





رویکرد جدید به مبانی فلسفه صدرایی  
و پالایش مباحث در سه منزلت: «منطق، فلسفه و معرفت‌شناسی»

نقد و نقض

مقدمه و فصول اول تا سوم

مرحله اول کتاب *نهایة الحکمة*

سرپرست پژوهش تطبیقی:

*حجة الاسلام والمسلمین صدوق*

تنظیم و نگارش:

برادر علی‌رضا انجم‌شعاع

زمستان ۱۳۸۴

نقد و نقض مقدمه و فصول اول تا سوم از مرحله اول  
کتاب نه‌ایة الحکمة علامه طباطبائی

سرپرست پژوهش تطبیقی: حجة الاسلام والمسلمین صدوق  
تنظیم و نگارش: برادر انجم شعاع  
ویرایش مفهومی: حجة الاسلام موسوی موشح  
همکاران: حجة الاسلام روح الله صدوق  
حجة الاسلام احمد زیبایی نژاد  
برادر سید مهدی ضیاء الحق  
تاریخ انتشار: ۱۳۸۶/۱۲/۱۴  
گروه علمی: گروه پژوهش‌های تطبیقی

فرهنگستان علوم اسلامی

## فهرست

- مقدمه: الكلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة..... ١٥  
عدم تلائم مادّه و «روش» («منطق» و «فلسفه») در مقدمه  
نهاية الحكمة ..... ٢٢

### المرحلة الأولى

في أحكام الوجود الكلية و فيها خمسة فصول/٢٥

#### الفصل الأول

- في أن الوجود مشترك معنوي ..... ٢٧

#### الفصل الثاني

- في أصالة الوجود و اعتبارية الماهية ..... ٣٣

١. اصل بودن تغاير در اثبات «اصل واقعيّت» به عنوان علت

- دلالّت و تعيّن ..... ٤٦

- ١/١. حضوري و شهودي بودن اصل واقعيّت ..... ٤٩

۱/۲	به کارگیری حمل در اثبات وجود و سلب الحمل در
۵۰	اثبات ماهیت، پس از اثبات اصل واقعیت.....
۱/۲/۱	انتزاع دو حیثیت وجود (جنس) و ماهیت (فصل) از
۵۱	اصل واقعیت.....
۱/۲/۲	بدیهی نبودن «اصل واقعیت» و تبدیل هلیه بسیطه به
۵۲	هلیه مرکبه در اصل واقعیت.....
۱/۲/۳	بازگشت «لاعلی‌التعین» بودن ماهیت و قضیه اجتماع و
۵۳	ارتفاع نقیضین به «فلسفه» منطق.....
۱/۲/۴	تساوی ماهیت، موجب دوئیت حیثیت وجود و ماهیت
۵۵	نه امکان آن.....
۱/۲/۵	نفی وحدت واقعیت در اثبات اصیل بودن و مابحذاء
۵۷	داشتن وجود یا ماهیت.....
۱/۲/۶	بیان دو معنا از واقعیت.....
۵۹	.....
۱/۲/۷	ضرورت منشأ انتزاع داشتن همه مفاهیم حتی
۶۰	ماهیت.....
۶۱	۲. تکمله‌ها.....
۲/۱	بیان دو حیثیت تقدمی و تأخری بودن وجود و ماهیت.
۶۱	.....
۲/۲	معنای تدریجی بودن حصول علم.....
۶۳	.....

- ۲/۳. تعریف یقین منطقی، فلسفی، موضوعی..... ۶۴
- ۲/۴. نسبت وجود و ماهیت نسبت ماده و صورت است..... ۶۵
- ۲/۵. اثبات اصالت وجود بر اساس ضرورت حمل وجود بر  
اشیاء واقعی..... ۶۶
- ۲/۶. بیان معنای بالذات و بالعرض..... ۶۸
۳. بررسی شبهات وارد بر اصالت وجود..... ۷۰
- مقدمه..... ۷۰
- الف: تعریف فلسفه منطق و حاکم بودن آن بر فلسفه و  
منطق..... ۷۰
- ب: بیان دو مرحله سلبی و ایجابی در تبیین اصل واقعیت..... ۷۱
- ج: سلب خصوصیات ماهیت از وجود..... ۷۴
- ۳/۱. شبهه اوّل: اگر وجود اصیل باشد تسلسل پیش می‌آید..... ۷۶
- ۳/۱/۱. رد شبهه: اگر منظور از قضیه «وجود موجود است» به  
معنای درک از وجود باشد تسلسل رها می‌شود..... ۷۷
- ۳/۱/۲. رد اوّل بر وجه اندفاع شبهه اوّل: عدم امکان انتزاع  
موجود از دو حیثیت متباین وجود و ماهیت..... ۷۹
- ۳/۱/۳. رد دوم بر وجه اندفاع شبهه اوّل: ناتوانی در خلط  
مباحث احکام حیثیت و احکام خارج..... ۸۰

- ۳/۱/۴ عدم امکان انتزاع حیثیت اعمّ در صورت وحدت یا  
 تباین وجود و ماهیت..... ۸۱
- ۳/۱/۵ اشتراک لفظی شدن موجود در صورت اطلاق بر وجود  
 و ماهیت..... ۸۲
- ۳/۲ شبهه دوم: اگر وجود بالذات باشد، وجودهای امکانی نیز  
 واجب بالذات خواهند بود..... ۸۳
- ۳/۲/۱ رد شبهه دوم: خروج موضوعی بحث واجب‌الوجود و  
 ممکن از «فلسفه منطوق» و معطوف بودن آن به حرکت و علیّت  
 خارجی..... ۸۳
- ۳/۳ شبهه سوم: اشتراک لفظی بودن مفهوم وجود..... ۸۵
- ۳/۴ شبهه چهارم: در اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود..... ۸۶
- ۳/۵ شبهه پنجم: تناسب وجود با واجب‌الوجود و ماهیت با  
 ممکن در نظریه محقق دوانی و رد آن..... ۸۷
۴. تبیین فروع ده‌گانه مرحله اوّل «فی الاحکام الکلیه»  
 للوجود»..... ۸۸
- ۴/۱ دسته‌بندی فروع ده‌گانه..... ۸۹
- ۴/۱/۱ نتیجه‌گیری از دسته‌بندی فروع..... ۹۲

- ۴/۱/۲. وجود قرآنی بر نگاه از موضع «فلسفه منطق» در بحث  
 علامه..... ۹۲
- ۴/۲. اشکالات وارد بر فروع ده‌گانه از زاویه مباحث «منطق»  
 و «فلسفه»..... ۹۴
- ۴/۲/۱. بازگشت وجود به علم حضوری و نفی ارتباط و  
 مخلوقیت آن در فلسفه (اشکال فلسفی)..... ۹۴
- ۴/۲/۲. بطلان واقعیت عینی در فرض صورت عقلی نداشتن  
 وجود (اشکال فلسفی)..... ۹۵
- ۴/۲/۳. خروج موضوعی بحث «اصالت» (مابعداء حقیقی) از  
 علم منطق (اشکال منطقی)..... ۹۶
- ۴/۲/۴. تقدّم حیثیت بر علم و آگاهی در منطق (اشکال  
 منطقی)..... ۹۷
۵. بررسی فرع هفتم: وعاء نفس الامر از منظر اصالت وجود ۱۰۰  
 ۵/۱. جایگزینی واژه «واقعیت» به جای «وجود خارجی» به  
 دلیل اشتباه بودن طرح «اصالت» در «فلسفه منطق»..... ۱۰۰
- ۵/۲. عدمی نبودن مباحث نفس الامر (فلسفه منطق)..... ۱۰۱
- ۵/۳. خروج موضوعی حمل اولی و شایع از «فلسفه منطق»  
 (منحصر در یقین عام، حکم سلب و ایجاب)..... ۱۰۳

- ۵/۴. «ثبوت تبعی قضایای نفس الامریه از موجودات حقیقی» همان «ثبوت تبعی به تبع یافت واقعیت».....۱۰۳
- ۵/۵. تطبیق قضیه «عدم علّت، علّت عدم معلول» بر «عدم حالت، علّت عدم حکم» (سلب الحکم).....۱۰۴
- ۵/۶. تبیین اجمالی اقوال سه گانه در تعریف نفس الامر.....۱۰۵
- ۵/۷. اشکال: عدم بازگشت تعریف نفس الامر به قانون در تعریف علامه.....۱۰۶
- ۵/۸. اشکال: مطابقت با نفس الامر به معنای بازگشت آن به حرکت بالذات عقل.....۱۰۷
- ۵/۹. اضطراری نبودن حکم عقل به ثبوت و تحقق.....۱۰۷
- ۵/۹/۱. تقدّم «بودن» و تأخّر «کیفیت» در حکم عقل.....۱۰۹
- ۵/۱۰. نفی علیّت در فرض اعتباری شدن پایگاه نفس الامر.....۱۱۰
- ۵/۱۱. بازگشت وعاء نفس الامر به عالم صورّ معقوله (سوق علم ربوبی) از منظر اصالت ماهیت.....۱۱۲
- ۵/۱۲. قراینی دال بر داخل بودن این مباحث در «فلسفه منطق».....۱۱۳
۶. بررسی اجمالی فرع دهم: «حقیقت وجود سببی و رای خود ندارد».....۱۱۴

۷. دسته‌بندی‌های مباحث نهایی و مباحث عدم و جمع‌بندی ۱۱۵
- ۷/۱. تقسیم مباحث فلسفه صدرایی به سه بخش..... ۱۱۵
- ۷/۲. فلسفه اصالت وجود (فلسفه صدرایی) دو بحث را با هم ترکیب می‌کند..... ۱۱۶
- ۷/۳. کتاب نه‌ایة الحکمة را به سه قسم تقسیم می‌کنیم..... ۱۱۶
- ۷/۴. تبدیل «وجود و عدم» در منطق به «سلب و ایجاب»... ۱۱۶
- ۷/۵. «اصل واقعیت» مبدأ مباحث «منطق» و «فلسفه منطق»..... ۱۱۷
- ۷/۶. بطلان اثبات وجود مطلق و عدم مطلق و مضاف..... ۱۱۸
- ۷/۷. اشکال دیگر بر کلام علامه..... ۱۱۹
- ۷/۸. بررسی تمایز در عدم مضاف..... ۱۲۰
- ۷/۹. جمع‌بندی: بازگشت مباحث احکام کلی وجود به «فلسفه منطق»..... ۱۲۱
- ۷/۹/۱. اصل امتناع و اجتماع نقیضین پایگاه نفی شک و اثبات یقین..... ۱۲۲
- ۷/۹/۲. «اصل واقعیت» به عنوان ام القضا یا..... ۱۲۲

### الفصل الثالث

- فی أن الوجود حقيقة مشككة..... ۱۲۴
۱. مفقودات..... ۱۲۴

- ۱/۱. وجود دو نوع کثرت؛ کثرت ماهوی و وجودی در مباحث  
تشکیک علامه..... ۱۳۰
- ۱/۲. انتزاع سه نوع کثرت (وجودی، ماهوی و شدتی) از اصل  
واقعیت..... ۱۳۲
- ۱/۲/۱. اشکال اول: اعتباری شدن رتبه‌ها و کثرات ..... ۱۳۳
- ۱/۲/۲. اشکال دوم: برهانی نبودن حیثیات و کثرات در  
فلسفه..... ۱۳۴
- ۱/۲/۳. اشکال سوم: عدم انتزاع کثرت وجودی و کثرت ماهوی  
خارج از «اصل واقعیت» (نفی تشکیک در «منطق» و  
«فلسفه»)..... ۱۳۵
- ۱/۲/۴. اشکال چهارم: وحدت و کثرت وجودی، ماهوی و  
تشکیکی در خارج..... ۱۳۶
۲. بررسی فروع تشکیک..... ۱۳۶
- ۲/۱. اشکال اول: خروج موضوعی مسأله مابه‌الامتیاز و  
مابه‌الاشتراک از فلسفه..... ۱۳۷
- ۲/۲. اشکال دوم: نفی حقیقی بودن رتبه‌ها در صورت وحدت  
مرتبه با ذات وجود بسیط..... ۱۳۸

۲/۳. اشکال سوم: نفی شمولیت حقیقت وجود نسبت به همه	
مراتب.....	۱۳۹
۳. بررسی وحدت و کثرت به عنوان پایگاه وجود تشکیکی	۱۳۹
۳/۱. نقد و نقض و طرح ورود و خروج علامه به بحث	
تشکیک.....	۱۴۰
۳/۲. چگونگی اثبات وجود تشکیکی توسط علامه.....	۱۴۱
۴. بررسی وحدت و کثرت از زاویه نگرش «منطق صوری»	۱۴۳
۵. بررسی وحدت و کثرت تشکیکی براساس فلسفه «چرایی»،	
«چیستی» و «چگونگی».....	۱۴۵
۵/۱. کثرت ماهوی همان خصوصیت شیء است.....	۱۴۶
۵/۲. فرض تشکیک در خارج و اشکالات وارد بر آن.....	۱۴۸
۵/۳. اشکال تشکیک بدون شدت و ضعف.....	۱۴۹
۵/۴. تعریف کمال و نقص در مبناهای مختلف.....	۱۵۰
۵/۴/۱. تعریف وحدت و کثرت بر فرض خارجی بودن کمال	
و نقص.....	۱۵۱
۵/۵. تفاوت بین «تشکیک» و «اشتداد».....	۱۵۳
خاتمه.....	۱۵۴



مقدمه:

الكلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة





بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام  
على سيدنا محمد و آله الطاهرين.  
إننا معاشر الناس أشياء موجودة جدا و معنا أشياء آخر موجودة  
ربما فعلت فينا أو انفعلت منا كما أنا نفعل فيها أو ننفعل منها.  
هناك هواء نستنشقه و غذاء نتغذى به و مساكن نساكنها و أرض  
نتقلب عليها و شمس نستضيء بضياؤها و كواكب نهتدى بها و حيوان و  
نبات و غيرهما.  
و هناك أمور نبصرها و أخرى نسمعها و أخرى نشمها و أخرى  
نذوقها و أخرى و أخرى.  
و هناك أمور نقصدها أو نهرب منها و أشياء نحبا أو نبغضها و  
أشياء نرجوها أو نخافها و أشياء تشتتها طباعنا أو تتنفر منها و أشياء  
نريدها لغرض الاستقرار فى مكان أو الانتقال من مكان أو إلى مكان أو  
الحصول على لذة أو الاتقاء من ألم أو التخلص من مكروه أو لمآرب  
أخرى.

و جميع هذه الأمور التي نشعر بها و لعل معها ما لا نشعر بها ليست بسدى لما أنها موجودة جدا و ثابتة واقعا فلا يقصد شيء شيئا إلا لأنه عين خارجية و موجود واقعي أو منته إليه ليس وهما سرايبا فلا يسعنا أن نرتاب في أن هناك وجودا و لا أن ننكر الواقعية مطلقا إلا أن نكابر الحق فننكره أو نبدي الشك فيه و إن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب.

فلا يزال الواحد منا و كذلك كل موجود يعيش بالعلم و الشعور يرى نفسه موجودا واقعا ذا آثار واقعية و لا يمس شيئا آخر غيره إلا بما أن له نصيبا من الواقعية.

غير أنا كما لا نشك في ذلك لا نرتاب أيضا نخطيء فنحسب ما ليس بموجود موجودا أو بالعكس كما أن الإنسان الأولى كان يثبت أشياء و يرى آراء ننكرها نحن اليوم و نرى ما يناقضها و أحد النظيرين خطأ لا محالة و هناك أغلاط نبتلى بها كل يوم فنثبت الوجود لما ليس بموجود و نفيه عما هو موجود حقا ثم ينكشف لنا أننا أخطأنا في ما قضينا به فمست الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة و تمييزها بخواص الموجودية المحصلة مما ليس بموجود بحثا نافيا للشك منتجا لليقين فإن هذا النوع من البحث هو الذي يهديننا إلى نفس الأشياء الواقعية بما هي واقعية.

و بتعبير آخر بحثنا تقتصر فيه على استعمال البرهان فإن القياس البرهاني هو المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة كما أن اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات.

فإذا بحثنا هذا النوع من البحث أمكننا أن نستنتج به أن كذا موجود و كذا ليس بموجود و لكن البحث عن الجزئيات خارج من وسعنا على أن البرهان لا يجرى في الجزئي بما هو متغير زائل و لذلك بعينه ننعطف في هذا النوع من البحث إلى البحث عن حال الموجود على وجه كلي فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنه كلي و لما كان من المستحيل أن يتصف الموجود بأحوال غير موجودة انحصرت الأحوال المذكورة في أحكام تساوى الموجود من حيث هو موجود كالخارجية المطلقة و الوحدة العامة و الفعلية الكلية المساوية للموجود المطلق أو تكون أحوالا هي أخص من الموجود المطلق لكنها و ما يقابلها جميعا تساوى الموجود المطلق كقولنا الموجود إما خارجي أو ذهني و الموجود إما واحد أو كثير و الموجود إما بالفعل أو بالقوة و الجميع كما ترى أمور غير خارجة من الموجودية المطلقة و المجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسميه الفلسفة.

و قد تبين بما تقدم أولاً أن الفلسفة أعم العلوم جميعاً لأن موضوعها أعم الموضوعات و هو الموجود الشامل لكل شيء فالعلوم جميعاً تتوقف عليها في ثبوت موضوعاتها و أما الفلسفة فلا تتوقف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم فإن موضوعها الموجود العام الذي نتصوره تصوراً أولياً و نصدق بوجوده كذلك لأن الموجودية نفسه.

و ثانياً أن موضوعها لما كان أعم الأشياء و لا ثبوت لأمر خارج منه كانت المحمولات المثبتة فيها إما نفس الموضوع كقولنا إن كل موجود فإنه من حيث هو موجود واحد أو بالفعل فإن الواحد و إن غير الموجود مفهوماً لكنه عينه مصداقاً و لو كان غيره كان باطل الذات غير ثابت للموجود و كذلك ما بالفعل و إما ليست نفس الموضوع بل هي أخص منه لكنها ليست غيره كقولنا إن العلة موجودة فإن العلة و إن كانت أخص من الموجود لكن العلية ليست حيثية خارجة من الموجودية العامة و إلا لبطلت.

و أمثال هذه المسائل مع ما يقابلها تعود إلى قضايا مرددة المحمول تساوى أطراف التردد فيها الموجودية العامة كقولنا كل موجود إما بالفعل أو بالقوة فأكثر المسائل في الفلسفة جارية على التقسيم كتقسيم الموجود إلى واجب و ممكن و تقسيم الممكن إلى جوهر و عرض و تقسيم الجوهر إلى مجرد و مادي و تقسيم المجرد إلى عقل و نفس و على هذا القياس.

و ثالثاً أن المسائل فيها مسوقة على طريق عكس الحمل فقولنا الواجب موجود و الممكن موجود فى معنى الوجود يكون واجباً و يكون ممكناً و قولنا الوجوب إما بالذات و إما بالغير معناه أن الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته و واجب لغيره.

و رابعاً أن هذا الفن لما كان أعم الفنون موضوعاً و لا يشذ عن موضوعه و محمولاته الرجعة إليه شىء من الأشياء لم يتصور هناك غاية خارجة منه يقصد الفن لأجلها فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها من غير أن تقصد لأجل غيرها و تكون آلة للتوصل بها إلى أمر آخر كالفنون الآلية نعم هناك فوائد تترتب عليها.

و خامساً أن كون موضوعها أعم الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشىء خارج منه إذ لا خارج هناك فلا علة له فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمية و أما برهان الإن فقد تحقق فى كتاب البرهان من المنطق أن السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقيناً فلا يبقى للبحث الفلسفى إلا برهان الإن الذى يعتمد فيه على الملازمات العامة فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر<sup>١</sup>.

١ . علامه طباطبايى، نهاية الحكمة، ص ٤.

### عدم تلائم مادّه و «روش» («منطق» و «فلسفه») در مقدمه نه‌ایة الحکمة

آن چه در توضیح ضرورت، موضوع و هدف «فلسفه» در مقدمه نه‌ایة الحکمة گفته شده است بحثی مشوش است؛ به اینکه در جایی از بحث وارد «روش» شده و «اصل واقعیت» را محور گفتگو و تحلیل خود قرار می‌دهد و در جایی دیگر بحث را به مادّه فلسفی کشانده و به ریشه‌های هستی‌شناسانه آن می‌پردازد، هر چند که جمع‌بندی انتهای مقدمه بر هر دو پایه بنا شده، هم «فلسفه» و هم «روش»!

اما آیا این مقدمه، با آن چه در آن نمایانگر است، از موضع وحدت «فلسفه» و «منطق» (روش) آغاز شده است یا فرض بر تفاوت و تعدّد آنها گذارده و بحث را از هر دو — مستقلاً — آغاز کرده است؟

آن چه از ظاهر مقدمه نه‌ایة الحکمة بر می‌آید، متن نوشته شده دو تحلیل و فهم را بر می‌تابد؛ می‌توان گفت نویسنده آن سطور قائل به دوئیت و تعدّد «فلسفه» و «منطق» بوده است و هر یک را به تنهایی و جدا از دیگری موضوع بحث قرار داده و در کنار هم در یک مقدمه جای داده است، بدون آن که بخواهد ارتباط منطقی آن دو را با یکدیگر تحلیل کند، احتمال دیگر آغاز بحث از موضع

حاکم بر این دو علم است که از «فلسفه منطوق» بحث را آغازیده و فضای ورود به علم «فلسفه» را از یک نقطه مشترک با «منطوق» ترسیم کرده باشد.

اگر دوئیتی که فلاسفه قوم بین «روش» و «فلسفه» مطرح نموده‌اند (احتمال اول) را در نگارش مقدمه نه‌ایة الحکمة مفروض بدانیم سؤالاتی از نویسنده باید پرسیده شود؛ آیا موضوع «فلسفه» نظام عالم، نظام مخلوقات و نظام حقایق خارجیه است؟ آیا این نظام مخلوق است؟ آیا جبر بر این نظام حاکم است؟ به طور کلی سؤال از نظام عالم، غایت و تکامل آن است. سؤال این است که اگر این نظام مخلوق باشد و رو به رشد و تکامل، گفتگو از غایت تکامل و قرب آن، چه با تحلیل مادی و چه با تحلیل الهی، همگی دارای اثر بوده و نتایج مهمی را برای بشر در پی دارد.

اما اگر احتمال دوم منظور نظر نویسنده بوده باشد و او را جزو کسانی بدانیم که دوئیت «منطوق» و «فلسفه» را قبول نداشته و از موضع حاکم بر «منطوق» و «فلسفه» سخن خود را در مقدمه کتاب نظم بخشیده تا ورودی مناسبی برای «فلسفه» مطرح کرده باشد، باید لوازمات این بحث حاکم را بدانیم، بحث حاکمی که نقطه مشترک و وحدت «فلسفه» و «منطوق» است.

موضوع «منطق» آگاهی و علم است. خط‌کش این علم و آگاهی نیز «دلالت» است و «فلسفه دلالت» حاکم‌ترین بحث بر علم منطق است. معنای دلالت چگونه راهنمایی شدن و چگونه فهم پیدا کردن است.

موضوع «فلسفه» نیز «تعین» است، یعنی عالم چگونه خلق شده و چگونه پیدا شده است، چرا این‌گونه خلق شده و این کیفیت را دارد، به کجا می‌رود و چه هدف و غایتی را به دنبال دارد. «فلسفه تعین» نیز طبعاً حاکم بر بحث فلسفه است و نقطه ورود به پیش‌فرض‌های فلسفی می‌باشد.

با توجه به این دو بحث، اگر بنا بر احتمال دوم در جستجوی نقطه وحدت میان فلسفه و منطق باشیم، باید رابطه «فلسفه دلالت» و «فلسفه تعین» را در مقدمه مطرح نموده باشند تا بتوانند ورود به فلسفه را از نقطه حاکم بر این دو علم آغاز کرده باشند و هماهنگی آن دو را منطقی‌تأمین نموده باشند.

اما بررسی مقدمه به ما می‌نمایاند که ایشان بحث را از احتمال دوم آغاز نکرده‌اند و احتمال اول (دوئیت «فلسفه» و «منطق») را محور مباحث مقدمی خود قرار داده‌اند!

المرحلة الأولى  
فى أحكام الوجود الكلية  
و فيها خمسة فصول





### الفصل الأول فى أن الوجود مشترك معنى

الوجود بمفهومه مشترك معنى يحمل على ما يحمل عليه  
بمعنى واحد و هو ظاهر بالرجوع إلى الذهن حينما نحمله على أشياء  
أو ننفيه عن أشياء كقولنا الإنسان موجود و النبات موجود و الشمس  
موجودة و اجتماع النقيضين ليس بموجود و اجتماع الضدين ليس  
بموجود و قد أجاد صدر المتألهين قدس سره حيث قال إن كون مفهوم  
الوجود مشتركا بين الماهيات قريب من الأوليات.

فمن سخيّف القول ما قال بعضهم إن الوجود مشترك لفظى و هو  
فى كل ماهية يحمل عليها بمعنى تلك الماهية.

و يردّه لزوم سقوط الفائدة فى الهليات البسيطة مطلقا كقولنا  
الواجب موجود و الممكن موجود و الجوهر موجود و العرض موجود.

على أن من الجائز أن يتردد بين وجود الشيء و عدمه مع العلم  
بماهيته و معناه كقولنا هل الاتفاق موجود أو لا.

و کذا التردد فی ماهیه الشیء مع الجزم بوجوده کقولنا هل النفس الإنسانیة الموجودة جوهر أو عرض و التردد فی أحد الشیئین مع الجزم بالآخر یقضى بمغایرتهما.

و نظیره فی السخافه ما نسب إلی بعضهم أن مفهوم الوجود مشترك لفظی بین الواجب و الممكن.

و رد بآنا إما أن نقصد بالوجود الذی نحمله علی الواجب معنی أو لا و الثانی یوجب التعطیل و علی الأول إما أن نعنی به معنی الذی نعنیه إذا حملناه علی الممكنات و إما أن نعنی به تقیضه و علی الثانی یلزم نفی الوجود عنه عند إثبات الوجود له تعالی عن ذلک و علی الأول یتبث المطلوب و هو کون مفهوم الوجود مشترکا معنویا.

و الحق کما ذکره بعض المحققین أن القول بالاشتراک اللفظی من الخلط بین المفهوم و المصداق فحکم المغایرة إنما هو للمصداق دون المفهوم.<sup>۱</sup>

هنگامی که وارد مرحله نخست از نه‌ایه می‌شویم، بر اساس دو احتمالی که در مقدمه ذکر شد، می‌توانیم کلام علامه در این بخش

۱. همان، ص ۸.

از نوشتار را نیز بر مبنای دو احتمال: ۱. انصراف «فلسفی» و ۲. انصراف «منطقی» و معرفت‌شناسانه، یا به عبارت دیگر «فلسفه منطقی»، مورد بررسی و دقت قرار دهیم.

مرحله اول کتاب نه‌ایه‌الحکمه، احکام کلی وجود، مشتمل بر پنج فصل است. بررسی اجمالی محتوای کلی این فصول نشان می‌دهد که مباحث طرح شده در این مرحله به احتمال دوم ذکر شده در مقدمه نزدیک‌تر بوده و از منظر «فلسفه منطقی» می‌باشد. مباحثی که علامه در مرحله اول نه‌ایه با عنوان «احکام کلی وجود» ذکر کرده است به نظر می‌رسد که از سنخ احکام «فلسفی» نیست. لذا صحیح‌تر این است که گفته شود آن چه از مبنای اصالت وجود درباره احکام کلی آن مطرح شده است بازگشت به «منطق» دارد، نه «فلسفه»!

به عبارت دیگر، نویسنده کتاب با ورود به مرحله اول از نوشتار خود درصدد معرفی پایگاهی برای تحلیل علت دلالت و علت تعیین و ارتباط این دو با هم است که آن را به عنوان نقطه‌ای حاکم بر «منطق» و «فلسفه» ذکر می‌کند. در مرحله «احکام کلی وجود» ایشان ربط آگاهی انسان به واقعیت را بررسی می‌کند و سعی می‌نماید بیان نماید که علت دلالت چگونه به علت تعیین

بازگشته و علت تعیین چگونه به علت دلالت برمی‌گردد.

در مطالب بعدی این ادعای خود را اثبات خواهیم کرد!

علامه در فصل اول به سه مطلب می‌پردازد؛

۱. اشتراک معنوی وجود

۲. بررسی نظریه اشتراک لفظی وجود میان ماهیات

گوناگون

۳. بررسی نظریه اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن

با یک نگاه به مباحث طرح شده در این فصل می‌توان گفت

آن چه در این فصل طرح شده در حقیقت همان «مباحث الفاظ»

است که در ابتدای کتاب‌های «منطق» ذکر می‌شود.

با توجه به این که مباحث الفاظ از دید ادبیات و گویش عرفی

جامعه به گزاره‌های علمی نظر می‌کند، آغاز بحث از زاویه مباحث

الفاظ به معنای این است که ایشان بحث فلسفی خود را از «ارتکاز»

شروع کرده‌اند. از این رو این بحث به نظر ما هم از نظر «فلسفه» و

هم از نظر «منطق» بحثی حاشیه‌ای است و نزاع و گفتگو بر سر آن

در فلسفه امر لازمی نیست.

اما اگر سخن اصلی در این فصل متمرکز بر ارتکاز و فهم

جامعه از «وجود» باشد، یعنی ارتکاز از «وجود» و پیدایش مفهوم

وجود را مبنای بحث خود قرار داده باشند، در چنین حالتی دیگر سخن از دلالت لفظ «وجود» است، نه مطلق دلالت لفظاً! سخن از این است که آیا لفظ «وجود» دارای ارتکاز و تبادلری هست یا خیر. اگر «ارتکاز» در «فلسفه» موضوع بحث قرار گیرد، به معنای سؤال از آن چیزی است که فیلسوف‌ها هنگام شنیدن کلمه «وجود» به ذهن‌شان متبادر می‌شود.

اگر از ورود به بحث دلالت لفظی و مباحث الفاظ این معنای از ارتکاز را در نظر دارند، به مصنف پاسخ می‌دهیم که سودی از این بحث عاید علم فلسفه نمی‌شود، چه این که هر فیلسوفی بر اساس این که تابع اصالت وجود یا اصالت ماهیت باشد، همان معنا و همان مبنا با شنیدن لفظ «وجود» در ذهنش متبادر می‌شود. هر کس هر اصالتی را قبول دارد تبادلری همان معنا برای او حاصل می‌شود.

اما این که پایه فلسفی ارتکاز چیست و تحلیل فلسفه از واقعیت ارتکاز چه می‌باشد موضوعی است که جایگاه مستقلمی داشته و ورود و خروج متفاوتی دارد. پس از روشن شدن پایه فلسفی «معناداری»، واضح می‌شود که انتقال ذهن در دلالت لفظی نیز از آن «معنی» تبعیت می‌کند و همان طور که لفظ تابع معنی است خود تبادلری نیز تابع این معنای خود می‌شود. لذا هر معنایی

برای خود تبادری خاص دارد و تبادر هر معنا تابع خواص و کیفیت همان معناست.

در احتمال نخست که ورود به بحث ارتکاز را برای پرداختن به معنای لفظ «وجود» بدانیم، این فصل که به مشترک معنوی بودن لفظ «وجود» پرداخته است خروج موضوعی از «فلسفه» داشته و باید متأخر از سایر مباحث فلسفی بدان پرداخته شود.

### الفصل الثاني فى أصالة الوجود و اعتبارية الماهية

الوجود هو الأصيل دون الماهية أى أنه هو الحقيقة العينية التى نثبتها بالضرورة إنا بعد حسم أصل الشك و السفسطة و إثبات الأصيل الذى هو واقعية الأشياء أول ما نرجع إلى الأشياء نجدها مختلفة متميزة مسلوفا بعضها عن بعض فى عين أنها جميعا متحدة فى دفع ما كان يحتمله السوفسطى من بطلان الواقعية فنجد فيها مثلا إنسانا موجودا و فرسا موجودا و شجرا موجودا و عنصرا موجودا و شمسا موجودة و هكذا.

فلها ماهيات محمولة عليها بها يباين بعضها بعضا و الوجود محمول عليها مشترك المعنى بينها و الماهية غير الوجود لأن المختص غير المشترك و أيضا الماهية لا تأبى فى ذاتها أن يحمل عليها الوجود و أن يسلب عنها و لو كانت عين الوجود لم يجز أن تسلب عن نفسها لاستحالة سلب الشيء عن نفسه فما نجده فى الأشياء من حيثية الماهية غير ما نجده فيها من حيثية الوجود.

و إذ ليس لكل واحد من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة كانت إحدى هاتين الحثيتين أعنى الماهية و الوجود بحذاء ما له من الواقعية و الحقيقة و هو المراد بالأصالة و الحثية الأخرى اعتبارية منتزعة من الحثية الأصلية تنسب إليها الواقعية بالعرض.

و إذ كان كل شيء إنما ينال الواقعية إذا حمل عليه الوجود و اتصف به فالوجود هو الذى يحاذى واقعية الأشياء و أما الماهية فإذا كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعية و مع سلبه باطلة الذات فهى فى ذاتها غير أصيلة و إنما تتأصل بعرض الوجود.

فقد تحصل أن الوجود أصيل و الماهية اعتبارية كما قال به المشاءون أى أن الوجود موجود بذاته و الماهية موجودة به.

و بذلك يندفع ما أورد على أصالة الوجود من أن الوجود لو كان حاصلًا فى الأعيان كان موجودا لأن الحصول هو الوجود فلولوجود وجود و نقل الكلام إليه و هلم جرا فيتسلسل.

وجه الاندفاع أن الوجود موجود لكن بذاته لا بوجود زائد أى أن الوجود عين الموجودية بخلاف الماهية التى حيثية ذاتها غير حيثية وجودها.

و أما دعوى أن الموجود فى عرف اللغة إنما يطلق على ما له ذات معروضة للوجود و لازمه أن الوجود غير موجود فهى على تقدير صحتها أمر راجع إلى الوضع اللغوى أو غلبة الاستعمال و الحقائق لا تتبع استعمال الألفاظ و للوجود كما تقدم حقيقة عينية نفسها ثابتة لنفسها.

قال بهمنيار فى التحصيل و بالجملة فالوجود حقيقته أنه فى الأعيان لا غير و كيف لا يكون فى الأعيان ما هذه حقيقته انتهى ص ٢٨١.

و يندفع أيضا ما أشكل عليه بأن كون الوجود موجودا بذاته يستتبع كون الموجودات الإمكانية واجبة بالذات لأن كون الوجود موجودا بذاته يستلزم امتناع سلبه عن ذاته إذ الشئ لا يسلب عن نفسه و لا معنى بالواجب بالذات إلا ما يمتنع عدمه لذاته.

وجه الاندفاع أن الملاك في كون الشيء واجبا بالذات ليس هو كون وجوده نفس ذاته بل كون وجوده مقتضى ذاته من غير أن يفتقر إلى غيره و كل وجود إمكاني فهو في عين أنه موجود في ذاته مفتقر إلى غيره مفاض منه كالمعنى الحرفي الذي نفسه نفسه و هو مع ذلك لا يتم مفهوما إلا بالقيام بغيره و سيحىء مزيد توضيح له في الأبحاث الآتية.

قال صدر المتألهين في الأسفار معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل و قابل و معنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود انتهى ج ١ ص ٤٠.

و يندفع عنه أيضا ما أورد عليه أنه لو كان الوجود موجودا بذاته و الماهية موجودة بغيرها الذي هو الوجود كان مفهوم الوجود مشتركا بين ما بنفسه و ما بغيره فلم يتم مفروض الحجة من أن الوجود مشترك معنوى بين الموجودات لا لفظى.

وجه الاندفاع أن فيه خلطا بين المفهوم و المصدق و الاختلاف المذكور مصداقى لا مفهومي.

فتبين بما تقدم فساد القول بأصالة الماهية كما نسب إلى الإشراقيين فهي عندهم أصيلة إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود و إن كانت في حد ذاتها اعتبارية و الوجود المنتزع عنها اعتباريا.

و يردده أن صيرورة الماهية الاعتبارية بانتزاع مفهوم الوجود الاعتبارى أصيله ذات حقيقة عينية انقلاب ضرورى الاستحالة.

و تبين أيضا فساد القول بأصالة الوجود فى الواجب و أصالة الماهية فى الممكن كما قال به الدوانى و قرره بأن الوجود على ما يقتضيه ذوق المتألهين حقيقة عينية شخصية هى الواجب تعالى و تتأصل الماهيات الممكنة بنوع من الانتساب إليه فإطلاق الموجود عليه تعالى بمعنى أنه عين الوجود و على الماهيات الممكنة بمعنى أنها منتسبة إلى الوجود الذى هو الواجب.

و يردده أن الانتساب المذكور إن استوجب عروض حقيقة عينية على الماهيات كانت هى الوجود إذ ليس للماهية المتأصلة إلا حيثيتها الماهية و الوجود و إذا لم تضاف الأصالة إلى الماهية فهى للوجود و إن لم يستوجب شيئا و كانت حال الماهية قبل الانتساب و بعده سواء كان تأصلها بالانتساب انقلابا و هو محال.

يتفرع على أصالة الوجود و اعتبارية الماهية أولاً أن كل ما يحمل على حيثية الماهية فإنما هو بالوجود و أن الوجود حيثية تقييدية في كل حمل ماهوى لما أن الماهية في نفسها باطلة هالكة لا تملك شيئاً فثبوت ذاتها و ذاتياتها لذاتها بواسطة الوجود فالماهية و إن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي لم تكن إلا هي لا موجودة و لا معدومة لكن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار و معناه أن الوجود غير مأخوذ في حدها لا ينافى حمله عليها خارجاً عن حدها عارضا لها فلها ثبوت ما كيفما فرضت.

و كذا لوازم ذاتها التي هي لوازم الماهية كمفهوم الماهية العارضة لكل ماهية و الزوجية العارضة لماهية الأربعة تثبت لها بالوجود لا لذاتها و بذلك يظهر أن لازم الماهية بحسب الحقيقة لازم الوجودين الخارجى و الذهنى كما ذهب إليه الدوانى.

و كذا لازم الوجود الذهنى كالنوعية للإنسان و لازم الوجود الخارجى كالبرودة للثلج و المحمولات غير اللازمة كالكتابة للإنسان كل ذلك بالوجود و بذلك يظهر أن الوجود من لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها.

و ثانيا أن الوجود لا يتصف بشىء من أحكام الماهية كالكلية و الجزئية و كالجنسية و النوعية و الفصلية و العرضية الخاصة و العامة و كالجوهرية و الكمية و الكيفية و سائر المقولات العرضية فإن هذه جميعا أحكام طارئة على الماهية من جهة صدقها و انطباقها على شىء كصدق الإنسان و انطباقه على زيد و عمرو و سائر الأفراد أو من جهة اندراج شىء تحتها كاندراج الأفراد تحت الأنواع و الأنواع تحت الأجناس و الوجود الذى هو بذاته الحقيقة العينية لا يقبل انطباقا على شىء و لا اندراجا تحت شىء و لا صدقا و لا حملا و لا ما يشابه هذه المعانى نعم مفهوم الوجود يقبل الصدق و الاشتراك كسائر المفاهيم.

و من هنا يظهر أن الوجود يساوق الشخصية.

و من هنا يظهر أيضا أن الوجود لا مثل له لأن مثل الشىء ما يشاركه فى الماهية النوعية و لا ماهية نوعية للوجود.

و يظهر أيضا أن الوجود لا ضد له لأن الضدين كما سيأتى أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف و الوجود لا موضوع له و لا جنس له و لا له خلاف مع شىء.

و ثالثا أن الوجود لا يكون جزءا لشىء لأن الجزء الآخر و الكل المركب منهما إن كانا هما الوجود بعينه فلا معنى لكون الشىء جزءا لنفسه و إن كان أحدهما أو كلاهما غير الوجود كان باطل الذات إذ لا أصل غير الوجود فلا تركيب.

و بهذا البيان يثبت أن الوجود لا جزء له و يتبين أيضا أن الوجود بسيط في ذاته.

و رابعا أن ما يلحق الوجود حقيقة من الصفات و المحمولات أمور غير خارجة عن ذاته إذ لو كانت خارجة كانت باطلة.

و خامسا أن للموجود من حيث اتصافه بالوجود نحو انقسام إلى ما بالذات و ما بالعرض فالوجود موجود بالذات بمعنى أنه عين نفسه و الماهية موجودة بالعرض أي أنها ليست بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها و إن كانت موجودة بالوجود حقيقة قبال ما ليس بموجود بالوجود و سادسا أن الوجود عارض للماهية بمعنى أن للعقل أن يجرد الماهية عن الوجود فيعقلها وحدها من غير نظر إلى وجودها فليس الوجود عينها و لا جزء لها و من الدليل على ذلك جواز سلب الوجود عن الماهية و احتياج اتصافها به إلى الدليل و كونها متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود و العدم و لو كان الوجود عينها أو جزءا لها لما صح شيء من ذلك.

و المغايرة كما عرفت عقلية فلا تنافى اتحاد الماهية و الوجود خارجا و ذهنا فليس هناك إلا حقيقة واحدة هى الوجود لمكان أصالته و اعتباريتها فالماهيات المختلفة يختلف بها الوجود نحوا من الاختلاف من غير أن يزيد على الوجود شىء و هذا معنى قولهم إن الماهيات أنحاء الوجود و إلى هذا الاختلاف يتول ما بين الماهيات الموجودة من التميز و البينونة و اختلاف الآثار هو معنى قولهم إن الماهيات حدود الوجود فذات كل ماهية موجودة حد لا يتعداه وجودها و يلزمه سلوب بعدد الماهيات الموجودة الخارجة عنها فماهية الإنسان الموجودة مثلا حد لوجوده لا يتعداه وجوده إلى غيره فهو ليس بفرس و ليس ببقر و ليس بشجر و ليس بحجر إلى آخر الماهيات الموجودة المبينة للإنسان. و سابعا أن ثبوت كل شىء أى نحو من الثبوت فرض إنما هو لوجود هناك خارجى يطرد العدم لذاته فللتصديقات النفس الأمرية التى لا مطابق لها فى خارج و لا فى ذهن مطابق ثابت نحوا من الثبوت التبعى بتبع الموجودات الحقيقية.

توضیح ذلك أن من التصديقات الحقّة ما له مطابق في الخارج نحو الإنسان موجود و الإنسان كاتب و منها ما له مطابق في الذهن نحو الإنسان نوع و الحيوان جنس و منها ما له مطابق يطابقه لكنه غير موجود في الخارج و لا في الذهن كما في قولنا عدم العلة علة لعدم المعلول و عدم باطل الذات إذ عدم لا تحقق له في خارج و لا في ذهن و لا لأحكامه و آثاره و هذا النوع من القضايا تعتبر مطابقة لنفس الأمر فإن العقل إذا صدق كون وجود العلة علة لوجود المعلول اضطر إلى تصديق أنه ينتفى إذا انتفت علتة و هو كون عدمها علة لعدمه و لا مصداق محقق لعدم في خارج و لا في ذهن إذ كل ما حل في واحد منهما فله وجود.

و الذى ينبغى أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة إن الأصل هو الوجود الحقيقى و هو الوجود و له كل حكم حقيقى ثم لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان توسع العقل توسعا اضطراريا باعتبار الوجود لها و حمله عليها و صار مفهوم الوجود و الثبوت يحمل على الوجود و الماهية و أحكامهما جميعا ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا بحمل مطلق الثبوت و التحقق على كل مفهوم يضطر إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهية كمفهوم العدم و الماهية و القوة و الفعل ثم التصديق بأحكامها فالظرف الذى يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بهذا المعنى الأخير هو الذى نسميه نفس الأمر و يسع الصوادق من القضايا الذهنية و الخارجية و ما يصدقه العقل و لا مطابق له فى ذهن أو خارج غير أن الأمور النفس الأمرية لوازم عقلية للماهيات متقررة بتقررها و للكلام تنمة ستمر بك إن شاء الله تعالى.

و قيل المراد بالأمر فى نفس الأمر عالم الأمر و هو عقل كلى فيه صور المعقولات جميعا و المراد بمطابقة القضية لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصورة المعقولة.

و فيه أن الكلام منقول إلى ما عنده من الصورة المعقولة و هى صورة معقولة تقتضى مطابقا فيما وراءها تطابقه.

و قيل المراد بنفس الأمر نفس الشيء فهو من وضع الظاهر موضع الضمير فكون العدم مثلا باطل الذات فى نفس الأمر كونه فى نفسه كذلك.

و فيه أن ما لا مطابق له في خارج و لا في ذهن لا نفسية له حتى يطابقه هو و أحكامه.

و ثامنا أن الشيبية مساوقة للوجود فما لا وجود له لا شيبية له فالمعدوم من حيث هو معدوم ليس بشيء.

و نسب إلى المعتزلة أن للماهيات الممكنة المعدومة شيبية في العدم و أن بين الوجود و العدم واسطة يسمونها الحال و عرفوها بصفة الموجود التي ليست موجودة و لا معدومة كالضاحكية و الكاتبية للإنسان لكنهم ينفون الواسطة بين النفي و الإثبات فالمنفى هو المحال و الثابت هو الواجب و الممكن الموجود و الممكن المعدوم و الحال التي ليست بموجودة و لا معدومة.

و هذه دعاو يدفعها صريح العقل و هي بالاصطلاح أشبه منها بالنظرات العلمية فالصفح عن البحث فيها أولى.

و تاسعا أن حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود لا سبب لها وراءها أي أن هويته العينية التي هي لذاتها أصيلة موجودة طاردة للعدم لا تتوقف في تحققها على شيء خارج من هذه الحقيقة سواء كان سببا تاما أو ناقصا و ذلك لمكان أصالتها و بطلان ما وراءها نعم لا بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض كتوقف الوجود الإمكانى على الوجود الواجبى و توقف بعض الممكنات على بعض.

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

و عاشرًا أن حقيقة الوجود حيث كانت عين حيشية ترتب الآثار كانت عين الخارجية فيمتنع أن تحل الذهن فتتبدل ذهنية لا ترتب عليها الآثار لاستلزامه الانقلاب المحال و أما الوجود الذهني الذي سيأتي إثباته إن شاء الله فهو من حيث كونه يطرد عن نفسه العدم وجود خارجي مترتب عليه الآثار و إنما يعد ذهنيًا لا ترتب عليه الآثار بقياسه إلى المصدق الخارجي الذي بحذائه.

فقد بان أن حقيقة الوجود لا صورة عقلية لها كالماهيات الموجودة في الخارج التي لها صورة عقلية و بان أيضًا أن نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليست نسبة الماهية الكلية إلى أفرادها الخارجية.

و تبين بما تقدم أيضًا أن المفهوم إنما تكون ماهية إذا كان لها فرد خارجي تقومه و ترتب عليه آثارها<sup>١</sup>.

در این فصل علامه ادعای اصلی مبنای اصالت وجود را مطرح می‌نماید. اصالت وجود ماهیت را اعتباری و غیر حقیقی دانسته و واقعیت خارج را «وجود» می‌داند. مقصود از اصیل بودن «وجود» در نگاه علامه این است که حقیقت عینی و واقعیت خارجی‌ای که ما

١. همان، ص ٩.

آن را بالبداهه درک کرده و به آن اذعان می‌کنیم همان «وجود» است.

### ۱. اصل بودن تغایر در اثبات «اصل واقعیت» به عنوان علت دلالت و تعیین

پس از آن که بیان سفسطه و تشکیک در «اصل واقعیت» را ویران ساختیم و واقعیت اشیاء را به عنوان یک امر اصیل به اثبات رساندیم (که اگر بدیهی باشد دیگر نیازی به اثبات ندارد) در نخستین مراجعه خود با اشیاء از طرفی می‌بینیم که اشیاء اموری مختلف و گوناگون‌اند که از یکدیگر سلب می‌شوند □

اگر به عبارت علامه در اثبات واقعیت‌دار بودن وجود و اصالت آن توجه کنیم، به وضوح روشن می‌شود که کبرای استدلال ایشان از «اصل واقعیت» اقتباس شده است. ایشان ابتدا «این که در خارج واقعیتی هست» را بالبداهه در برابر سفسطایی اثبات کرد و پس از آن به سراغ این می‌رود که هویت این واقعیت را روشن نماید که آیا مصداقی از مفهوم ذهنی وجود است یا مصداقی از مفهوم ذهنی ماهیت.

از سوی دیگر در توضیح اصل واقعیت، علامه سخن را از اختلاف میان اشیاء یا به عبارت دقیق‌تر از تغایر آغاز می‌کند. یعنی

بداهتی که پیش از «اصل واقعیت» بدان تمسک می‌کنند، ادراک اختلاف میان اشیاء است که ما آن را «اصل تغایر» می‌نامیم. بنابراین «در اصل واقعیت، تغایر اصل است».

هنگامی که گفته می‌شود:

اشیاء، اموری مختلف و گوناگون‌اند که از یکدیگر سلب می‌شوند

مانند این مثال که «سیاهی سفیدی نیست» و «سفیدی سیاهی نیست»، این عبارت اخری همان اصل تغایری است که سنگ بنای هر استدلال است و حاکم بر «علت دلالت» و «علت تعین» می‌باشد. لذا «اصل تغایر» را می‌توان به عنوان نقطه شروع بحث در «فلسفه منطق» از منظری حاکم بر حد اولیه منطق (علت دلالت) و حد اولیه فلسفه (علت تعین) در نظر گرفت و بحث را از این نقطه آغاز کرد.

ایشان می‌فرمایند:

و از طرف دیگر، همه اشیاء در دفع بطلان واقعیت (که سوفسطایی احتمالش را می‌دهد) مشترک می‌باشند

در دوره‌های پیشین بحث، این نکته را به خوبی روشن ساختیم که آن چه سوفسطایی درصدد نفی آن است پذیرفتن «اصل واقعیت»

در مقام «نظر» است، چه این که در «عمل» او نیز چون دیگران رفتار کرده و به «اصل واقعیت» احترام می‌گذارد و آن را در عمل می‌پذیرد.

سوفسطایی مانند همه انسان‌های دیگر وقتی به قهوه‌خانه می‌رود و چای می‌خواهد، از یک سو مراقب است به جای چای به او قهوه ندهند و هم از دیگر سو وقتی از قهوه‌خانه بیرون می‌رود، می‌داند که باید پول بدهد!

سوفسطایی نیز در زندگی خود با «اصل واقعیت» سر و کار دارد و هر لحظه آن را به کار می‌گیرد و به آن به اندازه دیگران پای‌بند است. نه قند را به جای چای اشتباه می‌گیرد و نه میکروفون را با مداد!

با توجه به این سخن، جایگاه «اصل واقعیت» بداهت به معنای پذیرش نظری نبوده و ملحق به اصولی می‌شود که در عمل به پذیرش رسیده‌اند. این اصول را «اصول انکارناپذیر» گوئیم، به معنای بداهت‌های عقل عمل. لذا توان قابل اتکا بودن «اصل واقعیت» در استدلال تا همین اندازه (یعنی غیرقابل انکار بودن آن) بیشتر نیست.

به این ترتیب «اصل واقعیت» نیز به اصل تغایر در اصول

انکارناپذیر ضمیمه می شود<sup>۱</sup>.

### ۱/۱. حضوری و شهودی بودن اصل واقعیت

ما وقتی به جهان بیرون از خود نگاه می کنیم، در می یابیم که در آن، انسان موجود، اسب موجود و... یافت می شود.

این که در فصل دوم مرتباً از «اصل واقعیت» سخن به میان آورده شده است منظور «واقعیت محض» نیست، با بیانی که علامه دارد، به روشنی ارتباط ادراکی بشر با واقعیت مورد توجه بوده است. در این ارتباط ادراکی نیز «فهمیدن مطلق» مورد نظر نیست. عبارات استفاده شده گویای حالات و حساسیت‌ها است، در حقیقت ما نسبت به واقعیت خارج، حساسیت و شهود و یک «یافت» داریم!

---

۱. تأخر ادراکی آن بر اصل تغایر نیز که سابقاً روشن شد، لذا اصل تغایر کفایت از اصل واقعیت در استدلال می نماید! (و)

## ۱/۲. به کارگیری 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 دو چیز حمل می‌گردد.

بحث از حمل بحثی فلسفی نیست، لذا ورود علامه به منطق بعد از بیان اصل فلسفی واقعیت نیاز به دقت دارد. مقایسه این نکته با معنای «یافتی» پیدا کردن «اصل واقعیت» و این که علامه پس از طرح معنایی به نام شهود بلافاصله وارد بحث حمل شده‌اند که بحثی منطقی است مخاطب را به این سو سو می‌دهد که حکم نماید نگاه علامه در ابتدای نه‌ایه به احتمال دوم طرح شده در بررسی مقدمه یعنی بحث «فلسفه منطق» بودن آن بوده است.

«فلسفه» متکفل «ماده» و «منطق» هم متکفل «روش» است، روش این که چگونه موضوعی را بر محمولی حمل کنیم. طبیعتاً تنها زمانی می‌توان «منطق» را در «فلسفه» به کار گرفت که «منطق» با مسائلی (مفاهیم ماهوی و وجودی، نوع، جنس، فصل، حد تام، تعریف) ساخته شده باشد.

البته اگر علامه درصدد تطبیق بحثی منطقی بر فلسفه خود

باشند، بر ایشان اشکالی وارد نیست. زیرا «منطق» وسیله اندازه‌گیری است و در «فلسفه» نیز کاربرد دارد.

یکی مفاهیم ماهوی که اشیاء خارجی به واسطه همین ماهیت‌ها از یکدیگر جدا می‌شوند و نسبت به همدیگر امتیاز می‌یابند. مفهوم دومی که بر اشیاء خارجی حمل می‌شود، مفهوم وجود است که در همه آنها مشترک می‌باشد.

علامه دو مفهوم ماهیت و وجود را موضوع بحث قرار داده و اشتراک واقعیت‌های خارجی را به وجود و اختلاف آن‌ها را به ماهیت می‌داند. در حقیقت حمل مفاهیم بر یکدیگر را به مفهوم وجود و «این آن نیست» یعنی سلب‌الحمل را به مفهوم ماهیت برگردانده‌اند.

اما آیا مفاهیم ماهوی سلب و تغایر را بیان می‌کنند یا ایجاب و وحدت را؟ آنچه از کلام آقایان استفاده می‌شود این است که مفاهیم ماهوی «این‌همانی» را تمام می‌کند، نه سلب را!

۱/۲/۱. انتزاع دو حیثیت وجود (جنس) و ماهیت (فصل)  
از اصل واقعیت

حیثیت ماهیت غیر از حیثیت وجود است

در فصل دوم از مرحله اول نه‌ایه، علامه مکانیزم پیدایش مفهوم وجود را به این نحو بیان کرده‌اند که ما از آن واقعیتی که نسبت به آن یافت داریم و به نحو علم حضوری آن را درک کرده‌ایم؛ حیثیت انتزاع می‌کنیم، به معنای این که دو چیز از آن درمی‌یابیم؛ یکی از آن دو حیثیت بود و نبود آن است، یعنی «هستی» و «وجود» آن و حیثیت دیگر خصوصیات آن واقعیت است، مانند: بزرگی، کوچکی، بلندی، زبری، سستی و... که «چیستی» و «ماهیت» آن واقعیت است. بنابراین از هر یافت و شهودی از عالم واقعیت یک «هستی» و یک «چیستی» می‌توان انتزاع کرد.

۱/۲/۲. بدیهی نبودن «اصل واقعیت» و تبدیل هلیه بسیطه به هلیه مرکبه در اصل واقعیت

ماهیت غیر از وجود است؛ آنچه که اختصاص به دسته‌ای از واقعیات دارد، غیر از آن چیزی است که مشترک میان تمام واقعیات می‌باشد.

مرحوم علامه در جواب به سؤال «ما هو الواقعیه؟»، یعنی واقعیت چیست؟ آن را به روش منطقی با ارائه جنس و فصل تعریف می‌کند.

ایشان جنس واقعیت را «وجود» و فصل آن را «ماهیت» می‌دانند، لذا با این بیان مرحوم علامه واقعیت را تعریف نمودند. یعنی واقعیتی که بدیهی بوده و احتیاج به تعریف نداشت، واقعیتی که هلیه بسیطه بود و به محض تصوّر، تصدیق می‌شد، در اینجا به هلیه مرکبه تبدیل شده است! به این معنا که یافت شهودی ما از واقعیت به واسطه تصوّر مفهوم «وجود» و «ماهیت» محقق شده است!

اگر تصوّر واقعیت از انضمام جنس و فصل پدید آمده باشد، تصوّر آن دو مقدّم بر اصل واقعیت خواهد شد. است. اما خود واقعیت تصوّر نیست.

بنابراین باز هم به نظر می‌رسد علامه با بیان این مقدمات به سمت تحلیل «علت دلالت» و «علت تعین» حرکت نموده‌اند.

۱/۲/۳. بازگشت «لاعلی‌التعیّن» بودن ماهیت و قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین به «فلسفه» منطق

ماهیت به حسب ذات خود ابائی از آن ندارد که وجود بر آن حمل شود و یا از آن سلب شود

می‌فرمایند که نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است.

بررسی می‌کنیم ببینم آیا واقعاً چنین است؟  
 بحث را با یک مثال بدیهی آغاز می‌کنیم: نسبت به «میکروفون»  
 حالت داریم به این که «هست». «امواجی» در فرکانس‌های مختلف  
 نیز در فضا «هست» که گوش آن‌ها را در نمی‌یابد، ولی دستگاه  
 رادیو یا تلویزیون آن‌ها را مرئی کرده و پس از آن می‌گوییم: «این  
 موج هست» و نسبت به آن حالت پیدا می‌کنیم.  
 لذا اصل در ادراک پیدا شدن حالت نسبت به واقعیت است،  
 حالت به معنای «یقین عام» یا به تعبیر حضرت استاد (ره) یقین  
 منطقی. اگر حالت پیدا نشود، نمی‌توان از هیچ چیز صحبت کرد.  
 تنها پس از ایجاد حالت و یقین منطقی نسبت به یک شیء است که  
 می‌توان نسبت به خصوصیات آن «سلب و ایجاب» کرد.  
 پس این حکم علامه در مورد ماهیت مربوط به «فلسفه» است،  
 نه منطق. در حالی که موضوع مطرح شده توسط ایشان «حمل»  
 است که سخنی «منطقی» است.  
 از دیدگاه ما اصل واقعیت، بحث از «فلسفه منطق» است.  
 اصل امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین که ام‌القضایای «منطق»  
 دانسته می‌شود در «فلسفه منطق» مورد بحث قرار می‌گیرد، نه در  
 خود «منطق»! قضیه امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین ارتباط ذهن با

واقعیت را ثابت می‌کند و برای برخورد با سوفسطاییان استفاده شده است و شک‌گرایی را نفی می‌نماید.

از این رو ربط بین آگاهی و واقعیت، در اصل امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین تمام می‌شود و یقین عام و نفی شک به دست می‌آید و بر این پایه، سایر خصوصیات و مسائل، مانند: اندراج، برهان و... طرح می‌شود.

پس درک «هستی و نیستی»، در حکم اصل امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین، درکی ورای «فلسفه» و «منطق» است و مکانیزم آن نیز - به تعبیر آقایان - در معرفت‌شناسی بحث می‌شود.

به نظر ما ضرورت ساخت «معرفت‌شناسی» نیز برای طراحی «فلسفه منطق» بوده است. پس به طور کلی می‌توان گفت که علامه از «فلسفه منطق» بدون به‌کارگیری «منطق» استفاده نموده‌اند.

۱/۲/۴. تساوی ماهیت، موجب دوئیت حیثیت وجود و

ماهیت نه امکان آن

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.

تنها معنایی که این عبارت می‌رساند دوئیت دو حیثیت وجود و ماهیت است! یعنی «وجود، ماهیت نیست» و «ماهیت، وجود نیست». این عبارت به معنای این است که کیفیت غیر از «بود و نبود» است.

این مطلب کاملاً صحیح است، اما ربطی به امکانی بودن ماهیت و اصالت داشتن وجود ندارد!

همیشه می‌توان با سلب خصوصیات اشیاء از یکدیگر «غیریت» را به وجود آورد، به طور مثال: با بیان «گچ شیرین نیست» و «قند شیرین است» گچ و قند را از هم متمایز می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که «گچ، قند نیست» و «قند، گچ نیست». اما این سلب خصوصیات چیزی بیشتر از تمایز اشیاء از یکدیگر به ما نمی‌دهد!

در موضوع بحث، یعنی اصل واقعیت نیز مطلب چنین است. ما دو حیثیت از یک واقعیت انتزاع کرده‌ایم<sup>۱</sup>. لذا حداکثر چیزی که سلب خصوصیات از این دو حیثیت به ما می‌دهد همان تمایز دو

۱. البته دو حیثیت هم نیست، بلکه سه حیثیت است. یکی «بود و نبود» است و دیگری «کیفیت» است و سومی «تبدیل» است.

حیثیت است که علامه نیز بدان اشاره دارد:

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 مطلب ربطی به ممکن بودن ماهیت ندارد و آن را ثابت نمی‌نماید. تنها می‌گوید که ماهیت و وجود دو حیثیت متغایر بوده و از همدیگر سلب می‌شوند. مانند: سلب سفیدی از سیاهی و سفیدی از زبری. تغایر این حیثیت‌ها نیز بدیهی است، زیرا این ادراکات حسی بوده و ادراکات حسی بدیهی هستند.

۱/۲/۵. نفی وحدت واقعیت در اثبات اصیل بودن و

مابعداء داشتن وجود یا ماهیت

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 آزاء آن واقعیت و حقیقت می‌باشد.

این عبارت از نظر معنا و مفهومی که دارد با عبارت قبل در تضاد است.

نخست این که یک واقعیت نیست که ایشان آن را یک واقعیت

ذکر کرده‌اند، بلکه «واقعیت‌ها» است و ما «واقعیت‌ها» را در خارج درک کردیم. یعنی در اصل واقعیت، کثرت است، نه وحدت. دیگر این که در دو عبارت قبل‌تر انتزاع وجود و ماهیت از واقعیت این گونه تعریف شد که از کثرت واقعیت‌ها، حیثیت وجود به عنوان جنس گرفته شده و مابه‌الاختلاف آن‌ها را ماهیت گرفته‌اند. فرض اصلی در واقعیت وجود کثرت است و وحدت در واقعیت وجود ندارد. یعنی باید کثرتی باشد تا بتوان برای آن جنس و فصل به دست آورد.

این مطلب که می‌گویند:

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؟

نیز محل اشکال است! زیرا در خارج واقعیت‌های متکثر است. کثرت افراد واقعی در خارج هست و افراد با یکدیگر وحدت ندارند.

در این مرحله از بحث و با استفاده از نوشتار علامه در نه‌ایه می‌خواهیم یک نتیجه اساسی بگیریم و آن این است که «واقعیت نسبت به اصالت وجود و اصالت ماهیت فرد دو کلی متفاوت

می باشد». یعنی یک مفهوم کلی به نام وجود داریم و یک مفهوم کلی به نام ماهیت (یا خصوصیت). «واقعیت» فرد این دو کلی است. در این صورت پرسش از این که این واقعیت، فرد کدام یک از دو حیثیت وجود و ماهیت است موضوعاً منتفی است!

واقعیت، فرد و مابعداء هر دوی آنها است. واقعیتی که در خارج است هم «خصوصیت» دارد و هم «هست». لذا از حیث «بودن» فرد مفهوم «وجود» است و از حیث «کیفیت» فرد مفهوم «ماهیت» است.

پس اصل مطلب علامه محل اشکال است.

اگر ابزار فکر کردن ما همین «منطق» است، این «منطق» به وسیله لحاظ حیثیات مختلفه عملیات‌های مختلف اندراجی را انجام می‌دهد.

### ۱/۲/۶. بیان دو معنا از واقعیت

برای عبارت:

اذ لیس لكل واحد من هذه الاشياء الآ واقعية واحدة كانت  
احدی هاتین الحیثیتین أعنی الماهیة و الوجود بحداء ماله من الواقیة و  
الحقیقة و هو المراد بالأصالة. هر یک از اشیاء خارجی، تنها یک  
واقعیت دارند.

دو معنی وجود دارد:

۱. یک واقعیت آن است که قبل از حالت پیدا کردن ما به این شیء خارجی نیز وجود دارد.
  ۲. واقعیتی که حالت ما نسبت به شیء خارجی است که فلاسفه می‌گویند همانطوری که شیء خارجی واقعیت دارد، حتماً هم نسبت به آن حالتی وجود دارد.
- بنا بر معنای دوم آن چه این حالت را سبب شده و منشأ پیدایش آن است تنها یکی از دو حیثیت ماهیت و وجود می‌تواند باشد. یعنی تنها یکی از این دو را می‌توان در قضیه «واقعیت ..... است» مندرج کرد.

مقصود از اصالت همین است. (یعنی اندراج) و حیثیت دیگر یک امر اعتباری و منتزع از آن حیثیت اصیل خواهد بود.

۱/۲/۷. ضرورت منشأ انتزاع داشتن همه مفاهیم حتی ماهیت

در عباراتی نظیر:

اصلاً درک از وجود، مفهوم نیست. وجود صورت عقلی ندارد! ماهیت اعتباری و منتزع از حیثیت اصیل (وجود) است.

بحث از منتزع بودن ماهیت از وجود است. سؤال ما این است

که «منتزع» یعنی چه؟

اصیل «یک چیز» بیشتر نیست و «یک چیز» را با چه چیز دیگری می‌توان مقایسه کرد تا از آن حیثیت وحدت و کثرت به دست آید؟! پس «یک چیز بودن» حیثیت ندارد! چگونه آن یک چیز را کثیر فرض کرده و از آن ماهیت را انتزاع می‌کنیم؟!

هیچ مفهومی را بدون داشتن مابحذاء نمی‌توان انتزاع کرد. انتزاع از عدم ممکن نیست. فرقی نمی‌کند این مابحذاء ذهنی باشد یا خارجی. مانعی ندارد بگویند: «وجود را به ذهن آورده‌ام و از آن یک حیثیت دیگر مانند «عدم» را انتزاع نموده‌ام. انتزاع مابحذاء می‌خواهد و بدون آن ممکن نیست.

## ۲. تکمله‌ها

۲/۱. بیان دو حیثیت تقدمی و تأخری بودن وجود و

### ماهیت

از مطالب گذشته به این نتیجه رسیدیم که واقعیت حیثیتی شده و نسبتش به هر دو حیثیت خود، یعنی وجود و ماهیت نسبت تساوی است. لذا اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت خارج از توان استدلال ذکر شده است. به عبارت دیگر، وجود و ماهیت دو

حیثیت «هستی» و «چیستی» انتزاع شده از واقعیت هستند و هر دو با هم اصیل بوده و منشأ انتزاع حقیقی دارند، لذا هیچکدام اعتباری و ساخته ذهن نمی‌باشند.

این که علامه می‌گویند:

تا نسبت به یک شیء حالت پیدا نکنید [یعنی وجود آن را درک نکنید]، نوبت سخن گفتن از کیفیت شیء نمی‌شود [یعنی ماهیت را نمی‌توان پیش از وجود موضوع بحث قرار داد].

و قصد دارند از آن اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را نتیجه بگیرند، قاصر از افاده این معناست. حداکثر حکمی که این عبارت بیان می‌کند تقدّم انتزاع حیثیت وجود از واقعیت بر انتزاع حیثیت ماهیت از واقعیت است. بحث از تقدّم و تأخّر با بحث از اصالت متفاوت است.

اصالت به این معناست که بگوییم کدام یک از این مفاهیم فرد فرد مابحذاء در خارج دارد و بگوییم سایر مفاهیم نه تنها فرد خارجی ندارند، بلکه خودشان نیز وهم و خیال بوده‌اند نه مفهوم عقلی. اما وقتی از تقدّم و تأخّر دو حیثیت صحبت می‌کنیم، بحث این است که هر دو حیثیت بر فرد خارجی صدق می‌کنند، لکن در ادراک این دو حیثیت یکی مقدّم است و دیگر مؤخّر.

در صورتی که نسبت وجود و ماهیت را از سنخ تقدّم و تأخّر فرض نماییم، دیگر هیچ کدام از ماهیت یا وجود، اعتباری و وهمی و خیالی نشده و هر دو اصیل و دارای واقعیت خارجی می‌باشند. از این رو حکم به این که اصالت با این حیثیت است یا آن حیثیت از نظر «منطق» موضوعاً غلط است.

اما اگر اصالت و اعتباریت را به تقدّم و تأخّر معنا کنیم، تحلیل علامه از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تحلیل صحیحی است و به معنای این است که علم را «تدریجی الحصول» بدانیم که ما نیز بدان معتقدیم.

## ۲/۲. معنای تدریجی بودن حصول علم

معنای تدریجی بودن حصول علم این است که ابتدا درک و حالت اجمالی از واقعیت در نزد خود داریم و نسبت به «خصوصیت و بودن و تبدیل و...» به طور اجمالی حالت داریم، هنگامی که بخواهیم صورت علمی از آن حالت پیدا نماییم، ابتدا صورت «بودن» پیدا می‌شود و «حکم به بودن شیء می‌کنیم» و سپس صورت «کیفیت» حاصل می‌شود و «حکم به کیفیت شیء می‌کنیم». اگر حکم به «بودن» نباشد، یعنی عقل صورت از هستی

یک شیء نداشته باشد، نمی‌تواند بگوید این شیء بزرگ است یا کوچک، سفید است یا سیاه و... اگر این‌گونه صحبت کنیم، کلام درستی گفته‌ایم.

بر مبنای «منطق» اولین حکم در هر موضوعی، حکم به بودن است و این حکم بعد از پیدایش حالت حاصل می‌شود. عقل هرگاه که حالت پیدا شود، حکم می‌کند که «هست». به سبب این حکم عقل «درک» حاصل خواهد شد و صورت آن شیء خارجی 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؟ در این هنگام صحبت از کیفیت مطرح می‌شود.

### ۲/۳. تعریف یقین منطقی، فلسفی، موضوعی

بنابراین، سخن گفتن از تقدّم و تأخّر برای قاعده‌مند کردن و کنترل درک سخن صحیحی است. یعنی ابتدا باید دید آیا نسبت به شیء حالتی در ما هست یا خیر. در صورت حالت داشتن به آن شیء شک به بودن آن برطرف می‌شود و «یقین منطقی» حاصل می‌شود. بعد از آن که شک زایل شد صحبت از کیفیت به میان

می‌آید که در کیفیت دیگر صحبت از «یقین فلسفی» به شیء است. در قدم سوم، سخن از «یقین موضوعی» نیز جایگاه پیدا می‌کند. یقین موضوعی جایی است که یقین فلسفی را در یک مصداق خاص تطبیق می‌دهیم. به طور مثال در یقین موضوعی مطرح می‌شود که آیا این شیء مصداق این کلیت می‌باشد یا خیر؟ لذا اگر در مورد اصالت سؤال شود و این که یک حیثیت شیء را دارای منشأ انتزاع بدانیم و حیثیت دیگر همان شیء را ساختگی و جعلی و اعتباری فرض نماییم، پاسخ ما این است که این سؤال موضوعاً غلط است و «منطق» اجازه طرح چنین سؤالی را به ما نمی‌دهد.

#### ۲/۴. نسبت وجود و ماهیت نسبت ماده و صورت است

اما آن جا که علامه می‌فرمایند:

واقعیت یک مصداق است و اگر هر دو حیثیت (ماهیت و وجود) بخواهند تحقق پیدا کنند، اجتماع نقیضین به وجود آمده و چنین چیزی محال است. پس وجود واقعیت داشته و ماهیت اعتباری است.

با توجه به تعریفی که علامه از وجود و ماهیت داده‌اند و آنها

را جنس و فصلی معنا کرده‌اند (وجه اتحاد و وجه تمایز)، وجود و ماهیت به مثابه ماده و صورت برای واقعیت هستند و صورت و ماده نه تنها ابایی از این نیست که بر مصداق واحد وارد شوند که از نظر منطقی این مطلب ضرورت نیز دارد!

نه ماده می‌تواند صورت را به طور مطلق خط بزند و نه صورت می‌تواند ماده را به طور مطلق کنار بگذارد. باید همدیگر را حفظ کنند تا به وسیله وحدت آنها در مصداق واحد «دلالت» تعریف شود، یعنی دلالت از واقعیت به وجود از یک حیث و دلالت از واقعیت به ماهیت از حیثی دیگر. اگر صورت یا ماده بر روی یکدیگر خط بزنند و یکی دیگری را نفی نماید، دلالت تعریف نخواهد شد.

٢/٥. اثبات اصالت وجود بر اساس ضرورت حمل وجود

بر اشیاء واقعی

آن چه علامه با بیان عبارت:

و إذ کان کلّ شیءٍ إنّما ینال واقعیةً إذا حمل علیه الوجود و  
اتصف به فالوجود هو الذی یحاذی واقعیةً الاشیاء

به معنای:

به دلیل آن که هر چیزی تنها آن هنگام که به واقعیت پیوست  
لفظ وجود بر آن حمل شده و به آن متصف می‌شود، پس وجود هم‌ارز  
واقعی بودن اشیاء است.

می‌خواهد بگوید در حقیقت ذکر مکانیزم ساخته شدن  
«صورت» از واقعیتی است که به صورت «حضور» آن را درک  
کرده و به اصطلاح ایشان «یافته‌ایم».  
معنای حقیقی این عبارت این است که اولین مفاهیمی که در  
ذهن ما ساخته می‌شود از این «یافت» اولیه سرچشمه می‌گیرد.  
و برای اثبات عدم اصالت ماهیت می‌گوید:

أما الماهیة فإذ كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعیة و مع  
سلبه باطله الذات فهی فی ذاتها غیر أصیلة  
و اما ماهیت چیزی است که اگر به «وجود» متصف شود،  
دارای واقعیت می‌گردد.

از بیان این عبارت قصد دارند بگویند ماهیت اعتباری و عدمی  
است و این با آن چه در مورد مکانیزم پیدایش ماهیت گفتند در  
تضاد است. زیرا سابق بر این گفتند که ما دو مفهوم از «واقعیت»  
درک می‌کنیم که یکی مفهوم «وجود» است و دیگری مفهوم  
«ماهیت».

بنا بر این گفته یا باید بگوییم که مفهوم ماهیت از واقعیت انتزاع شده است یا از شهود و علم حضوری انتزاع شده یا این که از حس و یا فردی که قبلاً در ذهن حاضر شده است. فرقی نمی‌کند که مستقیماً از واقعیت خارجی انتزاع شده باشد یا با واسطه، به هر طریقی که انتزاع شده باشد، حتماً منشأ انتزاعی حقیقی دارد. یعنی مفهوم «ماهیت» ضرورتاً واقعیتی دارد!

عبارت:

اگر وجود از آن سلب شود، پوچ و نیست محض می‌شود.

نیز بر اساس مبنای تقدم و تأخر که به آن اشاره کردیم به این معنا خواهد بود که اگر شخصی در ادراک خود از یک شیء هیچ حالتی نداشته باشد، سخن از کیفیت آن شیء نیز برای او مطرح نمی‌شود.

## ۲/۶. بیان معنای بالذات و بالعرض

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

اما برای مشخص شدن معنای برهانی که برای اصالت وجود بیان کرده‌اند لازم است معنای «بالذات» و «بالعرض» مشخص شود،

زیرا نهایت گفتارشان این است که هم وجود و هم ماهیت را دارای واقعیت می‌دانند، اما یکی را «بالذات» و دیگری را «بالعرض». این که ناگزیر هستند ماهیت را نیز دارای واقعیت بدانند همین منشأ انتزاع داشتن واقعی است که ما به آن اشاره کردیم. مادامی که معنای «بالذات» و «بالعرض» مشخص نشود، تکلیف این برهان نیز معین نمی‌شود.

اگر منظور ایشان از بالذات و بالعرض همان تقدم و تأخر باشد که ما توضیح دادیم، مطلبی صحیح بوده و همان است که ما نیز بدان معتقدیم. در این صورت معنای بالذات مقدم بودن «حالت داشتن» بر «صورت داشتن» است. یعنی انسان ابتدا به یک شیء حالت دارد، سپس از آن شیء صورتی به ذهن می‌آید. لذا اول عقل انسان به وسیله «منطق» حالات درونی خود را کنترل کرده و اقرار به بودن می‌کند و پس از آن که بودن حالت را تأیید نمود وارد خصوصیات آن می‌شود.

با توجه به این تقریر از بحث اصالت وجود، آن چیزی که آن را برهان اصالت وجود نامیده‌اند دقیقاً همان بحثی است که در مقدمه سوم گفته‌اند و چیزی بیش از آن نیست؛ یعنی صغری و کبری برهان اصالت وجود همان بداهتی است که در مقدمه برهان

مطرح شده است به معنای تقدم و تأخر در پیدایش درک از واقعیت و اضافه بر آن مطلبی وجود ندارد!

### ۳. بررسی شبهات وارد بر اصالت وجود

#### مقدمه

الف: تعریف فلسفه منطق و حاکم بودن آن بر فلسفه و

#### منطق

آن چه در «فلسفه» بدان پرداخته می‌شود چگونگی به خارج نسبت دادن چیزی است که آن را درک می‌کنیم. هر آن چه را که درک می‌کنیم باید بتوانیم نسبت آن به خارج را مشخص کنیم. اما این که مکانیزم پیدایش درک چگونه است و چه مسیر منظمی را طی می‌کند تا ارتباط ما را با خارج برقرار نماید و در یک کلام این که چگونه برای انسان درک پیدا می‌شود، همه بحث «منطق» است.

اکنون اگر چیزی میان درک ما و خارج واسطه شود، یعنی اگر بخواهیم پایگاهی را برای «مکانیزم پیدایش درک» و «نسبت درک به واقعیت» در نظر بگیریم، این پایگاه علمی خواهد بود به نام «فلسفه منطق».

«فلسفه منطق» نه «منطق» است و نه «فلسفه»، بلکه امری است

که در آن، صورت و ماده (یعنی «منطق» و «فلسفه») با هم وحدت دارند. پایگاه اولیه‌ای است که هم حاکم بر «فلسفه» است و هم حاکم بر منطق.

به نظر ما، آن چه علامه در مرحله اول کتاب خود پایه بحث قرار می‌دهند، در راستای تبیین چگونگی ارتباط بین «اصل واقعیت» و «کیفیت درک» می‌باشد. لذا عنوان «احکام کلی وجود» از کتاب نهاییه الحکمه بحث «فلسفه منطق» می‌باشد، یعنی «فلسفه روش».

آن چه علامه در این مرحله بیان می‌کند پایه‌های اولیه برای پیدایش درک می‌باشد. تقدّم و تأخیری که بر گفتار ایشان حمل شد نیز به معنای این بود که نخست درک از «هستی» پیدا می‌شود سپس از «چیستی». زیرا عرض کردیم که اگر انسان در خارج به «بودن» چیزی اذعان نکند، نمی‌تواند برای درک بعدی از آن حرفی بزند. در «عدم» نمی‌توان حکمی صادر کرد. از این رو به نظر ما، در بیان این تقدم و تأخر، بحث «فلسفه منطق» مطرح شده است.

#### ب: بیان دو مرحله سلبي و ايجابي در تبیین اصل واقعیت

البته این بحث از دو منظر قابل بررسی است؛ نگاه اول ورود به مسأله از «اصل واقعیت» است. در این حالت

به صورت سلبی گفته می‌شود که «این شیء، آن شیء نیست». به معنای این که ما با امور مختلف برخورد مختلف داریم. از این منظر دیگر «اعتباری بودن» معنا ندارد. وقتی می‌گوییم «ما رئالیست و واقع‌گرا هستیم» نمی‌توانیم چشم خود را بر واقعیت ببندیم و آن را انکار کنیم. در واقعیت، اختلافات حقیقت دارند و نمی‌شود یکی از امور مختلف که ما از آن درک داریم اعتباری باشد! این بحثی فلسفی است که ما به آن «فلسفه منطق» می‌گوییم.

نگاه دوم آغاز بحث از انعکاس «اصل واقعیت» در ذهن است. یعنی این که سخن را از چگونگی پیدایش درک آغاز کنیم. در این حالت می‌گوییم که ما ابتدا درک از هستی پیدا می‌کنیم و بعد از پیدایش این درک می‌خواهیم بگوییم آن هستی که از آن درک پیدا کردیم چه کیفیتی دارد، می‌خواهیم حد و حدود این درک را مشخص کنیم.

از این منظر دیگر نمی‌توانیم کیفیت «هستی‌ای» را که نزد ما پیدا شده اعتباری بدانیم. زیرا وقتی چیزی «هست» نمی‌تواند بدون «حد» باشد. وقتی درک از یک شیء پیدا کردیم، اگر در آن شیء تغایر و حد نباشد و بسیط محض باشد، از هستی آن شیء نیز هیچ درکی حاصل نمی‌شود، در حالی که ما هستی آن را درک کرده‌ایم!

وقتی از هستی یک شیء درک پیدا کردیم، حد آن نیز حتماً با آن درک همراه است.

بر اساس آن چه گفته شد، ملاحظه می‌شود که از موضع «منطق»، یقین عام (به معنای اصل حالت داشتن) درک از هستی را به ما می‌دهد و سلب این حالت، درک از نیستی می‌شود. از سنجش این دو، حکم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌آید و شک را نفی می‌کند. وقتی گفته می‌شود: «من شکی ندارم و یقین دارم»، نوبت به «فلسفه رسیده و از موضع «فلسفه» خصوصیت شیئی که درک از آن حاصل شده بررسی می‌شود. پایه خصوصیت، یقین است و در صورت وجود یقین نمی‌توان با کیفیت برخورد نکرد.

حتی فلاسفه اصالت وجود نیز برای وجود نوعی کثرت وجودی تعریف می‌کنند که به معنای «کیفیت» داشتن وجودهای مختلف است. هنگامی که از واجب، ممکن، قوه، فعل، وحدت، کثرت و... بحث می‌کنند، همه این‌ها به «کیفیت» بر می‌گردد. در ماهیت نیز از کیفیت صحبت می‌کنند، مانند زمانی که ماهیت درخت، اسب، انسان و... را ذکر می‌کنند. پس اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین به درک از هستی و نیستی باز می‌گردد.

### ج: سلب خصوصیات ماهیت از وجود

در ادامه فصل دوم از مرحله اول نه‌ایه، برهان اصالت وجود را با بیان ده فرع تفصیل می‌دهند. در این فروع اصل‌هایی را مطرح می‌کنند که بیشتر آن‌ها در صدد نفی خواص اصالت ماهیت از اصالت وجود هستند. تعدادی از این اصل‌ها به تعریف خود وجود بر می‌گردد. بعضی دیگر ناظر به امری حاکم بر وجود و ماهیت است، مانند بحث «نفس الامر» و بحث «حمل وجود بر ماهیت».

بنا بر آن چه در این فروع ذکر می‌کنند اساساً پایه ماهیت به ترکب و جزء داشتن برمی‌گردد، اگر چه این ترکب «عقلی منطقی انتزاعی» باشد نه ترکب «حقیقی عینی خارجی». پایه وجود نیز به بساطت بر می‌گردد. لذا از دید علامه آن چیزی که بسیط است وجود می‌باشد و آن چیزی که مرکب است ماهیت می‌شود، حتی در عقلا نیت.

در بحث تشکیک وجود نیز باز هم به بسیط بودن وجود نظر دارند. وقتی کثرت، شدت و ضعف، واجب و ممکن، قوه و فعل و این امور را در وجود مطرح می‌کنند، می‌گویند:

عقل اضطراراً حکم به این امور می‌کند و در حقیقت این طور نیست. بلکه حقیقت وجود بسیط محض است!

پس حیثیت اصلی تقسیم «درک از واقعیت» به «وجود» و «ماهیت» به «بساطت و ترکب» بر می‌گردد.

حال اگر عقل واقعاً بخواهد به بسیط محض توجه کند، بسیط محضی که ترکیبی از اجزاء بسیط متباین و جدا از هم، به معنای انفصال مطلق نباشد، بلکه حقیقتاً یک پارچه محض باشد، ما می‌گوییم که هیچ درکی از آن حاصل نمی‌شود! حتی درباره حضرت حق (جلت عظمته) نیز اگر بگوییم چنین وجودی است، هیچ ارتباطی نمی‌توانیم با او برقرار کنیم، یعنی هیچ نحوه درک عقلانی، شهودی و حسّی نمی‌توانیم از او پیدا کنیم. ما تنها از چیزی می‌توانیم درک داشته باشیم که در آن تغایر و ترکب وجود داشته باشد. در یک کلام شیء بسیط - بر فرض وجود - توسط عقل مخلوق - که مرکب است - قابل درک نمی‌باشد.

اگر در «فلسفه منطقی» این نکته را نپذیرند که ادراک وجود بسیط برای عقل مرکب ممتنع است، لازمه آن تعطیل شدن خداپرستی است! زیرا نص صریح قرآن و روایات دلالت و تأکید بر این دارد که نباید برای ذات خداوند متعال، تمثیل و صورت آورد.

از این رو آن چه از مفاهیم و تعاریف در این فصل ذکر

می‌کنند همگی منکر تسبیح است. تسبیح به معنای این است که خداوند پاک و منزّه است از این که در درک من بیاید. پایگاه «تکبیر، تهلیل و تحمید» نیز به تسبیح باز می‌گردد.

اما این که گفته می‌شود: «ما خداوند را در حالت قلبی و شهودی درک می‌کنیم» نیز غلط است. ذات حضرت حق (عزّوجلّ) در هیچ ظرف مرکبی درک نمی‌شود، حتی قلب و شهود. آن چه که قابل درک است فقط فعل خداوند متعال است، نه ذات خداوند! از این رو باید گفت که تناسبات پرستش معطوف به فعل و آن آثاری که همچو ما مرگب است می‌باشد.

در «منطق تکاملی» برای بیان همین نکته است که به جای حدّ وجود و ماهیت، حدّ «تولی و ولایت» مطرح می‌شود. تولی و ولایتی که به معنای اختیار است که اختیار نیز خود بر پایه ترکب بنا شده است، نه بساطت! به این صورت است که خلافت معنا پیدا می‌کند و «حرکت» در مخلوقات اصل می‌شود و با تعریف جریان ولایت و خلافت، معنای «عبودیت» تعریف می‌گردد.

۳/۱. شبهه اوّل: اگر وجود اصیل باشد تسلسل پیش می‌آید

علامه سپس اشکالات مهمی را که بر اصالت وجود وارد شده

طرح کرده و به آن‌ها پاسخ می‌دهد.

در این عبارت:

با بیانی که برای اصالت وجود آوردیم، اشکالی که بر نظریه 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 تلاش می‌کنند در قضیه «وجود موجود است» اشکال به

تسلسل را پاسخ دهند.

۳/۱/۱. رد شبهه: اگر منظور از قضیه «وجود موجود

است» به معنای درک از وجود باشد تسلسل رها می‌شود

ما پاسخی شایسته‌تر بر مبنای حیثیتی معنا کردن «وجود» که آن

را ملائم با مبنای فلسفه اصالت وجود می‌دانیم در اختیار داریم. در

جمله «وجود موجود است» اگر وجود به معنای درک از وجود

باشد، یعنی همان حیثیتی که گفتند:

یک حیثیت وجود و یک حیثیت ماهیت از واقعیت انتزاع کردیم

و سپس می‌خواهیم بگوییم این حیثیت وجود «موجود» است.

در این صورت درک از وجود، یک موجود ذهنی می‌شود که

آن نیز موجود است. با این توضیح، «تسلسل» دیگر معنا ندارد. زیرا موضوع قضیه «وجود موجود است» یعنی «وجود» در این قضیه حاکی از «مفهوم وجود» است، یعنی درک ما از وجود و طبیعی است که این درک وجود دارد! یعنی موجود است.

اگر در مقابل این سخن گفته شود که در قضیه «وجود موجود است»، «وجود» به معنای «درک از وجود» نیست و اصل وجود مراد است، در جواب می‌گوییم: «این یک قضیه اشتباه است!». قضیه غلط هم قابل ساختن است! پس اگر عبارت به درستی معنا شود، تسلسل به وجود نمی‌آید.

در حالتی که کسی بخواهد «وجود» را به معنای اصل وجود خارجی لحاظ کند و در قضیه بیاورد، نباید بگوید «وجود موجود است»، بلکه باید به جای آن بگوید: «واقعیتی هست». زیرا در یقین عام تنها هلیه بسیطه می‌شود ساخت و گزاره‌سازی بر مبنای هلیه مرکبه نادرست است!

لذا قضیه «وجود موجود است» به معنای وجود خارجی غلط است، زیرا در این قضیه سه بار «هستی» آمده است و هیچ کدام نیز معنا نشده است. یعنی غرض از «وجود» و «موجود» و «است» روشن نشده است و هیچ تحلیلی نیز در این جا نمی‌آورند.

لذا آن گونه که گفتیم در این حالات تنها هلیه بسیطه جایز است، یعنی «واقعیت» موضوع قرار گیرد و گفته شود: «واقعیتی هست». در این قضیه «هست» که درک ذهنی من می باشد بر واقعیت حمل شده است که قضیه درستی است. به عبارت دیگری نیز می توان گفت: «وجود، واقعیت دارد».

ما در این اشکال و جوابی که علامه ذکر کرده اند تنها دو مطلب را می پذیریم؛ نخست این که درک از وجود، موجودی ذهنی است. ثانیاً اگر وجود بخواهد از خارج حکایت کند، باید موضوع قضیه «واقعیت» باشد، نه «وجود». زیرا که وجود حیثیت انتزاعی ما از واقعیتی است که در خارج است و حیثیت که خود در خارج نیست! با این تحلیل مشکل تسلسل هم حل می شود.

۳/۱/۲. رد اوّل بر وجه اندفاع شبهه اوّل: عدم امکان انتزاع موجود از دو حیثیت متباین وجود و ماهیت

وجه اندفاع شبهه فوق آن است که موجود در عرف «فلسفه» اعمّ از آن است که مبدأ اشتقاقش (یعنی وجود) عین موصوف باشد یا آن که زائد بر موصوف باشد.

موصوف همان «وجود» است، آن چه که زائد بر موصوف است

نیز «ماهیت» می‌باشد. بنابراین وقتی می‌گوید «موجود اعمّ از این دو است»، اشکالی پدید می‌آید و آن این‌که در مقدمه قبل بیان کردند وجود و ماهیت نسبت تباین دارند، نمی‌توان از دو متباین یک حیثیت اعمّ انتزاع کرد!

لذا این که «موجود» را منتزاع از دو حیثیت «وجود» و «ماهیت» می‌دانند نمی‌تواند درست باشد.

### ۳/۱/۳. رد دوم بر وجه اندفاع شبهه اوّل: ناتوانی در خلط مباحث احکام حیثیت و احکام خارج

اشکال دیگر آن که نمی‌توان حکم مفاهیم ذهنی، مانند حیثیت وجود و ماهیت، را با حکم اشیاء خارجی خلط کرد. «منطق» اجازه چنین کاری را به ما نمی‌دهد. به عبارت دیگر، نمی‌توانیم حقیقت وجود را در خارج و در ذهن هر دو به یک معنا دارای حقیقت بدانیم! و نمی‌توانیم بر حیثیت وجود، هم احکام خارج را جاری کنیم و هم احکام ذهن را.

از همین روست که ایشان نیز در کتاب نه‌ایه برای وجود خارجی و وجود ذهنی فصول جداگانه‌ای اختصاص داده‌اند و احکام هر کدام را به طور مجزا بیان می‌کنند.

اگر به استدلال‌ات ایشان دقت کنیم، می‌بینیم در تمام براهین

وجود به بساطت برمی‌گردد و ماهیت به ترکیب. در خود فصل وجود ذهنی و وجود خارجی هم همین‌طور است و در بحث تشکیک نیز همین‌طور است.

وقتی می‌خواهیم برای مباحث این بخش یک عنوان اصلی انتخاب نماییم، می‌بینیم آن چه بر کل این مرحله از نوشتار ایشان حکومت می‌کند بحث «بساطت و ترکیب» است. هر چه گفته شده درباره همین عنوان است.

۳/۱/۴ عدم امکان انتزاع حیثیت اعمّ در صورت وحدت یا

تباین وجود و ماهیت

در ادامه می‌گویند:

فلا تنافی فی اتحاد الماهیة و الوجود، خارجاً و ذهناً

یعنی مانعی ندارد که وجود و ماهیت در خارج و در ذهن متحد شوند. اکنون باید پرسید اگر وجود و ماهیت با هم اتحاد داشته باشند، از یک شیء واحد چگونه می‌توان کثرت انتزاع کرد و چگونه می‌توان یک حیثیت اعمّی را که شامل بر «هر دو» است انتزاع کرد، در حالی که اصلاً دوئیتی نیست و فصل و مابه‌الاجتلافی وجود ندارد!

چه بگوییم وجود و ماهیت متباین هستند و چه بگوییم متحد باشند، در هر دو صورت نمی‌توان حیثیت اعمی را از آن انتزاع نمود.

### ۳/۱/۵. اشتراک لفظی شدن موجود در صورت اطلاق بر وجود و ماهیت

موجود در عرف «فلسفه» اعمّ 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.

با توجه به این که گفتیم «وجود» موصوف است و «ماهیت» زائد بر موصوف، لازمه این جمله این است که «موجود» اشتراک لفظی باشد، زیرا واضح شد که نمی‌توان از دو امر متباین بالذات یک حیثیت واحد انتزاع کرد!

### ۳/۲. شبهه دوم: اگر وجود بالذات باشد، وجودهای امکانی نیز واجب بالذات خواهند بود

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.

ما در پی تحلیل شبهات وارد بر اصالت وجود و پاسخ آنها بر مبنایی هستیم که از این دستگاه استخراج کرده‌ایم تا اثبات نماییم مبنایی که تشخیص داده‌ایم صحیح و متلائم با ادعای طرح شده صاحبان این مبناست. لذا آن چه را از این مینا گرفته‌ایم در تمامی تعاریف، تقسیم‌ها و براهین آنها جریان می‌دهیم.

### ۳/۲/۱. رد شبهه دوم: خروج موضوعی بحث واجب‌الوجود و ممکن از «فلسفه منطقی» و معطوف بودن آن به حرکت و علیت خارجی

به کار بردن الفاظ بالذات و بالامکان در این عبارت این سؤال را طرح می‌کند که خود بالذات و بالامکان چه حیثیت‌هایی هستند. به نظر ما این تقسیم در حیثیت خارجی وجود مطرح است و راجع به حرکت خارجی است. در حرکت خارجی، آن حرکت‌هایی را که خالق نداشته یا بدون علت هستند «واجب» می‌گوییم و آن

حرکت‌هایی را که دارای خالق می‌باشند و علت دارند «ممکن» هستند. در توضیح موجودات ممکن که دارای علت هستند می‌گوییم فردی است که قبلاً موجود نبوده و اکنون «بود» شده است. یعنی به هر چیزی که علت‌بردار باشد و یک وقت نبوده و حالا «بود» شده است ممکن می‌گوییم.

لذا این بحث ربط منطقی به این جا نداشته و باید در بحث علت و معلول مطرح شود. در این فصل بحث از اصالت و پیدایش اولین درک است. از این رو وارد شدن به بحث «واجب و ممکن» که بحث علت و معلول است در این فصل معنا ندارد. زیرا حیثیت تقسیم موجود به «واجب و ممکن» مربوط به خارج است و در خارج بحث از علیّت و خالقیت مطرح است.

شاید بتوان گفت بحث واجب و ممکن متناظر به بحث ذاتی و عرضی در «منطق» است، ولی اگر حقیقتاً به تعریفی که حتی در منطق از حیثیت «واجب و ممکن» داده شده دقت شود و این که درباره علم است یا درباره خارج، به نظر می‌رسد در «منطق» نیز که اصالت ماهیت در صدد ایجاد دو مفهوم بالذات و بالغیر است تا دو حیثیت واجب و ممکن را از موجود انتزاع نماید می‌خواهد اثبات خالق کند. یعنی در منطق نیز هدف از تقسیم موجود به واجب و

ممکن این است که بگویند یک موجودی داریم که خالق دارد و یک موجودی داریم که خالق ندارد.

بنابراین 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 وجودِ حاکی از خارج معنا می‌کنند، نه وجود به معنای حیثیت ذهنی!

با این اوصاف، صحبت کردن از واجب و ممکن و وجودی که حاکی از خارج است، ربطی به بحث این فصل ندارد، زیرا قصد علامه در این‌جا بحث از اصالت بود و شبهه واجب و ممکن اصلاً ربطی به بحث اصالت ندارد و مربوط به بحث «فلسفه منطق» نمی‌شود!

### ۳/۳. شبهه سوم: اشتراک لفظی بودن مفهوم وجود

شبهه سومی که علامه طرح کرده و بدان پاسخ می‌دهد درباره اشتراک لفظی و معنوی وجود است که ما در چند صفحه قبل به آن پرداختیم.

### ۳/۴. شبهه چهارم: در اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود

شبهه چهارم نقد و نقضی است که نظریه اصالت ماهیت بر اصالت وجود وارد کرده است تا اصالت وجود را باطل کرده و مبنای خود را اثبات کند. علامه در بیان شبهه‌ای که صاحبان مبنای اصالت ماهیت در استدلال خود به اصالت وجود وارد کرده‌اند می‌گوید:

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.

علامه این شبهه را به اشراقیین نسبت می‌دهد. اما به نظر ما سخن اصالت ماهیت غیر از این است. اصالت ماهیت می‌گوید:

«قبل از این که چیزی خلق شود، کیفیت آن در سوق علم ربوبی بوده است».

یعنی با این سخن می‌خواهند پایه ماهیت را در علم خدا قرار دهند. آن چه در این عبارت مطرح شده است مساوی بودن ماهیت قبل از خلق، در سوق علم ربوبی و بعد از خلق در جهان خارج

است که اضطراری بودن جعل حیثیت وجود را نتیجه می‌دهد. به عنوان مثال خاصیت «گردی» برای دایره یا «زوجیت» عدد چهار یا «سوزاندگی» آتش و یا هر کیفیت دیگری که تصور شود هم در سوق علم ربوبی قرار دارد و هم وقتی که خدا آن‌ها را خلق می‌کند در شیء وجود یافته خارجی حضور دارد. لذا سوزاندگی برای آتش «واجب» می‌شود.

از این رو اصالت ماهیت می‌گوید کیفیت «سوزاندن» که از آتش صادر می‌شود امری حقیقی و اصیل است که هم در وعاء علم ربوبی اصالت داشت و هم بعد از این که خلق شد اصالت دارد و پس از آن که اثر ماهیت در خارج محقق شد، عقل وجود را به آن متّصف می‌سازد. لذا وجود امری اعتباری است.

### ۳/۵. شبهه پنجم: تناسب وجود با واجب‌الوجود و ماهیت با ممکن در نظریه محقق دوانی و رد آن

در رد شبهه پنجم، علامه نظریه محقق دوانی را نقد می‌کند. به نظر ما محقق دوانی به دلیل این که نتوانسته است به جای مبنای اصالت وجود و اصالت ماهیت مبنای دیگری بیاورد، قائل به تفصیل شده و گفته است که شما در وجود حیثیت واجب بودن را اخذ می‌کنید که تناسب با وجود حضرت حق (جلت عظمته) دارد و در

ممکنات امکان را اخذ می‌کنید که با ماهیت و مخلوقات تناسب دارد. با این بیان، ایشان دو مبنایی شده‌اند؛ درباره خدا قائل به اصالت وجود شده‌اند و در مخلوقات قائل به اصالت ماهیت. در ادامه بحث، هنگامی که هر دو مبنا را از ریشه نقض کردیم و بطلان هر دو اصالت را نشان دادیم، این قول نیز به تبع کلاً از بین می‌رود.

#### ۴. تبیین فروع ده‌گانه مرحله اول «فی الاحکام الکلیة للوجود»

بعد از بیان این شبهات و سعی در رد آنها، نوبت به فروع می‌رسد.

در فرع اول وقتی می‌گویند:

وجود در تمام حمل‌های ماهوی، حیثیت تقييدیه است.

منظورشان از وجود، یقین عام می‌باشد، یعنی همان درک اولیه از «واقعیت»، زیرا از حمل صحبت می‌کنند که بحثی مربوط به «منطق» و در مقام نظر است.

فرع‌های ۲، ۳، ۴، ۵، ۸ و ۱۰ نیز درصدد نفی اصالت ماهیت

هستند.

در جلسه بعد ما ابتداً فرع دهم را بررسی می‌کنیم و سپس به بررسی فرع ۶ و ۷ می‌پردازیم.

کلّیت بحث تا ورود به این بخش این‌گونه بود که علامه استدلالی را برای اصالت وجود مطرح نمودند و به دنبال این استدلال ده فرع به عنوان نتیجه این استدلال ذکر کردند. این ده فرع را می‌توان تفصیل آن برهان و استدلال اجمالی بر اصالت وجود دانست.

لذا اگر بخواهیم برهان اصالت وجود را از اجمال در آورده و تفصیلاً به توضیح آن پردازیم، باید وارد این ده فرع شویم و آن‌ها را مورد کنکاش قرار دهیم تا این استدلال که اصالت با وجود است به طور تفصیل مشخص شود.

از این رو به نظر ما این ده فرع تکرار همان استدلال است، ولی به صورت تفصیل.

در ابتدا از این ده فرع دسته‌بندی جدیدی ارائه می‌نماییم.

#### ۴/۱. دسته‌بندی فروع ده‌گانه

فرع هفتم: نفس الامر و ملاک صدق قضایا

به نظر ما عنوان حاکم بر این فرع این است: ۱. «وعاء نفس الامر

از منظر اصالت وجود».

از آنجا که عنوان اصالت وجود حاکم بر «فلسفه» و «منطق» است این بحث مشعر به بحث «فلسفه منطق» می‌باشد، لذا صحیح است که در همین بخش موضوع بحث ما قرار گیرد.

ایشان برای پرداختن به این عنوان، فروع ذیل را مطرح نموده‌اند که ما آن‌ها را به شکل زیر مرتب نموده‌ایم.

۱/۱. «فروع ناظر به اثبات اصالت وجود»:

۱/۱/۱. مقدمه: «اصل واقعیت غیر قابل تردید است».

یعنی هر انسانی نسبت به واقعیت و آثار آن یافت دارد و نمی‌تواند در این یافت و شهود خود تردید کند.

۱/۱/۲. فرع پنجم: «اتصاف موجودات خارجی به وجود بر دو

قسم است؛ بالذات و بالعرض».

بالذات به معنای یقین عامّ منطقی است در درک اصل واقعیت

خارجی و بالعرض به معنای یقین فلسفی است.

۱/۱/۳. فرع هشتم: «مساوق بودن وجود با شیئیّت (یعنی با

واقعیت)».

اولین چیزی که توجه انسان را معطوف به خود نموده و علت

پیدایش ادراک نخستین می‌شود «تغایر» بین «سنجش» و «حالت»

است، نه وجود و ماهیت! زیرا اگر ابتدا حالت و یافتی نسبت به واقعیت باشد، نمی‌توان درباره کیفیت، ماهیت، جسم، واجب و ممکن و دیگر خصوصیات آن واقعیت صحبت کنید. از این رو ایشان علم حضوری را به معنای عام آن پایگاه ساخت «فلسفه منطقی» قرار می‌دهند.

ایشان سپس با بیان فروع ذیل به توصیف خصوصیات حکم اثباتی عقلانی در یقین عام می‌پردازند که ما آن‌ها را با این ترتیب منظم کرده‌ایم.

۱/۲. «فروع ناظر به توصیف خصوصیات حکم اثباتی عقلانی»:

۱/۲/۱. فرع اول: «شهود و علم حضوری مقدم بر علم حصولی

است».

۱/۲/۲. فرع نهم: «حرکت عقلانی متکی بر آن شهود، بالذات

است»، بنابراین لایتعلل و لایتخلف است.

۱/۲/۳. فرع دهم: «این حالت شهود، شخصیت خارجی دارد و

دارای خصوصیات منطقی، مانند: کلیت، نوعیت و... نیست».

۱/۲/۴. فرع دوم، سوم و چهارم: «این درک عقلانی از هستی

دارای خصوصیات کلی ماهیت، مانند: جوهر، عرض، مرکب و...

نیست».

۱/۲/۵. فرع ششم: «عروض ماهیت بر وجود». درک عقلانی از وجود دارای حد سلبی است، نه اثباتی.

#### ۴/۱/۱. نتیجه‌گیری از دسته‌بندی فروع

بنابراین ایشان در مرحله اول نه‌ایه فصل دوم، بحث را از «اصل واقعیت» آغاز کرده و در فرع سوم حکم اثباتی خود را مبنی بر اصالت وجود ارائه می‌دهند. سپس به سمت احکام عدم حرکت کرده و در نهایت اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را از سنجش آن احکام اثباتی وجود با احکام سلبی عدم به دست می‌آورند، تا با به کارگیری این اصل شک کنترل شده تبدیل به یقین شود. از این رو اصل تناقض ضابطه کنترل شک است.

به عبارت دیگر، تنها پس از آن که یقین حاصل شد می‌توان به طرف «منطق» حرکت نمود و به طبقه‌بندی اطلاعات پرداخت و برهان و قیاس، به معنای اندراج را به کار گرفت.

۴/۱/۲. وجود قرآنی بر نگاه از موضع «فلسفه منطق» در

#### بحث علامه

علامه در این فصل بعد از آن که احکام عدم را مورد بحث

قرار داد تحلیل اوصاف اولین حکم اثباتی عقل را آغاز می‌نمایند و پس از به پایان رسیدن این عملیات اثباتی وارد بحث تشکیک می‌شوند و مباحث وحدت تشکیکی، کثرت ماهوی و کثرت وجودی را مطرح می‌کنند.

در این قسمت نیز قرائنی وجود دارد که نشان می‌دهد نگاه به تشکیک نیز از موضع «فلسفه منطق» صورت گرفته است. قرائنی مانند: توجه به بحث نفس الامر و پرداختن به احکام عدم.

لذا مباحث طرح شده در فصل «احکام کلی وجود» را می‌توان

در سه فصل خلاصه و دسته‌بندی کرد:

فصل اول: «درک از هستی و اوصاف آن»

فصل دوم: «وحدت و کثرت تشکیکی»

فصل سوم: «احکام عدم»

در فصل اول حکم اثباتی «واقعیتی هست» به معنای درک از

«هستی» و اوصاف این درک مورد بررسی قرار گرفته است.

در فصل دوم توجه به وحدت و کثرت تشکیکی شده است،

یعنی وحدت و کثرت از منظر اصالت وجود.

در فصل سوم نیز احکام عدم ذکر می‌شود که به وسیله طرح

این بحث تعریف اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین نیز ارائه

می‌گردد.

#### ۴/۲. اشکالات وارد بر فروع ده‌گانه از زاویه مباحث «منطق» و «فلسفه»

دسته‌بندی فوق از منظر پایگاه «فلسفه منطق» و «تطبیق» تحلیل حضرت استاد(ره) بر آن بود، اما از پایگاه «فلسفه» محض نیز می‌توان جداگانه به بررسی این فصل پرداخت.

#### ۴/۲/۱. بازگشت وجود به علم حضوری و نفی ارتباط و مخلوقیت آن در فلسفه (اشکال فلسفی)

آن جا که می‌گویند:

وجود تشخص دارد و بسیط است

منظورشان از وجود، حقیقت وجود است، نه درک از وجود. از این رو بحثی فلسفی است.

اینکه ایشان تشخص، خارجیت، فعلیت و همچنین بساطت را به وجود باز می‌گردانند موجب تعطیلی درک خواهد شد. زیرا در مبنای خود وجود را مشعر به علم حضوری دانسته و به همین دلیل آن را غامض، پیچیده و غیر قابل تعریف می‌دانند. اما هنگامی که آن

را از ذهن خارج کرده و به خارج نسبت می‌دهند، این وجود خارجی بسیط دیگر در نطق و صورت قابل طرح نخواهد بود و این به آن معناست که ارتباط ذهن با آن قطع می‌شود. در این حالت وجود شیئی مجرد می‌شود که هیچ نوع ارتباطی با هیچ شیئی دیگر نخواهد داشت و لذا حتی مخلوقیت نیز از آن منتفی می‌گردد! پس اگر برای وجود وصف بسیط و تشخیص آورده شود، دیگر هیچ نحوه درکی از این وجود برای ما حاصل نمی‌گردد، زیرا همان گونه که گفتیم ادراک انسان تنها با اشیاء مرکب قابل ارتباط است.

#### ۴/۲/۲. بطلان واقعیت عینی در فرض صورت عقلی نداشتن وجود (اشکال فلسفی)

در فرع دهم به صراحت می‌فرمایند:

حقیقت وجود صورت عقلی ندارد

یعنی وجود درکی است شهودی، نه حصولی. اگر چنین مطلبی را بپذیریم، آن واقعیتی که در ابتدا تحت عنوان اصل واقعیت بیان کردیم و بدان معتقد شدیم باطل خواهد شد. زیرا آن واقعیت مطرح در اصل واقعیت دارای کیفیت می‌باشد و این وجود بسیط که به درک شهودی تعقل می‌شود دارای کیفیت نیست!

از سوی دیگر حتی اگر بگوییم حقیقت وجود صورت عقلی ندارد، باید صورت عینی برای آن در نظر بگیریم. زیرا اگر صورت عینی نیز نداشته باشد، نمی‌توان دو حیثیت «وجود» و «ماهیت» را از آن انتزاع نمود.

البته در بخش‌های دیگری از سخن ایشان نیز قرینه بر این مطلب وجود دارد که «ماهیت» قالب «وجود» است و حد آن را معین می‌کند، به همین دلیل وجودی که دارای ماهیت و حد است نمی‌تواند بسیط باشد.

#### ۴/۲/۳. خروج موضوعی بحث «اصالت» (مابحداء حقیقی) از علم منطق (اشکال منطقی)

از موضع «منطق» اگر مباحث طرح شده در این فصل را مورد دقت قرار دهیم اشکالاتی در آن به چشم می‌خورد. آن چه منطق در پی آن است بحث از چگونگی پیدایش ادراک و انتزاع حیثیت‌های مفهومی است. ایشان در این فصل از این صحبت می‌کنند که ما چگونه از یک شیء توانسته‌ایم دو حیثیت را جدا کنیم و در هم مندرج نماییم. اما نتیجه‌ای که پس از ذکر این مقدمات می‌گیرند اصالت داشتن یک حیثیت و اعتباری بودن حیثیت دیگر می‌باشد در حالی که «منطق» کاری به اصالت و اعتبار ندارد، بلکه «منطق» در

جستجوی آن است که یک مفهوم را تحت یک کلی مندرج نماید. بنابراین اصالت داشتن و اصالت نداشتن یک حیثیت و سخن از این که کدام یک از حیثیات مابعداء حقیقی در خارج دارد، خروج موضوعی از «منطق» دارد!

#### ۴/۲/۴. تقدّم حیثیت بر علم و آگاهی در منطق (اشکال منطقی)

بنا بر آن چه در بخش‌های قبل گفتیم برای پیدایش درک از کیفیت یک شیء ادراک حیثیت «بودن» آن ضرورت دارد، یعنی ادراک «بودن» مقدّم بر ادراک کیفیت است.

در سیر پیدایش علم اگر شیئی در محدوده ارتباط با انسان قرار نگیرد، سخن از کیفیات آن شیء موضوعیت پیدا نمی‌کند. مثلاً اگر امواج صوتی‌ای به گوش شنونده برخورد نکند و بود و نبود آن با شنونده ارتباط نداشته باشد، سخن از آگاهی از آن امواج صوتی برای شنونده معنایی ندارد.

لذا ابتدا باید بود و نبود صوت یا نور یا چشایی یا هر حسّ دیگر برای انسان محرّز شود و بعد از این که نسبت به بود و نبود حکم صادر شد، می‌توان از کیفیت و شدن و سایر اوصاف آن شیء صحبت کرد.

در «منطق» اولین یقین و علمی که برای انسان پیدا می‌شود و همه آگاهی‌های دیگر به بود آن بر می‌گردد حیثیت «بودن» است و این مطلب به معنای اصالت داشتن حیثیت «بودن» نیست، بلکه به معنای تقدّم آن بر سایر ادراکات بشری و تأخّر همه آگاهی‌های انسان از این یقین اولیه است.

آن چه در «فلسفه منطق» مورد بحث قرار می‌گیرد قضایای نفس‌الامریه است که هم حاکم بر خارج است و هم حاکم بر ذهن. به این معنا که نفس‌الامر بدون توجه به خصوصیت داشتن خارج یا خصوصیت داشتن آگاهی امری اعمّ از وجود ذهنی و وجود خارجی است.

از دیدگاه ما تا هنگامی که تمایز، اختلاف و تغایری در کار نباشد، نه خارجی وجود دارد و نه آگاهی از خارج وجود دارد. لذا زیربنای هر استدلال «اصل تغایر» است، نه «اصل واقعیت» و نه حتی اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین!

آن هنگام که در سیر بحث در «فلسفه منطق» اولین تقسیم صورت می‌گیرد، از «فلسفه منطق» خارج شده و وارد «منطق» یا «فلسفه» می‌شویم. یعنی وقتی وجود را به «خارجی» و «ذهنی» تقسیم می‌کنیم دیگر بحث ما بحث از «فلسفه منطق» نیست، بلکه

صحبت از «فلسفه» در قسم وجود خارجی و صحبت از «منطق» در قسم وجود ذهنی است.

علامه در تأیید این مطلب می‌فرمایند:

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 طرح‌کننده عدم است، در ثبوت و تحقق خویش نیازمند چیزی بیرون از این حقیقت نیست، خواه آن چیز علت تامّ باشد یا علت ناقص.

می‌بینیم که علامه در این قسمت از علّیت صحبت می‌کند. یعنی هنگامی که صحبت از وجود در خارج می‌شود وارد بحث فلسفه شده‌اند و دیگر کاری با ادراک و «منطق» ندارند.

بحث از علّیت بحثی فلسفی است، زیرا «فلسفه» برای این درست شده است که علت‌العلل را مشخص کند و اگر هدف «فلسفه» غیر از این بود، در همان فرع نهم بحث «فلسفه» پایان می‌یافت و اصل علّیت و تمام مباحث فلسفی دیگر بیهوده بود.

این عبارات‌ها نشان می‌دهد آن‌جا که ایشان هنوز وجود را به خارجی و ذهنی تقسیم نکرده‌اند، بحث‌شان منطقی یا فلسفی نیست، بلکه از «فلسفه معرفت‌شناسی» یعنی همان «فلسفه منطق» صحبت می‌نمایند.

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

### وجود

در دسته‌بندی طرح شده برای فروع مشاهده کردید که نخستین فرع مورد بحث فرع هفتم بود. علامه در این فرع می‌فرماید:

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

### ۵/۱. جایگزینی واژه «واقعیت» به جای «وجود خارجی»

#### به دلیل اشتباه بودن طرح «اصالت» در «فلسفه منطق»

ما در تمام کتاب نه‌ایة الحکمة، به جای عبارت «وجود خارجی» کلمه «واقعیت» را می‌گذاریم. زیرا در مقدمه اوّل اثبات نمودیم که دو حیثیت از واقعیت انتزاع کردن و سپس واقعیت خارجی را مابعداء وجود یا ماهیت قرار دادن محل تأمل و اشکال است! بنابراین آن چه ما ابتدا در اختیار داریم چهار امر است؛ ۱. واقعیتی که در خارج تحقق دارد، ۲. عقلی که می‌تواند سنجش کند، ۳. اعضای که می‌تواند حسّ کند و ۴. حالتی که نسبت به اموری از خود حساسیت نشان می‌دهد.

البته این امور به صورت عامّ عامّ و اجمالی می‌باشد، نه به صورت تعاریف دقیق فلسفی! زیرا ابتدا در مقام ساخت «فلسفه»

هستیم و نمی‌توانیم مباحثی که در فصول آینده مطرح می‌شود را در ابتدای ساخت «فلسفه» مورد استفاده قرار دهیم.  
در ادامه می‌فرمایند:

آن وجود خارجی ذاتاً عدم را از خودش طرد می‌کند

اشکال اوّل این است که وقتی در حال ساخت فلسفه هستیم و تازه «اصل واقعیت» را مورد بحث قرار داده‌ایم و هنوز بحث عدم مطرح نشده است سخن به میان آوردن از آن در مقدمه نادرست است.

#### ۵/۲. عدمی نبودن مباحث نفس‌الامر (فلسفه منطق)

اشکال دوم این است که «عدم» معانی متفاوتی دارد؛  
۱. گاهی مفهوم وجود در ذهن سلب می‌شود و از آن «عدم» ساخته می‌شود، یعنی صورتی را سلب می‌کنید و از آن عدم نسبی، یعنی نبود یک خصوصیت انتزاع می‌شود. سپس این «عدم ذهنی» را با «وجود ذهنی» می‌سنجید که در این صورت حکم به امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین ایجاد می‌شود. لذا حکم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین حکمی عقلانی است.  
۲. اما گاهی «عدم» در خارج مورد بحث قرار می‌گیرد. در

خارج نیز عدم معانی متفاوتی دارد، مثلاً می‌گویید: «زید در این جا نیست»، در این جا «عدم» به معنای «سلب مکانی» است. گاهی می‌گویید: «زید بیست سال دیگر نیست» یا «زید بیست سال پیش عدم بود»، در این جا «عدم» به معنای «سلب زمانی» است.

بنابراین عدم دو معنا دارد؛ الف: عدم از لوازم خارج گرفته شود. ب: عدم از لوازم سلب عقلی (که در حکم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌باشد) گرفته شود.

اما اشکال این است که وقتی در «فلسفه منطق» قضایایی را برای بحث از خطا و صواب آن‌ها انتخاب می‌کنیم، تمام این قضایا وجودی بوده و عدم در مورد آنها معنایی ندارد!

پس باید معانی عدم را از هم تفکیک نمود. عدم هم در «منطق» فرض دارد و هم در «فلسفه». اما در «فلسفه منطق» هیچ فرضی برای «عدم» نیست! زیرا در «فلسفه منطق» بحث سلب مطرح است، نه عدم. آن چه در «فلسفه منطق» مورد بحث قرار می‌گیرد اصل حکم به سلب یا ایجاب می‌باشد، نه حمل. بحث حمل شایع در «فلسفه» (که نسبت به مصادیق است) و بحث حمل اولی در «منطق» (که بین دو مفهوم است) مورد بحث قرار می‌گیرند.

۵/۳. خروج موضوعی حمل اولی و شایع از «فلسفه منطقی» (منحصر در یقین عام، حکم سلب و ایجاب)

آن چه ما در «فلسفه منطقی» به دنبال آن هستیم این است که می‌خواهیم بدانیم اولین حکم عقل چگونه پیدا می‌شود. لذا نه بحث حمل اولی مطرح می‌شود و نه بحث حمل شایع. در فلسفه منطقی تنها بحث یقین عام در مقابل شک مطرح است که حکم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین در آن جاری می‌شود.

بنابراین عبارت:

هر نحوه ثبوتی برای هر شیئی فرض شود، آن ثبوت از آن یک وجود خارجی است که ذاتاً عدم را از خودش طرد می‌کند.

در «فلسفه منطقی» قرار می‌گیرد.

۵/۴. «ثبوت تبعی قضایای نفس‌الامریه از موجودات حقیقی» همان «ثبوت تبعی به تبع یافت واقعیت»

در ادامه همین عبارت آمده است:

بنابراین، قضایای نفس‌الامریه‌ای که نه مطابق خارجی دارند و نه مطابق ذهنی ...

یعنی نه در «فلسفه» هستند و نه در «منطق»

... مطابقی دارند که از یک نحوه ثبوت تبعی به تبع موجودات حقیقی برخوردار می‌باشد.

یعنی ما ابتدا تنها یک حالتی داریم و سپس نسبت به این حالت درک حصولی پیدا می‌کنیم.

البته عبارت «به تبع موجودات حقیقی» اشتباه است. این درک حصولی به تبع یافتی که نسبت به «اصل واقعیت» داریم حاصل می‌شود، لذا از یک نحوه ثبوت تبعی برخوردار است.

۵/۵. تطبیق قضیه «عدم علّت، علّت عدم معلول» بر «عدم حالت، علّت عدم حکم» (سلب الحکم)

توضیح این‌که قضایای صادق و راست بر سه دسته می‌باشند؛ دسته نخست قضایایی است که در خارج مطابق دارند مانند قضیه «انسان موجود است» و «انسان نویسنده است». دسته دوم قضایایی است که در ذهن مطابق دارند مانند قضیه «انسان نوع است» و «حیوان جنس است». دسته سوم قضایایی است که مطابقی دارند که بر آن منطبق می‌شوند، اما مطابق آن‌ها نه در خارج موجود است و نه در ذهن مانند قضیه «عدم علّت، علّت عدم معلول است».

در این قسمت بحث علیّت همراه با بحث «عدم» مطرح شده است و در بحث عدم می‌گویند وجود علّت، علّت وجود می‌شود.

این‌که می‌گویند «وجود علّت، علّت 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!»

### ۵/۶. تبیین اجمالی اقوال سه‌گانه در تعریف نفس‌الامر

از آن‌چه گفتیم روشن شد که در «فلسفه» هم عدم زمانی فرض دارد و هم عدم مکانی و در «منطق» از سلب حمل عدم حاصل می‌شود، اما در «فلسفه منطق» که پایگاه نفس‌الامر پایه‌ریزی می‌شود فرضی برای عدم وجود ندارد.

برای نفس‌الامر سه قول ذکر شده است:

الف: نفس‌الامر به این معناست که وقتی عقل با واقعیت ارتباط برقرار می‌کند، نحوه انطباق دادن واقعیت در عقل به عالمی به نام صُور معقول بر می‌گردد که به این عالم نفس‌الامر می‌گویند. علامه لازمه این تعریف را تسلسل می‌داند.

ب: نفس‌الامر به ذات شیء بر می‌گردد.

ج: نظر مختار علامه در همین فرع که بحث عامّ از «فلسفه» و «منطق» می‌باشد، یعنی بحث «فلسفه منطق» می‌گویند انسان ناچار است برای شهود حدّهایی قایل باشد، مجازاً و بالعرض به این

حدود قایل می‌شود و هر آن چه هست همان شهود و ادراک بلاواسطه است، بنا بر این گفته نفس الامر اعتباری و عقلایی می‌شود.

۵/۷. اشکال: عدم بازگشت تعریف نفس الامر به قانون در

#### تعریف علامه

اشکال ما این است که تعریف نفس الامر به این صورت باطل می‌باشد، زیرا با این تعریف شما سوفسطایی و نسبی‌گرا می‌شوید! آیا صحیح است در «فلسفه منطق» که یقین عام ریشه و پایگاه قرار می‌گیرد اعتباری سخن بگویید و علم حصولی را نفی نمایید؟! البته علت این که تعریف ایشان اشتباه است آن است که علامه نفس الامر را به «قانون» تعریف نکرده است. اگر نفس الامر به قانون بازنگردد، ادراکات با هم هماهنگ نشده و دیگران در برابر قول ایشان به تسلسل اشکال می‌نمایند.

سپس در ادامه می‌فرمایند:

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 مصداق ندارد.

... درباره این نوع از قضایا گفته می‌شود که مطابق با نفس الامر هستند

### ۵/۸. اشکال: مطابقت با نفس الامر به معنای بازگشت آن به حرکت بالذات عقل

با توجه به آن چه از کلام علامه بر می‌آید، دستگاه اصالت وجود حرکت عقل در فکر کردن را به خود ذات عقل بر می‌گرداند. همان طور که چشم بعد از خلق شدن شروع به نگاه کردن می‌کند، عقل نیز پس از خلق شدن شروع به حکم کردن و سنجش می‌کند. با این تعریف ذاتی از حرکت، حرکت عقل را به نفس الامر بر می‌گردانند. در حالی که «بالذات بودن» حرکت عقل غلط است، زیرا خالق عقل خدای متعال است و به همین علت نفس الامر حقیقی ربوبیت حضرت حق عزوجل می‌باشد.

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

ایشان در توضیح نفس الامر می‌فرمایند:

توضیح این‌که عقل آن‌گاه که تصدیق کرد و پذیرفت که وجود علت، علت است برای وجود معلول ...

یعنی اگر حالتی داشته باشیم، حکم نیز داریم.

... ناچار است بپذیرد که معلول با منتفی شدن علت، نیست و نابود می‌شود...

یعنی اگر حالت نباشد، سلب‌الحکم است، یعنی حکم به شک

... و معنای این‌که عدم علت، علت است برای عدم معلول چیزی جز این نیست. با آن‌که 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 «فلسفه منطق» تمام بحث‌ها وجودی می‌باشد.

... با توجه به بحث‌های 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 حقیقی‌ای می‌باشد. اما چون ماهیات نمود و نمایش وجود برای ذهن هستند عقل ناگزیر توسعه می‌دهد، به این صورت که برای ماهیات وجود اعتبار می‌کند و وجود را بر آن‌ها حمل می‌نماید.

در گذشته بیان شد که وقتی شما به «اصل واقعیت» توجه می‌کنید حتماً آن را دارای کیفیت می‌باید و این گونه نیست که عقل کیفیت را برای واقعیت فرض و اعتبار کند، بلکه واقعیت خارج

دارای حدّ می‌باشد.

در نتیجه، مفهوم وجود و ثبوت به گونه‌ای می‌شود که بر وجود و ماهیت و احکام آن‌ها همگی حمل می‌گردد. آن‌گاه برای بار دوم عقل ناچار به توسعه می‌شود. به این صورت که مطلق ثبوت و تحقق را بر هر مفهومی که به تبع وجود یا ماهیت به ناچار اعتبار کرده است حمل می‌نماید.

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

آن چه علامه درباره «ناچار» بودن عقل در اعتبار و فرض ماهیت می‌گوید محل تأمل و اشکال است. همان طور که بارها اشاره کردیم آن چه در این جا مطرح می‌شود بحث «تقدّم و تأخّر» است، نه «اصالت و اعتبار».

یعنی اگر منظور علامه این باشد که ابتدا مفهوم «بودن» به ذهن می‌آید و بعد «مفهوم کیفیت و ماهیت» این معنا صحیح است، ولی اگر منظور ایشان این باشد که عقل ناچار است کیفیت را اعتبار کند، این معنا غلط و اشتباه است.

هر واقعیتهایی در خارج دارای کیفیت خاص خود می‌باشد و حالتی که انسان نسبت به یک واقعیت دارد به خاطر یکسان نبودن کیفیت و تغییر و شدن آن واقعیت است. مثلاً وقتی شما آب

می‌نوشید اگر فقط «بودن» باشد و «کیفیت و شدن» آب اعتباری باشد، این آب در معده شما ثابت و بدون تغییر مانده و رفع عطش حاصل نمی‌گردد. در خارج، بودن و کیفیت و شدن این آب با هم وحدت دارد و حالت شما نسبت به این آب، به هر سه این‌ها می‌باشد، نه فقط به «بودن» آب.

#### ۵/۱۰. نفی علیّت در فرض اعتباری شدن پایگاه نفس الامر

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. این که 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 باعث نفی علیّت می‌شود. در حالی که در تمام اموری که عقل با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند، مانند: بودن، کیفیت، شدن، حجم، وزن و... علیّت جاری است و جایی که قانون حاکم باشد باید بتوان علّت‌ها را کنترل کرد. مثلاً

وقتی نفت روی آب می‌ایستد اگر قانونی نباشد، این پدیده صورت نمی‌گیرد و چیزی جز وهم و خیال نیست. البته همین آب را می‌توان به صورت حقیقی روی نفت آورد، ولی این نیز باید تحت قانون و علیت باشد.

تعریف دقیق این است که هر جا قانون جریان داشته باشد، نفس الامر حاضر 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 عقلانیت خود را تحت این قانون‌ها قرار دهیم. زیرا قایل هستیم که نظم طبیعت نیز به خاطر همین نفس الامر است. بنابراین، ما از نفس الامر نظم را کشف می‌کنیم.

لذا یکی از اشکالاتی که در این جاست این است که علامه سیر بحث خود را از اجمال به تفصیل نگفته‌اند و از مقدمات به سمت نتایج نرفته‌اند، بلکه در ابتدا نتایج را به کار گرفته‌اند. در صورتی که خود منطق صوری می‌گوید اگر بخواهید اطلاعات را به صورت دقیق 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 تفصیلی آورده‌اند!

۵/۱۱. بازگشت و عاء 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 یک مرتبه قبل از خلق دارد که در سوق علم ربوبی می‌باشد و یک مرتبه بعد از تحقق دارد که در ذات شیء است و این ذات لایتخلف و لایتعلل است. لذا قانون را به ذات بر می‌گردانند.

اگر می‌گویند نفس الامر به عالم صور معقوله بر می‌گردد، غرض‌شان این است که می‌خواهند ماهیاتی که مخلوق می‌باشند را به علم ربوبی یا همان عالم صور محسوسه برگردانند و در این‌جا دیگر تسلسل معنایی ندارد.

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

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

منطق»

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.

بعضی از گفته‌های ایشان مانند این بیان‌شان، قرینه‌ای است بر این که این فصل در «فلسفه منطق» گفتگو می‌کند. یعنی در قضایایی که عقل آن‌ها را تصدیق می‌کند. زیرا بحث قضایای خارجی را که در فصل‌های بعد، مانند: بحث وجود مستقل و وجود رابط و بحث مواد سه‌گانه واجب، ممتنع و ممکن مطرح کنند و بحث قضایای ذهنی را نیز در فصل ماهیت و احکام آن مطرح می‌نمایند.

بنابراین در این فصل

قضایایی که عقل آن‌ها را به نحو عامّ تصدیق می‌کند

را مطرح می‌نمایند که در «فلسفه منطق» قرار می‌گیرد. ما در «فلسفه منطق» کاری به وحدت و کثرت و دیگر تقسیمات وجود که تقسیمات فلسفی آن است نداریم، بلکه موضوع «فلسفه منطق» «اصل واقعیت» می‌باشد.

## ۶. بررسی اجمالی فرع دهم: «حقیقت وجود سببی و رای خود ندارد»

### حقیقت وجود سببی و رای خود ندارد

منظور علامه از ذکر این جمله یا «واجب الوجود» است و یا همان «حیثیت وجود» که از ابتدای کتاب تا این قسمت از آن بحث کرده‌اند. ما هر دو فرض را مورد دقت قرار می‌دهیم.

اگر منظورشان واجب الوجود می‌باشد، اشکال این است که از اوّل این فصل تا این جا اصلاً بحثی از واجب الوجود مطرح نبوده است، چگونه بی هیچ مقدمه‌ای وارد احکام واجب الوجود می‌شوند؟!

با مقدماتی که بیان کرده‌اند و دو حیثیت وجود و ماهیت را از واقعیت انتزاع نمودند، این درک از وجود همان یقین عامّ می‌شود. آیا معنای جمله

### حقیقت وجود سببی و رای خود ندارد

همانی نیست که اصالت ماهیت درباره ماهیت می‌گوید که «الماهیه لا يتعلّل و لا يتخلّف»؟! آیا وجود نیز لا يتعلّل و لا يتخلّف می‌باشد؟! پس چاره‌ای نیست مگر این که بگوییم این بحث «فلسفه

منطق» که بین وجود و ماهیت تفاوتی در اصل حیثیت منتزع بودن قایل نیست.

در این فرع قرینه‌های دیگری نیز بر فلسفه منطق بودن موضوع بحث وجود دارد. مثلاً می‌گویند:

وجود 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 اعمّ بودن این بحث از موضع فلسفه و موضع منطق است.

#### ۷. دسته‌بندی‌های مباحث نهاییه و مباحث عدم و جمع‌بندی

اکنون بر اساس آن چه از گفته‌های علامه به دست آمد دسته‌بندی‌هایی را که به نظر ما مباحث ایشان ناظر به آن است ارائه می‌نماییم.

#### ۷/۱. تقسیم مباحث فلسفه صدرایی به سه بخش

الف. «فلسفه منطق»

ب. «فلسفه»

ج. «منطق»

۷/۲. فلسفه اصالت وجود (فلسفه صدرایی) دو بحث را  
با هم ترکیب می‌کند

الف. بحث فلسفه

ب. بحث منطق

۷/۳. کتاب نه‌ایة‌الحکمة را به سه قسم تقسیم می‌کنیم

الف. مباحث فلسفه منطق

ب. مباحث فلسفی

ج. مباحث معرفت‌شناسی

۷/۴. تبدیل «وجود و عدم» در منطق به «سلب و ایجاب»

در بخش‌های قبل اجمالی از بحث «عدم» را مطرح کردیم و  
گفتیم اگر «وجود و عدم» در بحث «منطق» بیان شود، تبدیل به  
بحث «سلب و ایجاب» می‌شود. یعنی «حکم به بود یا حکم به نبود»  
در یک قضیه.

پس وجود در «منطق» تبدیل به «ایجاب» می‌شود و عدم تبدیل  
به «سلب» می‌شود.

## ۷/۵. «اصل واقعیت» مبدأ مباحث «منطق» و «فلسفه منطق»

در خارج نیز عدم را به دو شکل نسبی «عدم مکانی» و «عدم زمانی» تعریف کردیم که بُعد فلسفی «عدم» را تشکیل می‌دهد. این که با ورود به بحث عدم حکم به نبودن آن در خارج می‌دهند اشتباه است، زیرا ما می‌توانیم از اصل واقعیت، اصول دیگری را انتزاع نماییم که یکی از آنها می‌تواند «عدم» باشد. اصولی مانند: «اصل تغایر» که از مختلف بودن حالات انسان نسبت به موجودات گوناگون به دست می‌آید. «اصل تغیر» که از دگرگونی موجودات و تبدیل آنها به موجودات دیگر به دست می‌آید و همچنین «اصل هماهنگی» که علامه طباطبایی درباره آن می‌فرماید:

انسان گاهی اموری که عدم می‌باشند را وجود می‌پندارد، لذا احتیاج به «منطق» پیدا می‌کند تا بوسیله آن، صحیح و غلط [هماهنگی و ناهماهنگی] را بدست آورد.

در این عبارت علامه هماهنگی و ناهماهنگی را در علم مورد دقت قرار داده‌اند، ولی در خارج نیز هماهنگی و ناهماهنگی فرض دارد. مثلاً هماهنگی و تناسب درخت انگور این است که از میوه آن سرکه درست شود، اما گاهی عدم هماهنگی و عدم تناسب به وجود آمده و از آن شراب درست می‌شود.

بنابراین اموری غریزی و فطری در خارج در رابطه میان انسان‌ها و با خدا وجود دارد و آن‌هایی که این امور را از رابطه صحیح خود خارج کنند ایجاد ناهماهنگی در عالم می‌نمایند. از این رو به نظر ما هماهنگی و ناهماهنگی (صحت و عدم صحت) هم در ذهن و هم در خارج قابل فرض می‌باشد و باید تمام مباحث (مثل ضرورت «منطق»، ضرورت «فلسفه» و ضرورت «فلسفه منطق») از همین «اصل واقعیت» استخراج شود.

#### ۷/۶. بطلان اثبات وجود مطلق و عدم مطلق و مضاف

علامه طباطبایی در بحث احکام عدم می‌فرمایند:

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.

اگر عدم خارجی مورد نظر باشد، گاهی به معنای عدم زمانی است، مثل اینکه امروز نسل آینده ما عدم هستند و گاهی به معنای عدم مکانی است، مثل اینکه در این اتاق زید عدم می‌باشد. اگر عدم در ذهن مورد بحث قرار می‌گیرد، یعنی بعد از اینکه

انسان نسبت به شیئی حالت داشت و درکی از آن در ذهن آورد، ذهن می‌تواند آن درک را سلب کند. مثلاً بگوید: «لا شجر».

انسان پس از سلب یک درک در ذهن می‌تواند بگوید: این هستی (یعنی هستی مفهوم شجر) با این نیستی (یعنی سلب مفهوم شجر) جمع و رفع نمی‌شود و 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!

#### ۷/۷. اشکال دیگر بر کلام علامه

اشکال دیگر این است که در مقدمات فصل دوم، مصادیقی که برای اصل واقعیت بیان شده همه مربوط به مخلوقات است و اصلاً بحث از وجود مطلق (خداوند متعال) نبوده است، حال چرا در مقابل این وجود مطلق بحث عدم مطلق را بیان می‌کنند؟! ایشان تا این قسمت از بحث هنوز برای اثبات وجود مطلق دلیل متقنی ارائه نداده‌اند، بحث کردن از عدم مطلق نیز فرع آن است.

در بحث «تمایزی در عدم نیست» می‌خواهند دلیل بیاورند که «عدم» در مقابل وجود مطلق قرار می‌گیرد. در حالی که برای وجود

مطلق دلیلی نیاورده‌اند و ما نیز در بحث‌هایی که ارائه کردیم گفتگو از وجود مطلق را از ریشه انکار کردیم.

### ۷/۸. بررسی تمایز در عدم مضاف

علامه پس از بحث عدم مطلق، در بحث «تمایز در اعدام مضاف» عدم را در سنجش آورده و می‌فرمایند:

البته عقل گاهی عدم را به وجود اضافه می‌کند.

به نظر ما این بیان غلط است. زیرا ما ابتدا در ذهن درک از هستی را سلب می‌کنیم و مفهوم «نیستی» را به دست می‌آوریم و سپس این دو درک را (هستی و نیستی) با هم می‌سنجیم و حکم به امتناع جمع و رفع این دو می‌دهیم.

لذا این گونه نیست که به وجود خارجی عدم را اضافه کنیم! زیرا نمی‌توان به چیزی که در خارج موجود است عدم اضافه کرد. آیا شما می‌توانید به این تلفن، عدم اضافه کنید؟!

البته اگر وجود را امکانی فرض نماییم می‌توان عدم مضاف را اثبات نمود، اما نه به معنای اضافه شدن عدم به وجود، بلکه به همان معنای نسبی که برای عدم مکانی و عدم زمانی ذکر کردیم.

۷/۹. جمع‌بندی: بازگشت مباحث احکام کلی وجود به  
«فلسفه منطقی»

پس با توجه به آن چه تا بدین جا مطرح کردیم، اشکال اصلی ما این است که از «اصل واقعیت» نمی‌توان وجودی که معنای فلسفی اصالت وجود را افاده کند اخذ کرد و بدون سیر اثبات و اقامه برهان از آن استفاده نمود.

بنابراین بحث علامه به «فلسفه منطقی» حمل می‌شود. در این حالت نیز منظور از ماهیت اعتباری «یقین عام منطقی، یقین فلسفی و یقین موضوعی» خواهد بود.

این سه مرتبه یقین به این معناست که وقتی می‌خواهیم درک تدریجی‌الحصول پیدا کنیم، ابتدا «یقین منطقی» یعنی درک از هستی یک شیء را به دست می‌آوریم و سپس «یقین فلسفی» یعنی درک حیثیتی از آن پیدا می‌کنیم به این که از اصل هستی حیثیت‌های مختلفی را انتزاع می‌کنیم و احکامی را برای این حیثیت‌ها بیان می‌نماییم و در نهایت «یقین موضوعی» را کسب می‌کنیم که به وسیله آن این حیثیت‌ها را بر افراد مختلف تطبیق می‌دهیم.

اما علی‌المبنای ایشان عدم در خارج نفی شده و باید در ذهن عدم را تولید کرد. یعنی ابتدا در ذهن صورت وجود سلب می‌شود تا از این سلب «عدم» به وجود آید. سپس این دو صورت (عدم و

وجود) با هم سنجش و مقایسه شوند.

۷/۹/۱. اصل امتناع و اجتماع نقیضین پایگاه نفی شک و

اثبات یقین

بر این اساس، ما بحث احکام کلی وجود را بر «فلسفه منطق»، یعنی بداهت‌هایی که بر «منطق» و «فلسفه» حکومت می‌کنند حمل کردیم و گفتیم که بعد از درک هستی باید سلب از هستی (عدم) را بیان می‌کردند تا اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را به دست آورند و شک نفی شود و «یقین» پایگاه دستگاه «منطق صوری» قرار گیرد.

ولی این کار را نکرده‌اند و بعد از بحث درک هستی وارد ذکر خصوصیات «هستی» شده‌اند و از این هستی بدیهی اولیّه خصوصیات ماهیت را سلب کرده‌اند و تمام احکامی که باید در نهایت برای وجود اثبات کنند در همان ابتدا به این یقین عام منطقی (درک از هستی) نسبت می‌دهند!

۷/۹/۲. «اصل واقعیت» به عنوان ام القضا یا

با تحلیلی که از چگونگی اثبات اصل واقعیت ارائه دادیم این

ادعا را که:

اصل واقعیت از اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین به دست می‌آید و اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین أم القضایای «منطق» است.

عملاً رد کردیم و اثبات نمودیم که اصل واقعیت ام‌القضایا در فلسفه منطق می‌باشد و اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین تنها «کنترل‌کننده شک» بوده و به همین علت از مباحث بدیهی نیست و باید اثبات شود.

این اصل از آن رو کارایی دارد که اگر بخواهیم کنترل کنیم آیا کسی دارای یقین است یا نه، به وسیله اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین این کنترل را انجام می‌دهیم به این که اگر سلب شی عن نفسه نشد و شخص یکی طرفین نسبت را با هم قابل جمع و رفع ندانست، مطلع می‌شویم که در حالت شک که حکم مساوی نسبت به طرفین است خارج شده است و می‌توان حکم به «یقین» آن شخص به یکی از طرفین نسبت نمود.

پس برای روشن شدن پایگاه «منطق» و پرهیز از تردید و هرج و مرج باید نسبت بین «اصل واقعیت» و «نفس الامر» سنجیده شود و از آن «یقین عام منطقی» به دست آید و این یقین پایگاه منطق صوری قرار گیرد.

### الفصل الثالث فى أن الوجود حقيقة مشككة

#### ١. مفقودات

لا ريب أن الهويات العينية الخارجية تتصف بالكثرة تارة من جهة أن هذا إنسان و ذاك فرس و ذلك شجر و نحو ذلك و تارة بأن هذا بالفعل و ذاك بالقوة و هذا واحد و ذاك كثير و هذا حادث و ذاك قديم و هذا ممكن و ذاك واجب و هكذا.

و قد ثبت بما قد أوردناه فى الفصل السابق أن الكثرة من الجهة الأولى و هى الكثرة الماهوية موجودة فى الخارج بعرض الوجود و أن الوجود متصف بها بعرض الماهية لمكان أصالة الوجود و اعتبارية الماهية.

و أما الكثرة من الجهة الثانية فهى التى تعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه كانقسامه إلى الواجب و الممكن و إلى الواحد و الكثير و إلى ما بالفعل و ما بالقوة و نحو ذلك و قد تقدم فى الفصل السابق أن الوجود بسيط و أنه لا غير له و يستنتج من ذلك أن هذه الكثرة مقومة للوجود بمعنى أنها فيه غير خارجة منه و إلا كانت جزءا منه و لا جزء للوجود أو حقيقة خارجة منه و لا خارج من الوجود.

فللوجود كثرة فى نفسه فهل هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع فتكون حقيقة الوجود كثيرة فى عين أنها واحدة و واحدة فى عين أنها كثيرة و بتعبير آخر حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز فى كل مرتبة إلى ما به الاشتراك كما نسب إلى الفهلويين أو لا جهة وحدة فيها فيعود الوجود حقائق متباينة بتمام الذات يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة لا بالجزء و لا بأمر خارجى كما نسب إلى المشائين.

الحق أنها حقيقة واحدة فى عين أنها كثيرة لأننا ننتزع من جميع مراتبها و مصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي و من الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هى كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما.

و يتبين به أن الوجود حقيقةً مشككةً ذات مراتب مختلفةً كما  
 مثلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج أنه حقيقة واحدة ذات  
 مراتب مختلفة في الشدة و الضعف فهناك نور قوى و متوسط و ضعيف  
 مثلاً و ليست المرتبة القوية نورا و شيئاً زائداً على النورية و لا المرتبة  
 الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور  
 بل لا تزيد كل واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة  
 شيئاً و لا تفقد منها شيئاً و إنما هي النور في مرتبة خاصة بسيطة لم  
 تتألف من أجزاء و لم ينضم إليها ضميمه و تمتاز من غيرها بنفس ذاتها  
 التي هي النورية المشتركة.

فالنور حقيقة واحدة بسيطة متكررة في عين وحدتها و متوحدة  
 في عين كثرتها كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة  
 و الضعف و التقدم و التأخر و العلو و الدنو و غيرها.

و يتفرع على ما تقدم أمور الأمر الأول أن التمايز بين مرتبة من  
 مراتب الوجود و مرتبة أخرى إنما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به  
 الاشتراك فيها عين ما به الامتياز و لا ينافيه مع ذلك أن ينسب العقل  
 التمايز الوجودى إلى جهة الكثرة في الوجود دون جهة الوحدة و لا أن  
 ينسب الاشتراك و السخية إلى جهة الوحدة.

الأمر الثانى أن بين مراتب الوجود إطلاقاً و تقييداً بقياس بعضها إلى بعض لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدة و الضعف و نحو ذلك و ذلك أنا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفة و شديدة وقع بينهما قياس و إضافة بالضرورة و كان من شأن المرتبة الضعيفة أنها لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال لكن ليس شىء من الكمال الذى فى المرتبة الضعيفة إلا و المرتبة الشديدة واجدة له.

فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان و فقدان ذاتها مقيدة بعدم بعض ما فى المرتبة الشديدة من الكمال و إن شئت فقل محدودة و أما المرتبة الشديدة ذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة.

و إذا فرضنا مرتبة أخرى فوق الشديدة كانت نسبة الشديدة إلى هذه التى فرضنا فوقها كنسبة التى دونها إليها و صارت الشديدة محدودة بالنسبة إلى ما فوقها كما كانت مطلقة بالنسبة إلى ما دونها و على هذا القياس فى المراتب الذاهبة إلى فوق حتى تقف فى مرتبة ليست فوقها مرتبة فهى المطلقة من غير أن تكون محدودة إلا بأنها لا حد لها.

و الأمر بالعكس مما ذكر إذا أخذنا مرتبةً ضعيفةً و اعتبرناها مقيسةً إلى ما هي أضعف منها و هكذا حتى ننتهي إلى مرتبةً من الكمال و الفعليةً ليس لها من الفعليةً إلا فعليةً أن لا فعليةً لها الأمر الثالث تبين من جميع ما مر أن للمراتب المترتبةً من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب فإنها محدودةً بأنها لا حد لها و ظاهر أن هذه الحدود الملازمة للسلوب و الأعدام و الفقدانات التي ثبتتها في مراتب الوجود و هي أصيلةً و بسيطةً إنما هي من ضيق التعبير و إلا فالعدم نقيض الوجود و من المستحيل أن يتخلل في مراتب نقيضه.

و هذا المعنى أعنى دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودةً و عدم دخولها المؤدى إلى الصرافةً نوع من البساطة و التركيب في الوجود غير البساطة و التركيب المصطلح عليها في موارد أخرى و هو البساطة و التركيب من جهة الأجزاء الخارجية أو العقلية أو الوهمية.

الأمر الرابع أن المرتبةً كلما تنزلت زادت حدودها و ضاق وجودها و كلما عرجت و زادت قرباً من أعلى المراتب قلت حدودها و اتسع وجودها حتى يبلغ أعلى المراتب فهي مشتملةً على كل كمال وجودي من غير تحديد و مطلقةً من غير نهاية.

الأمر الخامس أن للوجود حاشيتين من حيث الشدة و الضعف و هذا ما يقضى به القول بكون الوجود حقيقةً مشككةً.

الأمر السادس أن للوجود بما لحقيقته من السعة و الانبساط تخصصا بحقيقته العينية البسيطة و تخصصا بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة التي يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك و تخصصا بالماهيات المنبعثة عنه المحددة له و من المعلوم أن التخصص بأحد الوجهين الأولين مما يلحقه بالذات و بالوجه الثالث أمر يعرضه بعرض الماهيات!

ايشان می فرمایند:

وجود یک حقیقت تشکیکی است

همان گونه که پیش از این نیز اشاره کردیم گاهی منظور از لفظ «وجود» درک از هستی به معنای یقین عام منطقی در وجود «اصل درک از بودن» می باشد که از «اصل واقعیت» استخراج شده و گاهی منظور وجود خارجی است. این دو معنا مربوط به دو علم مختلف اند.

ولی با توجه به عبارت:

شکی نیست که واقعیات خارجی متصف به کثرت می شوند.

می‌توان پی برد که منظور ایشان وجود خارجی است.

یعنی همانگونه که 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 واقعیت خارجی که به صوفیه منسوب است نیز باطل می‌باشد. اما این کثرت از دو جهت است. یک کثرت از آن جهت است که بعضی از موجودات انسان‌اند و بعضی حیوان‌اند و بعضی نبات و مانند آن و کثرت دیگر از آن جهت است که این موجود بالفعل است و آن موجود بالقوه

۱/۱. وجود دو نوع کثرت؛ کثرت ماهوی و وجودی در

مباحث تشکیک علامه

ایشان دو نوع کثرت را تعریف می‌کنند:

الف: کثرت ماهوی: مثلاً بعضی از موجودات حیوان هستند و

بعضی انسان.

ب: کثرت وجودی: مثل وجود واجب و وجود ممکن یا وجود

بالفعل و وجود بالقوه.

در تبیین منظورشان از موجود بالفعل و بالقوه می‌گویند ما در

خارج موجودات مختلفی داریم، مانند: تلفن، فرش، زید و... که

کثرت این موجودات، نه از نوع وجودی است و نه از نوع ماهوی!

بلکه خارج، کثرتِ واقعیات است. چون «وجود» و «ماهیت» دو حیثیتی بودند که ما از «اصلِ 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 دو حیثیت «وجود» و «ماهیت» اصلاً ربطی به خارج ندارد.

در بحث‌های گذشته روشن شد که وقتی گفته می‌شود «خارج مابعداء وجود است یا ماهیت»، حرف اشتباه و غلطی است و واقعیت خارج، نه مابعداء وجود است و نه ماهیت!

البته مضاف بر این گفتیم 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!

نتیجه این که اگر نظر ما به ذهن باشد و انفعالات درون آن، یعنی علیت مفهومی موضوع بحث باشد، صحیح است که پرسیده شود علت وجود یا علت ماهیت چیست؟ اما هنگامی که نظر به خارج می‌کنیم و موضوع بحث ما علت واقعیت خارجی است در این صورت دیگر «کثرت» معنا ندارد، زیرا بر مبنای «منطق صوری»

خارج «واحد» است و «کثرت» ندارد. در منطق صوری «واحد و کثیر» فقط در ذهن و برای طبقه‌بندی کردن مفاهیم مطرح می‌شود! تقسیم کردن واقعیت خارجی به واجب و ممکن نیز اشتباه است. زیرا آن چه ما در خارج با آن ارتباط برقرار می‌کنیم و از آن درک داریم فقط ممکنات هستند.

البته می‌توان واجب را به «واجب علیتی» معنا کرد که در این صورت موجودات دو نوع هستند؛ بعضی از آنها 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، بر مبنای «منطق صوری» این بیان درستی است و بر مخلوقات نیز صدق می‌کند. البته بر مبنای «فلسفه» 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:

الف: کثرت وجودی

ب: کثرت ماهوی

## ج: کثرت شدتی یا تغییری

ایشان در اینجا ابتدا تنها از دو نوع کثرت نخست نام می‌برند، ولی پس از ورود به احکام کلی وجود از کثرت وجودی دست برداشته و آن را به کثرت تشکیکی بر می‌گردانند، به شدت و ضعف وجودی هر شیء. سپس می‌گویند تمام تقسیمات وجود به ممکن و واجب، علت و معلول و... «عدمی» بوده و دارای حقیقتی نمی‌باشد، زیرا وجود مانند نور تنها یک حقیقت واحد است و همان طور که عقل در سنجش بین نور ضعیف و نور قوی ناگزیر از اعتبار حد و رتبه است در درک وجود نیز ناگزیر به اعتبار رتبه می‌باشد.

## ۱/۲/۱. اشکال اول: اعتباری شدن رتبه‌ها و کثرات

در هنگام مواجهه با تعریفی که علامه از رتبه‌های وجود ارائه می‌دهند این سؤال مطرح می‌شود که آیا این رتبه‌ها در خارج حقیقت دارد؟

اگر رتبه حقیقت خارجی داشته باشد نباید آن را اعتبار عقل دانست و اگر حقیقت خارجی ندارد و عقل آن را اعتبار می‌کند، دیگر در خارج نمی‌توان تغایری بین موجودات درک کرد. فرض علامه بر این بود که موجودات در خارج یک حقیقت

واحد هستند و حدود و رتبه‌های آنها حقیقتی ندارند، واضح است که هم بر این فرض و هم بر فرض حقیقت خارجی داشتن رتبه به این مطلب اشکال وارد است.

### ۱/۲/۲. اشکال دوم: برهانی نبودن حیثیات و کثرات در فلسفه

ایشان برای اثبات مدعای خود مبنی بر بازگشت کثرت وجودات به رتبه هیچ برهانی نمی‌آورند و جالب‌تر این است که در ابتدای کتاب نه‌ایة لزوم به کارگیری برهان قیاسی را نفی می‌کنند و این احکام را ملازمه 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 برهان اِنّی مفید یقین است و در «فلسفه» تنها همین قسم از برهان بکار می‌رود.

اگر در منطق صوری بنا شد که تمام براهین یقینی در قالب قیاس ریخته شود تا حجّت عقلی به حساب آید، آیا می‌توان به ملازمه عام اکتفا نمود و ادعای به این مهمی را اثبات کرد؟! بر مبنای منطق ایشان ضرورت دارد که برای اثبات ادعای خود صغری و کبری بیاورند و مجاز نیستند در قیاس تصرف کرده و

احکام آن را که بدیهی‌الانتاج بودن و یقین‌آوری است به موضوع دیگری سرایت دهند. این کار غیر منطقی و اشتباه است.

۱/۲/۳. اشکال سوم: عدم انتزاع کثرت وجودی و کثرت ماهوی خارج از «اصل واقعیت» (نفی تشکیک در «منطق» و «فلسفه»)

اگر تشکیک را یک حکم منطقی بگیریم نیز اشکال بر آن وارد است. بر اساس آن چه که در بحث کلی و فرد در منطق بیان شده میان ادراکات اختلاف هست، اما چیزی به معنای شدت و ضعف در منطق تعریف نشده و معنایی ندارد، اختلافی است که به فصل معنا می‌شود. لذا قائل شدن به «تشکیک» در «منطق» نیز اشتباه است. در «فلسفه» نیز قول به تشکیک واضح‌البطلان است، زیرا از «اصل واقعیت» در خارج، کثرت وجودی و کثرت ماهوی به دست نمی‌آید، بلکه از آن «بودن، کیفیت و شدن» همگی با هم انتزاع می‌شود. به این معنا که در خارج این سه با هم وحدت دارند و یک وجود واحد را تشکیل می‌دهند. اگر بخواهیم هر کدام یک از این حیثیت‌ها را مستقل از حیثیت دیگر، به خارج نسبت دهیم، دارای سه مبنا می‌شویم!

### ۱/۲/۴. اشکال چهارم: وحدت و کثرت وجودی، ماهوی و تشکیکی در خارج

بنابراین اگر بخواهیم وحدت و کثرت در خارج را تحلیل کنیم، به دلیل وحدت وجود، ماهیت و تغییر در خارج باید حدی تحویل دهیم که هم حاکم بر «بودن»، هم حاکم بر «ماهیت» و هم حاکم بر «شدن» باشد. اگر چنین حد اولیه‌ای مشخص نشود، سه مبنا و سه پایگاه درست می‌شود که هر کدام حیثیت‌های خاص خود را درست می‌کند و این سه پایگاه در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند.

بر این اساس، «فلسفه» دارای اصالتی است که حاکم بر «بودن»، «چیستی» و «چگونگی» است و وقتی از علت این سه بحث می‌شود، باید امری باشد که بتواند این سه را به وحدت برساند. قوم در مباحث فلسفی به دنبال علت این سه امر نبوده و به تحلیل این‌ها نمی‌پردازند!

### ۲. بررسی فروع تشکیک

در فرع اول از فروع تشکیک می‌فرمایند:

تمایز میان یک مرتبه از مراتب وجود و مرتبه دیگر از آن به همان ذات بسیط آن مرتبه است، ذاتی که مابه‌الاشتراک در آن عین مابه‌الامتیاز است.

### ۲/۱. اشکال اول: خروج موضوعی مسأله مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک از فلسفه

بحث مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک همان جنس و فصل است که در «منطق» قرار دارد، نه در «فلسفه»! «منطق» است که از درست کردن جنس (وجه اشتراک) و فصل (وجه اختلاف) بحث می‌کند. پس نمی‌توان وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری «منطق» را در فلسفه موضوع بحث قرار داده و این دو را در خارج به یکدیگر برگردانیم و بگوییم وجه اختلاف به وجه اشتراک بر می‌گردد!

اگر در «فلسفه منطق» گفته شود که «یقین فلسفی» به «یقین منطقی» بر می‌گردد، حرف درستی است، ولی با این حرف اصالتی اثبات نمی‌شود. زیرا در خارج هم «هستی»، هم «چیستی» و هم «چگونگی» با هم وجود دارند. درست است که در پیدایش درک ابتدا بودن شیء درک می‌شود و بعد چیستی و چگونگی آن که ما نیز از آن صحبت کردیم، ولی از این قضیه نمی‌توان به اصالت «بودن» حکم کرد.

در ادامه ایشان می‌فرمایند:

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

ایشان باید به این پرسش آغازین ما پاسخ گویند که آیا رتبه‌ها حقیقت خارجی دارند یا خیر؟ اگر حقیقت خارجی نداشته باشند، واقعیت خارج یک وجود یک‌پارچه و بسیط می‌شود و در نتیجه نمی‌توانیم هیچ سنجش و درکی نسبت به خارج داشته باشیم! به عبارت دیگر، ما می‌پذیریم که رتبه با ذات وجود بسیط وحدت دارد، ولی آیا این رتبه حقیقی دارد تا ما بتوانیم اختلاف بین مخلوقات با هم و اختلاف بین مخلوقات با خالق را درک کنیم و یا این رتبه اعتباری است و هیچ اختلافی بین خالق و مخلوق قابل درک نیست!

اما از سوی دیگر اگر اختلاف بین رتبه و ذات وجود حقیقی باشد و رتبه غیر از وجود باشد، بین آن‌ها انفصال پیدا می‌شود و در حقیقت رتبه همان ماهیت است که یکی از حیثیات متزع از

واقعیّت خارج بود!

۲/۳. اشکال سوم: نفی شمولیت حقیقت وجود نسبت به همه مراتب

ایشان در فرع ششم، این بحث را جمع‌بندی می‌کنند و می‌فرمایند:

حقیقت وسیع وجود که شامل همه مراتب آن می‌گردد، با نفس ذات بسیط خود، از عدم تخصص می‌یابد.

گفتن این مطلب برای ممکنات اشتباه است. علامه وقتی با سوفسطایی بحث می‌کرد، «اصل واقعیّت» را در مخلوقات و ممکنات استعمال نمود و پیوسته از واقعیات خارجی مرکب و قابل درک مخلوق مثال می‌زد، لذا نباید «اصل واقعیّت» را به حضرت حق عزوجلّ حمل نمایند و حکمی کنند که بر واقعیات ممکن تطبیق نمی‌نماید.

۳. بررسی وحدت و کثرت به عنوان پایگاه وجود تشکیکی

علامه برای اثبات تشکیک وجود مقدماتی را ذکر کرده‌اند که

به شرح ذیل می‌باشند:

اول: اصل کثرت امری بدیهی است.  
دوم: تبیین کثرت ماهوی.  
سوم: تبیین کثرت وجودی.  
چهارم: آیا وجود حقیقتی واحد است یا حقیقتی متباین به تمام ذات.  
پنجم: وجود یک حقیقت واحد است در عین کثرت.  
ششم: تشبیه حقیقت وجود به نور حسی.

پس از ارائه این مقدمات تشکیکی بودن وجود اثبات شده است.

سؤال ما این است که چرا علامه برای اثبات وجود تشکیکی وارد بحث وحدت و کثرت شده‌اند؟

### ۳/۱. نقد و نقض و طرح ورود و خروج علامه به بحث تشکیک

از دیدگاه ما مبدا اولیه بحث «اصل واقعیت» است و در آن، تغایر فی‌الجمله (اختلاف) و تغیر فی‌الجمله و هماهنگی (ارتباط با واقع) فی‌الجمله اصالت دارد.

اما از نظر علامه دو حیثیت «وجود» و «ماهیت» از «اصل واقعیت» انتزاع شده که در این میان اصالت با وجود است. اشکال ما به ایشان این بود که تنها حیثیت «بودن» نیست که اصالت و تحقق دارد، بلکه حیثیت «شدن» (قالب و حد وجود) نیز تحقق خارجی دارد. پس به طور کلی هنگامی که تشکیک را در مورد واقعیت خارجی موضوع بحث قرار می‌دهند باید برای هر سه حیثیت «جراحی»، «چیستی» و «چگونگی» که در خارج وجود دارند تعریف کنند نه فقط برای دو حیثیت ماهیت و وجود.

### ۳/۲. چگونگی اثبات وجود تشکیکی توسط علامه

علامه برای اثبات وجود تشکیکی اولین مقدمه‌ای که ذکر می‌کند بحث «کثرت» و بداهت آن می‌باشد. بداهت کثرت از همان بداهت «اصل واقعیت» استفاده شده است که به وسیله آن سوفسطایی مُجاب می‌شود.

بداهت «کثرت» ناظر به این مطلب است که انسان نسبت به واقعیت دارای حالات متکثر و مختلف می‌باشد و در این اختلاف اشتباه نکرده و به طور طبیعی در هر حالت مختلف عملی در شأن و متناسب انجام می‌دهد. پس اصل واقعیتی که در مقابل سوفسطایی

قرار می‌گیرد علاوه بر آن که دارای کثرت و اختلاف است، هرج و مرج در مقام عمل را نیز بر نمی‌تابد. موضعگیری‌های سوفسطایی نیز از طریق همین کثرت و تناسبات آن است که به واقعیت منتهی شده و به خواسته‌های خود می‌رسد. به همین جهت در مقابل این برهان مغلوب شده و ناگزیر می‌گردد تسلیم اصل واقعیت شود!

پس از سخن گفتن از «کثرت»، علامه برای حیثیت وجود و ماهیتی که از واقعیت انتزاع می‌شوند نیز کثرت قائل می‌شود و می‌گوید که ماهیت و وجود نیز دارای کثرت و اختلاف می‌باشند. البته ایشان کثرت ماهیت را در خارج بالعرض می‌داند، زیرا قائل هستند که ماهیت از اساس طفیلی، مجازی و به تبع «وجود» هستی پیدا کرده و در خارج عدمی است. اما کثرت وجودی را به اقسام مختلفی تقسیم می‌نمایند که این تقسیمات در واقع همان تقسیمات اصل وجود است که به کثرت آن نیز سرایت می‌نماید.

از نگاه اثباتی، واقعیت خارجی از وحدت و تقوم سه حیثیت «چرایی»، «چیستی» و «چگونگی» (وجود، ماهیت و شدن) تشکیل یافته و کثرت این حیثیات تنها در مقام انتزاع و ظرف ذهنی شکل یافته است. این کثرت ذهنی به خاصیت «منطق صوری» بازگشت می‌نماید و خصوصیت آن این است که با سلب حیثیات خارجی هر

شیء آن را ساکن و ثابت می‌نماید و بر اساس این حیثیات ثابت و ساکن و بدون تغییر وحدت و کثرت ذهنی را تعریف می‌نماید. کثرت را به اختلاف آثار آنها برگردانده و وحدت آنها را از تطبیق کلی به فرد در ذهن ایجاد می‌نماید، البته این فرد نیز به نوعی خود کلی است، نه حقیقت مصداق خارجیه شخصیه، زیرا حقیقت خارجیه به لحاظ متغیر بودن تحت هیچ عنوان کلی قرار نمی‌گیرد.

#### ۴. بررسی وحدت و کثرت از زاویه نگرش «منطق صوری»

تحلیل پایگاه منطقی کثرت ماهوی و کثرت وجودی امر بسیار مهمی است، زیرا تنها به این شیوه است که می‌توان پیدایش ادراکات معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه را کنترل کرده و از خطا مصون نمود.

از این رو ضرورت دارد که وحدت و کثرت با معیار منطق مورد دقت قرار گیرد تا روشن شود که تعاریف داده شده از کثرت ماهوی و وجودی بر مبنای منطق صحیح است یا خیر.

گفتیم که کثرت حیثیات انتزاع شده از واقعیت واحد خارجی کثرتی ذهنی است و به واسطه خاصیت انتزاعی «منطق صوری»، یعنی وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری در تولید کثرت و

تطبیق کلی به مصداق و فرد ذهنی، نه شخصیت خارجی، در وحدت پدید آمده است. اکنون باید ببینیم این تطبیق کلی به فرد ذهنی در کثرت ماهوی و کثرت وجودی امری صحیح است یا خیر. بر این اساس روشن خواهد شد که آیا وحدت و کثرت بر اساس «منطق صوری» قابل تحلیل هستند یا خیر.

در ابتدا انواع وحدت و کثرت در منطق صوری را مرور

می‌کنیم؛

گاهی وحدت و کثرت در علومی که دارای موضوع هستند ملاحظه می‌شود در این حالت همه افراد آن علم به وحدت حدّ معقول که در همگی مسائل آن علم مشترک است متحد می‌شوند و به وحدت می‌رسند. این وحدت حد معقول به همه مفاهیم آن علم صدق می‌نماید.

گاهی وحدت و کثرت کیفی و هوهویی است که تطبیق آن به افراد بر اساس اندراج صورت می‌پذیرد. به این شکل که قضیه ساخته می‌شود و حدّ وسطی برای اندراج کثرات در هم و ایجاد وحدت پیدا می‌شود.

گاهی نیز وحدت و کثرت کمی است، مانند انتخاب یک واحد در ریاضیات و تکرار آن برای تولید کثرت و به وحدت رساندن

آن‌ها در آن یک واحد. به این صورت کم متصل و منفصل تعریف می‌شود.

بنابراین در منطق سه نوع وحدت و کثرت قابل احصاء است؛ وحدت و کثرت کمی، کیفی و حدّ معقول.

#### ٥. بررسی وحدت و کثرت تشکیکی براساس فلسفه «چرایی»، «چیستی» و «چگونگی»

به طور کلی مباحث هستی‌شناسانه را نمی‌توان مستقل از مباحث معرفت‌شناسانه مورد دقت قرار داد. چنانچه روش علامه نیز این است که هر دو بحث را با هم مورد توجه قرار دهد، مانند آن که می‌فرمایند:

هر موجودی واحد است

این قضیه از ساختاری منطقی تشکیل یافته و در منطق بر اساس قیاس قابل استدلال است. لذا استدلال‌های فلسفی خود بایستی با معیارهای منطقی تطبیق داده شده و مورد دقت قرار گیرند.

### ۵/۱. کثرت ماهوی همان خصوصیت شیء است

بر اساس آن چه تا کنون مورد بحث قرار گرفته روشن است که کثرت ماهوی همان خصوصیت شیء است، اما پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که این خصوصیت همان خصوصیت منتزع در ذهن است یا خصوصیت متعین در خارج؟ اگر فرض اول صحیح باشد، ابتدا یک مقسم شامل در ذهن انتخاب می‌شود و قسم‌های دوباره مقسم قرار گرفته و سلسله‌ای از تقسیم‌ها بر اساس سلب و ایجاب شکل می‌گیرد. این تقسیم‌ها کثرت حیثیات ماهوی ذهنی را تولید می‌نمایند و بر اساس حد مشترکی که همان مقسم برای اقسام می‌باشد به وحدت می‌رسند. از سوی دیگر با توجه به این که این خصوصیات در ذهن تقسیم می‌شوند باید برای جنس و فصل هر کدام از این تقسیمات استدلال منطقی نظری آورده شود.

پس در فرض اول همه حیثیات و اقسام، کیفیاتی بیش نیستند و کاملاً نسبی می‌باشند، مانند: وجود و عدم نسبی و لا انسان که در خارج «نیستی انسان» نبوده، بلکه بقر و یا موجودی دیگر است. در این فرض باید همه قواعد تقسیم را در تولید کثرت ماهیات ذهنی رعایت نمود.

بر این اساس دیگر کثرت وجودی منتفی خواهد شد، زیرا با بازگرداندن کثرت به ماهیت، دیگر اصالت وجودی که ماهیت را عدمی می‌دانست نفی شده است!

اما اگر فرض دوم صحیح باشد، یعنی کثرت ماهوی امری متعین در خارج و تشکیکی باشد، مجدداً این کثرت ذهنی می‌شود و به همان فرض اول بازگشت می‌کند!

توضیح مطلب این که براساس آن چه علامه در بحث تشکیک گفته‌اند، حقیقت عالم خارج مانند نور است و دارای شدت و ضعف می‌باشد. ایشان برای استدلال بر این مطلب به وجه اشتراک و وجه اختلاف‌گیری تکیه کرده‌اند و گفته‌اند که در تشکیک مابه‌الاختلاف عین مابه‌الاشتراک است.

حال با توجه به این که نفس وجه اختلاف و وجه اشتراک موضوعی منطقی بوده و ارتباطی به هستی‌شناسی فلسفی ندارد، واضح می‌شود که فضای گفتگوی ایشان «ذهن» است و موضوع این وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری مفاهیم ذهنی هستند و نه وجود خارجی!

لذا می‌توان گفت این نوع تحلیل ارتباطی با عالم خارج ندارد و همه این مطالب ذهنی بوده و جایگاه طرح آن در «منطق» است،

زیرا عالم خارج وحدت داشته و یک امر یک‌پارچه است.

### ۵/۲. فرض تشکیک در خارج و اشکالات وارد بر آن

اگر از ذهنی بودن این تحلیل‌ها پیرامون شدت و ضعف تشکیکی صرف نظر نماییم و بخواهیم تشکیک را در خارج تصور نماییم، این سؤال مطرح می‌شود که شدت و ضعف تشکیکی در عالم خارج اگر نخواهد به منطق پیوند بخورد باید چگونه تصویر شود؟

به نظر ما شدت و ضعف موجودات در عالم خارج به «نقص» و «کمال» معنا می‌شود و نقص و کمال نیز به بیشتر بودن محض و دارایی یکی نسبت به دیگری!

این کمال و نقص در دستگاه ماهوی به ثابت بودن سعه شیء در ذهن و عدم تغییر آن معنا می‌شود و در دستگاه وجودی نقص عدمی و کمال وجودی و به خیر محض معنا می‌شود.

در حالی که نقص و کمال اگر در عالم خارج معنا شوند، بایستی در رشد و حرکت نسبت به زمان و مکان اولیه خود مورد ملاحظه قرار گیرند. این مطلب از تحلیل وجودی و ماهوی خارج است.

## ۵/۳. اشکال تشکیک بدون شدت و ضعف

به این ترتیب روشن می‌شود که در هر صورت باید در تشکیک فرض نقص و کمال بر اساس رشد و حرکت زمانی و مکانی گذاشته شود و اگر این مطلب در تشکیک لحاظ نشود، به هر صورت که آن را معنا کنیم وحدت و کثرت در نهایت به همان وحدت و کثرت ماهوی معنا می‌شود.

فلاسفه قائل به تشکیک باید بتوانند معنای شدت و ضعف را مشخص نمایند و تا زمانی که بخواهند شدت و ضعف را به خصوصیت و کیفیت معنا کنند، نه کمال و نقص مبتنی بر رشد و حرکت بر مبنای زمان و مکان، راه به جایی نخواهند برد، زیرا خصوصیت در این دستگاه مجازی و بالعرض می‌باشد و اعتباری است.

اگر هم قائل به نقص و کمال باشند، ولی نقص را به عدم کمال معنا کنند و کمال را نیز از اوصاف شیء بدانند باز هم دچار مشکل می‌شوند، زیرا دیگر ماهیت و خصوصیت عدمی نخواهد شد و به جای اصالت وجود باید قایل به اصالت اوصاف شوند، یعنی همان اصالت ماهیت!

### ۵/۴. تعریف کمال و نقص در مبناهای مختلف

کمال و نقص یک تعریف تبعی دارند که تعریف به ضد بوده و در «منطق صوری» بدان پرداخته شده است. در فلسفه اصالت وجود تنها کمال مفهوم دارد و نقص عدمی است.

در دستگاه فلسفه اصالت ماهیت نیز کمال و نقص به حیثیت و خصوصیت معنا شده و ثابت و بدون تغییر می‌شوند. استاد مصباح می‌فرماید:

هر چیزی که بالذات باشد، کمال است و هر چیزی که بالعرض باشد، نقص است.

در مباحث «منطق صوری» گفته شد که بالذات و بالعرض فی نفسه بعنوان یک تقسیم مطرح نیست، بلکه اولین تقسیم در «منطق» وجه اشتراک (جنس) و وجه اختلاف (فصل) است. سپس اثبات نمودیم که در «منطق صوری» «ذات» وجود ندارد و فقط وجه اشتراک و وجه اختلاف مطرح است که این دو نیز نمی‌توانند تمام حقیقت شیء را بیان نمایند.

### ۵/۴/۱. تعریف وحدت و کثرت بر فرض خارجی بودن کمال و نقص

دیدیم که تمام فروض طرح شده در نظر فلاسفه به ذهنی بودن تعریف وحدت و کثرت انجامید. نکته‌ای که باید بدان دقت کرد این است که اگر تعریف وحدت و کثرت را به کمال و نقص در عالم خارج معنا کنیم، باید بدانیم آن چه در عالم خارج وجود دارد «کلّ» است نه «کلی»!

یک «کلّ» در خارج دارای اجزاء، روابط و منتجه‌ای است که روابط آن کل را به وحدت می‌رساند. لذا کثرت «کلّ» به اوصاف متکثر در ارتباط اجزاء با یکدیگر تعریف می‌شود و وحدت «کلّ» به منتجه‌ای که اجزاء و روابط را حول خود هماهنگ می‌کند. بر این اساس نسبت بین اوصاف، عوامل و تغییرات «منتجه» را به ما تحویل می‌دهد.

لذا در خارج معنای کثرت و وحدت کاملاً تغییر می‌نماید و با تعریف ذهنی آن تفاوت دارد. زیرا «فلسفه» به غیر از اینکه می‌تواند به وسیله «منطق» یک سطح از گزارش عکس‌گونه عالم را ارایه دهد، باید حرکت واقعیات در خارج را نیز تعریف نماید و این وابسته به آن است که «فلسفه» نظام عالم را به صورت یک «کلّ» ببیند و تغییرات اجزاء، روابط و نوع حرکت این نظام را تعریف

نماید.

لذا به نظر ما موضوع «فلسفه» «نظام موجودات عالم با حفظ تغییرات و خصوصیات آن» می‌باشد. اما اگر در این موضوع دقت بیشتری شود، واضح می‌شود که موضوع «فلسفه» تنها از منظر منطق یک «کل» است، ولی از نظر حرکت و رشد اگر به آن نگاه شود «نظام اردها» است، درست بر خلاف آن چه که مادیین بیان کرده و هستی را حیات مادی عالم می‌دانند!

بر این اساس، وحدت و کثرت وجودی و ماهوی همان وحدت و کثرت «اردها» و وحدت و کثرت اشتداد نظام خلقت است که این «اشتداد» وصف طلب و اراده می‌باشد. با ذکر این مطالب نتیجه می‌گیریم که وحدت و کثرت تشکیکی، امری انتزاعی است که در خارج هرگز حقیقتی ندارد و با ادعای مادیون هیچ تفاوتی نمی‌کند. یعنی همان طور 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 تغییرات آن توجه دارند و لذا می‌توانند آن را کنترل کنند.

## ۵/۵. تفاوت بين «تشكيك» و «اشتداد»

اشتدادی که ما می‌گوییم با تشکیک متفاوت است. در تشکیک امور ثابت فرض می‌شوند، ولی اشتداد جریان حقیقی جاری در عالم است که حقیقت حرکت را معنا می‌کند.

البته اشتداد در فلسفه نظام ولایت، به معنای انسجام وحدت و کثرت در عبادت نبی اکرم (ص) می‌باشد. یعنی عالم را آئینه عبادت ایشان می‌بیند و اشتداد را وصف اراده و تسبیح نبی اکرم (ص) تعریف می‌کند.

خاتمه





خلاصه در این کتاب وارد مقدمات «فلسفه» شدیم و ربط بین «اصل واقعیت» و «فلسفه» و ربط «اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» را با «فلسفه» ملاحظه کردیم. ما با ورود به بحث «فلسفه منطق» دو اصل به دست آوردیم:

۱. اصل واقعیت

۲. اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین

که گفتیم منشأ وحدت این دو اصل «نسبت بین سنجش و حالت» می‌باشد.

این بحث را مطرح کردیم که بتوانیم وارد فلسفه شویم. برای ورود به «فلسفه» به تعریف شش مفهوم احتیاج داریم:

۱ و ۲: وحدت و کثرت

۳ و ۴: زمان و مکان

۵ و ۶: اختیار و آگاهی

سپس به تعریف این اصطلاحات پرداختیم که در این کتاب تنها دو اصطلاح نخست مورد دقت قرار گرفت. تعریف وحدت و کثرت را در مبنای اصالت وجود بررسی کرده و آن را با مبنای اصالت ماهیت و مبنای نظام ولایت مقایسه کرده و اشکالات هر یک را مورد توجه و دقت قرار دادیم.

پس از پایان مباحث «فلسفه منطق» باید وارد مباحث «فلسفه خاص» شویم.

خلاصه مباحث «فلسفه منطق» از این قرار بود که گفتیم:

قوم با مفروض دانستن «اصل واقعیت» به دنبال ساختن یک دستگاه شناخت‌شناسی هستند و برای ساختن چنین دستگاهی شالوده‌ها و استوانه‌هایی در «فلسفه منطق» مطرح نموده‌اند. این دستگاه معرفت‌شناسی شامل قضایایی همچون أم‌القضایای «اصل واقعیت» می‌باشد که پایگاه این دستگاه محسوب می‌شود. «اصل واقعیت» یا قضیه درک از هستی، «واقعیتی هست»، در واقع نوعی هلیه بسیطه بوده که از ملاحظه نسبت بین حالت و سنجش، یعنی علم حضوری و علم حصولی اجمالی به دست می‌آید. به این معنا که اگر حالتی نسبت به واقعیت وجود داشته باشد، پس درکی نیز وجود دارد.

قضیه درک از هستی اولین قضیه‌ای است که عقل آن را درک می‌کند و با سلب آن درک از نیستی را به دست می‌آورد. این قضیه اول (درک از هستی) اثبات‌کننده یقین عام و نافی شک است. قضیه «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» نیز وظیفه کنترل این یقین عام را دارد. وقتی حالتی در انسان موجود نباشد، وضعیت عدم حکم است و هر گاه که حکمی مبنی بر امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین از انسان صادر شد، این مطلب دالّ بر وجود حالت در درون اوست!

این درک از هستی را به مباحث فصل دوم نه‌ایة تطبیق دادیم و گفتیم که درک از هستی پایگاه مشترک «منطق» و «فلسفه» محسوب می‌شود.

در فصل وجود رابط و مستقل نیز گفتیم که آن چه در نوشته علامه به چشم می‌خورد، تصرّفاتی است که در «منطق» صورت می‌گیرد. تمام این مباحث این فصل بر پایه ملازمات عقلیه شکل یافته است و از یک انسجام فی‌الجمله برخوردار است.

اولین اشکالی که به این نوع ملازمات وارد کردیم عدم توجه به مبنی بودن اصل علیت بر نفس الامر است. گفتیم بر اساس مبنای ایشان نفس الامر علتی خارج از خود ندارد و به خودش باز

می‌گردد. نفس الامر یا به عوالمی که مُعطی صور ادراکی است منتهی می‌شود یا آن که به حقیقت وجودی فرد که قوه عاقله این فرد با اصل هستی تناسب داشته و صور ادراکی را نیز به نحو تام دارا می‌باشد باز می‌گردد.

دومین اشکال این است که وجه اشتراک بین همه مراتب ناقص و تام قوه عاقله در افراد ملاحظه نشده است یعنی نسبت بین خالق و مخلوق در ملاحظه مراتب ناقص و تام قوه عاقله نفس الامریه مورد توجه قرار نگرفته است! معنای این مطلب این است که تمام موجودات، اعم از خالق و مخلوق در قوه عاقله یکسان فرض شده‌اند.

پس اشکال عمومی و کلی وارد بر این نوع ملازمات این است که:

اولاً: علیتی که در این سطح ملاحظه شده «علیت بخشی» است، علیتی خاص «اصل واقعیت» و قوه عاقله انسان .  
ثانیاً: پایگاه این علیت به نفس الامر و قانون منتهی نشده است.  
برای صحیح شدن استعمال این نوع ملازمات بایستی ابتدا «اصل تغایر» اثبات شود و این مهم تنها از پایگاه یک بحث معرفت‌شناسانه امکان دارد.

واضح است که بین خارج و ذهن اختلاف وجود دارد. برای آن که بتوان این دو را با هم مرتبط نمود باید به علیت و نفس الامر تکیه شود، امری که هم حاکم بر خارج است و هم حاکم بر ذهن. پایگاه نفس الامر نیز باید صحیح و مستدل باشد تا بتوان بر اساس آن حکم داد.

اگر پایگاه نفس الامر و ارتباط ذهن و خارج به کشف و تطابق باز گردد، مجدداً نسبت به تطابق و کشف این سؤال وجود دارد که پایگاه آن به چه امری منتهی می‌شود. اگر بگویند پایگاه این دو به نسبت تساوی در «منطق» باز می‌گردد، مجدداً نسبت به تساوی و پایگاه آن سؤال وجود خواهد داشت و این پرسش‌ها همچنان ادامه خواهد داشت.

بر حسب مباحث انجام شده در دور پیشین بحث معرفت‌شناسی به این نتیجه دست یافتیم که قوم بایستی پایگاه اولیه پیدایش ادراک را از نسبت دلالت آغاز نماید. به این که ابتدا مقولات «علم»، «فکر» و «دلالت» را نسبت به یکدیگر بسنجد. سپس از ملاحظه عام‌ترین نسبت بین این سه مقوله سایر نسبت‌های خاص متغیر و ثابت را تعریف نماید.

ضرورت دارد که این نسبت‌ها در یک دستگاه سنجشی خاص

مانند دستگاه کلی‌نگری (در مقابل کل‌نگری و تکامل‌گرایی) بر اساس تعریف و تقسیم‌تیین و تحلیل شده و پس از این مرحله است که نوبت به تعریف نسبت‌هایی مانند تساوی، تباین و عموم خصوص من وجه و مطلق می‌رسد.

همان‌گونه که گفته شد تطابق در «منطق» به معنای تساوی است و از این رو تساوی از مباحث درونی علم «منطق» به شمار می‌رود. تساوی نیز فرع این است که دوئیت وجود داشته باشد، لذا اولین ملازمه عقلانی که سایر مباحث دستگاه منطقی و فلسفی براساس آن ساخته می‌شود «تغایر» و سؤال از علت تغایر می‌باشد. اصل تغایر در واقع اثبات‌کننده «اصل واقعیت» و نافی بساطت مطلق می‌باشد، زیرا هم در اتصال مطلق و هم در انفصال مطلق درک سنجشی منتفی می‌شود. □