال می دانیم و به همین علّت نفس الامر حقیقی، ربوبیت حضرت حق عزّوجلّ می باشد.

یکی از اشکالات دیگر این می باشد که آقایان سنجش را به معنای اعتبارات بالمعنی الاعم (که در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در بحث کثرت مفاهیم آورده اند) می دانند که به بررسی این اشکال خواهیم رسید.

۵/۹. اضطراری نبودن حکم عقل به ثبوت و تحقق

ایشان در توضیح نفس الامر می فرمایند:^۳ «توضیح این که عقل آن گاه که تصدیق کرد و پذیرفت که وجود علّت، علّت است برای وجود معلول [یعنی اگر حالتی داشته باشیم، حکم نیز داریم] ناچار است بپذیرد که معلول با منتفی شدن علّت، نیست و نابود می شود [یعنی اگر حالت نباشد، سلب الحکم است (حکم به شک)] و معنای این که عدم علّت، علّت است برای عدم معلول چیزی جز این نیست. با آن که عدم و نیستی، مصداق واقعی ندارد، نه در خارج و نه در ذهن. چرا که هر چه در خارج و یا ذهن تحقق یابد وجود خواهد داشت [ما نیز بیان کردیم که در فلسفه‌ی منطق تمام بحث ها، وجودی

می باشد] با توجه به بحث های گذشته آن چه شایسته است گفته شود این است که اصالت تنها از آن وجود حقیقی است و همان است که موجود است و دارای هر حکم حقیقی ای می باشد. اما چون ماهیات نمود و نمایش وجود برای ذهن هستند عقل ناگزیر توسعه می دهد، به این صورت که برای ماهیات وجود اعتبار می کند و وجود را بر آن ها حمل می نماید».

در گذشته بیان شد که وقتی شما به اصل واقعیت توجه کنید، حتماً دارای کیفیت می باشد و این طور نیست که عقل کیفیت را برای واقعیت فرض کند، بلکه واقعیت خارج دارای حدّ می باشد.

«در نتیجه، مفهوم وجود و ثبوت به گونه ای می شود که بر وجود و ماهیت و احکام آن ها همگی حمل می گردد. آن گاه برای بار دوم عقل ناچار به توسعه می شود. به این صورت که مطلق ثبوت و تحقق را بر هر مفهومی که به تبع وجود یا ماهیت به ناچار اعتبار کرده است حمل می نماید».

۵/۹/۱. تقدّم «بودن» و تأخّر «کیفیت» در حکم عقل

این که گفته می شود «عقل ناچار است»، اشتباه است، بلکه در این جا بحث «تقدّم و تأخّر» مطرح است. یعنی اگر منظور آقایان این باشد که در ذهن ابتدا مفهوم «بودن» می آید و بعد «مفهوم کیفیت و ماهیت»، این معنا صحیح است ولی اگر منظورشان این باشد که در خارج عقل ناچار است کیفیت را اعتبار کند، این معنا غلط و اشتباه می باشد. چون هر واقعیتی در خارج دارای کیفیت می باشد و حالتی که انسان نسبت به یک واقعیت دارد به

۱. مرحوم حاج آقای حسینی رحمته الله واقعاً دفاع خوبی از منطق صوری و اصالت ربط هگل کردند. این دفاعی که به این صورت آقایان از منطق صوری می کنند، باعث انحلال منطق می شود. در حالی که عقلانیت منطق صوری به معنای طبقه بندی بعد از ۲۰۰۰ سال به وسیله ی حاج آقای حسینی رحمته الله پایه ریزی شد. هگل و انیشتین و دیگران نتوانسته اند تحلیل درستی از منطقشان ارایه دهند و این تحلیل اولین بار به وسیله ی ایشان صورت گرفت. لذا تحلیل صحیح را فقط مؤمن به اذن خداوند متعال می تواند بدهد.

۲. همان، ص ۷۰.

۳. همان، ص ۷۰.

خاطر وحدت بودن و کیفیت و شدن (تغییر) آن واقعیت می‌باشد. مثلاً وقتی شما آب را می‌نوشید، اگر فقط در آب، «بودن» باشد و «کیفیت و شدن» آن اعتباری باشد، این آب در معده‌ی شما ثابت و بدون تغییر می‌شود و هیچ رفع عطشی حاصل نمی‌گردد. بنابراین، در خارج، بودن و کیفیت و شدن این آب با هم وحدت دارد و حالت شما نسبت به این آب، به هر سه‌ی این‌ها می‌باشد، نه فقط به بودن آب.

۵/۱۰. نفی علیت در فرض اعتباری شدن پایگاه

نفس الامر

در صفحه‌ی ۷۱ می‌فرماید: «ظرفی که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق به معنای اخیر آن، در نظر می‌گیرد، همان چیزی است که ما آن را نفس الامر می‌نامیم». این تعریف در نهایت، ضعف می‌باشد. این‌که گفته شود «پایگاه حقایق عالم به اعتبار و اضطراب عقل بر می‌گردد و چون عقل نمی‌تواند شهودی که نسبت به واقعیت دارد را در علم حضوری بیاورد، به همین دلیل باید این شهود را از روی ناچار به نفس الامر برگردانید» تعریفی بسیار ضعیف می‌باشد و این باعث نفی علیت می‌شود. در حالی که در تمام اموری که عقل با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند (مثل بودن، کیفیت، شدن، حجم، وزن و...) علیت جاری است و آن جایی که قانون حاکم باشد، می‌توان علت‌ها را کنترل کرد. مثلاً وقتی نفت روی آب می‌ایستد، اگر قانونی نباشد، این حالت صورت نمی‌گیرد و چیزی جز وهم و هرج و مرج نیست. البته همین آب را می‌توان به صورت حقیقی روی نفت آورد ولی باید این کار تحت قانون باشد. پس هر جا جریان قانون حاکم باشد، آن جا نفس الامر است و هر جا هرج و مرج حاکم باشد، خارج از نفس الامر است. ساختن منطق نیز برای همین است که قانون‌ها را کشف کنیم و بعد عقلانیت خود را تحت این قانون‌ها قرار دهیم. چون قایل هستیم که نظم طبیعت نیز به خاطر همین نفس الامر است. بنابراین، ما از نفس الامر نظم را کشف می‌کنیم. لذا یکی از اشکالات آقایان در این جا این است که سیر بحث را از اجمال به تفصیل نگفته‌اند، در صورتی که

خود منطق صوری می‌گوید اگر بخواهید اطلاعات را به صورت دقیق، منظم و مندرج نمایید، باید وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری کنید و سپس آن‌ها را در هم مندرج کنید تا جنس‌الجنس درست شود و تقسیم منظم گردد. اما متأسفانه آقایان این روش منطقی را در تولید علمشان به کار نمی‌برند و مباحثی که باید در آخر کتاب آورده شود، در ابتدا و به صورت تفصیل آورده‌اند!

۵/۱۱. بازگشت وعاء نفس الامر به عالم صور معقوله

(سوق علم ربوبی) از منظر اصالت ماهیت

اما وقتی اصالت ماهیت می‌گوید «نفس الامر به ذات بر می‌گردد، می‌خواهد بگوید که قانون، همان ماهیت می‌باشد و ماهیت نیز یک مرتبه قبل از خلق دارد که علم سوق ربوبی می‌باشد و یک مرتبه بعد از تحقق دارد که در ذات شیء می‌باشد و این ذات، لایتخلف و لایتعلل است. لذا قانون را به ذات بر می‌گردانند و اگر گفته شود که نفس الامر، به عالم صور معقوله بر می‌گردد، در این هنگام می‌خواهند ماهیاتی که مخلوق می‌باشند را به عالم سوق ربوبی یا همان عالم صور محسوسه برگردانند و دیگر در این جا تسلسل معنا ندارد.

بله، اگر بخواهید «بی‌نهایت» را محور قرار دهید، تسلسل ایجاد می‌شود ولی اگر بخواهید «محدود» را محور قرار دهید، تسلسل حاصل نمی‌شود.

۵/۱۲. قرآینی دال بر داخل بودن این مباحث در فلسفه

منطق

حال دوباره به متن بر می‌گردیم^۱: «نفس الامر ظرفی است که هر سه دسته از قضایای صادق را فرا می‌گیرد؛ هم قضایای ذهنی و هم قضایای خارجی و هم قضایایی که عقل آن‌ها را تصدیق می‌کند».

این بیان ایشان، قرینه‌هایی است که نشان می‌دهد این فصل در فلسفه‌ی منطق (یعنی قضایایی که عقل آن‌ها را تصدیق می‌کند) می‌باشد. چون بحث قضایای خارجی را در فصل‌های بعد (که بحث وجود مستقل و وجود رابط

۱. همان، ص ۷۲

و بحث مواد سه گانه‌ی وجوب، واجب و ممکن است) مطرح کنند و بحث قضایای ذهنی را نیز در فصل ماهیت و احکام آن مطرح می‌نمایند.

بنابراین، «قضایایی که عقل آن‌ها را به نحو عام تصدیق می‌کند» را در این فصل مطرح می‌نمایند که این بحث در فلسفه‌ی منطق قرار می‌گیرد.

○ برادرانجم شعاع: به نظر می‌آید که علامه نفس‌الامر را یک امر عدمی و اعتباری دانسته‌اند، نه وجودی!

● ج: ما بعد از بررسی این بحث، وارد فصل «عدم» خواهیم شد و در آن‌جا به این اشکال شما می‌پردازیم.
○ س: سؤال بنده این است که آیا نفس‌الامر بحث وجودی است یا عدمی؟

● ج: نفس‌الامر بحث فلسفه‌ی منطق است...
○ س: پس نفس‌الامر در فلسفه‌ی منطق، بحث وجودی است و ما به وحدت شیء کار داریم.

● ج: ما در فلسفه‌ی منطق کاری به وحدت و کثرت و دیگر تقسیمات نداریم، بلکه موضوع فلسفه‌ی منطق، اصل واقعیت می‌باشد.

○ س: تعبیر علامه از نفس‌الامر چیز دیگری است و آن را اعتبار می‌دانند.

● ج: ما در ابتدای جلسه عرض کردیم که در این بحث قرینه‌هایی نیز از منطقی بودن یا فلسفی بودن این فصل وجود دارد، ولی ما می‌گوییم اگر این مباحث را در فلسفه بیاورند، این مطالب با فلسفه تضاد دارد و اگر در منطق بیاورند، منطق اجازه‌ی این مباحث را نمی‌دهد. بنابراین، تنها می‌توانیم این بحث را به فلسفه‌ی منطق حمل نماییم تا بتوانیم این بحث را تحلیل نماییم و از اصل واقعیت، حکم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین خارج شود. اگر این بحث را به فلسفه‌ی منطق حمل

نکنیم، این مطالب هم از منظر منطق صوری و هم از منظر فلسفه اشتباه و غلط می‌باشد.

○ س: بحث شما درست است ولی این بحث نفس‌الامر مشعر به بحث فلسفه‌ی منطق نیست.

● ج: بنده می‌خواهم بگویم که مثلاً در فرع دهم می‌گویند: «حقیقت وجود سببی و رای خود ندارد»، حال منظور از این جمله یا واجب الوجود است و یا همان حیثیت وجود است که از اول کتاب تا این‌جا از آن بحث کرده‌اند. اما اگر منظورشان واجب الوجود می‌باشد، از اول این فصل تا این‌جا اصلاً بحث واجب الوجود مطرح نبوده است. لذا با این مقدماتی که بیان کردند و گفتند که دو حیثیت وجود و ماهیت از واقعیت انتزاع می‌شود، این درک از وجود، همان یقین عام می‌شود.

حال آیا معنای جمله‌ی «حقیقت وجود سببی و رای خود ندارد»، همان مطلبی نیست که اصالت ماهیت درباره‌ی ماهیت می‌گوید که «الماهیه لا یتعلّل و لا یتخلف»؟! آیا وجود نیز لا یتعلّل و لا یتخلف می‌باشد؟! پس چاره‌ای نیست مگر این‌که بگوییم این بحث فلسفه‌ی منطق است. البته داخل این فرع قرینه‌های دیگری نیز وجود دارد. مثلاً می‌گویند: «در ثبوت و تحقق خویش نیازمند چیزی بیرون از این حقیقت نیست، خواه آن چیز علّت تامّ باشد و یا علّت ناقص». این‌که می‌گویند «خواه علّت تامّ باشد یا علّت ناقص»، قرینه بر اعم بودن این بحث است.

پس به طور خلاصه ایشان در این مباحث به شهودی که در منطق از آن صحبت می‌شود تکیه می‌کنند، نه شهودی که در تعریف علم و احکام آن گفته می‌شود. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

بررسی و نقد فلسفه - دور سوم

نقد و بررسی فروع دهگانه از فصل دوم مرحله ی اول «فی احکام الوجود الکلیّة»
و «عدم و احکام آن»

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

۸۲/۲/۳۱

جلسه ۵

۱. بررسی فروع دهگانه از فصل دوم فی احکام الوجود الکلیّة..... ۴
- ۱/۱. فرع دهم: حقیقت وجود عین خارجیت است..... ۴
- ۱/۱/۱. اشکال: حقیقت وجود مربوط به فلسفه ی منطق است (حقیقت وجود همان حقیقت واقعیت است)..... ۴
- ۱/۱/۲. اشکال: حقیقت وجود نیز مانند سایر ادراکات به ذهن می آید..... ۴
- ۱/۱/۳. اشکال: در مقدمات بحث احکام وجود نمی توان «اصالت» را اثبات کرد..... ۴
- ۱/۱/۴. سؤال: چرا حقیقت وجود، صورت عقلی ندارد..... ۵
- ۱/۱/۵. پاسخ: صورت عقلی نداشتن حقیقت وجود، به دلیل حضوری بودن درک آن است..... ۵
- ۱/۱/۶. اشکال: از آن جایی که حالت (یافت) نیز دارای کیفیت است، نمی توان آن را بر تمام موجودات حمل نمود..... ۵
- ۱/۱/۷. اشکال: ناتوانی منطق و فلسفه از تحلیل تبدیل حالت به صورت ذهنی..... ۵
- ۱/۱/۸. اشکال: عدم امکان حمل حقیقت وجود هم نسبت به باری تعالی و هم مخلوقات، به دلیل اثباتی بودن آن در ادراک مخلوقات..... ۶
- ۱/۲. فرع هشتم: شیئیت مساوق با وجود است..... ۶
- ۱/۲/۱. اعم بودن شیئیت نسبت به وجود و ماهیت به دلیل منطقی بودن آن (هم در ذهن و هم در خارج منشأ اثر است)..... ۶
- ۱/۳. فرع ششم: عروض وجود بر ماهیت..... ۶
- ۱/۳/۱. دلیل اول: وجود را می توان از ماهیت سلب کرد..... ۶
- ۱/۳/۲. دلیل دوم: اتصاف ماهیت به وجود، نیازمند دلیل است..... ۷
- ۱/۳/۳. دلیل سوم: ماهیت نسبت به وجود و عدم یکسان است..... ۷
- ۱/۳/۴. اشکال: ماهیت لزوماً ممکن نیست..... ۷
- ۱/۳/۵. اشکال: خروج اثبات واجب یا ممکن بودن وجود..... ۷
- از فرع ششم (تنها اصل واقعیت و دو حیثیت منتزع از آن مطرح می شود)..... ۷
- ۱/۳/۶. اشکال: اثبات واجب یا ممکن، معطوف به تعریف وحدت و کثرت تشکیکی است..... ۸
- ۱/۳/۷. هووئیت، لازمه ی وحدت و کثرت (وجه اختلاف و وجه اشتراک)..... ۸

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

گروه پژوهش‌های تطبیقی	جلسه ۵	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۲	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۶/۲۶	ویراستار: حجة الاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده‌نوار: حجة الاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی
	کد بایگانی رایانه‌ای: 152	حروف‌چین: حجة الاسلام موسوی موشح
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۲/۳۱	مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی

ادامه‌ی فهرست

-
- ۱/۴. طرح مباحث حمل ذهنی در فرع ششم و اوّل بحث واحد و کثیر از مرحله‌ی هشتم نهایة الحکمة ۸
- ۱/۴/۱. دلیل: چون نسبت بین وجود و ماهیت مساوی است، نمی‌توان وجود را حمل بر ماهیت نمود ۸
- ۱/۴/۲. اشکال منطقی: تا ضابطه‌ی حمل نباشد نمی‌توان چیزی را حمل نمود ۸
- ۱/۴/۳. اشکال فلسفی: اگر ماهیت، ممکن باشد قابل حمل کردن نیست ۹
- ۱/۴/۴. اشکال: ماهیت تنها کیفیت قضیه است و بودن آن نیاز به علّت فاعلی دارد ۹
- ۱/۴/۵. اشکال: ماهیت تنها محدود به حدود سلبی نیست ۹
- ۱/۵. فرع پنجم: اتصاف موجودات خارجی به وجود (بالذات و بالعرض) ۱۰
- ۱/۵/۱. «بالذات» به معنای یقین عامّ منطقی ۱۰
- ۱/۵/۲. «بالعرض» به معنای یقین عامّ فلسفی ۱۰
- ۱/۵/۳. اشکال: خروج موضوعی فرع پنجم از اثبات اصالت وجود ۱۰
- ۱/۶. فرع اوّل: وجود در تمام حمل‌های ماهوی، حیثیت تقییدیه است ۱۰
- ۱/۶/۱. تقدّم حکم به «واقعیتی هست» بر حیثیت تقییدیه داشتن وجود ۱۰
- ۱/۷. فرع نهم: حقیقت وجود، سببی و رای خود ندارد (ضرورت تحلیل معنای علّت در فرع نهم) ۱۰
۲. بررسی مباحث عدم و احکام آن ۱۱
- ۲/۱. بحث عدم برای سلب «درک از هستی» در ذهن می‌باشد (عدم به معنای سلب الحکم است) ۱۱
- ۲/۲. اشکال: عدم باید پس از اصل واقعیت و قبل از ایجاد حکم به اجتماع و ارتفاع نقیضین مطرح شود ۱۱
- ۲/۳. احکام عدم (بطلان محض، عدم تمایز) ۱۱
- ۲/۳/۱. اشکال: تمایز مختص به ماهیات نیست، بلکه واقعیت عامّ نیز مطرح می‌شود ۱۱
- ۲/۳/۲. اشکال: تمایز در وحدت و کثرت وجود تشکیکی نیز جریان دارد ۱۲
- ۲/۳/۳. اشکال: تمایز در اقسام وجود نیز جریان دارد ۱۲
- ۲/۳/۵. خروج موضوعی بحث عدم نسبت به واجب‌الوجود ۱۲
-

۱. بررسی فروع دهگانه از فصل دوم فی احکام الوجود الکلیّة

○ برادر زیبایی: حضرتعالی در جلسه‌ی گذشته برای ده فرعی که در فصل اول آمده است، نظمی را ذکر کردید و سپس به بررسی فرع هفتم که بحث نفس الامر بود پرداختید و اشکالات صائب و مهمی را در این فرع بیان نمودید.

۱/۱. فرع دهم: حقیقت وجود عین خارجیت است

● حجة الاسلام والمسلمین صدوق: بنده در این جلسه به بررسی بقیه‌ی فروع می‌پردازم. ابتدا فرع دهم را می‌خوانیم و اشکالات خود را بیان می‌کنیم^۱: «حقیقت وجود چون عین حیثیت ترتّب آثار است، عین خارجیت می‌باشد».

۱/۱/۱. اشکال: حقیقت وجود مربوط به فلسفه‌ی منطق

است (حقیقت وجود همان حقیقت واقعیت است)

اگر منظور از «حقیقت وجود» همان اصالت وجود می‌باشد، این اشکال مطرح می‌شود که شما در فصل‌های بعدی به طور تفصیل می‌خواهید اصالت وجود را اثبات نمایید، لذا در مقدمه (یعنی در بحث فلسفه‌ی وجود) که هنوز این اصالت وجود را اثبات نکرده‌اید، نمی‌توانید از حقیقت وجود به معنای اصالت وجود استفاده نمایید. مگر این که گفته شود منظور از حقیقت وجود، اصل واقعیت است که ما نسبت به حقیقت واقعیت حالت داریم و حضور (حالت و یافت) غیر از حصول است. البته برای این که درک حضوری به درک حصولی تبدیل شود مکانیزمی وجود دارد.

پس چون نمی‌توان «حقیقت وجود» را به معنای اصالت وجود - که در فصل‌های بعدی بیان می‌کنند - در نظر گرفت، می‌بایست این بحث را در فلسفه‌ی منطق قرار دهیم و «حقیقت وجود» را به معنای «حقیقت واقعیت» در نظر بگیریم.

«...از این رو، محال است که حقیقت وجود در ذهن بیاید».

۱/۱/۲. اشکال: حقیقت وجود نیز مانند سایر ادراکات به

ذهن می‌آید

به چه دلیل محال است؟! مگر شما نمی‌گویید اگر ما حالت نسبت به واقعیت داشته باشیم، نسبت به آن واقعیت، در ذهن حکمی داریم؟! البته نمی‌خواهیم بگوییم که این حکم ذهنی، عین یافت ما از واقعیت است، بلکه دوئیت درک حسّی با درک ذهنی را قبول داریم. یعنی ما با خارج، از سه منشأ ادراکی می‌توانیم ارتباط برقرار کنیم:

﴿ ۱. حس

﴿ ۲. صورت ذهنی (قوه‌ی عقلانی)

﴿ ۳. حالت (قوه‌ی روحانی)

بنابراین، گاهی به وسیله‌ی حسّ، اصل واقعیت را درک می‌کنیم و گاهی از آن صورت حسّی داریم و گاهی یافت و حالت از آن داریم.

«...و حیثیت ذهنیت که حیثیت عدم ترتّب آثار است بیاید، زیرا این به معنای انقلابی است که محال می‌باشد» یعنی وقتی چیزی که ترتّب آثار ندارد (علم حضوری) به چیزی که ترتّب آثار دارد (اصل واقعیت) تبدیل شود، انقلاب حاصل می‌شود و این واقعاً محال است.

اما آیا علم حضوری می‌تواند با اصل واقعیت ارتباط برقرار کند؟ و یا چگونه این دو می‌توانند با هم ارتباط برقرار کنند؟

۱/۱/۳. اشکال: در مقدمات بحث احکام وجود نمی‌توان

«اصالت» را اثبات کرد

اگر در این جا می‌خواهند بحث اصالت وجود را - که در فصل‌های بعد به صورت تفصیل بیان می‌کنند - مطرح نمایند، با این مقدماتی که تا این جا آوردند، نمی‌توانند چیزی را ثابت نمایند. چون تا این جا فقط بحث اصل واقعیت را مطرح نمودند و بیان کردند که از این واقعیت می‌توان دو حیثیت وجود و ماهیت را انتزاع نمود. بنابراین، وجود در این جا فقط یک درک صورتی است و

۱. نهاية الحکمة، علامه طباطبائی، ترجمه علی شیروانی، ص ۷۶

این که خود آقایان می گویند «وجود را انتزاع می کنیم» به همین معنا است. پس انتزاع، عملیات عقل است که از یک شیئی وزن یا حجم یا بودن یا ماهیت یا... را انتزاع می کند.

اما این که گفته شود که خارج مابعداء کدام یک از این حیثیت ها است، منطق می گوید این حرف غلطی است. چون در منطق خارجیت نمی تواند مصداق حقیقی یک حیثیتی باشد و در فلسفه، شما هنوز در مقدمات ساخت فلسفه هستید، چگونه در مقدمات به این نتیجه رسیدید؟!

۱/۱/۴. سؤال: چرا حقیقت وجود، صورت عقلی ندارد

اشکال دیگری که در این جا مطرح می شود این است که چرا حقیقت وجود صورت عقلی ندارد؟! درست است که حقیقت وجود صورت ذهنی ندارد، ولی آیا صورت عینی نیز ندارد؟! یعنی آیا این حقیقت خارجی حدّ، کیفیت و رنگ و... ندارد؟!

○ س: آن چیزی که حدّ، کیفیت، حجم و... را دارا است، صورت عینی است، نه صورت عقلی و ذهنی!

● ج: این که گفته می شود «حقیقت وجود صورت عقلی ندارد» آیا حقیقت وجود یعنی درک از وجود؟!

○ س: خیر، یعنی واقعیت خارجی.

۱/۱/۵. پاسخ: صورت عقلی نداشتن حقیقت وجود، به

دلیل حضوری بودن درک آن است

● ج: پس این که گفته می شود «واقعیت خارجی صورت عقلی ندارد» حرف غلط و اشتباهی است. چون همیشه واقعیت خارجی، خارجیت و عینیت دارد، نه صورت عقلی و ذهنی! لذا منظورشان از حقیقت وجود، درک از وجود است و اگر بخواهیم این جمله را تحلیل نماییم، باید بگوییم درک از واقعیت، شهودی است و به همین دلیل این درک، صورت ندارد. چون علم حضوری است و خاصیت حسّ و ذهن را ندارد و حالت است.

۱/۱/۶. اشکال: از آن جایی که حالت (یافت) نیز دارای

کیفیت است، نمی توان آن را بر تمام موجودات حمل نمود

حال آیا حالت، کیفیت ندارد و به صورت مطلق است؟! بله اگر حقیقت وجود را به ذات حضرت حق عزّوجلّ برگردانند و بگویند که این حقیقت مطلق می باشد، این حرف درستی است، ولی آیا این حقیقت وجود را می توان به تمام موجودات حمل کرد؟! در حالی که به یافت مخلوقات نمی توانید این حقیقت وجود را حمل کنید. چون یافت ما، حالت دارد و حالت آن، حدّ و کیفیت یافتی دارد. یعنی یافت نیز همانند خارج، کیفیت و حالت دارد. مثلاً حالت گاهی کیفیت شادی را دراد و گاهی کیفیت غم و ناراحتی را دارد.

○ برادر زیبایی: علامه نیز در این جا (صفحه ۷۶) می گوید: «بر وجود ذهنی آثاری چون غم و شادی مترتب می شود». یعنی به جای «حالت» وجود ذهنی را بیان کرده اند.

۱/۱/۷. اشکال: ناتوانی منطق و فلسفه از تحلیل تبدیل

حالت به صورت ذهنی

● ج: غم و شادی، وصف حالت است، نه وصف ذهن! البته می توانید از شادی، صورت ذهنی، داشته باشید، که فقط یک صورت است و باعث خنده شما نمی شود. پس حدّداری و ماهیت، هم در ذهن و هم در حالت و هم در حسّ است. حتی در حالت «وجود و عدم» نیز مطرح می شود، چون ممکن است شما به اموری حالت داشته باشید و بنده به این امور حالت نداشته باشم. لذا حالات رشد و نقص دارند و مجرد مطلق نیستند.

البته چون منطق آقایان، منطق «شدن» نیست، نمی توانید بگویید که چگونه حالت تبدیل به صورت ذهنی می شود و صورت ذهنی، چگونه تبدیل به حسّ می شود و یا بالعکس. یعنی چون فلسفه و منطق آقایان به تپاینات تکیه می کند، نمی تواند تبدیل را تحلیل کند.

۱/۱/۸. اشکال: عدم امکان حمل حقیقت وجود هم نسبت به باری تعالی و هم مخلوقات، به دلیل اثباتی بودن آن در ادراک مخلوقات

پس شما نمی‌توانید حقیقت وجودی که نسبت به خداوند متعال بیان می‌کنید را به تمام موجودات حمل نمایید. چون نه حالت، نه حس و نه ذهن نمی‌تواند به چنین موجودی ارتباط برقرار کند. لذا ما هیچ نحوه درکی از این موجود (وجود خدای متعال) نمی‌توانیم داشته باشیم. زیرا در آن‌جا فقط تسبیح و تنزیه است، در حالی که ادراکات مخلوقات اثباتی است، نه سلبی! یعنی در بحث وجود، تمام احکامی که نام می‌برید با «این همانی» (اثباتی) است. این بررسی فرع دهم بود. حال به بررسی فرع هشتم می‌پردازیم.

○ برادر زیبایی: در جلسه‌ی گذشته، جنابعالی برای فرع هشتم عنوانی را ذکر کردید و فرمودید: «اولین ملاحظه، تغایر بین سنجش و حالت است، نه وجود و ماهیت». لطفاً این عنوان را توضیح دهید.

۱/۲. فرع هشتم: شیئیت مساوق با وجود است

● ج: ابتدا ما این فرع را می‌خوانیم و سپس به توضیح آن می‌پردازیم: «شیئیت مساوق با وجود است». سؤال این است که «شیئیت» یعنی چه؟

○ حجة الاسلام موسی: فلاسفه می‌گویند شیئیت یعنی «مشت پر کن بودن»!

۱/۲/۱. اعم بودن شیئیت نسبت به وجود و ماهیت به دلیل منطقی بودن آن (هم در ذهن و هم در خارج منشأ اثر است)

● ج: «مشت پر کن بودن» یعنی منشأ آثار بودن. فلاسفه بر سر این‌که وجود منشأ آثار است یا ماهیت نزاع دارند. ما می‌گوییم شیئیت منطقی، منشأ آثار است. بنابراین، شیئیت یک امر اعم از وجود و ماهیت است و منشأ اثر در دستگاه منطقی است. حال اگر این شیئیت را در خارج مطرح کنید، در خارج منشأ اثر است و اگر در ذهن بیاورید، در ذهن منشأ اثر است.

«...بنابراین، آن چه وجود ندارد شیئیت نیز ندارد [ما بنا بر مباحث قبلی به جای شیئیت، واقعیت قرار می‌دهیم] و در نتیجه، معدوم از آن جهت که معدوم است شیئیتی ندارد». ما نظریه‌ی گروه معتزله را نمی‌خوانیم و از صفحه‌ی ۷۴ این فرع را ادامه می‌دهیم: «این‌ها ادعاهایی است که حکم صریح عقل آن را رد و باطل می‌کند. حقیقت آن است که این سخنان بیشتر به جعل اصطلاح شباهت دارد تا نظرات علمی و لذا شایسته است از گفت‌وگوی بیشتر در این باره صرف نظر کنیم». کل فرع هشتم، درباره‌ی اصل واقعیت بحث می‌کند و چیزی بیشتر از این ندارد.

۱/۳. فرع ششم: عروض وجود بر ماهیت

در فرع ششم می‌فرمایند «عروض وجود بر ماهیت». «عروض» یعنی چه؟

○ س: یعنی چیزی که قبلاً نبوده است و اکنون آمده و عارض شده است.

● ج: برای روشن شدن بیشتر این مطلب، این فرع را می‌خوانیم: «وجود عارض بر ماهیت می‌باشد، بدین معنا که عقل می‌تواند ماهیت را از وجود جدا سازد [یعنی عقل می‌تواند این دو را از هم جدا انتزاع نماید] و آن را به تنهایی و بدون لحاظ وجودش تعقل کند [یعنی یک حیثیت را از یک واقعیتی جدا می‌کند و به صورتی مستقل برای آن فرض عقلانی قرار می‌دهد در صورتی که در خارج چنین فرضی وجود ندارد و کیفیت با واقعیت خارجی وحدت دارند] بنابراین، وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن می‌باشد [یعنی دوئیت دارند. لذا درک سلبی است نه اثباتی! یعنی وجود غیر ماهیت است و ماهیت غیر وجود].

۱/۳/۱. دلیل اول: وجود را می‌توان از ماهیت سلب کرد

دلیل بر این مدعا سه امر است: ۱. وجود را می‌توان از ماهیت سلب کرد...».

این دلیل منطقی است. چون سلب کردن به معنای این

است که «آیا می‌توان حمل کرد یا نمی‌توان حمل کرد». بنابراین، عروض ماهیت بر وجود یعنی حمل ماهیت بر وجود. پس عارض در این جا معنا ندارد، بلکه بحث حمل است. اگر بحث خارج مطرح است، باید درباره‌ی لوازم خارج صحبت کنید، نه لوازم عقلی!

○ برادر زیبایی: در دلیل اول، می‌خواهند اثبات کنند که وجود نه جزء ماهیت است و نه عین ماهیت.

● ج: در مقدماتی که تا این جا بیان کردند، می‌خواستند در ذهن وجود را از ماهیت سلب کنند و این دور از هم مستقل در نظر بگیرند. لذا هنوز بحث این که در خارج این وجود جزء ماهیت است یا جزء ماهیت نیست را بیان نکرده‌اند.

○ برادر توسلی: ایشان می‌خواهند بگویند که چون می‌توانیم وجود را از ماهیت سلب کنیم، به همین دلیل ماهیت جزء یا عین وجود نیست.

● ج: چرا؟!

○ س: چون اگر جزء ماهیت بود، نمی‌توانستیم وجود را از ماهیت سلب کنیم.

● ج: ایشان می‌خواهند بگویند که تباین حقیقی در ذهن دارد یا در خارج؟

○ س: در ذهن تباین حقیقی دارند.

● ج: چون ضابطه‌ی «هوهویت» این است که در عین حالی که با هم تباین دارند، باید وجه اتحادی نیز با هم داشته باشند، پس در ذهن می‌توان آن‌ها را به هم حمل کرد.

بنابراین، باید یک وجه اتحادی با هم داشته باشند و در غیر این صورت باید شما دلیل بیاورید که این دو حیثیتی که به هم حمل کردیم، هیچ ارتباطی با هم ندارند.

○ حجة الاسلام موشح: ایشان نمی‌خواهند بگویند که این دو حمل نمی‌شوند تا برای این دلیل بیاورند.

● ج: پس ایشان قبول دارند که این دو به هم حمل می‌شوند، لذا باید وجه اتحاد این دو را بیان نمایند.

۱/۳/۲. دلیل دوم: اتصاف ماهیت به وجود، نیازمند دلیل

است

حال به بیان دلیل دوم می‌پردازیم: «۲. اتصاف ماهیت به وجود نیازمند دلیل است [یعنی وجه اتحاد می‌خواهد و اگر وجه اتحادی پیدا نشود، نمی‌توانیم حمل کنیم]».

۱/۳/۳. دلیل سوم: ماهیت نسبت به وجود و عدم یکسان

است

دلیل سوم «۳. ماهیت ذاتاً نسبتش به وجود و عدم یکسان می‌باشد. در حالی که اگر وجود عین ماهیت و یا جزء آن بود، باید نسبت ماهیت به عدم که نقیض وجود است محال و ممتنع باشد [یعنی چون وجود ضروری است، اگر ماهیت نیز عین وجود باشد، ضروری می‌شود و نسبتش به عدم ممتنع می‌شود. در حالی که ماهیت ذاتاً امکانی است و نمی‌تواند ضروری بشود. پس ماهیت با وجود تباین محض دارند]».

۱/۳/۴. اشکال: ماهیت لزوماً ممکن نیست

حال اشکال این است که در ذهن وقتی ماهیت می‌آید، چرا ممکن باشد؟ آیا این گونه نیست که آن چیزی که ما در ذهن می‌آوریم و به آن استقلال می‌دهیم، هم وجود دارد و هم واجب است؟! همین طور در خارج، وقتی ما توجه به کیفیتی می‌کنیم، آن کیفیت وجود دارد و واجب است.

۱/۳/۵. اشکال: خروج اثبات واجب یا ممکن بودن وجود

از فرع ششم (تنها اصل واقعیت و دو حیثیت مستتر از آن مطرح می‌شود)

خارج از بحثی که هم اکنون مطرح است، یعنی بحث اصل واقعیت و انتزاع دو حیثیت وجود و ماهیت از اصل واقعیت و نیز بحث ذهنی و خارجی وجود و ماهیت را که این هم یک بحث فلسفی است و از بحث فلسفه‌ی منطق خارج است، زیرا هنوز اثبات نشده است که حکم «نسبت ماهیت به وجود و عدم، ممکن است»، تحت قوانین جبری، وجود حقیقی پیدا می‌کند یا تحت اراده‌ی حضرت حق جلّت عظمت، ممکن خواهد شد؟ بنابراین،

این موضوع باید در بحث فلسفه (علت و معلول) مورد بررسی قرار گیرد. پس آن چه را که در یک فرع دو سطری بیان می‌کنند، اثبات وجود خالق نیست، و موضوع بحث اصل واقعیت است و ذهن به این اصل واقعیت برخورد می‌کند و دو حیثیت انتزاع می‌نماید و سؤال از این که این‌ها واجب هستند یا ممکن، موضوعاً غلط می‌باشد.

در نتیجه، هم اکنون در مرحله‌ی تعقل واقعیت هستیم و فقط می‌توانیم سؤال کنیم که آیا این واقعیت‌ها دوئیت دارند یا نه؟ و آیا تباین آن‌ها ذهنی است یا خارجی؟ هوویت در این واقعیت‌ها جاری است یا نه؟ وجه اختلاف و وجه اتحاد می‌توان ساخت یا نه؟

۱/۳/۶. اشکال: اثبات واجب یا ممکن، معطوف به تعریف

وحدت و کثرت تشکیکی است

و سؤال پیش از این‌ها غلط می‌باشد و بحث از حیث امکان و ضرورت یک بحث فلسفی است که در ابتدا باید اصل این حیثیت اثبات شود، زیرا واجب و ممکن متکی به تعریف از وحدت و کثرت تشکیکی است و در بحث وحدت و کثرت تشکیکی که در صفحه‌ی ۷۹ مطرح می‌کنند، می‌فرمایند:

«اما کثرتی که از جهت دوم در خارج تحقق دارد، کثرتی است که به خاطر انقساماتی که بر خود وجود عارض می‌گردد، در آن تحقق می‌یابد، مانند انقسام وجود به واجب و ممکن، انقسام وجود به واحد و کثیر و انقسام آن به فعل و بالقوه».

پس در ابتدا باید وحدت و کثرت تشکیکی را مطرح نمود و بعد از آن است که می‌توان از واجب و ممکن سخن به میان آورد.

۱/۳/۷. هوویت، لازمه‌ی وحدت و کثرت (وجه اختلاف و

وجه اشتراک)

البته بعد از بحث وحدت و کثرت هم می‌گویند: هوویت از لوازم وحدت است که در این جا نیز سؤال می‌کنیم که آیا هوویت از لوازم وحدت واقعیت است یا

از لوازم وحدت دو حیثیت وجود و ماهیت (وحدت درک از وجود یا وحدت حقیقت وجود)؟ به نظر ما آن چه درست است این است که هوویت یک وجه اتحاد لازم دارد و یک وجه اختلاف و تا این دو نباشد نمی‌توان حکم هوویت را جاری نمود. در نهایت، آن چه در این قسمت قابل بحث است این است که یک واقعیتی داریم و یک حیثیت وجود و یک حیثیت ماهیت را از آن انتزاع می‌نماییم و هم اکنون می‌خواهیم آن دو را به همدیگر حمل کنیم.

۱/۴. طرح مباحث حمل ذهنی در فرع ششم و اول بحث

واحد و کثیر از مرحله‌ی هشتم نه‌ایة الحکمة

در نتیجه، فرع ششم و اول بحث واحد و کثیر که مفهوم وحدت و کثرت را توضیح می‌دهد و معنای هوویت را هم در آن جا می‌گویند، بحثی است که در آینده مطرح خواهد شد، یعنی مطرح می‌شود که آیا می‌توان حمل نمود یا نه؟! البته حمل نیز ذهنی است و خارجی نیست. یعنی بحث از مقولات نیست که بگوییم یک جوهری است و یک معروضی. در این جا چند بحث مطرح است:

❧ ۱. تقسیم حقیقت امور به جوهر و عرض

❧ ۲. تقسیم به ذاتی و عرضی

❧ ۳. بحث هوویت

۱/۴/۱. دلیل: چون نسبت بین وجود و ماهیت مساوی

است، نمی‌توان وجود را حمل بر ماهیت نمود

از ظاهر عبارت پیداست این سؤال است که آیا این دو به هم حمل می‌شود یا از همدیگر سلب می‌شود؟ و در جواب به این سؤال هم می‌گویند چون نسبت ماهیت به وجود و عدم یکسان است، پس قابل حمل نیست.

۱/۴/۲. اشکال منطقی: تا ضابطه‌ی حمل نباشد،

نمی‌توان چیزی را حمل نمود

اشکال ما در این قسمت است که تا ضابطه‌ی حمل را

بیان نکنیم، نمی‌توانیم چیزی را قابل حمل دانسته و چیزی را قابل حمل ندانیم. پس ابتدا باید بحث منطقی را طرح نمود.

۱/۴/۳. اشکال فلسفی: اگر ماهیت، ممکن باشد قابل

حمل کردن نیست

البته گذشته از این اشکال هم اگر بحث فلسفی باشد، سؤال دیگری پیش می‌آید و آن این‌که اگر ماهیت ممکن باشد، در این صورت فقط نسبت آن به مفهوم وجود و عدم یکسان است، پس قابل حمل نیست، و تنها حیثیت ماهیتی که در ذهن است دارای خصوصیت امکان می‌باشد. به عبارت دیگر قبل از خلق شیء، هم نسبت وجود آن و هم نسبت ماهیت آن به وجود و عدم مساوی است، ولی بعد از خلق و در واقعیت این‌گونه نیست. بلکه در واقعیت، هم ماهیت و هم وجود دارای حقیقت می‌باشند.

○ برادر زیبایی: آیا منظور شما این است که ماهیت همان واقعیت است؟

۱/۴/۴. اشکال: ماهیت تنها کیفیت قضیه است و بودن

آن نیاز به علت فاعلی دارد

● ج: نه! ماهیت تنها کیفیت قضیه است و «بودن» آن هم نیاز به علت فاعلی دارد. یعنی «بودن» هم مخلوق است و هستی مخلوقات به خداوند اثبات می‌شود و اگر مخلوق بوده و نیاز به علت فاعلی داشته باشد، پس وجود هم ممکن می‌شود. حال بحث فلسفی‌اش را بعداً (در فصل مربوطه) به صورت مبسوط توضیح می‌دهیم. ولی فعلاً آن‌چه در این‌جا می‌توان حکم کرد این است که برای ایجاد شیء دلیل لازم است و در اصل «بودن» مخلوقات نیز، خداوند علت فاعلی و به وجود آورنده‌ی آنهاست و در نتیجه، نسبت «بودن» هم به وجود و عدم یکسان است. البته در بعضی جاها می‌فرمایند از وقتی که خدا بوده است، این موجودات هم وجود داشته‌اند و به عبارت دیگر وجود را برای آن‌ها ضروری می‌داند. یعنی

می‌فرمایند: نمی‌توان فرض کرد که خدا بوده باشد و خالق هم باشد ولی این وجود را خلق نکرده باشد. این فرمایشات به این معنی است که این وجود هیچ وقت عدم نبوده است و تا آخر نیز عدم نخواهد شد که در این صورت، مرگ و زنده شدن و قیامت و بهشت و جهنم دارای حقیقت نخواهند بود و همگی وهمی می‌شوند. این اشکالاتی را که عرض کردیم در خود فلسفه بود و آن‌چه در اثبات این مطلب که در اصل هستی، این موجودات در ابتدا عدم بوده‌اند و بعد به وسیله‌ی خالقی به وجود آمده‌اند، به بحث خواهیم پرداخت.

از آن‌چه در این‌جا مورد بحث است این است که از اصل واقعیت دو حیثیت انتزاع کرده ایم و بعد می‌خواهیم نسبت بین این دو را بررسی نماییم.

○ س: یک عنوانی را برای فرع ششم ذکر فرموده‌اید که مورد اشکال است و آن این‌که «حد داری درک عقلانی از وجود، سلبی است نه اثباتی». لطفاً در این مورد توضیح بیشتری بفرمایید.

۱/۴/۵. اشکال: ماهیت تنها محدود به حدود سلبی

نیست

● ج: در صفحه‌ی ۶۸، خط ۵ می‌فرماید: «پس ذات و حقیقت هر ماهیت موجودی، حدّ و قالبی است که وجود آن ماهیت از آن فراتر نمی‌رود و لازمه‌ی این حدّ، سلب‌های بی‌شماری است. سلب‌هایی به تعداد ماهیت موجودی که بیرون از آن حدّ می‌باشد».

این معنای عنوانی است که ذکر کرده ایم. در خط آخر هم می‌فرمایند: «و از این حدّ ماهوی، سلب‌های بی‌شماری انتزاع می‌شود»، که به نظر ما چنین حرفی (علی‌المبنای خودشان) غلط می‌باشد و مرتباً برای ماهیت، حدهای ایجابی نیز می‌دهند و اصلاً باب مقولات و احکام آن درباره‌ی بحث‌های ایجابی ماهیت می‌باشد.

۱/۵. فرع پنجم: اتصاف موجودات خارجی به وجود (بالذات و بالعرض)

حُب، حال به فرع پنجم می‌رسیم: «اتصاف موجودات خارجی به وجود بر دو قسم است؛ بالذات و بالعرض».

۱/۵/۱. «بالذات» به معنای یقین عام منطقی

به نظر ما «بالذات» به معنای یقین عام منطقی (اگر حالت دارم پس درکی هست و پس شک ندارم که در این صورت همان معنای اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌باشد)

۱/۵/۲. «بالعرض» به معنای یقین عام فلسفی

و بالعرض نیز به معنای یقین عام فلسفی می‌باشد که همان صحبت از طبقه‌بندی کیفیت‌هاست (اندراج).

۱/۵/۳. اشکال: خروج موضوعی فرع پنجم از اثبات

اصالت وجود

این فرع نیز نمی‌تواند دلیلی بر اصالت وجود قرار گیرد. البته اگر منظور این باشد که تا خدایی نباشد، هیچ چیز موجود نیست، درست است، ولی اگر بحث از فلسفه‌ی منطق به میان آید، اول یقین عام منطقی بعد یقین اندراجی مطرح خواهد شد.

○ س: پس کلاً صورت مسأله‌ی فرع پنجم تغییر خواهد کرد؟

● ج: اگر همه‌ی صورت مسأله‌ها را بخواهند بر مباحث فلسفی حمل کنند، دچار مشکل خواهند شد و بنابراین، با دو مقدمه نمی‌توان ده‌گونه نتیجه‌گیری نمود. لذا به نظر ما آن چه را که بر این متن می‌توان حمل نمود این است که «در درک از واقعیت، حالت و علم حضوری، مقدم بر علم حصولی است».

البته در جاهایی می‌فرمایند: «وجود جزء چیزی نیست»، «صفات وجود بیرون از ذات وجود نیستند»، «ماهیت دارای جزء است» و «ماهیت دارای اوصاف بیرون از خود است»، که این عبارات بیان اوصافی است که از ماهیت سلب نموده‌اند.

و نیز می‌فرمایند: «ماهیت دارای وصف کلیت و... است و وجود دارای این احکام نمی‌باشد». یعنی احکام یقین عام (که اجتماع و ارتفاع نقیضین را ایجاد می‌کند) بالاجمال هستند و بر وجود حمل می‌شوند، ولی احکام کلیت، فرد و اندراج و قواعد منطقی که بالتفصیل می‌باشند بر وجودات حمل نمی‌شوند و فقط مخصوص ماهیات می‌باشند. به عبارت دیگر نمی‌توان احکام هلیه‌ی بسیطه را بر احکام هلیه‌ی مرکبه حمل نمود که منظور از این سه فرع همین است و به نظر ما صحیح هم می‌باشد. حال اگر معنایی غیر از این مورد نظر باشد، تمام مباحث فلسفی‌ای که در آینده مطرح خواهد شد، بدون استدلال خواهد ماند.

۱/۶. فرع اول: وجود در تمام حمل‌های ماهوی، حیثیت

تقیدیه است

در فرع اول هم می‌فرمایند: «وجود در تمام حمل‌های ماهوی، حیثیت تقیدیه است. که این حرف نیز به این معنی که: «اگر نتوانیم «یافت»، «حالت» و «حساسیت» نسبت به چیزی داشته باشیم در هیچ بحث دیگری نمی‌توانیم از آن چیز صحبت کنیم».

۱/۶/۱. تقدّم حکم به «واقعیتی هست» بر حیثیت

تقیدیه داشتن وجود

لذا بعد از «حالت داشتن»، «علم حضوری» و درک از هستی اولیه (حکم به چیزی هست) است که احکام بعدی را می‌توان جاری نمود» صحیح می‌باشد. به عبارت دیگر وقتی وجود را حیثیت تقیدیه‌ی تمام حمل‌های ماهوی می‌دانند به این معنی است که اگر در حکم «واقعیتی هست» به وسیله‌ی برهان خلف، نقیض آن ثابت شد، می‌فهمیم که آن حالت و یقین عام وجود نداشته است.

حُب این بحث فروعاتی بود که علامه فرمودند.

○ س: به نظر می‌رسد که فرع نهم جا افتاده است.

۱/۷. فرع نهم: حقیقت وجود، سببی و رای خود ندارد
(ضرورت تحلیل معنای علت در فرع نهم)

● ج: این فرع نهم (حقیقت وجود سببی و رای خود ندارد) را قبلاً توضیح داده بودیم و گفتیم که اگر منظور این است که چه بخواهیم و چه نخواهیم، عقل در اثبات اصل واقعیت شروع به حرکت خواهد نمود و در این حرکت حالت ایجاد می شود و بنابراین، هر کس که عقل دارد می تواند با پیرامون خود ارتباط برقرار کند و البته حرکت عقلانی نیز (بنا بر دستگاه اصالت ذات) به ذات بازگشت می کند و علت اموراتی که از حرکت عقلانی به دست می آید (یافت انسان نسبت به واقعیت، انتزاع حیثیت وجود و ماهیت و حکم به واقعیتی هست و ایجاد اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین) نیز به خود ذات بر می گردد و هیچ علتی برای ذات غیر از خود ذات متصور نخواهد شود. اگر این گونه مورد نظر آقایان باشد، به نظر ما هم این جمله درست است. ولی اگر بگویند «حقیقت خارجی وجود سببی و رای خود ندارد» به این معنا است که حضرت حق جلت عظمته نیز علتی و رای خود ندارد و این ادعای غلطی است.

۲. بررسی مباحث عدم و احکام آن

تُحِب، حال به مقتضای بحث هایی که مطرح شد، مقداری هم به بررسی مباحث عدم می پردازیم.
○ س: علتی که در این جا بحث عدم مطرح می شود چیست؟

۲/۱. بحث عدم برای سلب «درک از هستی» در ذهن می باشد (عدم به معنای سلب الحکم است)

● ج: در ابتدا گفتیم که «اگر یافتی داشته باشیم پس دارای حکمی هستیم» و به همین دلیل است که «درک از هستی» ایجاد می شود و بعد از آن برای به دست آوردن اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین، احتیاج به سلب الحکم پیدا می شود و بحث از عدم برای «سلب درک از هستی» در ذهن می باشد که عقل این عملیات را انجام می دهد و این سلب، دومین درک را به وجود می آورد و بعد که عقل

نسبت بین این دو درک را ملاحظه کند، می یابد که جمع و رفع این دو ممتنع است.

لذا بحث از عدم، به دنبال بحث از «حکمی دارم»، «واقعیتی هست»، «درکی دارم» و به عبارت دیگر به دنبال بحث از «هلیه ی بسیطه اولیه» مطرح می شود که دلیل آن نیز رسیدن به حکم اجتماع و ارتفاع نقیضین برای سلب شک می باشد.

○ س: شما در جلسه ی قبل فرمودید که سلب الحکم غیر از عدم است، حال چگونه این دو را یک چیز می دانید؟

۲/۲. اشکال: عدم باید پس از اصل واقعیت و قبل از ایجاد حکم به اجتماع و ارتفاع نقیضین مطرح شود

● ج: مرحوم علامه این دو را یکی گرفته اند که ما هم به آن اشکال داریم، ولی در فرض یکی بودن آن دو نیز سخن این است که شما در ابتدا باید «درک از وجود» را سلب کنید تا معنای اجتماع و ارتفاع نقیضین مشخص شود و البته در این جا نیز می گوئیم سلب الحکم به معنای عدم نیست، بلکه به معنای حالت نداشتن است. پس اشکال این است که باید بحث عدم را بعد از طرح اصل واقعیت و قبل از ایجاد حکم اجتماع و ارتفاع نقیضین مطرح می کردند.

۲/۳. احکام عدم (بطلان محض، عدم تمایز)

ایشان می فرمایند: «پاره ای از احکام عدم: پیش از این گفتیم که عدم هیچ شیئیت و ثبوتی ندارد و در نتیجه، هلاکت و بطلان محض می باشد» که در این عبارت بیان می دارند که «تمایزی در عدم نیست». و در ادامه می فرمایند: «تمایز یا به تمام ذات است یا به جزء ذات است و یا به واسطه ی امور عارض بر ذات».

۲/۳/۱. اشکال: تمایز مختص به ماهیات نیست، بلکه

واقعیت عام نیز مطرح می شود

آن چه از ظاهر این عبارت به دست می آید این است که با توجه به تقسیم کلی به ذاتی و عرضی و نیز تقسیم

ذاتی به تمام ذات و جزء ذات و نیز با توجه به این که کلیات ماهیات هستند، پس تمایز اشیاء به ماهیات است. که اشکال می کنیم که تمایز مختص ماهیات نیست، بلکه در اصل واقعیت نیز که اعم از ماهیت و وجود است، تمایز مطرح می شود.

○ س: البته اصالت وجودی ها قبول ندارند که در اصل واقعیت تمایز وجود دارد.

● ج: این گونه نیست! بلکه خودشان اقرار می کنند که در اولین یافت حضوری که منجر به اصل واقعیت می شود، تغایر وجود دارد.

۲/۳/۲. اشکال: تمایز در وحدت و کثرت وجود تشکیکی

نیز جریان دارد

از این اشکال هم که بگذریم، اشکال دوم مطرح می شود و آن این که در وحدت تشکیکی نیز تمایز را قبول دارند و از آن به وجود ضعیف و وجود قوی نام می برند و اگر در این جا نیز تغایر وجود نداشته باشد، شدت و ضعف نیز معنا نخواهد داشت.

۲/۳/۳. اشکال: تمایز در اقسام وجود نیز جریان دارد

و علاوه بر این دو اشکال، بر آن اقسامی که از تقسیمات وجود شمرده می شوند نیز این اشکال مطرح است. مثلاً در «واجب و ممکن»، «واحد و کثیر»، «قوه و

فعل» هم سخن از تمایز به میان می آید. در نتیجه، بحث از عدم یک بحث عامی است که در فلسفه ی منطق قابل طرح خواهد بود و وقتی در فلسفه ی منطق اثبات شد، بعد در تمام سطوح و علوم (حتی فلسفه)، عدم وجود خواهد داشت.

۲/۳/۵. خروج موضوعی بحث عدم نسبت به

واجب الوجود

البته تنها جایی که می توان گفت صحبت از عدم ممکن نیست، درباره ی ذات حضرت حق جلت عظمته است که ما می گوییم در خود وجود حضرت حق هم درک حاصل نخواهد شد، چه رسد به درک از عدم درباره ی آن ذات مقدس. پس درک و سنجش فقط در هر جایی که تغایر باشد، جریان می یابد و به دلیل آن که ذات حضرت حق از سنخ مرکبات نیست، پس نمی توان هیچ گونه ارتباطی با آن ذات برقرار نمود. در نتیجه، «سنخیت» حکم می کند که اگر مرکب هستید فقط می توانید با مرکبات مرتبط باشید نه با بسیط ها و فعل خداوند نیز از مرکبات است که ما می توانیم با آن ارتباط برقرار کنیم ولی ذات او از مرکبات نیست و این امکان وجود ندارد که با ذات او مرتبط شویم. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

بررسی و نقد فلسفه - دور سوم

جمع‌بندی از مباحث فصل دوم از احکام کلی وجود و نقد و بررسی مباحث وجود تشکیکی در فصل سوم (بازگشت مباحث مرحله‌ی اول در احکام وجود به فلسفه‌ی منطق و تبیین کثرت وجود، کثرت ماهوی و کثرت تشکیکی در وجود تشکیکی)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

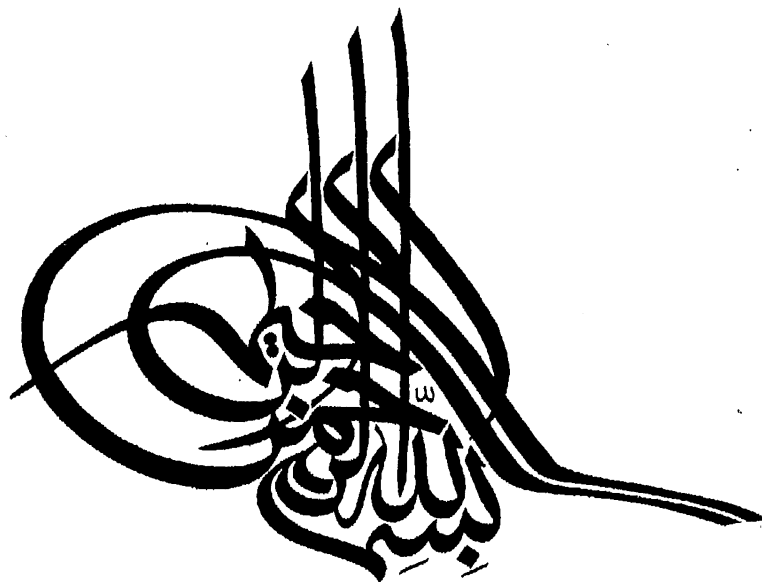
۸۲/۳/۷

جلسه ۶

- ۴..... خلاصه و جمع‌بندی جلسه‌ی گذشته
- ۴..... ۱. تقسیم مباحث فلسفه‌ی صدرایی در سه بخش: فلسفه منطق، فلسفه، منطق
- ۴..... ۲. تبدیل وجود و عدم در منطق به سلب و ایجاب
- ۴..... ۳. اصل واقعیت مبدأ مباحث منطق و فلسفه‌ی منطق
- ۵..... ۴. بطلان اثبات وجود مطلق و عدم مطلق و مضاف
- ۵..... ۴/۱. نفی اضافه عدم به وجود خارجی
- ۶..... ۴/۲. اثبات عدم مضاف در صورت امکانی بود وجود
- ۶..... ۵. جمع‌بندی: بازگشت مباحث احکام کلی وجود به فلسفه‌ی منطق
- ۶..... ۵/۱. اصل امتناع و اجتماع نقیضین پایگاه نفی شک و اثبات یقین
- ۷..... ۵/۲. اصل واقعیت به عنوان ام القضا یا
- اصل بحث:
- ۷..... ۱. بررسی وجود تشکیکی
- ۷..... ۱/۱. وجود دو نوع کثرت ماهوی و وجودی در مباحث تشکیک علامه
- ۸..... ۱/۲. انتزاع سه نوع کثرت (وجودی، ماهوی و شدتی) از اصل واقعیت
- ۸..... ۱/۲/۱. اشکال اول: اعتباری شدن رتبه‌ها و کثرات
- ۹..... ۱/۲/۲. اشکال دوم: برهانی نبودن حیثیات و کثرات در فلسفه
- ۹..... ۱/۲/۳. اشکال سوم: عدم انتزاع کثرت وجودی و کثرت ماهوی خارج از اصل واقعیت (نفی تشکیک در منطق و فلسفه)
- ۹..... ۱/۲/۴. اشکال چهارم: وحدت و کثرت وجودی، ماهوی و تشکیکی در خارج
- ۹..... ۲. بررسی فروعات تشکیک
- ۹..... ۲/۱. اشکال اول: خروج موضوعی مسأله‌ی مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک از فلسفه
- ۱۰..... ۲/۲. اشکال دوم: نفی حقیقی بودن رتبه‌ها در صورت وحدت مرتبه با ذات وجود بسیط
- ۱۰..... ۲/۳. اشکال سوم: نفی شمولیت حقیقت وجود نسبت به همه‌ی مراتب

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

گروه پژوهش‌های تطبیقی	جلسه ۶	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۰	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۳/۲۱	ویراستار: برادر زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده‌نوار: برادر زیبایی
	کد بایگانی رایانه‌ای: 119	حروف‌چین: محمدعلی مؤمن‌دوست
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۳/۷	مجری جلسه‌ی پژوهشی: برادر احمد زیبایی



آن چه در این جلسه مطرح بند!

- در ابتدای این جلسه، خلاصه‌ای از مباحث مطروحه در جلسات گذشته بیان شد و جمع‌بندی‌ای از این مباحث در بند ۵ ارائه گردید.
- در این خلاصه و جمع‌بندی بیان شد که مباحث فلسفه‌ی ملاصدرا، معروف به «حکمت متعالیه» در حقیقت به سه حوزه‌ی «فلسفه‌ی منطق»، «فلسفه» و «منطق» تقسیم می‌شود و اصل واقعیته‌ی که به عنوان پایگاه فلسفی این مبنا طرح شده است، پایگاه «فلسفه‌ی منطق» می‌باشد. از سوی دیگر اصالت وجود به عنوان اصلی «منطقی» به شکل «سلب و ایجاب» در می‌آید.
- این تحلیل ناظر به فصل دوم از مرحله‌ی نخست نه‌ایة‌الحکمة می‌باشد.
- در اصل بحثی که در این جلسه مطرح شد، سه نوع کثرت در اصالت وجود تحلیل شد. سه کثرتی که همگی منتزَع از اصل واقعیت می‌باشند. توضیح این کثرت‌ها در بند ۱/۲ آمده است.
- در بندهای ۱/۲/۱ الی ۱/۲/۴ چهار اشکال به تعریف این کثرت‌ها وارد شده است.
- مباحثی که در نه‌ایه با عنوان «فروغات تشکیک» طرح گشته است، در بند ۲ از این جلسه بررسی شده و سه اشکال به آن وارد شده است.

— خلاصه و جمع بندی جلسه ی گذشته

۱. تقسیم مباحث فلسفه ی صدرایی در سه بخش:

فلسفه منطق، فلسفه، منطق

فلسفه اصالت وجود (فلسفه ی صدرایی)، دو بحث

را با هم ترکیب می کند:

۱. بحث فلسفه

۲. بحث منطق

ما در این دور از بحث فلسفه، مطلب دیگری را نیز اضافه کردیم. گفتیم که باید یک سری از مباحث را جدا کنیم و در بحث «فلسفه ی منطق» قرار دهیم. یعنی باید در یک امر حاکم بر فلسفه و منطق قرار گیرد و بیان کردیم که فصل «احکام کلی وجود» از مباحثی است که باید در «فلسفه ی منطق» قرار گیرد و نباید در بحث فلسفه ی اصالت وجود قرار گیرد.

پس ما در این دور از مباحث، کتاب نهایة الحکمة را به سه قسم تقسیم می کنیم:

۱. مباحث فلسفه ی منطق

۲. مباحث فلسفی

۳. مباحث معرفت شناسی

لذا فلاسفه را به رعایت حدود این سه حوزه از بحث، ملزم می کنیم تا فلسفه «چرایی» صدرایی در سطح «تبعی» بدست آید. چون از فلسفه صدرایی، فلسفه ی تکوین، فلسفه ی تاریخ و فلسفه ی علوم اجتماعی بدست نمی آید و فقط فلسفه ی چرایی در سطح فردی تبعی بدست می آید.

مطالب دیگری که در این سیر جدید به آن دست یافتیم، این است که بر خلاف آنچه تاکنون گفته شده بود که اصالت وجود، تغییری در ساختار منطق نداده است، برای ما به وضوح مشخص شد که اصالت وجود، مباحث جدیدی را به منطق اضافه نموده است که در جلسات معرفت شناسی به بررسی این مطلب می پردازیم.

۲. تبدیل وجود و عدم در منطق به سلب و ایجاب

در جلسه گذشته، اجمالی از بحث عدم را مطرح کردیم و گفتیم که اگر «وجود و عدم» در بحث منطق بیان شود، تبدیل به بحث «سلب و ایجاب» می شود، یعنی

«حکم به بود یا حکم به نبود» در یک قضیه.

پس وجود در منطق، تبدیل به «ایجاب» می شود و عدم، تبدیل به «سلب» می شود.

۳. اصل واقعیت مبدأ مباحث منطق و فلسفه ی منطق

در خارج نیز، ابتدائاً نمی توان حکم به نبودن «عدم» داد. چون ما می توانیم از اصل واقعیت، اصولی را انتزاع نماییم، مثل: اصل «تغایر» که از مختلف بودن حالات انسان نسبت به موجودات گوناگون بدست می آید.

یا اصل «تغییر» که از دگرگونی موجودات به موجودات دیگر، بدست می آید و همچنین «اصل هماهنگی»، (صحت و عدم) که علامه طباطبایی در این باره می فرماید: انسان گاهی اموری که عدم می باشند را وجود می پندارد، لذا احتیاج به منطق پیدا می کند تا بوسیله آن، صحیح و غلط (هماهنگی و ناهماهنگی) را بدست آورد.

البته گاه هماهنگی و ناهماهنگی، در علم به وجود می آید و گاه در عالم خارج. مثلاً تناسب درخت انگور، این است که بوسیله آن سرکه درست شود، اما گاه عدم هماهنگی و عدم تناسب به وجود می آید و از آن شراب درست می شود. بنابراین، یک سری امور غریزی و فطری در خارج در رابطه با انسان ها با هم و با خدای خودشان وجود دارد که گاه انسان هایی این امور را از رابطه ی صحیح آن، خارج می کنند.

پس هماهنگی و ناهماهنگی (صحت و عدم صحت) هم در ذهن و هم در خارج، قابل فرض می باشد.

حال قبل اینکه وارد متن بشویم، دوباره تذکر می دهیم که ما تنها چیزی که تاکنون مورد قبول قرار دادیم، «اصل واقعیت» است. لذا باید تمام مباحث (مثل ضرورت منطق، ضرورت فلسفه و ضرورت فلسفه ی منطق) از همین اصل بدست بیاید. البته علامه ی طباطبایی نیز سعی کرده اند که نسبت به همین اصل، مباحث خود را مطرح کنند، بنابراین ما نیز علی المبنای خود آقایان، سعی می کنیم که این انضباط را در بحث رعایت کنیم.

۴. بطلان اثبات وجود مطلق و عدم مطلق و مضاف

علامه طباطبائی در بحث احکام عدم می‌فرمایند:^۱
«پیش از این گفتیم که عدم هیچ شیئیت و ثبوتی ندارد و در نتیجه هلاکت و بطلان محض می‌باشد».

در توضیح بحث عدم، بیان کردیم که «عدم» مصادیق متفاوتی دارد. گاه به معنای عدم زمانی است، مثل اینکه امروز نسل آینده ما، عدم هستند و گاه به معنای عدم مکانی است، مثل اینکه در این اتاق، زید عدم می‌باشد.

گاه عدم در ذهن مورد بحث قرار می‌گیرد. یعنی بعد از اینکه انسان نسبت به شی‌ای حالتی داشت و آن درک را در ذهن آورد، ذهن می‌تواند آن را سلب کند؛ مثلاً می‌گوید: «لا شجر».

انسان بعد از اینکه درکی را در ذهن سلب کرد، می‌تواند بگوید که این هستی با این نیستی (یعنی سلب) جمع و رفع نمی‌شود. لذا حکم به امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌دهد.

پس ما امور عدمی را همانند وجود، هم در ذهن می‌توانیم تصور کنیم و هم در خارج.

○ حجة الاسلام کشوری: این عدمی که جنابعالی می‌گویید، عدم نسبی است، در حالی که در اینجا منظور از عدم، عدم محض است.

● ج: تمام بحث ما در اثبات بطلان وجود مطلق و عدم محض می‌باشد. چون چنین چیزی قابل درک نیست. یعنی وقتی شما نمی‌توانید از شیء مطلق من جمیع الجهات درکی ارائه دهید، از عدم محض نیز نمی‌توانید درکی داشته باشید.

ما قبلاً نیز بیان کردیم که درک از اصل واقعیت، درک از وجود مطلق (یعنی خداوند متعال) نیست. در حالی که فلاسفه می‌خواهند بوسیله اصل واقعیت، تحلیل از صورت خداوند ارائه بدهند. ما نیز، هم بنابر ایمانمان به روایات و احادیث که نفی درک از صورت خداوند کرده‌اند، این مطلب را قبول نمی‌کنیم و هم عقلاً استدلال می‌کنیم که چنین چیزی ممکن نیست.

اشکال دیگری هم که مطرح می‌باشد این است که آقایان در مقدمات فلسفه، مصادیقی که برای اصل واقعیت، بیان کرده‌اند، همه مربوط به مخلوقات است و اصلاً بحث از وجود مطلق (خداوند متعال) مطرح نبوده

است، حال چرا در مقابل این وجود مطلق، بحث عدم مطلق را بیان می‌کنند؟!

پس ایشان تا اینجا نتوانسته‌اند بحث وجود مطلق و عدم مطلق را اثبات کنند و هیچ دلیلی را ذکر نکرده‌اند.

○ برادر زیبایی: علامه در اینجا، برای عدم محض، استدلال آورده‌اند و در بحث «تمایزی در عدم نیست»^۲ بیان می‌کنند که اگر تمایزی در عدم وجود داشته باشد، باید این تمایز یا به تمام ذات یا به جزء ذات و یا بواسطه امور عارض بر ذات برگردد. در حالی که در عدم هیچکدام از این سه نیست.

● ج: مگر این سه حالت، از عوارض ماهیت نیست؟! در حالی که ایشان در فصل اول، ده فرع را آورده‌اند و خواسته‌اند که تمام خواص ماهیت را از وجود سلب نمایند. حال در اینجا می‌خواهند، این امور را از عوارض وجود بدانند و از عدم سلب کنند؟!

پس در بحث «تمایزی در عدم نیست» می‌خواهند دلیل بیاورند که «عدم» در مقابل وجود مطلق قرار می‌گیرد که و ما نیز از ریشه، وجود مطلق را انکار کردیم. در بحث «تمایز در اعدام مضاف»^۳ عدم را در سنجش می‌آورند و می‌فرمایند: «البته عقل گاهی عدم را به وجود اضافه می‌کند».

۴/۱. نفی اضافه عدم به وجود خارجی

این بیان غلط است. چون ما ابتدا در ذهن درک از هستی را سلب می‌کنیم و مفهوم «نیستی» را بدست می‌آوریم و سپس این دو درک (هستی و نیستی) را با هم می‌سنجیم و حکم به امتناع جمع و رفع این دو می‌دهیم. لذا اینطور نیست که به وجود خارجی، عدم را اضافه کنیم! چون نمی‌توان به چیزی که در خارج موجود است، عدم اضافه کرد. آیا شما می‌توانید به این تلفن، عدم اضافه کنید؟!

○ حجة الاسلام کشوری: بله، می‌توان گفت: «عدم تلفن».

● ج: نخیر، منظور من این است که آیا می‌توانید به این مصداق تلفن در خارج، عدم اضافه کنید؟

○ س: می‌توان گفت: این تلفن، در یک مکان دیگری، عدم است.

۲. همان

۱. نهاية الحکمة، ص ۸۹

۳. همان، ص ۹۰

۵. جمع‌بندی: بازگشت مباحث احکام کلی وجود به

فلسفه‌ی منطق

پس اشکال اصلی ما این است که آقایان حق ندارند از اصل واقعیت، وجودی که معنای فلسفی اصالت وجود می‌دهد را اخذ نمایند و بدون سیر اثبات و برهان، از آن استفاده کنند.

بنابراین، بحث به «فلسفه‌ی منطق» حمل می‌شود و بر این اساس منظور از ماهیت، «یقین عام منطقی، یقین فلسفی و یقین موضوعی» می‌باشد. یقین وقتی می‌خواهیم درک تدریج الحصول پیدا کنیم، ابتدا یقین منطقی (یعنی درک از هستی یک شیء) داریم و بعد درک فلسفی (درک حیثیتی) پیدا می‌کنیم، (یعنی از اصل هستی، حیثیت‌های مختلفی را انتزاع می‌کنیم و احکامی را برای این حیثیت‌ها بیان می‌کنیم) و در نهایت یقین موضوعی مطرح می‌شود که به وسیله‌ی آن این حیثیت‌ها را بر افراد مختلفی تطبیق می‌دهیم.

○ برادر زیبایی: در «تمایز در اعدام مضاف» بحث خارج مطرح نیست، بلکه بحث ذهن است و در ذهن، عدم به وجود اضافه می‌شود.

● ج: ما علی‌المبنای آقایان، عدم را در خارج نفی کردیم. حال در ذهن، باید عدم را تولید کنید، یعنی باید ابتدا در ذهن، سلب صورت وجود کنید تا «عدم» به وجود بیاید و سپس این دو صورت (عدم و وجود) را با هم سنجش و مقایسه کنید.

پس اگر منظورشان در ذهن هم باشد، به صورت اشتباه بیان کرده‌اند و به وجود آمدن عدم را اثبات نکرده‌اند.

بقیه مباحثی که در بحث عدم مطرح می‌کنند را موقوف به زمانی می‌کنیم که وارد بحث «فلسفه» شدیم. چون در ابتدا می‌خواهیم مباحث «فلسفه‌ی منطق» را استخراج نمائیم و بررسی کنیم.

۵/۱. اصل امتناع و اجتماع نقیضین پایگاه نفی شک و

اثبات یقین

بر این اساس، ما بحث احکام کلی وجود را بر «فلسفه‌ی منطق» (یعنی بداهت‌هایی که بر منطق و فلسفه حکومت می‌کند) حمل کردیم و بیان کردیم که آقایان بعد

● ج: تلفنی که در آینده تولید می‌شود و در اینجا نیست، عدم است. ولی آیا به این تلفن «در اینجا» می‌توان عدم اضافه کرد؟!

بله، در ذهن که درک از هستی موجود است، عقل می‌تواند این درک را سلب کند و درک دیگری (نیستی) را ایجاد کند، نه اینکه درک از هستی را از بین ببرد! ولی در خارج، علی‌المبنای اصالت وجود، که وجود ضروری است، آیا می‌توانیم عدم را به آن اضافه کنیم!

۴/۲. اثبات عدم مضاف در صورت امکانی بود وجود

البته علی‌مبنای ما که وجود را امکانی می‌دانیم، نه ضروری، می‌توان عدم را «بالنسبه» به وجود اضافه کنیم. مثلاً بگوییم: این انسان نسبت به عالم برزخ عدم می‌باشد. پس اگر مفروض شما «امکان» باشد، می‌توانید عدم را نسبت بدهید. ولی با فرض «ضرورت» نمی‌توانید عدم را به این وجود خارجی، اضافه کنید و اگر چیزی بنام «عدم تلفن»، در خارج درست کردید، هیچ ربطی به این تلفن موجود ندارد و با هم انفصال مطلق دارند و قبلاً بیان کردیم که در انفصال مطلق و اتصال مطلق هیچ درکی نیست.

○ س: ما می‌توانیم عدم را در خارج فرض کنیم، مثلاً بگوییم: میکروفون، عدم تلفن است.

● ج: آیا درست است که بگوییم: میکروفون، عدم تلفن است؟! شما فقط می‌توانید بگویید: «میکروفون، تلفن نیست یا کیف نیست» که این حکم‌ها، سلب ذهنی‌ای است که می‌توانند برای «هستی»، حد مشخص کنند. چون ما «هستی» را هم، محدود می‌دانیم و می‌توانیم با این حکم‌ها، هستی را با ماهیت به وحدت برسانیم. زیرا چرایی (هستی)، چیستی (ماهیت) و چگونگی (تغییر) این شیء با هم وحدت دارند و بر این اساس می‌توان حکم داد که «میکروفون، غیر از تلفن است». لذا برای وجود با این حکم‌های سلبی (نه ایجابی) «حد» مشخص می‌کنیم.

«یقین عام منطقی» بدست بیاید و این یقین، پایگاه منطق صوری قرار گیرد. لذا این پایگاه در سطح منطق تبعی، مورد قبول ما نیز هست.

— اصل بحث:

۱. بررسی وجود تشکیکی

حال وارد بحث «وجود تشکیکی» می شویم و به بررسی آن می پردازیم. در ابتدا ایشان می فرمایند: «وجود یک حقیقت تشکیکی است»^۱.

گاه منظور از «وجود»، درک از هستی (یقین منطقی) می باشد که از اصل واقعیت استخراج شده است و گاه منظور از آن، وجود خارجی می باشد. لذا ما متن را می خوانیم تا ببینیم کدام احتمال در اینجا مطرح است:^۲ «شکی نیست که واقعیات خارجی متصف به کثرت می شوند».

از این جمله مشخص می شود که منظور ایشان از وجود «اصل واقعیت» است.

«یعنی همانگونه که اصل واقعیت خارجی بدیهی و انکارناپذیر است، کثیر بودن آن نیز بدیهی و غیرقابل انکار است و لذا همان گونه که قول به سفسطه باطل است، قول به وحدت محضه واقعیات خارجی که به صوفیه منسوب است نیز باطل می باشد. اما این کثرت از دو جهت است. یک کثرت از آن جهت است که بعضی از موجودات انسان اند و بعضی حیوان اند و بعضی نبات و مانند آن و کثرت دیگر از آن جهت است که این موجود بالفعل است و آن موجود بالقوه»^۳.

۱/۱. وجود دو نوع کثرت ماهوی و وجودی در مباحث

تشکیک علامه

در اینجا ایشان دو نوع کثرت را تعریف می کنند:

«۱. کثرت ماهوی؛ مثلاً بعضی از موجودات حیوان هستند و بعضی انسان.

«۲. کثرت وجودی؛ مثل وجود واجب و وجود ممکن یا وجود بالفعل و وجود بالقوه».

از درک از هستی، باید بحث سلب از هستی (عدم) را بیان می کردند تا اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را بدست آورند که نفی شک بشود و «یقین» پایگاه دستگاه منطق صوری قرار گیرد، ولی این کار را نکرده اند و بعد از درک از هستی، وارد ذکر خصوصیات «هستی» شده اند و از این هستی بدیهی اولیه، خصوصیات ماهیت، را سلب کرده اند و سپس تمام احکامی که باید در نهایت برای وجود (به معنای اصالت وجود) اثبات کنند، در همان ابتدا به این یقین عام منطقی (درک از هستی) نسبت می دهند!

لذا این مباحث را نقض کردیم و مباحثی که مشعر به بحث «فلسفه ی منطق» بود را استخراج کردیم و آن ها را به تحلیلی که حاج آقای حسینی رحمته الله از فلسفه ی منطق داشتند، حمل نمودیم.

۵/۲. اصل واقعیت به عنوان ام القضا یا

پس ادعایی که آقایان می کنند مبتنی بر اینکه «اصل واقعیت از اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین به دست می آید و اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، أم القضایای منطق است»، ما این ادعا را رد کردیم و اثبات نمودیم که اصل واقعیت، ام القضا یا می باشد و اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، «کنترل کننده ی شک» می باشد و به همین علت این مباحث، بدیهی نیست و باید اثبات شود، یعنی اگر بخواهیم کنترل کنیم که کسی دارای یقین است یا نه، اگر بوسیله ی اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، سلب شی عن نفسه نشد، می توان حکم به «یقین» آن شخص کرد.

○ س: پس به نظر جنابعالی، بحث عدم باید در فلسفه ی منطق قرار گیرد.

● ج: بله، بحث عدم به معنایی که در اینجا مطرح کرده اند، باید در فلسفه ی منطق قرار گیرد. چون از این بحث، اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین بدست نمی آید.

پس اگر آقایان بخواهند پایگاه منطق را به امری برگردانند که دچار تردید و هرج و مرج نشوند، باید نسبت بین اصل واقعیت را با نفس الامر بسنجند تا از آن

۲. همان

۱. همان، ص ۷۸

۳. همان

حال منظور ایشان از موجود بالفعل و بالقوه چیست؟ ما در خارج موجودات مختلفی داریم، مثل تلفن، فرش، زید و... که کثرت این موجودات، نه از نوع وجودی است و نه از نوع ماهوی! بلکه خارج، کثرتِ واقعیات است. چون «وجودی»، و «ماهوی» دو حیثیتی بودند که ما از اصل واقعیت انتزاع کردیم، پس موجودی که متصف به این دو شود، فقط یک حیثیت مفهومی است و ربطی به خارج ندارد و قبلاً هم بیان کردیم که ذهن یک حیثیت را انتزاع می‌کند و بعد این موجود ذهنی را تقسیم می‌کند. لذا اصلاً ربطی به خارج ندارد.

○ س: در اینجا می‌خواهند بررسی کنند که علت کثرت واقعیات خارجی چیست؟ یا به عبارت دیگر: این کثرت به چه چیز بر می‌گردد؟ وجود یا ماهیت؟

● ج: ما در جلسات گذشته اثبات کردیم: اینکه گفته شود «مابحذاء خارج، وجود است یا ماهیت»، حرف اشتباه و غلطی است و واقعیت خارج، نه مابحذاء وجود است و نه ماهیت! البته مطلب دیگری را نیز اضافه کردیم که واقعیت خارجی به غیر از وجود (هستی شیء) و ماهیت (حد شیء)، دارای «تغییر» نیز می‌باشد. یعنی واقعیت خارجی، در حال تغییر است. لذا باید از واقعیت خارجی، سه حیثیت انتزاع شود، نه دو حیثیت!

پس گاه بحث علت مفهومی را مطرح می‌کنید و می‌گویید: علت وجود یا علت ماهیت چیست؟ و گاه بحث علت واقعیت خارجی، مطرح می‌شود که در این صورت، «کثرت» معنا ندارد. چون علی المبنای منطق صوری، خارج فقط «واحد» است و کثرت ندارد. «واحد و کثیر»، فقط در ذهن برای طبقه‌بندی کردن، مطرح می‌شود که در جلسه‌ی قبل این بحث را به طور مبسوط بیان کردیم.

همین طور تقسیم کردن واقعیت خارجی به واجب و ممکن نیز اشتباه می‌باشد. چون در خارج فقط ممکنات هستند و اگر منظور از حقیقت وجود، وجود مطلق (خداوند متعال) باشد، هم بودن ممکنات، هم ماهیت ممکنات و هم شدن (تغییر) ممکنات، از حضرت حق عزّوجلّ تنزیه می‌باشد.

بله، شما می‌توانید واجب را به واجب علیتی معنا

کنید که در این صورت موجودات دو نوع هستند؛ بعضی از موجودات، تحت قانون و علیت هستند که در این صورت، ضروری و واجب می‌شوند و بعضی تحت قانون نیستند که به آن‌ها ممکن گفته می‌شود.

پس اگر واجب را به ضروری و ضروری را به قانون و قانون را به جبر تعریف کنید، علی المبنای منطق صوری این بیان درستی است و بر مخلوقات صدق می‌کند.

البته علی المبنای فلسفه‌ی نظام ولایت تمام موجودات، تحت اراده هستند و هیچ چیز، علیتی نیست.

۱/۲. انتزاع سه نوع کثرت (وجودی، ماهوی و شدتی) از

اصل واقعیت

پس ما از اصل واقعیت سه نوع کثرت انتزاع می‌کنیم:

❧ ۱. کثرت وجودی

❧ ۲. کثرت ماهوی

❧ ۳. کثرت شدتی (تغییری)

اما ایشان در اینجا ابتدا دو نوع کثرت را بیان می‌کنند و سپس از کثرت وجودی رفع ید می‌کنند و آن را به کثرت تشکیلی بر می‌گردانند، یعنی به شدت و ضعف وجودی بر می‌گردانند و بعد می‌گویند: تمام تقسیمات وجود به ممکن و واجب، علت و معلول و غیر... «عدمی» می‌باشند و حقیقتی ندارد. چون حقیقت وجود همانند نور، فقط یک حقیقت است و عقل در سنجش بین نور ضعیف و نور قوی، ناچار است که حد و رتبه‌ای را برای وجود اعتبار کند.

۱/۲/۱. اشکال اول: اعتباری شدن رتبه‌ها و کثرات

حال اشکال ما این است که آیا این رتبه در خارج حقیقت دارد یا نه؟

اگر واقعاً حقیقت دارد که نباید آن را اعتبار عقل دانست و اگر حقیقت خارجی ندارد و عقل کمال و نقض را اعتبار می‌کند، دیگر در خارج، نمی‌توان تغایر بین موجودات را درک کرد. چون فرض بر این بود که موجودات در خارج، یک حقیقت واحد هستند و حدود و رتبه‌های آن‌ها، حقیقتی ندارند.

۱/۲/۲. اشکال دوم: برهانی نبودن حیثیات و کثرات در

فلسفه

اشکال دیگری که به این فصل وارد است، این می‌باشد که آقایان برای اثبات مدعای خود، هیچ برهانی را نمی‌آورند و جالب‌تر این است که در ابتدای کتاب نه‌ایه، لزوم به کارگیری برهان قیاسی را نفی می‌کنند و این احکام را ملازمه‌ی عقلی می‌دانند و می‌فرمایند: «قسم دوم برهانی است که در آن بر ملازمات عامه تکیه می‌شود و از یک ملازم، وجود ملازم دیگر اثبات می‌شود. این قسم از برهان‌انی مفید یقین است و در فلسفه تنها همین قسم از برهان بکار می‌رود».

آیا می‌توان با ملازمات عام، مطلب به این مهمی را اثبات کرد؟! آقایان باید برای اثبات این مطلب، حتماً صغری و کبری بیاورند و حق ندارند در قیاس تصرف کنند و اینکه در قیاس تصرف می‌کنند و از آن یک قضیه بدست می‌آورند، کار غیر منطقی و اشتباهی است.

شما که تمام سعی‌تان بر این بود که سوفسطایی نشوید و پایگاه منطق‌تان را به یقین برگردانید، چرا تمام امور را اعتبار عقل می‌دانید و دائماً حیثیت سازی می‌کنید؟!

۱/۲/۳. اشکال سوم: عدم انتزاع کثرت وجودی و کثرت

ماهوی خارج از اصل واقعیت (نفی تشکیک در منطق و فلسفه)

پس همانطوری که در بحث کلی و فرد هم بیان کردیم، «تشکیک» هم در منطق اشتباه است (چون اگر منظور از تشکیک، اختلاف است که اختلاف در درک‌ها موجود است و اگر منظور ضعف و شدت است که در منطق چنین چیزی وجود ندارد) و هم در فلسفه! چون از اصل واقعیت در خارج، کثرت وجودی و کثرت ماهوی بدست نمی‌آید.

لذا از اصل واقعیت، «بودن، کیفیت و شدن» با هم انتزاع می‌شود و در خارج این سه با هم وحدت دارند و اگر بخواهید هر کدام یک از این حیثیت‌ها را جدا از حیثیت دیگر، به خارج نسبت دهید، دارای سه مبنا می‌شوید.

۱/۲/۴. اشکال چهارم: وحدت و کثرت وجودی، ماهوی و

تشکیکی در خارج

بنابراین، باید حدی را تحویل بدهید که هم حاکم بر «بودن» و هم حاکم بر «ماهیت» و هم حاکم بر «شدن» باشد و اگر این حد اولیه را مشخص نکنید، سه مبنا درست می‌شود و هر کدام حیثیت‌هایی را درست می‌کنند و در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند.

بر این اساس، فلسفه دارای اصالتی است که حاکم بر بودن، چیستی و چگونگی باشد و وقتی که صحبت از علت این سه می‌شود، امری را بیان می‌کند که این سه را به وحدت برساند. اما آقایان در مباحث فلسفی به دنبال علت این سه امر نیستند و به تحلیل این‌ها نمی‌پردازند.

۲. بررسی فروع بحث تشکیک

حال وارد فروع بحث تشکیک می‌شویم. ایشان در فرع اول می‌فرمایند: «تمایز میان یک مرتبه از مراتب وجود و مرتبه‌ی دیگر از آن به همان ذات بسیط آن مرتبه است، ذاتی که مابه‌الاشتراک در آن عین مابه‌الامتياز است».

۲/۱. اشکال اول: خروج موضوعی مسأله‌ی مابه‌الامتياز و

مابه‌الاشتراک از فلسفه

بحث مابه‌الامتياز و مابه‌الاشتراک، در منطق قرار دارد، نه در فلسفه! منطق است که بحث درست کردن جنس (وجه اشتراک) و فصل (وجه اختلاف) را مطرح می‌کند، پس نمی‌توان وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری که در منطق می‌کنیم را در خارج به یکدیگر برگردانیم و بگوییم: وجه اختلاف به وجه اشتراک بر می‌گردد!

بله، اگر در فلسفه‌ی منطق گفته شود که یقین فلسفی به یقین منطقی بر می‌گردد، این حرف درستی است، ولی با این حرف، اصالتی را نمی‌توان اثبات کرد. چون در خارج، هم هستی و هم چیستی و هم چگونگی است.

درست است که در پیدایش درک، ابتدا بودن شیء درک می‌شود و بعد چیستی و چگونگی آن شیء، ولی از

می‌یابد! □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

این قضیه نمی‌توان حکم به اصالت «بودن» داد. در ادامه ایشان می‌فرمایند:^۱ «اما این منافاتی با آن ندارد که عقل تمایز وجودی را فقط به جهت کثرت نسبت دهد و یا آن‌که اشتراک و سنخیت میان مراتب را به جهت وحدت نسبت دهد».

۲/۲. اشکال دوم: نفی حقیقی بودن رتبه‌ها در صورت

وحدت مرتبه با ذات وجود بسیط

پس همانطور که بیان شد، آقایان باید بگویند که آیا در خارج این رتبه‌ها، حقیقت خارجی دارند یا نه؟ اگر حقیقت خارجی نداشته باشند، خارج وجود یک پارچه‌ی بسیط می‌شود و در نتیجه نمی‌توانیم هیچ سنجش و درکی به خارج داشته باشیم. به عبارت دیگر، ما قبول می‌کنیم که رتبه با ذات وجود بسیط، وحدت دارد، ولی آیا این رتبه حقیقتی دارد تا ما بتوانیم اختلاف بین مخلوقات با هم و اختلاف بین مخلوقات با خالق را درک کنیم؟!

اگر دوئیت و اختلاف بین رتبه و ذات وجود، حقیقی باشد، بین آن‌ها انفصال پیدا می‌شود و به معنای ماهیت بر می‌گردد.

۲/۳. اشکال سوم: نفی شمولیت حقیقت وجود نسبت به

همه‌ی مراتب

ایشان در فرع ششم، این بحث را جمع بندی می‌کنند و می‌فرمایند: «حقیقت وسیع وجود که شامل همه‌ی مراتب آن می‌گردد، با نفس ذات بسیط خود، از عدم تخصص می‌یابد».

این مطلب، برای ممکنات اشتباه است. چون وقتی با سوفسطایی بحث می‌کنید، اصل واقعیت به معنای مخلوقات و ممکنات است، لذا نباید اصل واقعیت را به حضرت حق عزّوجلّ حمل نمایید.

پس به طور خلاصه چون می‌خواهید به سوفسطایی با زبان خودش، حقیقتی را اثبات کنید، نمی‌توانید در همان ابتدا اصل واقعیت را به خداوند متعال حمل کنید و بگویید: «حقیقت وسیع وجود که شامل همه‌ی مراتب آن می‌گردد با نفس ذات بسیط خود، از عدم تخصص

۱. همان

پیاده ویراسته طرف الف: روح الله صدوق

پیاده ویراست طرف ب: احمد زیبایی

علامه طباطبائی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، بعد از مقاله‌ی ششم وارد بحث ضرورت و امکان می‌شوند و در آنجا درباره‌ی موجودات خارج بحث می‌کنند. لذا در آنجا وارد بحث خارج می‌شوند.

پس شما اگر از خارج اموری را انتزاع کنید و در ذهن ببرد و در منطق بخواهید حدّ معقول این امور را مشخص نمایید، این یک بحث جداگانه‌ای است و اگر بخواهید به وسیله‌ی قیاس، موردی را تطبیق دهید، این نیز بحث دیگری است و اگر بخواهید به وسیله‌ی بحث واحد و کثیر، چیزی را شمارش کنید، این هم یک بحث می‌شود.

لذا شما در این جا سه بحث جداگانه دارید که هر کدام غرض مشخصی دارند. مثلاً وقتی انتخاب واحد می‌کنید، می‌خواهید ریاضیات (کم متصل و کم منفصل) درست نمایید.

بنابراین، در این جا دیگر وحدت و کثرت به معنایی که بیان می‌کنید، مفهومی ندارد.

برادر انجم‌شعاع: لطفاً درباره‌ی کثرت حدّ معقول توضیحی بدهید.

ج: یعنی یقین عامّ یک موضوع مشخص شود تا تمام قضایایی که برای آن‌ها برهان و قیاس می‌آورد، به این یقین عامّ برگردد. لذا به این مکانیزم، «وحدت در جهت» گفته می‌شود، البته در منطق تبعی، نه در منطق

تکاملی!

پس حدّ معقول، بحث منطق صوری است. یعنی بحث ثابت کردن امور و وجه اشتراک گرفتن از آن‌ها است. البته وجه اشتراک عامّ که همانند جنس‌الاجناس، بسیط است و جنس و فصل ندارد و به همین علّت، حدّ معقول مرکب نیست و جنس و فصل ندارد.

بر این اساس، حدّ معقول در هر علمی متناسب با همان علم است. مثلاً حدّ معقول در منطق، «هستی» (یقین عامّ)، در فلسفه «نظام عالم»، در فیزیک «حرکت»، در شیمی «ترکیب» و در طب «سلامت» است.

حال دوباره بر می‌گردیم به بحث وحدت و کثرت تشکیکی که گفته می‌شود مناط آن، کمال و نقص است.

کمال و نقص، یک تعریف تبعی دارد (تعریف به ضد) که در منطق صوری مطرح می‌شود و همین کمال و نقص در فلسفه‌ی اصالت وجود، فقط یک مفهوم دارد، چون در آنجا فقط مفهوم کمال است و نقص، عدمی می‌باشد و اگر کمال و نقص در فلسفه‌ی اصالت ماهیت مطرح شود، باید ابتدا حیثیت بالاجمال این دو مشخص گردد و سپس این حیثیت به کمال و نقص تقسیم شود.

س: آقای مصباح یزدی می‌فرمایند: هر چیزی بالذات باشد، کمال است و هر چیزی که بالعرض باشد، نقص است.

ج: «بالذات و بالعرض» یعنی چه؟ ما در جلسات منطق صوری، وقتی خواستیم بالذات و بالعرض را تعریف کنیم،

اثبات کردیم که این، اولین تقسیم نیست، بلکه اولین تقسیم در منطق وجه اشتراک (جنس) و وجه اختلاف (فصل) است و سپس اثبات کردیم که در منطق صوری، «ذات» وجود ندارد و فقط وجه اشتراک و وجه اختلاف است که این نیز نمی‌تواند تمام حقیقت شیء را تحویل دهد.

حال به کمال و نقص در خارج می‌پردازیم. در خارج، کل وجود دارد نه کلی! و کل، اجزاء، روابط و نتیجه دارد. مثلاً آب یک نتیجه است که دارای دو جزء هیدروژن و اکسیژن می‌باشد و روابطی دارد که شکل وابستگی بین ملکول‌های آب را نشان می‌دهد. لذا این روابط، این کل (آب) را به وحدت می‌رساند.

بنابراین، وحدت و کثرت در یک کل، یعنی وحدت نتیجه و کثرت اجزاء و روابط. یا به عبارت دیگر، کثرت اوصاف در ارتباط با اجزاء. پس اوصاف، رابطه‌ی بین نتیجه و اجزاء می‌باشند. بر این اساس، نسبت بین اوصاف، عوامل و تغییرات جزء در نتیجه را به ما تحویل می‌دهد. لذا در خارج، ماهیتا معنای کثرت و وحدت تغییر پیدا می‌کند و فلسفه به غیر از این که می‌تواند به وسیله‌ی منطق یک سطح از گزارش عکس‌گونه عالم را تحویل بدهد، باید حقیقت حرکت جوهری در خارج را هم، تعریف کند. یعنی نظام عالم را به عنوان یک کل، ببیند و بعد سیر تغییرات، اجزاء، روابط و نوع حرکت این نظام را تعریف نماید. لذا موضوع فلسفه، «نظام موجودات عالم با حفظ تغییرات و خصوصیات آن» می‌باشد.

پس موضوع فلسفه «کل» است، نه کلی! بله، می‌توانید برای اطلاعات اولیه خود، از این کل، کلی‌گیری نمایید.

حال اگر بخواهیم با دقت بیشتر به موضوع فلسفه بنگریم، در خواهیم یافت که موضوع فلسفه از نظر منطقی «کل» است. ولی از نظر موضوعی، آیا موضوع آن، حیات مادی عالم است یا موضوع فلسفه «اراده‌ها» می‌باشد؟!

بر این اساس، وحدت و کثرت وجودی و ماهوی، همان وحدت و کثرت «اراده‌ها» می‌باشد. به عبارت دیگر، وحدت و کثرت اشتداد نظام خلقت است که این «اشتداد»، وصف طلب و اراده می‌باشد.

پس چون شما می‌خواهید برای این عالم، معاد و قیامت را اثبات کنید و معاد و قیامت برای شخص مختار است، لذا باید وحدت و کثرت‌طلب‌ها را تعریف نمایید.

با این اموری که بیان کردیم، نتیجه می‌گیریم که وحدت و کثرت تشکیکی، یک امر انتزاعی است که در

خارج هیچ حقیقتی ندارد و هیچ فرقی هم، با ادعای مادیون ندارد. یعنی همان طوری که مادیون می‌گویند «تمام عالم، ماده است»، اصالت وجود نیز می‌گوید «تمام عالم، یک نور (وجود) است». با این تفاوت که اصالت وجود می‌گوید «این نور، شدت و ضعف دارد». ولی مادیون به دلیل این که توجه به تغییر دارند می‌گویند «اگر انرژی فلان ماده را آزاد کنیم، تبدیل به فلان ماده می‌شود». لذا توجه به تبدیل اشیاء دارند. ولی همین مادیون نیز اگر بخواهند این عالم را ثابت فرض کنند، انرژی اتم را - به خاطر قدرت فوق‌العاده‌ای که دارد - ماده‌ی شدید و انرژی درخت را به عنوان ماده‌ی ضعیف قرار می‌دهند.

لذا مادیون تمام هستی را «ماده» می‌دانند و چون ماده، نقطه‌ی وحدت ترکیبی چرایی، چیستی و چگونگی اشیاء می‌باشد، علی‌الظاهر حرف‌شان قوی‌تر از اصالت وجودی‌ها است که می‌گویند «تمام هستی عالم، وجود محض می‌باشد!» چون وجود فقط یک حیثیت هم‌عرض ماهیت است.

پس ما، هم علی‌المبنای اصالت وجود بر وحدت و کثرت تشکیکی اشکالاتی را مطرح کردیم و هم علی‌المبنای فلسفه‌ی نظام ولایت.

برادر زیبایی: شما فرمودید که اشیاء در خارج، چرایی، چیستی و چگونگی دارند. پس همان طوری که تغییر از آثار

چگونگی است، کثرت وجودی و کثرت ماهوی هم، از آثار چرایی و چیستی اشیاء خارجی می‌باشد. لذا در خارج، کثرت ماهوی و کثرت وجودی حقیقت دارند که یکی منشأ وجود است و دیگری منشأ ماهیت که البته خود ماهیت نیز به وجود بر می‌گردد.

ج: آقایان فقط چرایی و چیستی اشیاء در ذهن را قبول می‌کنند. یعنی قبول می‌کنند که می‌توان از واقعیت خارجی، یک حیثیت وجود و یک حیثیت ماهیت را انتزاع کرد. به همین علت دو مبنای متفاوت درست شده است که یکی این وجود انتزاعی را حاکی از خارج می‌داند و دیگری ماهیت انتزاعی را حاکی از خارج می‌داند و هر دو نیز می‌دانند که یکی از این دو، اشتباه است. اما دقت نمی‌کنند که ممکن است هر دو اشتباه باشد.

به نظر ما این که دو دستگاه فلسفی مختلف درست شده است که هر کدام ادعای بر حق بودن خود را قطعی، یقینی و بدیهی می‌داند، به این علت است که در عقلانیت (منطق) و علم حضوری، ادعای پیغمبری و معصوم بودن شده است و مشروعیت اصل دین را به این عقلانیت خود (هم عقل نظری و هم عقل عملی) برگردانند.

اگر تمام مطالبی که بیان می‌کنند، بدیهی و یقینی می‌باشد، پس چرا این همه اختلافات مبنایی در بین خودشان وجود دارد، به حدی که دو مبنای متفاوت درست شده است؟!

ما نیز فقط پذیرفته شده‌های تمام پیامبران و ادیان را به عنوان امور بدیهی و یقینی می‌پذیریم و این امور (پذیرفته شده‌های پیامبران)، فقط برای ایمان آوردن ما نبوده است. بلکه برای شکستن کفر کفار نیز بوده است و در طول تاریخ هم توانسته است کفر کفار و مشرکین را بشکند.

پس ما در این جلسه بحث وحدت و کثرت تشکیکی را بررسی و تحلیل نمودیم و اشکالات خود را بیان کردیم.

در جلسه قبل متن این بحث را خواندیم و سعی داشتیم این بحث را به مباحث «فلسفه‌ی منطق» انصراف دهیم. این جلسه اولین پایگاهی است که وارد بحث فلسفی کتاب نه‌ایة الحکمة شدیم. از این به بعد که وارد بحث فلسفه می‌شویم، باید ربط هر بحثی را با فلسفه‌ی منطق مشخص کنیم.

ابتدای جلسه بیان کردیم که این بحث به صورت اجمال، «تغایر، تغییر و هماهنگی» می‌شود که این سه، اجمال‌ترین مطلبی است که از بیان آقایان و اصل واقعیت استخراج می‌شود.

مطلب دومی که می‌خواهیم وارد آن شویم، «وحدت و کثرت، زمان و مکان، اختیار و آگاهی» است. آقایان ریشه‌ی تعریف حقیقت وجود را وحدت و کثرت تشکیکی قرار داده‌اند. لذا تا وقتی که درک صحیحی از وحدت و کثرت تشکیکی ارایه نشود، حقیقت وجود

تعریف فلسفی و علمی پیدا نمی‌کند.

بنابراین، به نظر ما علاوه بر این بحث تازه وارد مباحث فلسفی می‌شوند که ما در این جلسه بحث وحدت و کثرت تشکیکی را بررسی و نقد کردیم و در جلسان آینده وارد بحث واجب و ممکن، علت و معلول، قوه و فعل، حدوث و قدم و... خواهیم شد و به تحلیل این حیثیت‌ها می‌پردازیم و بعد این حیثیت‌ها را طبقه‌بندی می‌کنیم. به طور مثال مشخص می‌کنیم که آیا اولین حیثیتی که فلسفه باید به آن توجه کند «کمال و نقص» است یا «واجب و ممکن» یا «علت و معلول» و یا دیگر حیثیت‌ها؟ و سپس بیان خواهیم کرد که اگر این حیثیت‌ها در اصالت وجود مطرح شده باشد، باید یکی را وجودی و دیگری را عدمی بدانند، در حالی که وقتی به توضیح و تحلیل این حیثیت‌ها می‌پردازند، برخلاف مبنای خود دست از عدمی بودن یکی از این دو حیثیت بر می‌دارند و هر دو را وجودی در نظر می‌گیرند. یعنی مثلاً هم کمال را امر وجودی تفسیر و تحلیل می‌کنند و هم نقص را!

از این رو، در این بحث وارد مقدمات فلسفه شدیم، یعنی ربط بین اصل واقعیت و فلسفه و یا ربط بین اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین با فلسفه. پس به طور خلاصه ما ابتدا وارد فلسفه‌ی منطق شدیم و دو اصل به دست آوردیم:

۱. اصل واقعیت

۲. اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین

که وحدت این دو اصل در «نسبت بین سنجش و حالت» می‌باشد. حال می‌خواهیم وارد فلسفه شویم. ما برای ورود به فلسفه، به شش مفهوم احتیاج داریم:

۱. الف و ۲. وحدت و کثرت

۳. الف و ۴. زمان و مکان

۵. الف و ۶. اختیار و آگاهی

۱. لذا معجزات بدیهی هستند و این انقلاب اسلامی، معجزه‌ی قرن ما بوده است. چون اگر بخواهیم با مبنای موجود دنیا، انقلاب را بررسی کنیم، خواهیم یافت که این انقلاب تکنولوژی، قدرت فرهنگی و قدرت سیاسی (به تعریفی که دنیا می‌گوید) ندارد، ولی توانسته است علم اسلام را بلند کند و تا امروز با اقتدار ایستاده است و هیچ کس هم قدرت مقابله با آن را ندارد و معجزه نیز به همین معنا است که به دست مبارک حضرت ولی عصر (عج) به وجود آمده و دیگران خدمت‌گذاری ایشان را می‌کنند. چون علامه از مفهوم وحدت و کثرت شروع کرده‌اند، ما نیز از همین مفهوم وارد فلسفه شدیم و به بررسی و نقد این مفهوم پرداختیم.

برادر انجم‌شعاع: فرق بین «تشکیک» و «اشتداد» چیست؟

ج: تشکیک در زمانی است که شما امور را ثابت فرض می‌کنید. ولی اشتداد، جریان حقیقی‌ای است که در عالم جاری می‌باشد و حقیقت حرکت را معنا می‌کند. البته اشتداد در فلسفه‌ی نظام ولایت، به معنای انسجام وحدت و کثرت در عبادت نبی اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد. یعنی عالم را آیینی عبادت ایشان می‌دانیم. لذا اشتداد، وصف

اراده و تسبیح نبی اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد.

بررسی و نقد فلسفه - دور سوم

تقریر برهان صدیقین بر مبنای علامه طباطبایی به وجود واجب و بر مبنای ملاصدرا با تکیه به علّیت و رد وجود واجب با تکیه به تغایر و جودات (تکیه به ماهیات آنها) و رد علّیت ذاتی با تکیه تحلیل جدیدی از علّت فاعلی

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

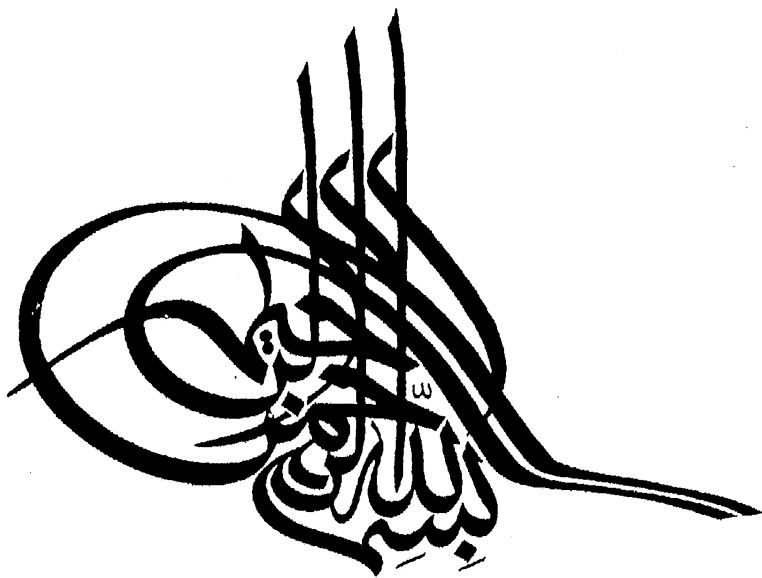
۸۲/۱۱/۲۷

جلسه ۲۸

۱. تقریر بساطت وجود با تکیه به وحدت اشیاء از حیث وجود..... ۴
۲. رد بساطت وجود با تکیه به کثرت اشیاء از حیث مرتبه‌ی آنها ۴
۳. تعریف فلسفی ضعف و قوت (رتبه) بر مبنای اصالت وجود با تکیه به علّیت ۵
۴. عدم درک حصولی و حضوری از وجود واجب مطلق بسیط بنا بر تعریف علامه طباطبایی ۸
۵. ماهیتی شدن اصالت وجود در اثبات وحدت و کثرت تشکیکی (قوت و ضعف) بنا بر قول ملاصدرا ۸
- ۵/۱. تکیه به کیفیت و ماهیت اشیاء در تقسیمات وجود ۸
۶. مکانیزم تحلیل برهان صدیقین بر مبنای علامه طباطبایی و ملاصدرا ۸
۷. رد تحلیل برهان صدیقین بر مبنای ملاصدرا با تکیه بر تعریف جدیدی از علّت فاعلی و علّت ذات ۹
۸. خلاصه‌ی مطالب گفته شده در جلسه در رد برهان صدیقین بر مبنای اصالت وجود ۱۰

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

گروه پژوهش‌های تکلیفی	جلسه ۲۸	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۱	عنوان‌گذار: برادر زیبایی و حجت الاسلام روح الله صدوق
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۱۲/۳	ویراستار: برادر زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده‌نوار: برادر زیبایی
	کد بایگانی رایانه‌ای: 110	حروفچین: سرکار خانم ثریا
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۱۱/۲۷	مجری و کنترل‌نهایی: حجت الاسلام روح الله صدوق



۱. تقریر بساطت وجود با تکیه به وحدت اشیاء از حیث وجود

حجة السلام موشح: علامه طباطبایی درباره برهان صدقین دو تقریر بیان می‌کنند و آقای شیروانی نیز در شرح نهاییه، تقریر سومی را ذکر می‌نمایند.

علامه؛ طباطبایی برای اثبات واجب الوجود می‌فرماید ما در احکام کلی وجود، لوازم و احکام وجود را ذکر کردیم. یکی از این لوازم، «وجوب» می‌باشد. یعنی موجود، حتماً واجب است.

حجة السلام و المسلمین صدوق: دلائل علامه؛ برای این لوازم چیست؟ یعنی چرا وجود (واقعیت خارجی) بسیط و مطلق و واجب است؟

گاه استدلالاتی که برای این لوازم می‌آورند، بر اساس حقیقت خارجی وجود است و گاه این لوازم، لازمه درک ما از وجود می‌باشد. این دو احتمالی است می‌توان از کلام ایشان بدست آورد.

س: اصل برهان ایشان برای اثبات این لوازم این است که می‌گویند ما وقتی با خارج ارتباط برقرار می‌کنیم، دو چیز از هر شیء می‌فهمیم:

۱- ویژگیها و خصوصیات شیء

۲- هستی این شیء.

در اثبات اینکه این دو، واحد نیستند، می‌گویند: وقتی برای شما به توصیف خصوصیات یک شیء می‌پردازند، شما سؤال می‌کنید که آیا این شیء در خارج موجود است یا نه؟ پس «بودن» غیر از حیثیت خصوصیت و کیفیت یک شیء است.

وقتی دوئیت این دو درک را اثبات کردند، به این سؤال می‌پردازند که آیا این بودن و هستی شیء قابل تغایر و تغییر است؟ در جواب می‌گویند: نه، زیرا ما آنچه از هستی کتاب می‌فهمیم، عیناً از هستی دیوار نیز می‌فهمیم. پس در مرحله دوم اثبات می‌کنند که هستی تمام اشیاء از یک سنخ است و با هم فرق نمی‌کنند و این خلاف خصوصیات اشیاء است.

حتی این بحث نیز مطرح می‌شود که بین هستی ما با هستی خداوند عزوجل فرقی نمی‌کند. در این جا این

اشکال مطرح می‌شود که باید هستی خداوند عزوجل غیر از هستی دیگر موجودات باشد. در جواب می‌گویند: اگر هستی خداوند عزوجل، غیر از هستی دیگر موجودات باشد، به این معنی است که دیگر موجودات، معدوم هستند. زیرا ما در مقابل «هستی»، «نیستی» داریم و ممکن نیست که هم خداوند «هستی» داشته باشد و هم موجودات دیگر و «هستی» آنها با هم متفاوت باشد. پس هستی و بودن، معنای واحدی دارد و تغییر نمی‌کند.

در مرحله بعدی این مسئله مطرح می‌شود که ما از خارج دو چیز درک کردیم: ۱- ماهیت و کیفیت ۲- هستی؛ حال کدام در خارج دارای آثار است؟ در جواب می‌گویند طبق این قاعده که دو چیز نمی‌تواند یک اثر واحدی داشته باشند، پس در خارج حتماً یکی از این دو (ماهیت و وجود) منشاء اثر است. یعنی یا هستی شیء در خارج حقیقت دارد یا کیفیت آن.

سپس اثبات می‌کنند که آنچه دارای اثر است، هستی اشیاء می‌باشد و یکی از دلایلی که در اثبات این مطلب می‌گویند این است که ماهیات و خصوصیات اشیاء می‌تواند در خارج موجود باشد و می‌تواند موجود نباشد. اما آنچه منشاء اثر این خصوصیات و ماهیات در خارج است، «هستی» اشیاء می‌باشد و همه‌ی اشیاء در هستی‌شان واحد هستند و تغایر در آن راه ندارد و قابل تجزیه نیز نیست. زیرا اگر قابل تجزیه بود، باید به غیر از هستی، چیز دیگری در آن باشد و حال آن‌که «هستی» با غیر از خود که «نیستی» باشد، هرگز جمع نخواهد شد. بنابراین وجود، بسیط است.

مقصود بنده از بیان مطالب فوق این بود که فلاسفه برای اثبات لوازم وجود، از درک و ذهن شروع می‌کنند و بعد می‌گویند در خارج نیز همین لوازم است و چیزی غیر از این لوازم نمی‌تواند باشد.

۲. رد بساطت وجود با تکیه به کثرت اشیاء از حیث مرتبه‌ی آن‌ها

ج: مرحوم علامه بعد از اثبات بساطت وجود، بحث وحدت و کثرت وجود را مطرح می‌کنند. یعنی این وجود، بسیط محض نیست، بلکه این وجود، هم وحدت

دارد و هم کثرت. این جا است که «حدود» به وجود نسبت داده می‌شود. البته می‌گویند، وحدت و کثرت در این جا، وحدت و کثرت ماهوی (جنس و فصلی) نیست بلکه وحدت و کثرت تشکیکی است. در تعریف وحدت و کثرت تشکیکی، یک خاصیت را به وجود نسبت می‌دهد و آن «قوت و ضعف» است و بیان این خاصیت برای اثبات دوئیت وجود خداوند از سایر مخلوقات می‌باشد. لذا برای اثبات این دوئیت، مجبور هستند تغایری را به نام قوت و ضعف بیان کنند که معنای تشکیک می‌دهد. برای بیان قوت و ضعف نیز از لفظ «رتبه» استفاده می‌کنند.

حال این بحث رتبه با آن بحثی که ابتدائاً در اثبات هم سنخ بودن و عدم تغایر در هستی موجودات بیان کردند، تناقض دارد. به عبارت دیگر بحث وحدت و کثرت وجودی اولین جایی است که تغایر را در وجود راه داده‌اند.

○ س: مرحوم علامه؛ برای اثبات وحدت و کثرت تشکیکی تکیه به یک مثال می‌کند. ایشان می‌گوید هم نور لامپ و هم نور خورشید، هر دو «نور» است و کسی نمی‌تواند انکار کند که در نور این دو، چیزی غیر از نور است و ضعیف بودن نور لامپ بخاطر جمع شدن تاریکی با نور نیست، زیرا تاریکی چیزی ندارد تا با نور جمع شود و قوی بودن نور خورشید نیز بخاطر جمع شدن چیزی غیر از نور با نور نیست، زیرا ما چیزی غیر از نور نداریم و در مقابل نور، یک امر عدمی نمی‌تواند قرار بگیرد. بنابراین نور ضعیف، نور است و نور قوی هم نور است و چیزی غیر از نور در آن‌ها نیست. قوت و ضعف آن‌ها نیز به خود نور بر می‌گردد. به عبارت دیگر مابه‌الاختلاف، به مابه‌الاشتراک بر می‌گردد. در هستی نیز به همین صورت است. از این رو، در هستی تغایر وجود ندارد تا چیزی غیر از هستی با آن جمع شود. اما خود هستی می‌تواند هستی قوی‌تری باشد یا هستی ضعیف‌تر.

۳. تعریف فلسفی ضعف و قوت (رتبه) بر مبنای اصالت وجود با تکیه به علیت

● ج: سؤال اصلی ما در این جا این است که آیا «ضعف و قوت» تعریف فلسفی یا منطقی دارد یا نه؟ یعنی گاه می‌گویید عقل به دلیل ضعف خود ناچار است که در تفاهم، این قوت و ضعف را به خارج نسبت بدهد و حال آن‌که در خارج حقیقتاً وجود ندارد، بلکه خارج یکپارچگی محض از هستی می‌باشد.

○ س: فلاسفه این طور نمی‌گویند، بلکه قائل هستند که در خارج حقیقتاً قوت و ضعف وجود دارد.

● ج: حالا اگر بگویید که حقیقتاً در خارج این ضعیف و قوی به وجود نسبت داده می‌شود، این ضعف و قوت نیاز به تعریف فلسفی دارد.

○ س: در تعریف فلسفی این دو می‌گویند: چون این هستی قوی‌تر است، پس رتبه‌ی بالاتری دارد و هستی ضعیف‌تر هم در رتبه‌ی پایین‌تر قرار دارد.

● ج: حال سؤال می‌شود که تعریف فلسفی رتبه چیست؟

○ س: در تعریف فلسفی رتبه می‌گویند: آن هستی‌ای که علت است، شرافت آن برای این که بگوییم «هست»، بیشتر می‌باشد، یعنی در هستی، قوی‌تر است. برای وضوح بیشتر این مسئله یک مثال می‌آورند و می‌گویند وقتی شما با دست خود کلید یک در را می‌چرخانید، هم دست شما می‌چرخد و هم کلید. حال کدام یک لایق‌تر است تا نسبت چرخیدن را به او بدهیم. می‌گویند: دست. زیرا دست محرک چرخیدن بود. در هستی اشیاء هم همین‌طور است. یعنی هر چیزی که علت باشد، در هستی خود شایستگی بیشتری برای «بودن» دارد. بر این اساس است که علت العلل، در نسبت دادن هستی به او بر همه‌ی موجودات اولی‌تر است.

● ج: در میان بیانات فلاسفه، آن چه مورد دقت قرار می‌گیرد این است که می‌گویند هستی بالاتر ایجاد کننده‌ی هستی پایین‌تر است. به عبارت دیگر تعریف رتبه به این بر می‌گردد که آن هستی بالاتر، موجد هستی پایین‌تر است. بنابراین تعریف فلسفی درست از رتبه، این بیان می‌باشد. در این تعریف، دوئیت دو هستی به این بر می‌گردد که هستی بالاتر خالق هستی پایین‌تر است.

○ س: در این جا یک اصطلاح فلسفی دیگری نیز

وجود دارد. می‌گویند آن چه موجد و خالق شیء است، واجد کلیه کمالات آن شیء نیز هست.

● ج: بحث کمال به کیفیت و ماهیت اشیاء برمی‌گردد و ربطی به این بحث ندارد.

○ س: منظور از کمال، همان رتبه است.

● ج: ما در این بحث سه چیز داریم:

۱. قوی ۲. ضعیف ۳. رتبه؛

که رتبه از مقایسه‌ی قوی و ضعیف بوجود می‌آید. بنابراین رتبه، یک امر اضافی است ولی کمال وصف قوی است. پس وقتی گفته می‌شود که وجود قوی کمال دارد به این معنی است که وجود ضعیف، ناقص است و اوصاف رتبه قوی را ندارد. لذا کمال بحث اوصاف است نه ذات! البته به قول شما ممکن است فلاسفه در اصطلاحاتشان از کمال به معنای اصل هستی تعبیر کرده باشند، اما اگر در عبارت‌های آن‌ها دقت کنید، این تشبیه به وضوح دیده می‌شود که در جاهای دیگر کمال را به اوصاف برگردانده‌اند. به عبارت دیگر تفکیکی که در ابتدا درباره‌ی ماهیت و وجود بیان کردید، در عبارات خود به صورت متشتت می‌آورند. ریشه‌ی تمام این تشبیه‌ها هم این است که عقل اصلاً نمی‌تواند در وجود بسیط هم سنخ مطلق و بدون هیچ تغایری، درکی داشته باشد. به عبارت دیگر هر چیزی که مطلق شود و هیچ نوع قیدی (حتی قوت و ضعف) در آن راه نداشته باشد، قابل درک نیست.

○ س: در اصالت ماهیت، شناخت بوسیله‌ی تغایر جنس و فصل واقع می‌شود. اما اصالت وجود می‌گوید برای شناخت کافی است شما که مجرد هستید با آن شیء که او نیز مجرد است، متحد شوید تا شناخت به وجود بیاید. به عبارت دیگر اتحاد عالم با معلوم، باعث شناخت می‌شود.

● ج: در همین جا این سؤال مطرح می‌شود که فرق شما با آن شیء مجرد (فرق عالم با معلوم) از کجا مشخص می‌شود. اصلاً دوئیت شما با آن شیء مجرد یعنی چه؟

○ س: بله، ما قبول داریم که در شناخت، ابتدائاً می‌خواهیم درباره‌ی چیزی که جزء او نیستیم، علم پیدا

کنیم. بنابراین ابتدائاً تغایر بین عالم و معلوم را قبول داریم. اما ما دو نوع تغایر داریم:

یک بار عالم برای شناخت خود نیاز به دو معلوم دارد تا از سنجش بین آن‌ها برای او علم حاصل شود.

نوع دیگر این است که یک عالم و یک معلوم وجود دارد که بدون هیچ سنجشی، بوسیله‌ی اتحاد این دو موجود مجرد، شناخت حاصل می‌گردد. بنابراین اگر بگویید که شناخت فقط به وسیله‌ی سنجش بین دو معلوم واقع می‌گردد، در قسم دوم هیچ شناختی حاصل نمی‌شود و حال آن‌که فلاسفه می‌گویند در اثر اتحاد عالم با معلوم (قسم دوم) علم حاصل می‌گردد.

پس فلاسفه دوئیت عالم و معلوم را قبول دارند و می‌گویند وقتی این دو متحد و یکی شدند، شناخت حاصل می‌گردد و این مطلب غیر از شناخت تغایری است که در قسم اول و بر اساس مبنای فرهنگستان می‌باشد.

● ج: سؤال بنده این است که شما دوئیت بین عالم و معلوم را چگونه بدست آوردید؟ اصلاً شیء دومی که شما می‌خواهید به آن علم پیدا کنید، از کجا به وجود آن درک پیدا می‌کنید؟ به نظر ما آن چه باعث درک دوئیت خود (عالم) و شیء خارج خود (معلوم) می‌شود، سنجش عقل است. لذا این یک بحث فلسفی نیست، بلکه یک بحث منطقی است. یعنی اولین بحث این است که تغایر چیست؟ اگر دقت کنید خود فلاسفه نیز در ابتدای مباحث خود به همین تغایر تکیه می‌کنند. به طور مثال می‌بینیم علامه طباطبایی در اثبات اصل واقعیت برای سوفسطاییان می‌گوید: سوفسطاییان نیز در زندگی خود هیچ گاه برای خوردن، راه نرفته‌اند و یا برای راه رفتن، آب نخورده‌اند. این همان تکیه به اصل تغایر است.

برادر انجم شعاع: تغایری مهم است که منشأ علم شود. اما این تغایری که شما بیان کردید منشأ علم نمی‌شود، بلکه تغایری منشأ علم می‌شود که بین معلومات باشد نه بین عالم و معلوم!

● ج: بحث ما در این جا درباره‌ی تعریف علم نیست، بلکه صحبت ما درباره‌ی حرکت عقل است یعنی شما

باید ابتدائاً اثبات کنید که چگونه عقل حرکت می‌کند و بعد به تعریف علم پردازید.

○ س: سؤال این است که وقتی انسان علم به تغایر پیدا می‌کند، چه اندازه به شیء مجهول علم پیدا کرده است؟

● ج: همان طور که بیان شد، این سؤال شما در مرحله‌ی بعدی مطرح می‌شود. در این مرحله فقط می‌خواهیم بررسی کنیم که چگونه عقل می‌تواند حرکت کند.

○ س: سلمنا که عقل حرکت کرد. حال در مرحله‌ی بعد آیا همین علم به تغایر برای شناخت شیء مجهول کافی است؟ یعنی آن چه برای ما مهم است تعریف علم است، نه تعریف چگونگی حرکت عقل.

● ج: آیا مگر تعریف علم به حرکت عقل بر نمی‌گردد؟

○ س: علم محصول حرکت عقل می‌تواند باشد، اما علم خود حرکت عقل نیست.

● ج: پس علم به آثار تعریف می‌شود، نه به ذات خودش!!

○ س: علم، اثر حرکت عقل است، اما خود علم را نمی‌خواهیم به آثارش تعریف کنیم، بلکه می‌خواهیم خود علم را تعریف کنیم.

نکته‌ی مهمی که باید مورد دقت قرار بگیرد این است که تغایر، علم به شیء را تحویل نمی‌دهد، بلکه فقط دوئیت دو شیء را برای ما اثبات می‌کند. لذا فقط علم حضوری است که می‌تواند از راه ذات خود به ما علم دهد.

● ج: در این جا این سؤال مطرح می‌شود که آیا علم حضوری شما به خودتان و علم حضوری شما به این کتاب، دو علم است یا یک علم؟

○ س: دو علم است.

● ج: چرا دو علم است؟ در حالی که این دو با هم وحدت دارند؟!

○ س: چرا باید وحدت داشته باشند؟

● ج: آیا در علم کثرت حقیقی جاری است؟ به عبارت دیگر آیا بین علم‌های شما به اشیاء گوناگون

وحدت و کثرت وجود دارد و یا بسیط محض است و همگی وحدت محض دارند؟

در این جا آقایان مجبور می‌شوند که همان بحث وحدت و کثرت تشکیکی را که در اصل وجود بیان کردند، در علم حضوری نیز بیاورند و سپس می‌گویند علم حضوری به نفس، بالاتر و قوی‌تر از علم حضوری به این کتاب است. ما نیز دوباره همان سؤالات و اشکالاتی را که در بحث وحدت و کثرت تشکیکی مطرح کرده بودیم، در این جا نیز مطرح می‌کنیم، زیرا علم حضوری حقیقتاً وجود دارد، لذا می‌گویند: علم حضوری بالاتر، علت ایجاد علم حضوری پایین‌تر می‌شود.

حجت الاسلام کشوری: اگر ما اتحاد بین عالم و معلوم را قبول نکنیم به این معنی است که ما هیچ وقت نمی‌توانیم به کنه اشیاء علم پیدا کنیم.

● ج: وقتی این نوع از شناخت را مورد خدشه قرار دادیم، شناخت به اشیاء یا خالق به صورت دیگری واقع می‌شود. یعنی در دستگاه ما، مراتب فاعلیت مطرح می‌شود. بر این اساس علم و اراده حضرت حق جلت عظمت و معصومین علیهم السلام، اراده‌ی «کماهی» است که درک و شناخت این نوع از اراده نیز از نقل می‌آید. یعنی بوسیله‌ی روایاتی که از معصومین (ع) رسیده است، برای ما مشخص می‌شود که چگونه برای آن‌ها علم حاصل می‌شود. البته این شناخت ما نیز، تبعیدی است و این طور نیست که حقیقتاً به نوع علم کماهی آن‌ها شناخت پیدا کنیم. اما علم و شناخت غیر معصومین (ع) در نسبیست است. یعنی یک طرف عقل ما قرار دارد و طرف دیگر اوصاف اشیاء می‌باشد و به نسبت توسل‌تان، می‌توانید نورانی شوید و اطراف خود را نورانی کنید و به اوصاف بیشتر و صحیح‌تری از اشیاء دست پیدا کنید.

○ س: با این توضیحات جنابعالی، برهان صدیقین نیز مورد خدشه قرار گرفت و بیان شد که آقایان همان مبنای خود در اصالت وجود - که وحدت و کثرت تشکیکی می‌باشد - را در این جا نیز به کار گرفته‌اند.

۴. عدم درک حصولی و حضوری از وجود

واجب مطلق بسیط بنا بر تعریف علامه طباطبایی

● ج: در برهان صدیقین، در تحلیل‌هایی که وجود را به اصالت وجود بر می‌گردانند، منظورشان وحدت و کثرت تشکیکی است، نه وجود مطلق که علامه می‌گوید! همان‌طور که جناب‌عالی در اوّل جلسه فرمودید، علامه طباطبایی وجود را یک وجود مطلق، بسیط، یکسان و واجب فرض کرده‌اند و ما نیز بیان کردیم که از این وجود با این خصوصیات، هیچ درک حصولی‌ای حاصل نمی‌شود و اگر بخواهند با علم حضوری از این وجود درک پیدا کنند، بحث تغایر بین عالم و معلوم و عدم اتحاد این دو مطرح می‌شود که تمام این اشکالات را در چند لحظه‌ی قبل بیان کردیم.

۵. ماهیتی شدن اصالت وجود در اثبات وحدت و کثرت تشکیکی (قوت و ضعف) بنا بر قول ملاصدرا

اما ملاصدرا در بیان برهان صدیقین از وحدت و کثرت تشکیکی نیز استفاده می‌کند که در این جا اشکالات مبنایی ما در بحث تعریف قوت و ضعف و رتبه مطرح می‌شود که این اشکالات را در همین جلسه بیان کردیم و اثبات نمودیم که در نهایت باید در خارج وجود به کیفیت متقوم بشود و ممکن نیست که بتوانند این دو را از هم جدا کنند. بر این اساس، چون کیفیت همراه وجود می‌آید، دیگر از موضع کیفیت، ذات حضرت حق جلت عظمته قابل تعریف نیست، زیرا اگر قابلیت تعریف داشته باشد، ذات حضرت حق را دارای حدّ و زمان و مکان و تغایر دانسته‌اند.

○ س: آقایان نمی‌گویند باید وجود به کیفیت متقوم بشود، بلکه می‌گویند چون وجود شدت و ضعف دارد، کیفیت آثار این شدت و ضعف است.

● ج: اگر آقایان در تقدّم و تأخّر درک از وجود و کیفیت بگویند که در ذهن ابتدا وجود درک می‌شود و بعد کیفیت اشیاء، این حرف درستی است.

○ س: اتفاقاً در سیر پیدایش درک، ابتدا به کیفیت درک حاصل می‌شود و کیفیت اشیاء شما را به قوت و ضعف آن‌ها می‌رساند و سپس می‌گویند در واقعیت،

قوت و ضعف مقدّم بر کیفیت است.

۵/۱. تکیه به کیفیت و ماهیت اشیاء در تقسیمات وجود

● ج: در این جا دو بحث وجود دارد:

در مرحله‌ی اوّل، بحث اثبات اصالت وجود مطرح می‌شود که می‌گویند ماهیت به تبع وجود پیدا می‌شود و اصل با وجود است.

در مرحله‌ی دوم، به تبع تقسیمات خود وجود می‌پردازند که در این مرحله بررسی می‌کنند که چه وجودی علّت است و چه وجودی معلول؛ چه وجودی قوی است و چه وجودی ضعیف؛ چه وجودی واجب است و چه وجودی ممکن و....

در این مرحله، مباحث درباره خود وجود است و کاری به ماهیات ندارند که در نهایت اشکال ما در این مرحله‌ی دوم است که می‌گوییم در این مباحث، بر خلاف مبنایشان، تکیه به کیفیت و ماهیات اشیاء می‌شود. (یعنی همان بحث رتبه مطرح می‌شود.)

۶. مکانیزم تحلیل برهان صدیقین بر مبنای علامه طباطبایی و ملاصدرا

پس به طور خلاصه دو نوع تحلیل از برهان صدیقین مطرح می‌شود:

- تحلیل اول، بیان علامه طباطبایی است که سیر تحلیل ایشان به این صورت است:

اصل واقعیت --- تفکیک وجود از ماهیت ---
اثبات اصالت وجود --- اطلاق وجود --- شخصیه
بودن وجود --- واجب بودن وجود --- علّت العلل
بودن وجود

ما نیز بیان کردیم که عقل، اجازه‌ی بساطت در وجود را نمی‌دهد. یعنی با بساطت و شخصیت داشتن وجود، هیچ درکی حاصل نمی‌شود.

- تحلیل دوم، بیان ملاصدرا و بعضی از فلاسفه‌ی معاصر می‌باشد که سیر تحلیل ایشان به این صورت است:

اصل واقعیت --- تفکیک وجود از ماهیت ---

اصالت وجود --- اثبات وحدت و کثرت تشکیکی وجود --- بحث علیّت (یعنی وجودی که قوی است، علت و موجد وجود ضعیف می باشد).

البته در این تحلیل دوم، بعضی از فلاسفه ابتدائاً بحث علیّت را مطرح می کنند و بعد وارد وحدت و کثرت تشکیکی می شوند.

۷. رد تحلیل برهان صدیقین بر مبنای ملاصدرا با تکیه بر تعریف جدیدی از علت فاعلی و علت ذات

ما نیز بیان کردیم که اگر وحدت و کثرت تشکیکی را مقدم قرار دهند، اشکال ما در تعریف قوت و ضعف قرار می گیرد و اگر بحث علیّت را مقدم کنند، اشکال ما این است که علت قوی تر، علت ایجاد است یا علت ذات می باشد؟ به عبارت دیگر آیا علت هستی (ذات) است یا علت فاعلی (ایجاد) می باشد؟ یعنی بوسیله ی وحدت و کثرت تشکیکی، رتبه ی اعلی و اول در هستی بدست می آید و بعد برای تفصیل این مطلب و بیان سبب بین رتبه ی اعلی (خالق) با رتبه ی ادنی (مخلوق)، بحث علت فاعلی (علت ایجاد) مطرح می شود. یعنی باید تغایر در رتبه را به «ایجاد» برگردانند. در این جا ما سؤال از دوئیت علت فاعلی با علت ذات را مطرح می کنیم. اگر بگویند که هر دوی این ها (علت فاعلی و علت ذات) یکی هستند و علت هستی در علت فاعلی منحل می شود، این همان مبنای فرهنگستان می شود و درست هم همین است. زیرا آن چه ما می بینیم، فاعلیّت حضرت حق است، نه ذات او!

اما اگر هر دوی این ها را واحد بدانند و علت فاعلی و ایجاد را در ذات بی نهایت منحل کنند، به نظر ما شرک محض است، زیرا فقط درک از فعل حضرت حق امکان دارد، زیرا هم فعل حضرت حق با ما دارای سنخیت بوده و هر دو مرکب هستیم، بنابراین درک از ورای فعل خداوند ممکن نیست. چون ما فاعل مرکب هستیم و کمال و نقص در ما راه دارد، وقتی می خواهیم معرفتی را بدست بیاوریم، دائماً ارتباط با فاعلیّت خداوند عزوجل داریم و او هست که دائماً در ما علم ایجاد می کند و یا

ظرفیت اختیار ما را بالا می برد و یا قوت جسمی ما را زیاد می کند. از این رو، صحبت از نسبت بین دو فاعل (فاعلیّت ما و فاعلیّت حضرت حق جلت عظمت) است. اما اگر صحبت از ذات و هستی مطلق مطرح باشد، نه روح و نه عقل و نه حس، نمی توانند درکی از آن ارائه دهند. آیا درکی که ما نمی توانیم به آن برسیم، می خواهیم ایجاد حس کنیم و آن را ببرسیم؟

در طول تاریخ نیز برای همین درک های وهمی، جنگ های بسیاری رخ می داد و به همین علت است که برای بت سنگی می جنگیدند و می گفتند که این بت ها خدایان ما هستند!! انبیاء نیز آمدند و تمام این بت ها را شکستند و ثابت کردند که این بت ها هیچ قدرتی ندارند.

برادر انجم شعاع: ملاصدرا وحدت تشکیکی را به شدت و ضعف معنا می کند که این عبارت آخری تقدّم و تأخّر است، اما وحدت تشکیکی که آقای مصباح توضیح می دهند، به علت و معلول بر می گردد و اشکالاتی که شما در رابطه با علت و معلول بیان کردید، به این معنا از وحدت تشکیکی صدق می کند. اما اگر به معنای شدت و ضعف گرفته شود، این اشکالات وارد نیست.

● ج: ما می خواهیم بگوئیم که اگر در علیّت، صحبت از اصل هستی باشد و منظور از علت، هستی شریف تر و ذات برتر باشد، این همان وحدت و کثرت تشکیکی است. یعنی وحدت و کثرت تشکیکی را با بیان علیّت گفته اند و از لحاظ معنای فلسفی، چیزی را اضافه نکرده اند.

○ س: در این بیان از وحدت تشکیکی، منظور قوی بودن وجود بالایی و ضعیف بودن وجود پایینی است. یعنی همان تقدّم و تأخّر دو وجود مورد نظر است. لذا بحث علت فاعلی و بحث ایجاد که باعث نفی کثرت می شود، در این جا مطرح نمی باشد.

● ج: اگر در این تحلیل خود بحث کمال و نقص را به معنای اوصاف (نه اصل هستی) بیاورند و بگویند که وجود بالایی، وصفی دارد که وجود پایینی فاقد آن وصف است، در این صورت اصالت وجود نفی می شود، زیرا در این صورت ماهیت، وجود را تعریف می کند. حال با این تعریف، آیا اوصاف اصل هستند یا وجود

اصل است؟

آن چه پیدا است این است که اوصاف اصل هستند، جز این که بگوییم منظور کمال است نه اوصاف که در این صورت به رتبه و... بر می گردد که اشکالات آن را نیز بیان کردیم. پس وقتی که در ذات ایستاده‌اید، به چیزی بیشتر از وحدت و کثرت تشکیکی قائل نشده‌اید (رتبه) که در آن جا نیز می‌گویید این رتبه‌هایی را که می‌گوییم، در حقیقت دارای اختلاف نیستند، بلکه یک چیز بیشتر نیستند و ما برای رفع اضطراب این گونه سخن می‌گوییم.

○ س: یعنی می‌گویید: اگر کمال را اصل هستی قرار دهند، دیگر وحدت و کثرت تشکیکی به شکل ماهوی، موضوعیت ندارد؟

● ج: بله، همین طور است، ولی اگر کمال و نقص را به معنی اوصاف بگیرند، در این صورت ماهیت در تعریف وجود حذف خواهد شد.

○ س: هر دو را مورد نظر قرار داده‌اند.

● ج: این گونه نمی‌شود، زیرا وقتی که اوصاف بگویید، به این معنی است که من وجود بالایی را به واجد این وصف بودن می‌شناسم و حال آن که این طور نیست، مثلاً می‌گویید شجاعت وجود مقدس اباعبد الله الحسین از ما برتر است و این به معنای این است که شجاعت هیچ کس به ایشان نمی‌رسد. بنابراین شجاعت ایشان را باید با شجاعت بقیه مقایسه نماییم تا بتوانیم قضاوت کنیم.

○ س: در این جا به دنبال اثبات اوصاف و افعال نیستند، بلکه در این جا فقط می‌خواهند خود وجود واجب را اثبات کنند.

● ج: می‌خواهم بگویم که تشخیص تغایر وجود بالایی و پایینی، به اوصافشان است نه وجودشان، و در این مقایسه وجود، طفیلی ماهیت است و از اصالت افتاده است.

○ س: وجود و ماهیت باید در کنار هم باشند (یعنی باید به صورت عرضی فرض شوند نه طولی) چرا شما وجود و ماهیت را در کنار هم فرض نمی‌کنید؟

● ج: ما کاری نداریم که رابطه‌ی آن‌ها طولی است یا عرضی، بلکه می‌خواهیم بدانیم که تغایر آن‌ها به چیست؟

۸. خلاصه‌ی مطالب گفته شده در جلسه در رد برهان صدیقین بر مبنای اصالت وجود

به نظر بنده وقتی می‌خواهید تغایرشان را توضیح دهید، باید به اوصاف تکیه کنید که در این صورت اوصاف (ماهیت) اصیل هستند و وجود هم به تبع ماهیت، وجود خواهد داشت، زیرا وجود بالایی با وجود پایینی از حیث وجود مساوی بوده و وجودشان با هم هیچ گونه فرقی نداشتند.

خوب حالا اگر این معنی مورد نظر نبوده و ذات را اصل بدانید، بحث وحدت و کثرت تشکیکی به میان می‌آید و گفتیم که در وحدت و کثرت تشکیکی، رتبه معنی نمی‌شود. پس وحدت محض می‌شود و تغایر نیز از بین می‌رود، زیرا اگر بخواهید اصالت وجودی بشوید، باید به وحدتش تکیه کنید، نه به کثرتش. یعنی وجود یکپارچگی محض دارد و در این یکپارچگی محض نیز خداوند، یک وجود بسیط مطلق شخصی ضروری می‌شود و در این صورت تعریف از مخلوق ممکن نخواهد بود.

حال اگر بخواهیم به این تحلیل، علیّت را هم اضافه کنیم، به دو گونه می‌توانیم تحلیل کنیم:

۱. علیّتی که به وحدت و کثرت تشکیکی بر می‌گردد که در این صورت چه اصالت وجودی باشید و چه اصالت ماهیتی باشید و چه قائل به کمال و نقص باشید و چه قائل به رتبه باشید، همگی به یک معنی خواهد بود.

۲. اگر علیّت را به معنای علّت فاعلی و ایجاد بگیرید، این یک حرف جدیدی است و در جدید بودنش نیز سؤال از تغایر علّت فاعلی و علّت هستی به میان می‌آید که آیا علّت هستی به نفع علّت فاعلی کنار می‌رود یا نه؟ که اگر علّت هستی به نفع علّت فاعلی کنار برود، حرف فرهنگستان تثبیت می‌شود، ولی اگر علّت فاعلی به نفع علّت هستی کنار برود، بنابراین در مورد ثبوت علّت فاعلی دچار خطا شده‌اید، زیرا در این فرض اصلاً علّت فاعلی در خارج وجود نخواهد داشت و فقط آن را برای اضطراب، در ذهن تصوّر می‌کنید و در نتیجه فقط یک وجود یکپارچه‌ی محض در خارج می‌باشد که در این

صورت خبری از ایجاد و مخلوق نخواهد بود، زیرا همه از قبل بوده‌اند و تا ابد نیز هستند و فقط در این عالم است که ذهن شما به کثرت اشتغال دارد و وقتی که از این عالم به طرف عالم مجرد حرکت می‌کنید، همه چیز واضح می‌شود که شما و خدا یکی بوده‌اید (نعوذ بالله) که در این فرض هم، باید جواب روایاتی که خبر از بهشت و جهنم و قیامت و عالم برزخ و تنوع نعمت‌ها و وحدت و کثرت و تغییر و بهجت و... می‌دهد را بدهند. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته