

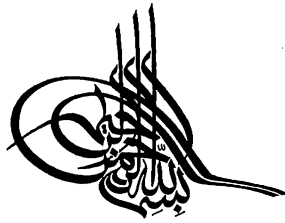


امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

ان بسم الله الرحمن الرحيم اقرب الى اسم الله الاعظم من سواد العين الى بياضها

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

نزدیک‌تر از سیاهی چشم به سفیدی‌اش است. عیون اخبار الرضا ج ۱



○ حجة الاسلام والمسلمین صدوق:

بسم الله الرحمن الرحيم. گروهی که در

خدمت شما هستند، گروه پژوهش تطبیقی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی است که بعد از رحلت حاج آقای حسینی رحمته، در این سه سال تمام سعی و تلاش‌شان این بوده است که افکار ایشان را با ادبیات و زبان قوم تطبیق دهند تا شرایط و امکاناتی برای تفاهم فراهم شود و آراء و نظرات ایشان با آراء حوزه به تفاهم رسد، زیرا حاصل زحمات ایشان تولید فلسفه و منطق جدیدی بوده است و این نیز، ادعای بسیار بزرگی است. البته ایشان در چند سال آخر حیات خود بسیار تلاش کردند تا این مباحث تطبیقی را در دفتر به راه اندازند و مدل این کار را نیز مطرح نمودند. در این مدل مشخص کرده‌اند که نسبت به یک متن تحقیقی چند سطح از تجزیه (تجزیه‌ی ادبی، تجزیه‌ی منطقی و...) باید انجام شود تا راهی برای جلوگیری از سوء تفاهم‌ها فراهم شود و ارتباطی قوی میان اندیشه‌ها برقرار گردد. البته عمر ایشان کفاف نداد و این ارتباط برقرار نشد.

در این سه سال یک بحثی در معرفت‌شناسی آغاز شد که - به حول الله و قوته - تمام شده و جلسات تفاهم آن را با برادر بزرگوارمان جناب حجت الاسلام والمسلمین غروی‌ان شروع کرده‌ایم که هفته‌ی گذشته نیز جلسه‌ی سومی بود که خدمت ایشان رسیدیم و بحمدالله شروع خوبی بوده است.

در حوزه‌ی اصول و فلسفه نیز بحث را شروع کرده‌ایم، ولی هنوز به اتمام نرسیده است؛ لکن دوستان اصرار داشتند در هر مرحله از تطبیق که تمام می‌شود، تفاهم آن را آغاز کنیم.

از این رو، دوستان حضرت تعالی را به عنوان شخصیتی که در رشته‌ی فلسفه تمحّض بیشتری دارید، معرفی کردند و افتخاری برای ما بود که خدمت شما برسیم و ابتدا بتوانیم در جلساتی که خدمت شما هستیم، فهم

خود را از کلام قوم تصحیح نماییم و در ادامه نیز نظرات حاج آقای حسینی رحمته را خدمت شما مطرح نماییم.

لذا اگر اجازه بفرمایید بنده وارد بحث فلسفه می‌شوم و گزارش مختصری از روند کاری که انجام داده‌ایم خدمت شما ارائه می‌نمایم. سپس شما فهم ما را اصلاح بفرمایید.

اولین نقطه‌ای که ما با آن برخورد کردیم این است که در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، ورودی بحثی که حضرت علامه رحمته با سوفسطاییان آغاز کرده‌اند از بحث فلسفه و سفسطه شروع می‌شود و طبیعتاً به تعریف علم می‌رسد و بیان می‌کنند که سوفسطاییان تعریف علم به معنای ادراک مطابق با واقع را قبول ندارند و نقطه شروع بحث را تعریف علم و نهایتاً بحث امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین - که ام‌القضایا است - قرار می‌دهند.

اما علامه در نهایت الحکمة می‌خواهند عمارت و ساختمان فلسفه را بنا نمایند، بنابراین بحث را از اصل واقعیت آغاز می‌کنند و طبیعتاً کمتر وارد پاسخگویی به شبهات سوفسطاییان می‌شوند.

لذا «اصل واقعیت»، اصل شامل‌تری نسبت به اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌گردد. گرچه در نظم بحث، قطعاً از این اصل به عنوان ام‌القضایا استفاده می‌شود، اما شروع بحث از اصل واقعیت است.

نکته‌ی دیگری که باز هم ایشان در اصول فلسفه و روش رئالیسم به آن اشاره دارند و ظاهراً نقطه‌ی مشترک گفت‌وگو با سوفسطاییان است، این است که مرحوم علامه رحمته می‌فرمایند این‌ها هر چیزی را که انکار کنند، نمی‌توانند آن اصلی را که در زندگی به آن عمل می‌کنند، انکار نمایند، و آن اصل این است که هیچ‌گاه خانه‌ی خود را با مدرسه اشتباه نمی‌گیرند، غذا خوردن را با لباس پوشیدن عوضی نمی‌گیرند، فرزند خود را با فرزند همسایه اشتباه نمی‌گیرند! زیرا از یک سو ناگزیر هستند

که در رفتار عینی و عملی زندگی خود موضع‌گیری نمایند و از دیگر سو نسبت به این امور یک نحو شهود و «یافت» دارند. مرحوم علامه علیه السلام در ادامه می‌فرمایند اگر کسی این امور را انکار نماید، ما می‌توانیم دستور به تنبیه او بدهیم، زیرا آن شخص معتقد است که تنبیه کردن با تنبیه نکردن تفاوت نمی‌کند. پس چنین شخصی یا بیمار روحی است یا عناد و لجاجت دارد، که البته در این جا بحث از اختیار و کفر و این‌گونه امور مطرح می‌شود و چاره‌ی آن گفت‌وگو نیست، بلکه چاره‌ی دیگری دارد که از موضوع گفتگو خارج است.

این دو ورودی بود که ما در بحث فلسفه به آن برخورد کردیم. در خصوص ورودی دوم - یعنی اصل واقعیت - به نظر می‌رسد که دارای دو ویژگی ممتاز است:

① نخست این‌که از نقطه‌ی مشترک با سوفسطایی آغاز کرده است و توانسته او را به سکوت بکشانند.

② دوم این‌که حتی اگر این سوفسطایی دارای عناد باشد و تا آخر عمر هم این بحث را نپذیرد و منکر باقی بماند، حداقل می‌تواند طرفداران او را از دور او پراکنده سازد.

لذا ما اصل واقعیت را انتخاب کرده و مبنا قرار دادیم و بر اساس آن سؤالاتی را آماده نمودیم که در این جلسه خدمت شما عرض می‌کنیم.

مطلب دیگر این است که اگر ما اصل واقعیت را برگزینیم، - به نظر می‌آید - چه برای ورود به معرفت‌شناسی و چه برای ورود به فلسفه می‌توانیم آن را مبنا قرار دهیم و بحث را از آن آغاز کنیم. به این نحو که در معرفت‌شناسی بلافاصله پس از طرح اصل واقعیت به سراغ «تغایر» برویم و به وسیله‌ی آن سوفسطایی را ساکت کنیم. تغایر به این معنا که اگر فرد به اختلاف و تنوع بین اشیاء اقرار ننماید، هیچ موضع‌گیری‌ای نسبت به اشیاء نمی‌تواند داشته باشد و هیچ رفتاری نمی‌تواند از او صادر شود. پس در این حالت می‌توانیم «اصل تغایر» را به عنوان امری غیر قابل انکار در زندگی افراد و شامل‌ترین اصل در معرفت‌شناسی مطرح نماییم.

حال اگر سوفسطایی مخاطب ما نیز قائل به گفت‌وگو

باشد، به این معنی است که تغایر و دوئیت (غیر هم بودن) بین آراء خود و آراء ما را پذیرفته است و در قدم بعد می‌خواهد این مطلب را به ما القاء نماید که «واقعیتی نیست» و ما نیز می‌خواهیم او را متنبه کنیم که «واقعیتی هست»، که در این صورت نیز اگر قائل باشد که این دو قضیه یکی است و با هم تغایر ندارند، مانند آن‌جایی است که باید اقرار می‌کرد که کتک خوردن با کتک نخوردن یکی است، پس در این جا نیز باید بپذیرد که از ما تبعیت نماید، چرا که در صورت وحدت رأی ما و او، باید اعتراف نماید که رأی او مانند رأی ما است و تغایری با هم ندارند! پس باید تسلیم نظر ما شود و هر چه گفتیم بپذیرد. البته قرار دادن این اصل در معرفت‌شناسی، آثار و تبعاتی دارد که پیشنهاد می‌کنم بحث از آن را برای مجالی دیگر بگذاریم.

اما در بحث فلسفه، بعد از اصل واقعیت - که در فرض ما، نخستین اصل در معرفت‌شناسی و فلسفه قرار گرفت - امکان انتزاع دو امر از هر واقعیتی است با عنوان «حیثیت بودن» و «حیثیت چیستی» و اینها دو امری هستند که از هر واقعیتی قابل انتزاع می‌باشند.

حال پرسش اول ما این است که آیا انتزاع از واقعیت خارجی، حصر به این دو حیثیت دارد یا این‌که امور دیگری نیز هست که می‌شود از اصل واقعیت انتزاع کرد؟ زیرا اصل واقعیت یک ادراک شهودی و یافتی است و نسبت به کل عالم و مثال‌هایی که مرحوم علامه علیه السلام در مقدمه‌ی نه‌ایة الحکمة می‌آورند حتی محدود به حقایق هم نیست و در امور روحی، حسی، اعتباری و در همه‌ی مباحث دیگر نیز آن را اصل جامعی معرفی می‌کنند که شمولیت عام دارد. لذا در کنار «هستی» و «چیستی» که از واقعیت انتزاع می‌شود، «حرکت» به معنای عام - یعنی «شدن» - نیز قابل انتزاع می‌باشد.

البته در مراحل بعدی و در مباحث تفصیلی، حرکت جوهری را نیز اثبات می‌کنند، ولی بدون توجه به این‌که آیا این حرکت به حرکت جوهری ختم شود یا خیر. به نظر ما اصل شدن یا تبدیل نیز قابلیت انتزاع از واقعیت را دارد. یعنی می‌توانیم اینگونه بگوییم که از اصل واقعیت، سه امر - انتزاع می‌شود:

۱. «هستی»، حیثیت بودن و نبودن

۲. «چیستی» حدود امور واقعی

۳. و «شدن» (به معنای عام)^۱

این اولین سؤال ما بود.

● حجة الاسلام والمسلمین فیاضی: حالا اگر اجازه بفرمایید، به همین سؤال پاسخ دهیم و سپس سؤال بعدی را طرح کنید.

درباره‌ی این سؤال که فرمودید: آیا از هر واقعیت تنها دو مفهوم انتزاع می‌شود یا بیشتر؟

من جوابم این است که اگر با نظر مرحوم علامه علیه السلام به مسأله نگاه کنیم، جواب این است که «البته بیشتر!». ولی باید مسأله‌ی اصالت وجود را با نظر مبدئی این نظریه و کسی که این نظریه را برای اولین بار در فلسفه مطرح کرد، - یعنی خود ملاصدرا - نگاه کرد. ملاصدرا می‌فرماید^۲:

توضیح و تنبیه: الشیء إمّا ماهیة أو وجود، إذ المراد بالماهية غیر الوجود.

ایشان می‌فرماید که ما وقتی می‌گوییم «ماهیت»، منظورمان هر چیز «غیر وجود» است، یعنی همه‌ی چیزهایی که متّصف به غیر وجود می‌شوند. پس وقتی ما با تصویری که خود ملاصدرا از مسأله دارد، شروع کنیم، مسأله‌ی اصالت وجود به این صورت مطرح می‌شود که: «ما از هر موجودی یک مفهوم می‌گیریم که وجود است و یک مفهوم‌های دیگری می‌گیریم که وجود نیست».

حالا این مفهوم‌های دیگری که می‌گیریم ممکن است همان چیزی باشد که در جواب «ماهو» می‌آید که به آن ماهیت بمعنی الاخص می‌گوییم، و یا می‌تواند مفهوم «وجوب» باشد، چنان‌که درباره‌ی خدای متعال می‌گوییم که خداوند، واجبی است موجود، یعنی علاوه بر وجود، وجوب نیز دارد^۳، یعنی به جای این‌که بگوییم «خدا موجود است»، می‌گوییم «واجب موجود است»؛ یا می‌گوییم «کمال مطلق موجود است» یا «علم بی‌نهایت موجود است». بنابراین همه‌ی این‌ها موضوع قرار می‌گیرند و «موجود» هم بر آن حمل می‌شود، همان طوری که ماهیت انسان و آب و ملک و جن و... موضوع

قرار می‌گیرند و «موجود» بر آن حمل می‌شود.

پس در اصالت وجود بحث از ماهیت به معنای اخص آن نیست، بلکه بحث درباره‌ی هر چیزی است که غیر وجود باشد. یعنی ما به هر چه که نگاه کنیم، یک مفهوم «هستی» از آن گرفته می‌شود که می‌گوییم واقعیتی هست و یک چیز دیگر نیز گرفته می‌شود که در اذهان ما موصوف به این هستی می‌شود، مثلاً می‌گوییم آب هست، واجب هست، علم مطلق هست.

با این تصوّر، جواب سؤال این است که:

بله! تنها دو مفهوم انتزاع می‌شود که یکی از آن‌ها خاص است - مفهوم وجود -، و دیگری که به آن ماهیت می‌گوییم، یک مفهوم خاص نیست، بلکه هر چه غیر وجود که موصوف به وجود می‌شود را شامل می‌شود.

بنابراین باید بگوییم که مثلاً از زید یک مفهوم «هست» استفاده می‌شود، و یک مفاهیمی مثل انسان، عالم، واحد و... استفاده می‌شود و یک مفهوم دیگر هم می‌توان انتزاع کرد که مفهوم حرکت است؛ زیرا واقعاً وجود زید عین حرکت است، عین شدن است. بالأخره از روزی که زید خلق شده است، در حال سیر هم هست. ملاصدرا در تبیین بحث حرکت می‌گوید: با نیاتی که انسان می‌کند و اعمالی که بر اساس آن نیات انجام می‌دهد، در جوهر خود سیر می‌کند، بنابراین جوهرش ثابت نیست.

و نیز می‌گوید: انسان‌ها همه یک نوع نیستند، هر کدام یک نوع خاصی هستند و اختلاف آنها به نیات و اعمالی است که موجب رسوخ نیات می‌شود که البته اعمال را فقط از این جهت که باعث یک حالت نفسانی راسخی در ما می‌شوند، مؤثر می‌داند و گر نه آن چه که در حقیقت انسان مؤثر است، همان نیت و اراده است، و نیت و اراده نیز چیزهایی هستند که به نفس مربوط است و به بدن مربوط نمی‌باشند. بنابراین توضیح، حرکت هم یک

۱. «شدن» به معنای عام یعنی این‌که ما هر روز با اموری برخورد داریم که تغییر می‌کنند و تبدیل می‌شوند و این تغییرات نیز غیر قابل انکار می‌باشند.

۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۱۰۱

۳. چون بحث اصالت وجود اختصاص به بحث ممکنات که ندارد، بلکه هر موجودی را شامل می‌شود.

مفهوم مانند مفهوم‌های دیگر است. مثل مفهوم عالم که وجود زید متصف به آن است، و مانند مفهوم انسان که وجود زید متصف به آن است، و نیز مانند هزارها وصف دیگر که وجود زید متصف به همه‌ی آن‌ها هست، همه‌ی این‌ها یک اسم جامع دارند به نام ماهیت، و وجود هم یک طرف دیگری است که از آن با کلمه‌ی «وجود» حکایت می‌کنیم.

پس یک طرف، یک مفهوم (یعنی وجود) است و یک طرف دیگر، مفاهیمی چه بسا بی‌نهایت، و ما نمی‌دانیم که از این شیء چقدر چیز می‌توانیم بفهمیم. البته یک چیزهایی از آن فهمیده‌ایم، ولی هیچ انسانی (یک انسان غیر معصوم، کسی که علم عام ندارد) نمی‌تواند ادعا کند که هر چه من فهمیدم همه‌ی آن چیزی است که در این شیء است و هر کسی که چنین ادعایی کند، دچار یک غرور و خودخواهی و استکبار علمی است؛ و الا هر عالمی که واقع‌گرا باشد و دچار هواهای نفسانی نباشد، همیشه این احتمال را می‌دهد که ممکن است یک چیزهایی این‌جا وجود داشته باشد که او هنوز کشف نکرده و نفهمیده است، ولی به همه‌ی این‌ها می‌گوییم «ماهیت».

حال بحث اصالت یا اعتباریت وجود از همین‌جا شروع می‌شود که بالأخره ما یک مفهوم وجود و یک مفهوم غیر وجود داریم. مثلاً وقتی در مورد خدای متعال سؤال می‌شود که وجود اصیل است یا ماهیت؛ به این معنی است که آیا آن چه که مفهوم وجود از آن حکایت می‌کند، بذاته موجود است، یا آن چه مفهوم ماهیت (مفهوم واجب یا مفهوم کمال یا مفهوم عالم و یا مفهوم حرکت) از آن حکایت می‌کند، بذاته موجود است. البته در مورد خدای متعال هیچ موحدی قائل به حرکت نیست، به جز غربی‌ها که همیشه مصداق «یخرجون من النور الى الظلمات» هستند و قائل شده‌اند که خدا نیز حرکت دارد، ولی در فلاسفه‌ی اسلامی و در متکلمین ما هیچ کس حرکت را در خدای متعال قائل نیست.

پس در جواب این سؤال که آیا از هر واقعیت فقط دو مفهوم انتزاع می‌شود؟ می‌گوییم: بله، فقط دو مفهوم انتزاع می‌شود ولی نه دو تا شخص از مفهوم، بلکه یک

مفهوم وجود و یکی هم غیر وجود که نام هر آن چه که غیر وجود است را ماهیت می‌گذاریم.

○ ص: جمع‌بندی‌ای که در این بخش به نظر حقیر آمد این است که ما می‌توانیم واقعیت را به عنوان مَقَسَم قرار داده و با یک سلب و ایجاب، این دو حیثیت (مفهوم وجود و مفهوم ماهیت) بدست آمده را یک تقسیم منطقی بدانیم که بنا به متدلوژی و منطق، این تقسیم یک تقسیم تام است.

● ف: درست است. یعنی عقلاً ما هر چه از شیء بفهمیم از دو حال خارج نیست: یا هستی است یا غیر هستی.

○ ص: پس ماهیت معنای جدیدی پیدا می‌کند.

● ف: بله.

○ ص: یعنی ماهیت به معنی اصطلاحی آن که به معنی حدود اشیاء و به معنای ماهیتی که در نزد اصالت ماهیت می‌باشد نیست.

● ف: بله. اصلاً یک نکته‌ی دیگر این است که این که می‌گویند: «ماهیت حدّ وجود است»، در هیچ یک از حرف‌های ملاصدرا حتی در یک جا هم نیست. در حالی که در کلمات علامه طباطبائی رحمته‌الله نسبت به این عبارت تصریحات زیادی هست. لذا اگر بخواهیم بحث اصالت وجود را از ریشه دنبال کنیم، می‌بینیم حرف ملاصدرا این است که اصلاً ماهیت حدّ وجود نیست، بلکه ماهیت عین وجود است. حتی در اسفار یک فصل در مورد وجود دارد با این عنوان که «فی إثبات أنّ وجود الممكن عین ماهیته خارجاً»^۱. یعنی ماهیت هر موجودی، عین وجود آن است. در صورتی که علامه رحمته‌الله در تذیلی که دارند بر مکاتبات مرحوم اصفهانی و مرحوم کربلایی که به نام کتاب توحید علمی و عینی چاپ شده در اولین مکاتبه، بعد از آن که آن مکاتبات را نقل می‌کنند، خودشان یک مطلبی نوشته‌اند که این عبارت را دارد: «محال است که ماهیت در خارج، عین وجود باشد». این حرف علامه رحمته‌الله است. در حالی که ملاصدرا بیش از صد مورد در کتاب‌هایش تصریح می‌کند به این که ماهیت در خارج،

۱. همان، ص ۲۴۵

عین وجود است.

بنابراین اگر بخواهیم این بحث را بصورت ریشه‌ای مورد دقت قرار دهیم باید این‌گونه بگوییم که هر چه در خارج موجود است، عین ماهیت است. مثلاً این چوب، از همان جایی که «هستی» آن را می‌فهمیم از همان جا هم «چوب» بودنش را می‌فهمیم. یعنی آن محتوا (آن چه که دست من را پر کرده) همان طور که وجود است، چوب است؛ نه اینکه چوب، حدّ آن است، این طور نیست. بلکه چوب همان حقیقتی است که عین وجود است، منتها اگر وجود محدود است، چوب هم محدود است و اگر وجود نامحدود است آن چوب هم نامحدود است.

منظور از این بحث این بود که جلوی این فرمایش که ماهیت حدّ وجود است، گرفته شود و دیگر این تعبیر بکار گرفته نشود. زیرا این تعبیر فقط از علامه علیه السلام طرح شده است و فکر نمی‌کنم که قبل از ایشان کسی این طور فرموده باشد.

○ ص: این را پذیرفتم، ولی سؤال من در این بخش چیز دیگری است. سؤال این است که از اصل واقعیت (بنا به ادراکات خود آقایان و ارتکازاتی که جاهای دیگر دارند) آیا شامل‌ترین حیثیتی را که می‌توان اخذ کرد (فرق نمی‌کند در اینکه این حیثیت را منطقی بگیریم یا فلسفی) وجود و ماهیت - طبق همان مبنای ملاصدرا - است یا بهتر است که اول امور واقعی را به امور حقیقی و اعتباری تقسیم کنیم و بعد وجود و ماهیت را تحت مجموعه‌ی امور حقیقی بیاوریم؟

بنظر بنده اگر این حیثیت (حقیقی و اعتباری) را شامل قرار دهیم، نظم و طبقه‌بندی بحث تا آخر بهتر رعایت می‌شود. به عبارت دیگر باید اولین حیثیت را علیّت بگذاریم و بگوییم هر واقعیتی یا تحت علیّت است که امور نفس‌الامریه را تشکیل می‌دهد یا تحت علیّت نیست که امور ایجابی را تشکیل می‌دهد و بعد بگوییم آن‌که تحت علیّت است یا وجود است یا ماهیت. ● ف: آن فرمایش اول که فرمودید درست است.

یعنی ما باید از واقعیت شروع کنیم و همین کار را هم کرده‌اند، یعنی گفته‌اند موضوع بحث ما موجود است و موجود هم دو حیثیت دارد، یکی همان وجودش و یکی

همان چیزی که به این وجود متّصف است. وقتی هم می‌گویند موجود، منظور اعتبارات نیست بلکه منظور از موجود، واقعیت است و واقعیت آن است که واقعاً واقعیت است، نه آن‌که بالا‌اعتبار واقعیت است. لذا آن‌جا که می‌خواهند موجود را به واقعی و اعتباری تقسیم کنند، در حقیقت می‌خواهند واقعیت را تعمیم دهند.

در بحث‌های اصول یا ادبیات می‌گویند: معنای حقیقی اسد، حیوان مفترس است و معنای مجازی آن رجل شجاع است، اما ما می‌آییم یک معنای عامی را در نظر می‌گیریم که هم معنای حقیقی را شامل شود و هم معنای مجازی آن را در برداشته باشد که نام این معنای عام را «عموم المجاز» می‌گذارند، یعنی می‌گویند: اسد یعنی شجاع، و فرقی نمی‌کند که این شجاع، حیوان مفترس باشد و یا رجل شجاع. بنابراین در جایی که واقعیت را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند، در حقیقت مثل عموم المجازی که ادیب یا اصولی قائل می‌شود، می‌خواهند بگویند که واقعیت به معنای اولیه‌اش یعنی همان چیزی که واقعاً هست، ولی ما می‌توانیم واقعیت را بالا‌اعتبار (مجازاً) به چیزهایی هم که لاواقعی هستند هم اطلاق کنیم، مثل ملکیت که واقعی نیست، یعنی رابطه‌ی زید با قلم بعد از این‌که پدرش مُرد و این قلم ملک او شد، با وقتی که پدرش زنده بود و این قلم ملک پدر بود، تکویناً هیچ فرقی ندارد. پس ملکیت یک حقیقت واقعی نیست، بلکه یک اعتبار است یعنی بنای عقلا بر این است که به یک چیز غیر واقعی، رنگ واقعی بدهند، زیرا یک مصالحی در این اعتبار است.

پس درست است که بگوییم: موضوع، مفهوم عامی است که همان واقعیت می‌باشد، اما اگر از علیّت شروع کنیم، این سؤال پیش می‌آید که آیا منظورتان از علیّت، اعمّ از علّت و معلول است یا فقط علّت را در بر می‌گیرد؟ و اگر بفرمایید فقط علّت یا فقط معلول مورد نظر است این اشکال پیش می‌آید که این مطلب فراگیر نیست.

○ ص: منظور ما از علیّت در مقابل امور قراردادی و اعتباری است.

● ف: در خود امور قراردادی هم علیّت هست، منتها علیّت قراردادی. یعنی شما می‌فرمایید ملکیت که یک

امر قراردادی است، علّت برای جواز تصرّف است که آن هم یک امر قراردادی است. مثلاً برای جواز بیع آمده است: لا بیع الاّ فی الملک. پس هم جواز بیع یک حکم قراردادی است، و هم ملکیت یک امر قراردادی است، ولی این جا علّیت جاری هست. یعنی اگر ملکیت (علّت) بود، بیع (معلول) جایز است. پس علّت جواز بیع، ملکیت است.

بنابراین اگر بخواهیم بگوییم علّیت مخصوص امور حقیقی است، باز باید توضیح دهیم که منظورمان علّیت حقیقی است و الاّ همان طور که وجود به اعتباریات تعمیم پیدا می کند، علّیت هم در اعتباریات تعمیم می یابد. البته می دانید که اگر کسی دنبال ملکیت است، به خاطر آثار آن است و اگر ملکیت به دنبال خود، آن آثار را نمی آورد، هیچ کس این قدر زحمت نمی کشید با خانه ای را مالک شود. زیرا آن ملکیت اعتباری فی حدّ نفسه برای او فایده ای ندارد، چون در این صورت مانند کسی است که مالک است، ولی مخلوع الید می باشد.

○ ص: اگر به این شکل باشد، دیگر از نظر منطقی هیچ چیز را نمی توان تقسیم کرد.

● ف: می شود؛ همان طوری که کرده اند.

○ ص: یعنی وقتی از نظر منطقی صحبت می کنیم، این سؤال مطرح است که آیا عقل می تواند شیئی را مقسم قرار دهد و از یک حیثیتی شروع به تقسیم کردن آن کند؟ به عبارت دیگر باید بحث را کنترل منطقی و روشی و متدلوزیکی کنیم، نه این که بخواهیم نسبت بدهیم. بله، آخر کار وقتی بخواهیم نسبت بدهیم، خیلی از مسائل باید رعایت شود، ولی در ابتدای کار فرد حق دارد بگوید که وقتی عقل می خواهد تقسیم کند، باید به صورت منطقی باشد.

بنابراین در اینجا هم یک تقسیم این است که واقعیت را از حیثیت بودن و غیر بودن تقسیم کنید که در این صورت این سؤال پیش می آید که آیا این حیثیت شامل است یا حیثیت علّیت؟

البته منظور از علّیت، تمام چیزهایی است که تحت علّیت به معنای عامّ است، خواه این علّیت اعتباری (فعل به معنای اعمّ) باشد و خواه حقیقی باشد.

پس سؤال این است که آیا می شود بحث علّیت را به معنای عامّ به عنوان اولین حیثیت (حیثیت شامل) از واقعیت قرار داد یا نه؟ این سؤال حقیر بود.

● ف: جوابش این است که نه! زیرا اولاً همان طور که عرض کردم اگر اصل علّیت به معنای علّت بودن باشد بنابراین نمی توانید حکم کنید که: هر موجودی علّت است، الاّ این که تسلسل در معالیل را قائل شوید. یعنی می گوید این علّت است پس معلول دارد، معلول آن هم موجود است و چون موجود است پس علّت است و چون علّت است پس باید معلول داشته باشد، و به همین ترتیب تسلسل در معالیل بوجود می آید و تسلسل در معالیل هم با همان ادله ای که در محال بودن تسلسل در علل مطرح کرده اند محال است^۱.

همین طور اگر بخواهید

بفرمایید: منظورم از علّیت، فعل است - همان طور که فرمودید - مثلاً بگویید مخلوق است، باز هم این مطلب، فراگیر نیست، زیرا در مورد خدای متعال می گوییم که خدا مخلوق کسی نیست.

علاوه بر این، عقل می گوید این علّیتی که شما می گوید آیا خودش محور است و چیز دیگری وصف است یا خودش وصف است و محور چیز دیگری است؟ یعنی شما می گوید که وجود است که یا علّت است یا معلول و اگر چنین است، سؤال می کنیم که چرا علّیت را محور قرار می دهید، زیرا در این جا وجود محور است و علّیت وصف است و اگر وصف است، از نظر تحلیل عقلی، موصوفش بر خودش تقدّم دارد، و لو این ها در خارج عین هم اند ولی عقل از نظر تحلیل عقلی می گوید وجود محور است. زیرا اگر هستی ای باشد آن گاه آن هستی می تواند به علّت و معلول متصف شود. یعنی علّت و معلول هم یک مصداقی از همان ماهیتی است که ملاصدرا می گوید. وقتی ملاصدرا گفت که ماهیت هر چیزی غیر از وجود را تشکیل می دهد، به این معنی است که علّت هم ماهیت است، معلول هم ماهیت

۱. البته فقط تعدادی از آن ادله ای که در ناحیه ی محال بودن تسلسل در علل آمده است، در تسلسل معالیل نیز جاری می شود.

است، ولی آن چه که از همه‌ی این‌ها فراگیرتر است، خود وجود است و مهم‌تر این که شما ممکن است بگویید من منظوم از علیّت، علیّت و معلولیت روی هم رفته است که می‌شود مساوی وجود که در این صورت می‌گوییم: درست است که علیّت و معلولیت روی هم رفته مساوی با وجود است ولی آیا وجود، وصف علّت و معلول است یا علّت و معلول، وصف وجود است. یعنی آیا اول یک هستی‌ای هست که بعد متصف به علّت یا معلول می‌شود یا این که اول علّت یا معلول هست و بعد اینها متصف به هستی می‌شوند؟!

البته روشن است که اگر بخواهیم واقع‌گرا باشیم، باید بگوییم: اول یک هستی‌ای هست که همان وجود است و این‌ها (علّت و معلول و...) همگی از اوصاف وجود هستند. پس بنابراین باز هم راهی برای رهایی از حرف ملاصدرا نیست که باید محور را وجود قرار دهیم.

○ ص: اگر اجازه بفرمایید مقداری بحث را جلو می‌برم تا به مباحث فلسفی نزدیک شود و مشخص شود که بحث محور بودن وجود، یک بحث منطقی است و بحث فلسفی نیست. لذا برای روشن‌تر شدن این مطلب، توضیحاتی را بیان می‌کنم. ما ابتدائاً این فرض را می‌پذیریم که از واقعیت خارجی فقط دو چیز انتزاع می‌شود. سپس می‌خواهیم بدانیم که آیا مابعداء واقعیت خارجی، مفهوم «بودن» است یا مفهوم غیر آن که ماهیت باشد؟ استدلالی که من از نوشته‌ی حضرتعالی در پاسخ به این سؤال استفاده کرده‌ام این است که عقل در برخورد با واقعیت یک سیری از عینیت به طرف مفهوم «بودن» دارد و یک سیری هم از طرف مفهوم «بودن» به طرف عینیت دارد.

در سیری که از واقعیت شروع می‌شود، می‌گوییم به دلیل اینکه واقعیت شخصیت دارد، عقل می‌تواند حیثیات مختلف را از آن تجرید کند، مثل حجم، اعراض، سفیدی و... و در این انتزاع، عقل هیچ محدودیتی ندارد. اما از نظر منطق، عقل باید یک سیری را طی کند تا واقعیت، وصف کلیّت پیدا کند و وقتی که این کلیّت نسبت به یک فرد تطبیق شود، می‌گوییم که این ادراک مطابق با واقع شده و مسأله‌ی کشف حاصل شده است، و

گرنه از نظر اصطلاح منطقی، آن ارتباط اولیه‌ای را که عقل با خارج برقرار می‌کند، کشف نمی‌گویند، بلکه می‌گویند این تصوّر، فقط انتزاعی از خارج است.

حال سؤال این است که آیا منطق به ما اجازه می‌دهد که این حیثیات مختلفی را که انتزاع می‌کنیم - که به صورت مفهوم در آمده و کلیّت پیدا می‌کند - به آن فرد ذهنی یا به تمام وجود آن شیء تطبیق دهیم؟

بنظر حقیر ظاهراً منطق اجازه‌ی چنین کاری را نمی‌دهد. زیرا وقتی ما اصالت را به صورت اسناد حقیقی و اسناد مجازی مطرح می‌کنیم، فقط یک اصالت منطقی را تمام کرده‌ایم و اصالت فلسفی را در نظر نگرفته‌ایم و حال اینکه ما نباید این قضیه - در عالم همه چیز مرهون وجود است - را دلیلی بر اصالت فلسفی وجود نماییم. بنابراین دلیل اثبات اصالت به نظر حقیر این‌گونه آمد که ما نباید علیّت مفهومی را که در ابتدا تجرید کردیم، رها و آزاد بگذاریم، زیرا در آن هرج و مرج می‌شود.

پس ابتدا باید یک طرف آن واقعیت باشد یعنی باید خارج، علّت پیدایش این مفهوم قرار بگیرد. به عبارت دیگر باید علیّت جاری شود و اگر علیّت جاری نشود، این اشکال وارد است که ممکن است این منتزع ما یک وهم و خیال بیش نباشد و بالاتر این که اصلاً فلسفه و منطق برای همین درست شده‌اند که جلوی این خطاها را بگیرند. غیر از این، وقتی ادراک مطابق با واقع از منطق آمد، یک قید دیگر هم پیدا می‌کند و آن این است که باید خارج علّت برای آن شود.

البته همان طور که فرمودید علیّت هم کافی نیست، چون ما در بحث اعتبارات که منشأ اثر هستند نیز - به تعبیر حضرتعالی - علیّت را مشاهده می‌کنیم.

حال سخن این است که این علیّت نباید مطلق و رها باشد، بلکه این علیّت باید نفس الامر را برای ما تمام کند. یعنی باید بین این علّت و معلول یک قانون ثابت حاکم باشد تا هر کسی ادعای هر چیزی نکند. لذا برای اثبات اصالت، سه چیز لازم داریم:

۱. ادراک مطابق با واقع، که این یک بعد منطقی است و حرکت از بالا به پایین را تمام می‌کند.

۲. علیّت، که حرکت از پایین به بالا را تمام می‌کند.

۳. نفس الامر، که بر هر دوی این‌ها (ادراک مطابق با واقع و علیّت) باید حاکم باشد.

لذا ما برای اثبات اصالت سه چیز لازم داریم نه یک چیز. این بیان را محبت فرموده، اصلاح بفرمایید.

● ف: عرض کنم که در همه‌ی بحث‌های فلسفی همان طور که لفظ ابزار کار است، مفهوم نیز در حقیقت ابزار کار است. شما در کتاب‌های اصول و ادبی می‌بینید که لفظ، برای معنا وضع می‌شود، و نمی‌بینید که بگویند لفظ وضع می‌شود برای مفهوم! یعنی مثلاً اگر کسی در حفاری‌هایی که برای استخراج طلا انجام می‌داده است، به یک چیزی برخورد کند که طلا نیست، این را می‌فهمد که باید لفظی را وضع کند، اما آیا لفظ را برای آن حقیقت وضع می‌کند یا لفظ را وضع می‌کند برای مفهوم؟ آقایان می‌فرمایند که لفظ را تصوّر می‌کند، یعنی فهمی از لفظ دارد، فهمی هم از آن واقعیت دارد که جنس خاص - مثل اورانیوم - است. در این جا لفظ را تصور کرد و اورانیوم را هم به عنوان یک جنسی در موجودات مادی تصوّر کرد، حال آیا تصوّر لفظ را وضع می‌کند که موضوع بشود تصوّر لفظ یا خود لفظ؟^۱ یعنی تصوّر فقط ابزار است برای این که خود این لفظ را وضع کند برای خود آن جنس، نه برای خود مفهوم.

پس مفهوم در مقام وضع، فقط خاصیت ابزاری دارد، چون واضع نمی‌تواند لفظ را تصوّر نکند، و همچنین معنا را تصوّر نکند ولی در عین حال وضع را انجام دهد. لذا ما عرض می‌کنیم که در هر تفاهمی که با لفظ می‌شود چهار چیز^۱ داریم.

۱. یک لفظ داریم.

۲. یک مفهومی داریم.

۳. و یک معنا داریم.

پس مفهوم برای ما فقط ابزار است. یعنی این فهمی را که - چه از وجود و چه از ماهیت - داریم، در مرحله‌ی اوّل از خارج می‌گیریم، و خارج هم - همان طور که فرمودید به نحوی علیّت دارد تا بتواند این مفهوم برای ما حاصل شود - ولی ما روی مفهوم بحث نمی‌کنیم زیرا مفهوم فقط ابزاری است برای این که ما را به یک معنایی منتقل کند.

بنابراین واقعیتی که این مفهوم از آن حکایت می‌کند و اسم آن را معنا می‌گذاریم، دارای لفظی است که برای معنا وضع شده است نه مفهوم، و در بحث اصالت وجود هم اینگونه بحث می‌کنند که درست است ما دو مفهوم داریم، ولی می‌خواهیم ببینیم این دو مفهوم که هر یک از یک چیزی حکایت می‌کنند، چه هستند.

خیلی روشن است که مفهوم وجود از آب بودن، یا واجب بودن یا علّت بودن حکایت نمی‌کند، بلکه مفهوم وجود معنایش همان «بود خارجی» است، و لو «بود» در خارج عین واجب است، ولی مفهوم وجود، و چوب آن را نمی‌تواند حکایت کند بلکه مفهوم وجود فقط همان حیثیت را نشان می‌دهد و مفهوم واجب هم از بودن نمی‌تواند حکایت کند. پس مفهوم واجب فقط از ضرورت وجود حکایت می‌کند، ولی این که این شیء ضروری الوجود، موجود است، این را مفهوم وجود باید حکایت کند و همین طور در باقی چیزها. مانند این که وقتی می‌گوییم این چوب است، این چوب، از بودن حکایت نمی‌کند، لذا شما می‌توانید چوب را موضوع قرار دهید و مفهوم نبود را بر آن حمل کنید و بگویید چوب وجود ندارد، و تناقضی هم رخ نمی‌دهد.

بنابراین در این بحث اصالت وجود درست است - همان طور که فرمودید - ما از خارج دو مفهوم می‌گیریم، ولی وقتی این دو مفهوم را گرفتیم، می‌گوییم این دو مفهوم حاکی از خارج هستند، و حالا می‌خواهیم ببینیم آیا آن چه مفهوم وجود از آن حکایت می‌کند، - یعنی آن معنا - اصیل است یا آن چه که مفهوم چوب از آن حکایت می‌کند؟ یعنی موجودیت کدام یک از این‌ها بالذات است و موجودیت کدام به سبب دیگری است؟ بله اگر موجودیت یکی بالذات باشد، وقتی ما اسناد می‌دهیم، اسناد الی ما هو له می‌شود، یعنی اوّل ما فهمیدیم که خدا می‌رویاند، آن وقت با این کبری، وقتی می‌گوییم «أثبت الله البقل» نتیجه می‌گیریم که این اسناد الی ما هو له است و فهمیدیم که ربیع نمی‌رویاند، پس اگر گفتیم «أثبت الربيع البقل» این اسناد الی غیر ما هو له است.

۱. به علّت قطع شدن جلسه، قسم چهارم بیان نشده است (و).

البته درست است که این اسناد را محور بحث قرار می‌دهیم، ولی این اسناد را از حیث این که یک حکایتی از یک واقعیتی - که آن محل نظر ماست - دارد، محور قرار داده و از آن بحث می‌کنیم. بنابراین ما نمی‌خواهیم بگوییم که شما اسناد بدهید یا خیر، بلکه سخن این است که این اسناد چه حکمی دارد، یعنی ما می‌خواهیم ببینیم واقعاً منبِت خدای متعال است یا ربیع.

در بحث اصالت وجود هم همین طور است، ما می‌خواهیم ببینیم آیا واقعاً وجود است که بذاته موجودیت دارد و غیر وجود به آن موجود است یا آن که غیر وجود بذاته موجود است و وجود به آن موجود است؟

ملاصدرا در جواب به این سؤال می‌گوید: وجود بذاته موجود است، زیرا شما هر چه غیر وجود را در نظر بگیرید نسبت آن با وجود و عدم علی السویه است. چه مفهوم چوب باشد که ماهیت است و چه مفهوم علم باشد که ماهوی نیست و نیز فرقی نمی‌کند که مفهوم حیات باشد، یا مفهوم وجوب باشد.

در مورد مفهوم علت نیز می‌گوییم درست است که این مفهوم از علت حکایت می‌کند، اما از یک علتی حکایت می‌کند که نسبت آن به بود و نبود مساوی است، زیرا شما هم می‌توانید بگویید «العله لیس بموجوده» بدون این که دچار تناقضی شوید، و هم می‌توانید بفرمایید «العله موجوده» بدون این که تکراری کرده باشید. یعنی اگر در معنای علت، موجودیت بود، شما وقتی می‌گفتید «العله موجوده»، تکرار می‌شد.

بنابراین ملاصدرا می‌گوید که بحث ما در معناست، و معنا آن چیزی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند، و حالا می‌خواهیم ببینیم که کدام یک از وجود و ماهیت است که بذاته موجود است و کدام یک موجودیتش وابسته به دیگری است.

پس درست است که منظور از بحث منطقی، بحث قضیه و اسناد است اما در اینجا مراد این نیست که این اسناد را منطقی کرده و بگوییم در این قضیه، یک موضوع و یک محمول و یک اسناد داریم، بلکه می‌خواهد بگوید که در واقع، آیا چنان است که اگر ما بگوییم وجود

موجود است، این اسناد الی ما هو له است یا چنان است که اگر گفتیم وجود موجود است - آن گونه که تصور شیخ اشراق است - این اسناد الی غیر ما هو له است.

پس همه‌ی بحث‌های در اسناد، به لحاظ حکایت این اسناد از واقع است و می‌خواهیم ببینیم آیا واقع آن چیزی است که مقتضای این قضیه است: «الوجود موجود بالذات»، یا مقتضای قضیه «الوجود لیس بموجود بالذات» است. عده‌ای می‌گویند این قضیه (الوجود موجود بالذات) صادق و مطابق واقع است، و عده‌ی دیگری می‌گویند آن قضیه (الوجود لیس بموجود بالذات) صادق و مطابق واقع است.

مثلاً اگر دو نفر در عدالت زید اختلاف داشته باشند، بحث منطقی ندارند، بلکه یکی می‌گوید «زید عادل» و دیگری می‌گوید «زید لیس بعادل». زیرا این الفاظ و مفاهیم و اسناد همه ابزار برای حکایت از آن واقعیت است که آیا زید عادل است و می‌توان پشت سر او نماز خواند یا خیر؟ در این جا نیز ما می‌خواهیم ببینیم واقعاً وجود است که موجود بالذات است یا این که وجود نمی‌تواند موجود بالذات باشد.

پس بنابراین این بحثی است که با قضیه و اسناد است ولی اسناد و قضیه و تصور موضوع و محمول، همه ابزار کار هستند و غرض فهم واقع است. می‌خواهیم ببینیم که واقعی که بذاته موجود است، «وجود» است یا آن واقعی که بذاته موجود است، «غیر وجود» است که اسم آن را ماهیت می‌گذاریم.

○ ص: آیا منظور آقایان - از نظر منطقی - این است که واقعیتی که در خارج هست، مصداق است؟ یعنی آیا واقعیت خارجی مابعداء همین مفهوم می‌است که در ذهن ما آمده و آیا می‌توانیم معنای حکایت و دلالت را به آن حمل کنیم؟

● ف: نه! بحث حکایت و دلالت - به نظر ما و به نظر همین فلاسفه - راه دیگری دارد.

○ ص: یعنی (ذهن) راه به واقع دارد یا ندارد؟

● ف: نه! راه به واقع این جا نیست. در این بحث اصلاً نمی‌خواهند چنین چیزی بگویند.

○ ص: وقتی می‌گوییم یک چیزی در خارج بالذات

هست، آیا ترجمه‌ی منطقی این مطلب، همان مابعداء کلی و مصداق است یا چیز دیگری است؟ یعنی فلسفه که استدلالی را می‌چیند، آیا می‌تواند بدون خط‌کش کاری را انجام دهد؟ آیا استدلالی که بدون استفاده از خط‌کش (منطق) باشد، مصادره به مطلوب نیست؟! یعنی آیا آلی بودن منطق را در این جا نفی می‌کنید یا نه؟ که اگر بخواهید نفی کنید، هر کس هر ملازمه‌ای را که صلاح ببیند، می‌تواند بکار بگیرد.

● ف: نقش آلی بودن در این جا هست. ولی مسأله‌ی نفس‌الامر و مطابقت قضیه با واقع، در این جا مفروغ‌عنه است. به عبارت دیگر نه، می‌خواهند از این بحث اینگونه نتیجه بگیرند و نه آن مسأله متفرع بر این است.

○ ص: عذر می‌خواهم. بحث بنده این است که وقتی می‌گوییم اصالت با ماهیت است یا اصالت با وجود است، آیا بحث بالذات بودن و بالغیر بودن - که در جاهای دیگر مطرح نموده‌اند - را می‌خواهند مطرح کنند یا بحث دیگری مورد نظر است؟

● ف: نه!

○ ص: اگر آن بحث نیست...

● ف: بله! بالذات و بالغیر هست، ولی وقتی «بالغیر» مطرح می‌شود، معمولاً منظور یک بالغیر خارجی است. یعنی وقتی می‌گویند وجوب بالغیر است، به این معنی است که الآن موجود است و وجود از آن قابل سلب نیست، زیرا اگر بخواهد سلب شود، لازمه‌اش این است که در عین این که موجود است، معدوم هم باشد و این محال است.

پس درست است که این واجب است ولی وجوبش عین وجودش است و وجودش هم عین وجوبش است. و همان طور که وجود او به سبب علت است، وجوب آن هم به سبب علت است، پس نتیجه می‌گیریم که این وجوب بالغیر دارد و وجوب بالغیر هم مساوی است با معلولیت، یعنی یک مخلوق است.

بنابراین آن وجوب بالغیر این جا نمی‌آید. ولی همان طوری که اول بحث اشاره کردم، علت اختصاص به وجودات خارج ندارد و در امور تحلیلی هم می‌آید، یعنی در خارج تنها یک چیز وجود دارد، زیرا در خارج

که دیگر علت و معلولیت معنا ندارد، ولی این یک چیز خارجی، دارای دو معنا هست که به این وجود موجود است؛ زیرا این هم جسم است و هم وجود و وقتی عقل جسم و وجود را از این شیء فهمید، حکم می‌کند که جسمیت این موجود عین وجود اوست.

این رابطه مانند رابطه‌ای است که وجود خدا با صفات خدا دارد، یعنی همانطور که می‌گویید خدای متعال، هم وجود دارد و هم علم دارد و علم خدا عین وجود اوست، در این جا هم ملاصدرا می‌گوید که عین همان رابطه، این جا هم هست، یعنی این، هم وجود دارد، و هم جسم هست ولی جسمیت او عین وجود او است. و نیز همان طور که در صفات خدا می‌گویید حیات، سبب علم و قدرت است، یعنی چون خدا حی است پس هم باید عالم باشد و هم کارهایش را با اختیار خود انجام دهد، یعنی قادر باشد. حال نکته اینجا است که درست است که علم و حیات و قدرت به یک وجود موجود هستند که همان وجود حق تعالی است، ولی با این حال عقل هنگامی که این‌ها را فهمید می‌گوید ما چهار معنا داریم که همگی به یک وجود موجود است:

④ ۱. وجود

④ ۲. حیات

④ ۳. علم

④ ۴. قدرت

و سپس می‌گوید نسبت بعضی از این چهار معنا به بعضی دیگر، نسبت علت و معلول است. یعنی چون حیات هست پس علم و قدرت هم هست و نمی‌توانید عکس آن را بگویید، مگر به نحو «کشف‌انی» یعنی بگویید ما چون علم و قدرت را می‌بینیم پس می‌فهمیم که حیات هست، و نیز مثل اینکه ما چون دود را می‌فهمیم، می‌گوییم که آتش هست، ولی نمی‌توانیم بگوییم که دود علت آتش است بلکه باید بگوییم آتش علت دود است.

پس علت منحصر به علت خارجی نیست، بلکه علت تحلیلی هم می‌توانیم داشته باشیم و آن گاه در این علت تحلیلی است که مسأله‌ی وجود و ماهیت مطرح می‌شود که کدام یک از این دو، علت موجودیت دیگری

است. آیا جسم موجود به وجود است یا وجود موجود به وجود جسم است؟ از این طرف نمی‌توانید بگویید، حتماً از آن طرف باید بفرمایید، یعنی باید بفرمایید که این جسم است که موجود به وجود است، پس وجود موجود بالذات می‌شود و جسم می‌شود موجود به وجود، و من وقتی می‌گویم اصالت وجود، به همین معنا است که در تحلیل عقل، یک وجود داریم و یک جسم. نظیر این که در مورد خدا یک حیات است و یک علم و قدرت. در این جا وجود را با علم او که مقایسه کنیم، می‌گوییم علم خدا موجود است، چون ذات خدا موجود است، و نمی‌توان گفت که ذات خدا موجود است چون وصف آن موجود است، و اگر برعکس بگوییم مثل این است که بگوییم من خودم موجودم چون لباسم موجود است، و این استدلال قابل قبول نیست، بلکه باید بگوییم که لباس من که به وجود من قائم است، موجود است، البته با یک فرق خیلی روشنی که هم لباس من و هم جوهر من و هم جسم من، همگی قائم به ذات هستیم ولی آن جا یک وصف علم است که آن علم نمی‌تواند موجودیت داشته باشد الا این که قبل از آن، یک ذات عالمی موجود باشد. پس علم، موجود بذات واجب است ولی ذات واجب، موجود بموجودیت علم نیست، بلکه موجود بذاته است.

بنابراین علیّت هم درست است ولی نه علیّت در خارج. زیرا علیّت خارجی (یعنی وجوب بالغیری که اشاره فرمودید) همان است که در مباحث فلسفی از آن نام می‌برند ولی وقتی وارد مباحث تحلیلی می‌شویم، همان وجوب بالغیر مربوط به مقام تحلیل می‌شود که در مقام تحلیل دو چیز هستند، یعنی در خارج به وجود واحد موجودند ولی در تحلیل عقل، یکی بالذات موجود است و یکی بالغیر موجود است یعنی وجوب و وجودش به آن است.

بنابراین وجوب و وجود هر ماهیتی به وجوب و وجود آن وجودی است که این ماهیت را موجود کرده، و الا اگر وجود نباشد ماهیت سرش بی‌کلاه می‌ماند. حالا اگر اجازه بفرمایید، بقیه‌ی بحث برای جلسه‌ی دیگری باشد.

○ ص: بله! تشکر می‌کنیم که با تمام گرفتاری‌های علمی‌تان، لطف و محبت نمودید و وقتی را برای این بحث قرار دادید.

● ف: برای بنده جلسه‌ی با معنویت و با استفاده‌ای بود.

○ ص: محتاج به دعا هستیم. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

ورودی فلسفه چه اصل واقعیت یا اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین (تحلیل علم) باشد، در هر صورت با سوفسطائیان مواجه هستیم. فلاسفه انکار سوفسطائی را به شک و تردید در این اصول ترجمه می‌نمایند، به اینکه سوفسطائی نمی‌تواند در شک نسبت به علم خود، شک داشته باشد؛ لذا سوفسطائی یک علم مطابق با واقع (ارتباط با حالت خود) دارد که نمی‌تواند نسبت به آن شک داشته باشد؛ در هر صورت سوفسطائی نمی‌تواند شک خود را تعمیم دهد. پس ورود از بحث سفسطه و فلسفه به معنای ارتباط داشتن با واقع از طریق مجرای یقین، کشف و علم است. لذا مانند علامه طباطبائی در ابتدای نه‌ایه الحکمه، باید از ورودی اصل واقعیت مباحث فلسفه را آغاز نمود نه ورودی اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین! هرچند که در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم ورودی ایشان به شیوه دیگری است.

اصل واقعیت به معنای یافت و حالت داشتن نسبت به عالم خارج در نزد همگان است. بعد از اصل واقعیت از چه مبحثی باید مباحث فلسفه را دنبال نمود؟ در نزد فلاسفه موضوع فلسفه هستی‌شناسی است. حال موضوع بحث هستی‌شناسی یا واقعیت‌شناسی چیست؟ در مورد موضوع هستی، گاه ورودی بحث از بالذات یا بالغیر بودن هستی است (لایتعلل و لا یتغیر یا علت‌بردار است) و گاه ورودی بحث از نسبت بین دو هستی می‌باشد. به عبارت دیگر در عالم خارج گاه سخن از این است که چه چیزی بالذات و چه چیزی بالغیر است که این ورودی مربوط به فلسفه چرائی است و گاه در عالم خارج واقعیت را مورد سنجش قرار می‌دهیم به این‌که واقعیت شماره ۱ در خارج منشأ اثر است و واقعیت شماره ۲ حاصل و محصول اثر واقعیت شماره ۱ است. (واقعیت ۱ اثر‌گذار و علت ملازمه عینی و واقعیت ۲ اثر‌پذیر) که این ورودی مربوط به فلسفه چیستی است. مثلاً حرارت علت گرم شدن آب می‌شود یعنی ماهیت آب حفظ شده است! و گاه در عالم خارج سخن از بالذات و بالغیر بودن یا اثر‌گذار و اثر‌پذیر بودن نداریم بلکه سخن از حرکت در واقعیت در میان است. مثلاً آب تبدیل به بخار می‌شود؛ یعنی تبدیل ماهوی در آب صورت گرفته است! که این ورودی مربوط به فلسفه چگونگی است. پس ما یک اصل واقعیت و سه موضوع چرائی، چیستی و چگونگی داریم. اما عموم فلاسفه، فلسفه چرائی (نه فلسفه چیستی و چگونگی) را مورد بحث و استدلال قرار می‌دهند، چنانچه استاد فیاضی در انتهای بحث فرمودند: «ما به دنبال این هستیم که ببینیم در خارج چه چیزی مابذات است! یعنی احتیاج به علت هستی بخش ندارد». حال می‌خواهیم استدلال و مقدمات ایشان و سایر فلاسفه را مورد بررسی قرار دهیم (تا ببینیم که از این مقدمات به این استدلال منتهی می‌شوند یا خیر!) می‌فرمایند:

— مقدمه ۱: «از یافت و حالت نسبت به اصل واقعیت دو حیثیت وجود (حیثیت بودن یا مفهوم ماهوی) و ماهیت انتزاع می‌شود». لذا نسبت به ارتباط داشتن به همه واقعیت‌ها یک «بودن» فرض می‌شود. اما واقع مطلب این است هر گاه عقل نسبت به واقعیت حالت داشته باشد، حکم به «هستی» آن واقعیت می‌نماید، نه اینکه عقل این هستی را انتزاع نماید! پس عقل نسبت به واقعیت حکم دارد نه اینکه نسبت به آن انتزاعی صورت گرفته باشد. بنابراین عقل نسبت به

واقعیت یک فعل نفسانی صادر می‌نماید نه آنکه انفعالی نسبت به واقعیت داشته باشد. بر فرض صحت این انتزاع از واقعیت این سؤال مطرح می‌شود که آیا تقسیم به وجود و ماهیت (لاوجود) دارای حصر منطقی است یا خیر؟ یعنی از هر واقعیت تنها همین دو نوع منتزع می‌شود یا بیشتر؟ مسلماً فلاسفه قائل به استقرائی بودن این مسئله نیستند. استاد فیاضی در این مورد فرمودند: «این حصر عقلی می‌باشد». این مطلب عبارت آخرای تقسیمی بودن حیثیت وجود و ماهیت است، نه آنکه انتزاعی صورت گرفته باشد. لذا این ادامه سؤال حصر این مسأله مطرح می‌شود که آیا حرکت عقلانی از بالا به پائین است یا از پائین به پائین! اگر از پائین به بالا باشد یعنی توجه به مابإزاء خارجی باشد نمی‌توانیم انحصار را تمام نمائیم زیرا علاوه بر این دو حیثیت، حیثیات دیگری نیز وجود دارد. مدعای استاد فیاضی این است که «وجود و ماهیت هر دو تقسیم هستند» در این صورت تقسیم ارتباطی با حرکت از پائین به بالا یا مابإزاء خارجی ندارد زیرا تنها یک درک صورتی از واقعیت در ذهن وجود دارد که مقسم قرار گرفته و به نحوه بودن آن «وجود» و سلب این نحوه بودن را «ماهیت» می‌نمائیم. این مطلب مانند انسان و لایسان است که بین آنها تباین کلی وجود دارد علاوه بر آنکه تقسیمی بودن وجود و ماهیت ارتباطی با خارج ندارد باید علت استفاده و کاربرد آن را در این مبحث مستدل باشد. در این مبحث ما سه مفهوم داریم: واقعیت، وجود و ماهیت که هر سه دارای مابإزاء در خارج می‌باشند؛ عقل براساس این تقسیم به تجزیه و تحلیل عقلانی (لازمه تقسیم) می‌پردازد به اینکه قسم وجود مابذات و و لاوجود، بالغیر است. اما هیچگاه لازمه‌ی این تقسیم این نیست که یک قسم مانند وجود علت فاعلی (نه علت چستی) پیدایش قسم دیگر شده و انحصار در منشائیت اثر را دارد. زیرا بین وجود و لاوجود تباین کلی وجود دارد. یعنی با سلب و ایجاب بکار رفته در این تقسیم هیچ گونه اشتراکی میان این دو مطرح نیست، لذا فرض بذات بودن یکی نسبت به دیگری مخدوش است. بنابراین اگر تکیه وجود و ماهیت را نوعی تقسیم بدانیم بایستی لازمه تقسیم منطقی را در مورد آن رعایت نمود. و دیگر نمی‌توان وجود را محور قرار داد. حال خصوصیات تقسیم این است که نمی‌توان براساس آن چیزی را به خارج نسبت داد. حکایت نکردن از فلسفه چرائی در خارج، حکایت نکردن از نسبت بین دو چیز در فلسفه چستی، عدم برقرار نسبت تبدیل در خارج. بلکه تقسیم تنها می‌تواند در خارج تباین کلی را بیان نماید و حصر منطقی تنها به این معنا است. اما استاد فیاضی کلام دیگر نیز داشتند و آن اینکه «مبحث وجود و ماهیت بحثی مربوط به فلسفه تحلیلی است». در این صورت این بحثی معرفت شناسی بوده و همان مباحث گذشته تکرار می‌شود یعنی اگر عقل نسبت به واقعیت حالت داشته باشد در این صورت نوبت به وجود و ماهیت می‌رسد. از این زاویه نیز عقل تنها در نزد خود و برای پیدایش ادراکات (نه در خارج) اقدام به تقسیم وجود و ماهیت می‌نماید. پس آن چیزی را که کیفیت پیدایش حکم دادن در معرفت شناسی است، ارتباطی با خارج ندارد. حال چرا این نسبت دادن این تقسیم به خارج بالدلیل است؟ علت آن این است که بودن ماهیت در وعاء خارج وحدت دارند نه کثرت. لذا اینکه ایشان می‌گویند وجود اول و محور و متقدم است ارتباطی با عالم خارج ندارد. چرا که عالم خارج وحدت دارد و این تنها کثرت است که می‌تواند تقدم و تاخر را بیان نماید. پس نمی‌توان امر کثیری مانند وجود و ماهیت را که در مقام کیفیت پیدایش ادراکات در معرفت شناسی به وجود آمده است را به امر واحد نسبت داد. لذا در صورت تحلیل بودن این تقسیم باید به لوازم معرفت شناسی و منطقی بحث توجه نمود، مانند: اگر حالت نسبت به واقعیت حالت باشد پس حکم نسبت به هستی هر شی وجود دارد. تا این قضیه نباشد

سخن از هیچ گونه حیثیات، حالات و خصوصیات و اوصاف واقعیتها مطرح نمی‌شود. پس اصل مبحث وجود را یا باید تقسیمی منطقی دانست یا لازمه تجزیه و تحلیل عقلانی در فلسفه تحلیل ملتزم بود. اما در مورد «اصالت»: باید گفت اصالت وجود در معرفت شناسی به این معنا است که تا یقین منطقی (حکم به بودن چیزی با تکیه به واقعیت) نباشد نوبت به هیچ گونه یقین فلسفی نمی‌رسد. حال اگر اصالت وجود به این معنا باشد در این صورت اصالت با یقین منطقی است. در دیگر نمی‌توان این اصالت را به خارج نسبت دارد، زیرا یقین منطقی تنها در مقام ذهن منحصر است (یقین منطقی بدیهی بوده و هلیه بسیطه است) برخلاف یقین فلسفی که سخن از کیفیات و حیثیات عالم خارج در آن جاری است. از دیدگاه ما بحث فلسفه تنها مباحث فلسفه چرایی و چیستی و چگونگی را تشکیل می‌دهد اما بحث از وجود و ماهیت و اصالت آن و تقسیماتی مانند وجود رابط و مستقل مباحثی معرفت شناسی هستند زیرا همگی براساس لازمه‌ی تقسیم و حکم قضیه منطقی شکل یافته است و لذا نمی‌توان آنها را به خارج نسبت داد. چنانچه استاد مصباح یزدی نیز در بحث وجود رابط و مستقل گفته‌اند، این بحثی مربوط به قضیه منطقی است و ارتباطی با خارج ندارد. اما ایشان در مقاله «اصالت وجود و عینیت ماهیت» براساس جنس و فصل تعریفی منطق صوری این مبحث را مطرح نموده‌اند نه اینکه ملتزم به تقسیم باشند. اگر بحث تعریفی مطرح شود آنگاه موضوع کشف و علم مطابق با واقع مطرح می‌گردد. در این صورت برای انکشاف تنها کلیت (جنس و فصل) و تطابق کافی نمی‌باشد. زیرا چه بحث تحلیل باشد و چه معرفت شناسی در هر صورت حرکت عقلانی یک سیر از پائین به بالا و یک سیر از بالا به پائین دارد.

در سیر اول: جریان علیت از ماهیت به ذهن می‌باشد یعنی خارج علت پیدایش مفهوم وجود و ماهیت می‌شود. در سیر دوم: این کلیت را به واسطه افراد آن به خارج نسبت داده می‌شود نه آنکه این کلیت به تمام ذات با خارج ارتباط داشته باشد. یعنی برای آن جنبه کلی (وجود و ماهیت) یک فرد جزئی اضافی درست شده و تطابق نسبی و حیثیتی را جاری می‌نمائیم. لذا کشف به تمام ذات، کلاً متنفی می‌شود و این تطابق به واسطه نفس الامر کنترل می‌شود.