

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بحث در وجود رابط و رابطی بود به دو  
اطلاقی که در اینجا مرحوم آخوند اشاره داشتند. و  
عرض شد که ما فرقی بین قضایای هلیه بسیطه و  
هلیت مرکبه، در کیفیت انتساب نمی بینیم الا در یک  
جا.

### سه مطلب مربوط به قضایا

مطلب اوّل: ربط بین موضوع و محمول، به  
هوهویت و نسبت اتحادیه است

حالا در ابتدای بحث دو سه مطلب مربوط به  
قضایا هست که، باید روشن بشود. مطلب اوّل اینکه  
ربط بین موضوع و محمول در قضایا، به هوهویت و  
نسبت اتحادیه است. یعنی آنچه که مسوِّغ حمل  
محمول بر موضوع است همان هوهویت محمول با  
موضوع است، سواءً اینکه قضیه ما بطّیه یا غیر بطّیه  
باشد. وقتی ما برای یک موضوع، محمولی  
می آوریم، منظورمان این است که بین این موضوع و  
محمول اتحاد است والا اگر این اتحاد نبود من اصله  
و ابتداءً حمل محمول بر موضوع باطل و لغو بود چه

اینکه قائل به حکم بشویم یا قائل نشویم. اگر من باب مثال بگویم که زید آجر است، از اوّل اطلاق آجر بر زید لغو و باطل خواهد بود. حالا چه شک داشته باشیم بر این و بگویم هل زید آجرٌ او لا؟ بطور کلی وقتی بین موضوع و محمول هوهویت نباشد اصلاً این اطلاق لغو خواهد بود و چه در قضایای بطّیه چه در قضایای غیر بطّیه فرقی نمی‌کند. برای تشکیل قضیه ابتدائاً و از اوّل مسوِّغ، همان هوهویت است و باید باشد. لذا در قضایایی که بین موضوع و محمول ارتباطی وجود ندارد، ما به یک نحوی از انحاء باید این ارتباط را برقرار کنیم. فرض کنید که در مجازات و استعارات می‌گوییم "زیدٌ اسدٌ". بین زید و بین اسد ارتباطی وجود ندارد و هوهویتی نیست. ولی ما باید یک اتّحاد و هوهویتی در اینجا درست کنیم تا بتوانیم این اسد را بر زید حمل کنیم. لذا در اینجا قائل به تأویل و توجیه می‌شویم. قائل به اختراع و کشف وجه اشتراک و وجه مشابهت می‌شویم: زیدٌ اسدٌ فی الشجاعه. یعنی عنایتاً و تنزیلاً زید را اسد فرض می‌کنیم از نقطه نظر شجاعت.

وقتی که این تنزیل و اعتبار و مجاز محقق شد، آن موقع مسوِّغ حمل اسد بر زید است و الّا ابتدائاً نمی‌توانیم ما بگوییم "زید اسد". بین اسد و بین زید بون بعید است و، باب استعارات در اینجا می‌آید. که آیا "زید مثل الاسد"، "کانّ هو الأسد" که اگر اینطور باشد آیا در اینجا باید قائل به مقدر باشیم؟ اگر اینطور باشد که این معنای هوهویت از اینجا استفاده نمی‌شود. وقتی که می‌گوییم زید مثل اسد است هوهویتی در اینجا نداریم؟ فقط در اینجا یک وجه اشتراکی هست که بواسطه آن وجه اشتراک که صلابت، جرأت و شهامت و شجاعت باشد، این حمل محقق شده است و در واقع در اینجا ما محذوف داریم. زید کأنّ هو الاسد، زید مثل الاسد، زید شبیه بالأسد فی الشجا و امثال ذلک. در اینجا این زید با پیدا می‌کند آن شباهتی که در ذهن متکلم است هوهویت. اگر ما بگوییم زید شبیه بالأسد، در اینجا هوهویت و نسبت اتّحاده بین اسد و زید نیست، پس باید بین شبیه مقدر یعنی زید با آن شبیه کلی طبیعی باشد، چون شبه، کلی طبیعی است، مصادیق

متعدد و متفاوتی دارد، بالنوع و بالصنف و الافراد  
مصادیق متفاوت دارد. این زید با آن مصداق کلی که  
شبیّه است عنوان شبهه، عنوان شبیه چطور وقتی  
می‌گوییم زید انسان هوهویت در اینجا هست. یعنی  
زید همان انسان است یعنی آن انسان کلی است که  
این مصداق اوست. همین طور یکی از کلیات طبیعی  
شبهه است. شبهه، مشابه بودن یک عنوان کلی است،  
دو چیزی که شبیه هم باشند، اینها مشابه هستند. این  
موضوع ما با شبیه هوهویت و نسبت اتحادیه برقرار  
کرده است نه با اسد. حالا آن شبیه خودش یک  
ارتباطی با اسد دارد، دیگر ما به آن کاری نداریم. ولی  
الآن بین مبتدا و موضوع و بین آن خبر ذهنی ما اتحاد  
برقرار شده است و این یک مسلکی است که عموم  
قائل به این هستند اما آن مسلک دقیق تر و عمیق تر  
که سکاکی قائل به او هست و هوالحق، این است که  
اصلاً در اینجا مسأله شبیه وجود ندارد "مثل" در اینجا  
نیست "کأن" در اینجا نیست آنچه که در اینجا هست  
زید هو الاسد. اصلاً زید اسد است یعنی خود ما هم  
می‌گوییم، می‌گوییم آقا شیر را دیدی، زید را دیدی

انگار شیر را دیدی، اینکه می‌گوییم زید را دیدی کانّ  
شیر را دیدی یعنی هیچ تفاوتی بین این دو وجود  
ندارد. اصلاً هوهویت و اتّحاد بین زید و بین اسد  
برقرار است. نه اینکه زیدٌ مثل الاسد، نه اینکه زید  
شبيهٌ بالاسد. نه این حرفها نیست زیدٌ هو الاسد.  
زید اسد" است منها تنزیلاً و اعتباراً. زید اسد است،  
او چهار دست و پا راه می‌رود این علی رجلین راه  
می‌رود و مشی می‌کند. "زیدٌ اسدٌ" او شعر طولانی  
دارد، زید شعر طولانی ندارد. فرض کنید که حالا  
اگر یک رستمی هم باشد او هم شعر طولانی داشته  
باشد شبیه بالاسد است اینها همه اختلافات بین زید  
و اسد است. ولی در اینها این اختلافات، عرضی و  
جانبی است و در حقیقت هوهویت و در آن معنای  
هوهویت تاثیر نمی‌گذارد. هوهویت عبارتست از  
همان خصوصیتی که آن خصوصیت عبارتست از  
نفسیت شیر و اسد. که آن نفسیت اسد او را به این  
کیفیت در آورده است. لذا درباره سیدالشهداء علیه  
السلام در روز عاشورا داریم که "کانّ نفس أبیه بین  
جنبی". یعنی همان نفس پدر حضرت که علیّ بن

ایطالاب علیه السلام است بین اضلاع اوست. بعضیها "کانّ نفساً أ" می خوانند که این هم درست است، یعنی یک نفس أ و یک جنبه ابا از تحت ظلم رفتن و زیر بار ظلم رفتن و ابا از مسکنت، ابای از تذلل، ابای از خشوع و تواضع در برابر ظلمه، یک همچنین نفس ابیه‌ای بین جنبیه است. و بعضیها هم اشتباهاً نفس ابیه را بین جنبیه خواندند که این خیلی غلط است. چون نفس که در جبین نیست، نفس را می گویند بین این اضلاع بین این جنب و آن جنب وجود دارد و بین جبین هم اصطلاح غلطی است، بین در اینجا معنا ندارد. در هر صورت در اینجا راجع به حضرت می گویند که آنها یعنی همان لشکریان عمر سعد می گفتند "نفس ابیه بین جنبیه"، یعنی انگار این خود علی است که الآن دارد می آید می جنگد، اصلاً این علی با آن خصوصیت و با آن اِباء و با آن متانت و با آن عزّت و با آن رفعت و با آن شجاعت و با آن قوّت، تمام جهات حمیده و صفات حمیده علی الآن دارد در این فرزندش جلوه می کند اصلاً خودش است، نگاه می کنیم انگار خودش است. ندیدید

می‌گوییم این همان است، این همان است یعنی این خودش است یعنی هوهویت و اتّحاد بین این دو برقرار می‌شود بناءً علی هذا آنچه که در قضیه ما لازم داریم؛ یا حقیقتاً باید اتّحاد و هوهویت بین اینها برقرار باشد و یا تنزیلاً و اعتباراً باید اتّحاد برقرار باشد و اگر برقرار نباشد، بین موضوع و بین محمول فرقی نیست. اما صحبت در این است که در قضیه اتّحادیه ما در هوهویت شک نمی‌کنیم و در قضیه مشکوکه که آیا زید عالم است یا عالم نیست، ما در اتّحاد شک نداریم، ما در تحقّق این اتّحاد خارجی شک نداریم، نه در خودش. به محض اینکه یک موضوعی برای ما محقّق شد قبل از اینکه بگوییم زیدٌ هذا، قبل از این، خود متکلم می‌داند که یک محمولی را شما باید برای زید بیاورید که به زید بخورد. و إلاً کلام، کلام لغو خواهد بود. به محض اینکه شما می‌گویید که زید، مخاطب خودش می‌فهمد هر محمولی که شما برای این بیاورید بین این محمول و بین این موضوع باید اتّحاد باشد. حالا آیا این اتّحاد در خارج هم هست یا در خارج نیست آن یک مطلب دیگر است.

یعنی مسوِّغ صحّت قضیه، اتّحاد بین موضوع و  
محمول است. این مسوِّغ اصل عقد الوضع در قضیه  
است. اگر عقد الوضع و عقد الحمل بخواهد صحیح  
باشد، باید بین موضوع و محمول اتّحاد باشد. حالا  
ما کاری اصلاً به نسبت حکمیه نداریم که آیا حکمی  
در اینجا هست یا نیست اصلاً کاری به این نداریم.  
لذا اگر بگویید "زیدٌ آجرٌ" اصلاً طرف می گوید که این  
دیوانه است. دیده اید که دیوانه وقتی که حرف  
می زند، موضوع و محمول، هیچ ارتباطی با همدیگر  
ندارند. دیوانه اینگونه است که همین طور یک  
چیزی می پراند و بدون اینکه بین این و بین آن مربوط  
باشد. یک وقتی ما به این، شعر نو می گفتیم، این شعر  
نو خیلی اُشبه است به کلام این مجانین. شما هر چه  
دلّتان می خواهد بنویسید، سنگ، آجر پاره، لنگه  
کفش، آسمان، زمین، بعد هم یک خط بکشید و یک  
طرف را از طرف دیگر جدا کنید، این می شود شعر  
نو، و اصلاً شعر نو معنایش همین است. یک بنده  
خدایی بود ما با او راجع به شعرنو صحبت می  
کردیم، می گفت شعر نو یک مفتاحی دارد که آن



مفتاح را به همه نمی دهند، گفتم آن مفتاح را برای خودتان نگه دارید خودتان هم مفتاحتان را دست کسی ندهید، برای خودتان باشد، یک چیزهای عجیب و غریبی، جداً سلیقه به کجا می رسد که آدم این اشعار حافظ را رها کند! حالا جالب اینکه او اصرار می کرد و مصرّ بود بر اینکه اگر حافظ در این زمان بود شعر نو می گفت، این خیلی جالب بود!

هنگامی که فردی می پرسد "هل زيدٌ حيوانٌ"

ساهل؟ او در ذهن اینها را یکی کرده است. تصوّر

وحدت در اینجا برای او هست و در اینجا از وحدت

خارجی سؤال می کند، یعنی بطور کلی يك وقتی که

می خواهد سؤال بکند، ذهن خودش این وحدت بین

موضوع و محمول را علی نحو تردید به وجود آورده

است "هل زيدٌ ساهلٌ أو زيدٌ ناطقٌ". حیوانٌ ساهلٌ أو

حیوانٌ ناطقٌ، یعنی می خواهد بگوید همان طوری که

من در ذهنم بین اینها وحدت برقرار کردم آیا در خارج

هم بین اینها وحدت هست یا نه؟ از آن وجود خارجی

دارد سؤال می کند و نه وجود ذهنی. یعنی می خواهد

بگوید بین زید و بین ساهل در عالم خارج وحدتی هست  
یا وحدت نیست؟ جواب: نه بینید.

این حکایت از وحدت خارجی می خواهد  
بکند، وقتی که می گوید زید ناطقٌ أم لا، او این به چه  
لحاظی این حمل را می کند؟ می خواهد از وحدت  
سؤال بکند. می خواهد بگوید که آیا بین ناطق و بین  
زید در خارج وحدتی هست یا نه؟ اما اگر واقعاً  
خودش قائل به وحدت نیست آیا می تواند بین زید  
و بین این، وحدت برقرار کند؟ نمی تواند. پس در  
اینجا متکلم می داند که باید بین موضوع و بین  
محمول یک وحدتی باشد. این را می داند. منتهی  
نمی داند این وحدت در چه مصداقی تحقق پیدا  
می کند؟ در مصداق ناطقٌ یا در مصداق ساهلٌ تحقق  
پیدا می کند؟ پس اینهم به دنبال وحدت دارد  
می گردد. منتهی آن جنبه خارجی را دارد در ذهنش  
می آورد. یعنی امکان ندارد که متکلم بداند که بین  
موضوع و بین محمول وحدتی وجود ندارد و در  
عین حال یک قضیه‌ای بیاید بگوید یک که ربطی به  
هم ندارد مگر اینکه دیوانه باشد. منتهی اگر به نحو

استفهام باشد، معنایش این است که این دارد به دنبال وحدت می‌گردد یعنی وقتی از شما ال می‌کند "هل زید عالمٌ أو جاهلٌ؟" یعنی اگر من بخواهم یک وحدتی بین زید و بین یکی از این دو تا لاجرم برقرار کنم، کدامیک از این دو تا به زید می‌خورد؟ یعنی آنهم باز دنبال وحدت دارد می‌گردد. این مسأله اول به هوهویت و نسبت اتحادیه بر می‌گردد.

در اینجا در عقد الوضع شک ندارد صحبت در عقدالحمل است یعنی می‌خواهد بگوید که ما زید را مفروض تصور کردیم، منتها نمی‌دانیم بین زید و بین محمول چه نوع وحدتی برقرار کنیم. چه محمولی را بتوانیم با زید آشتی بدهیم. در این شک دارد که آیا عالمٌ با زید آشتی و انس دارد یا جاهلٌ آشتی و انس دارد؟ در عقدالحمل در اینجا شک دارد. باز در آنجا به دنبال وحدت می‌گردد، یعنی در هر قضیه‌ای متکلم به دنبال وحدت برمی‌گردد، منتهی یا وحدت در ذهنش وحدت بطّیه است یا وحدت وحدت غیر بطّیه است، که به نحو استفهام است، فرقی نمی‌کند.

مسأله دوم اینکه این اختلافی که هست آیا در قضایا در نسبت حکمیه، نظری بودن و تاملی بودن و اکتسابی بودن شرط است، یا اینکه در قضایای بدیهی هم ما نسبت حکمیه داریم؟ وقتی که می‌گوییم "النار حاره". این قضیه ما از چه اجزایی تشکیل شده و وقتی می‌گوییم "العالم حادث"، این قضیه ما از چه اجزایی تشکیل شده است؟ "العالم حادث"، یا "النفس مجرّده" که تجرّد نفس یک قضیه اکتسابی و یک قضیه نظری است، "النار حاره" یک قضیه بدیهی است. هر کدام از این قضایا چه اجزائی دارند؟ و آیا قضیه النفس مجرّده اجزاء زائدی دارد یا اینکه اجزائش با النار حاره یکی است؟ ببینید ما یک عقد الوضع داریم که در اینجا مشخص است و هم در مورد النفس مجرّده و هم در مورد النار حاره هر دو عقد الوضع یکی است. یک عقد الحمل داریم که باز در آنجا یکی است، پس این دو جزء در اینجا تأمین شد، عقد الوضع و عقد الحمل در "النار حاره" و "النفس مجرّده" تا اینجا با هم اختلافی ندارند. در

هوهویت و نسبت اتّحادیه هم با هم اختلافی ندارند چون گفتیم فرقی نمی‌کند در نسبت اتّحادیه بین حکم به محمول برای موضوع و یا عدم حکم، اتّحاد باید برقرار باشد منتهی در مورد قضیه بطیه حکم به این اتّحاد هم می‌کنیم، در قضیه غیر بطیه شکّ در این اتّحاد داریم. شکّ در ثبوت او در خارج داریم، در مقام خارج و در عین خارجی شک داریم. پس ما یک نسبت هوهویت و نسبت اتّحادیه هم در اینجا داریم، در النفس مجردّه، ما یک نسبت حکمیه بین این هم داریم، که عبارت از همان حکم است یعنی یا اینکه بگوییم نسبت حکمیه است یک هوهویتی هست بین این دو که اتّحادی است و او این است که این تجرّد متّحد با نفس است، یعنی باید متحد باشد یعنی از شرایط صحّت قضیه هست و باید باشد. امّا این هوهویت، گاهی اوقات بین قضیه منجزه یا غیر منجزه، یقینی یا غیر یقینی هیچ دخلی ندارد یک نسبتی هم در اینجا بین این دو داریم و آن ارتباط بین این دو است. این که الآن ما تجرّد را بر نفس حمل می‌کنیم بین این دو داریم ارتباط برقرار می‌کنیم. حالا

ما کاری به آن هوهویت نداریم که آیا این تجرّد قابل حمل برای نفس هست یا قابل حمل نیست؟ این را با آن نسبت هوهویت باید بدست بیاوریم که بین تجرّد و بین نفس، باید تلائمی باشد که بتواند حمل بشود. اصلاً چنانچه ما نسبت حکمیه هم نداشتیم، نسبت اتّحادیه و هوهویت می‌بایست برقرار باشد. اما اگر بیاییم بگوییم "النفس حجر" در اینجا از اصل قضیه خراب می‌شود. یعنی اصلاً ما کاری به نسبت بین محمول و بین موضوع نداریم. اصلاً، اصل قضیه هوهویت بین حجر و بین نفس می‌آید قضایا را به هم می‌ریزد و دیگر نمی‌گذارد ما درباره این مسائل دیگر فکر کنیم، مثل اینکه شما از اصل قضیه بیاید نفس را کنار بگذارید. اگر از اول بیاید نفس را کنار بگذارید قضیه‌ای دیگر باقی نمی‌ماند، حالا، اگر در اینجا شما آمدید، پس باید بیاید یک محمولی را برای موضوع انتخاب کنید که قابلیت برای حمل را حداقل داشت باشد. این را نسبت هوهویت می‌نامیم یک چیزی در اینجا پنهان است و آن یک نسبت دیگر هم ما در اینجا داریم. اینها همه را با تأمل عقلی

بدست می آوریم و آن ارتباط بین این دو است. بسیار خوب، متکلم آمد، یک موضوعی را انتخاب کرد، یک محمولی را هم انتخاب کرد که به آن بخورد. بین محمول و بین موضوع در اینجا اتحاد و نسبت هوهویت است. حالا هنوز این دو تا را سر هم نکرده است. این موضوع برای خودش دارد می گردد، محمول هم برای خودش دارد می چرد. این موضوع را می آورد و محمول را هم از آنجا می آورد این دو را کنار همدیگر قرار می دهد، اینجا است که نسبت حکمیه بین محمول و بین موضوع برقرار شد. و این نسبت حکمیه بین موضوع و بین محمول، هم در قضایای بطّیه است و هم در قضایای غیر بطّیه وجود دارد. این که می گوئیم "هل النفس مجرّده" در اینجا قضیه ما، قضیه غیر بطّیه است، ولی صحبت در این است که ما آمدیم بین مجرّده و بین نفس ارتباط برقرار کردیم. «یرتبط المحمول بالموضوع، لا بنحو الحکم بل بنحو التشکیک هل النفس مجرّده» این ارتباط را نسبت حکمیه می گویند، حالا اگر ما در مقام تشکیک نباشیم، منجزاً می گوئیم، "النفس

مجرده" واین را حکم می‌گویند. مطالبی که به آنها پرداخته شد: موضوع، عقد الوضعو عقد الحمل، نسبت هوهویت و اتّحادیه، یکی هم اینکه ارتباط بین موضوع و محمول، غیر از آن نسبت هوهویت و اتّحاد است، یعنی نسبت اتّحادیه و هوهویت با نسبت حکمیه دوتا است این دو تا را همه قوم، یکی می‌دانند و ما آمدیم دو تا کردیم و اینکه یا حکم داریم یا تشکیک در حکم است. پس این مطالب در مسأله قضایای نظری وجود دارد، اکنون بیاییم در قضایای بدیهی و بینیم که آیا در اینگونه مثل "النار حاره"، آیا مسأله همین طور است یا تفاوت پیدا می‌کند؟ در النار" که عقد الوضوع است حرفی نیست، در "حاره" هم که عقد الحمل است حرفی نیست. در اینکه در هر قضیه تصوّر موضوع و محمول لازم است، در آن هم حرفی نیست. در نسبت هوهویت و اتّحادیه هم شکی نداریم.

صحبت در اینجا است و اختلاف از اینجا پیدا می‌شود که مرحوم علامه می‌فرمایند: که صرف تصوّر موضوع و محمول، همین تصوّر موضوع و



محمول در قضایای بدیهیه، کفایت برای جزم به تعلق محمول را برای موضوع می‌کند و دیگر ما در اینجا نیازی به حکم نداریم. یعنی عبارت دیگر، ذهن هیچگاه در قضایای بدیهیه بدنبال حکم نمی‌گردد، بلکه فقط موضوع و محمول و نسبت بین این دو، یعنی نسبت هوهویت را تصور می‌کند، و حتی نسبت حکمیه هم ما در اینجا نداریم. یعنی وقتی شما یک موضوعی را بدون محمول تصوّر کنید، آیا در آنجا حکمی کرده‌اید؟ حکم در آنجا نکردید. وقتی که شما، الآن تصوّر کنید که ناری در اینجا هست و این نار مشتعل است. انسان چشمش به این نار می‌افتد و یک تصویری از او پیدا می‌شود اما حکمی در اینجا ندارد. تصوّر سخونت، تصوّر حرارت و یا وقتی که شما دستتان را نزدیک آتش می‌کنید و این آتش با دست شما اصابت می‌کند و شما دستتان را می‌کشید و منزجر می‌شوید. این علامت چیست؟ تصوّر حرارت و تصوّر سخونت در اینجا برای شما پیدا شده اما حکمی در اینجا نکرده‌اید، شما در اینجا نیامدید فکر کنید که قدری دستتان

را نگاه دارید، بله، این الآن نار است و اینهم دست است و این نار این دست را متألم می‌کند پس من دستم را بکشم. نه آقا جان! شما که هیچی یک بچه دو ساله هم تا دستش را به بخاری می‌زند فوراً می‌گوید چیز است. این چیز همان صرف تصوّر این سخونت و حرارت است که برای این بچه پیدا شده است و در اینها بین ما و آنها فرقی نیست. البته بعضیها هستند که در بدیهیات هم آنقدر شک می‌کنند تا کار از کار بگذرد.

مرحوم علامّه می‌خواهند این را بفرمایند که ما در قضایای بدیهیه نیازی به حکم و نسبت حکمیه نداریم. یعنی صرف تصوّر موضوع حضور آن موضوع است عند الذهن و عند النفس. صرف تصوّر النار و الحارّه، نفس تصوّر موضوع و محمول، حضور حرارت نار برای ذهن است، دیگر در اینجا ما نیازی به حکمی نداریم. از اینجا ایشان می‌فرمایند که در قضایای نظریه هست که نسبت حکمیه و نسبت حکم وجود دارد، اما در قضایای غیر نظریه که قابل تردید و تشکیک نیستند و بدیهی هستند، در

آنجا دیگر نسبت حکمیه وجود ندارد. و اما آنچه که به ذهن می‌رسد این است که هیچ فرقی بین قضایای بدیهیه و قضایای نظریه وجود ندارد، الا در سرعت و عدم سرعت ذهن در انجام حکم. ملاحظه کنید، آیا قضیه یک مسأله خارجی است یا یک مسأله ذهنی است. یعنی وقتی که ما یک قضایایی را در ذهن ترتیب می‌دهیم؛ یک عمل ذهنی را انجام می‌دهیم و در این حرفی نیست. خوب در اینجا ذهن می‌آید یک موضوعی را برای قضیه مفروض قرار می‌دهد، الآن النار در ذهن مفروض است. محمول را هم مفروض می‌گیرد.

صحبت در این است که آیا در آن صقع نفس شما، حرارت مستند به نار هست یا نیست؟ و آیا لازم نار هست یا نیست؟ این که شما می‌گویید نار حرارت دارد، النار حاره، آیا بدون ارتباط بین نار و حرارت آمدید حاره را حمل بر نار کردید یا آن ارتباط مخفی و مکنون در شما موجود است؟ کدام یک از این دو؟ بدون تصوّر بین نار و حاره که شما حاره را بر نار حمل نمی‌کنید. بنابراین ذهن و نفس

قبل از اینکه علم به حرارت نار پیدا کند و قبل از اینکه بگوید، در صقع وجودش این تصدیق بوجود آمده است یعنی وقتی که شما دست را به آتش می‌زنید، من باب مثال هنوز تا بحال با آتش برخورد نکرده‌اید، اصلاً نمی‌دانید یک مقوله‌ای به نام آتش در عالم وجود دارد، یک شخصی می‌آید در اینجا یک بخاری می‌گذارد و در این بخاری آتش و نار مشتعل می‌شود و این حدید، ساخن می‌شود و حارّ می‌شود و دست شما برای اولین بار به این می‌خورد، همین که برخورد میکند دفعتاً آنرا می‌کشید، در این برخورد و عکس العمل شما آیا تصوّر برای شما پیدا شده یا تصدیق برای شما پیدا شده است؟ تصدیق برای شما پیدا شده است، منتها چنان این دو با سرعت و با شدت انجام می‌گیرد که این قابل برای اندازه‌گیری در اینجا نخواهد بود.

حکمی را که نفس می‌کند یک وقتی آن حکم را بعد از تأمل و ساعاتی تفکر برایش پیدا می‌شود. برای اینکه حکم کند که "النفس مجرّده" یا نه، یک جلد ششم اسفار را باید بخواند. که بعد از این

خواندن ممکن است باز هم برای او شک در تجرّد  
نفس یا علم در تجرّد نفس پیدا بشود. یک وقت  
اینطور است، یک وقتی نه، در عرض یک ثانیه، هم  
تصور موضوع وهم تصور محمول و هم حکم بین  
این دو برایش پیدا می‌شود و این غیر از این است که  
ما بگوییم اصلاً در اینجا حکمی وجود ندارد، و فقط  
تصوّر محض است. اگر تصوّر محض است چطور  
شما عکس العمل نشان دادید؟ امکان ندارد ذهن  
انبعاثی به سمت یک عمل و فعلی پیدا بکند و برای  
او بواسط اراده حرکت در عضلاتی پیدا بشود، الّا  
اینکه حکم برای او پیدا بشود. در مقدماتی که در  
بحث اراده هست مانند تصوّر موضوع، مسائل  
موضوع، جوانب موضوع، شوق اکید، علم به غایت،  
ادراک غایت و هدف و شوق موکّد و تمام این  
چیزهایی که گفته اند، لازمه اش این است که حکم  
در نفس پیدا بشود. اگر صرف تصوّر باشد و شما هر  
قدر هم تصوّر کنید نفس فعلی را انجام نمی‌دهد و  
به سوی غایت کشیده نمی‌شود. مثل مانند اینکه شما  
هزاران صفر در کنار هم بگذارید تا یک عدد در کنار

آنها نباشد، مفهومی پیدا نمی کند.

لذا اگر تصور کنید بدون اینکه حکمی بکنید

نفس بطرف آن غایت کشیده نمی شود، مگر اینکه در

اینجا حکم باشد. نفس حکم می کند و شوق اکید پیدا

می کند. در "النار حاره" هم مسأله همین طور است.

من تصور می کنم خلط از اینجا پیدا شده است که این

آقایان شاید اینطور به ذهن شریفشان بیاورند که وقتی

انسان می گوید "النفس مجردة"، یک إعمال نفسانی

در این قضیه می کند، یعنی علاوه بر آن، یک إعمالی

می کند و اسم آن إعمال را می گذارند حکم. "النفس

مجردة"، یعنی حکم می کند، اقدام عملی می کند

و فعلی از این نفس سر می زند، یک عملی را انجام

می دهد که اسم آن عمل حکم است. بسیار خوب

فرض کنید این مسأله اینطور باشد، اشکال ندارد؛

ولی این ناشی از این است که قبلاً در وعاء نفس

ثبوت محمول برای این موضوع منجز باشد و بعد

وقتی که منجز است در مقام بیان می آید و یک إعمالی

می کند و می گوید "النفس مجردة"

ولی در اینجا ما می خواهیم بگوییم ثبوت

محمول برای موضوع، خودش همان نفس حکم است و فرقی نمی‌کند. وقتی که روشن بشود که محمول برای موضوع ثابت است یعنی حکم کرده است. حکم که غیر از این ما نداریم، حکم که چماق نیست که برداری بر سر کسی بزنی. حکم عبارتست از ثبوت محمول برای موضوع. ثبوت بطی و قطعی و نه لاثبوت شکی، این را می‌گوییم حکم. خوب حالا این در نفس است، یا نفس او را بیان می‌کند یا بیان نمی‌کند. آن یک مطلب دیگر است. بنابراین تا وقتی که نفس در مقام شکّ بین ثبوت محمول برای موضوع است حکمی وجود ندارد. وقتی که علم به این پیدا شد یعنی برای او انکشاف شد که محمول برای موضوع ثابت است، صرف همین انکشاف، خودش حکم است. حالا این انکشاف را با زبان یا بیان می‌کند یا بیان نمی‌کند، این یک مطلب دیگر است.

**در قضایای ذهنی حکم همان صرف ثبوت**

**محمول به نحو بطی و به نحو قطعی برای**

**موضوع است**

در قضایای ذهنی که بیان به زبان و لسان ما نداریم، همان صرف ثبوت محمول به نحو بطی و به نحو قطعی برای موضوع این خودش حکم است. فرقی نمی‌کند بگوییم "النار حارّه" یا اینکه بگوییم "النفس مجردّه"، در هر دوی اینها ثبوت محمول برای موضوع است. پس صرف تصوّر موضوع و محمول کافی نیست، منتهی چون آنقدر این قضیه روشن است، به نظر می‌رسد که در اینجا از این نکته غفلت شده است، که حکم همراه با تصوّر می‌آید. یک وقتی حکم همراه با تصوّر نمی‌آید، یک کتاب باید شما بخوانی. هزار تا قضایا را کنار هم بگذاری تا به این نتیجه آخر بررسی یا نرسی که "النفس مجردّه أم لیس مجردّه بل مادی" یک وقتی اینطور است. یا اینکه فرض کنید که "هل الملا مجردّه أو لا، هل الروح مجردّه أو لا، هل الروح من الله تعالی أو لا"، اینها قضایایی است که با یک تصوّر و دو تصوّر درست نمی‌شود، اینها قضایایی است که چند تا کتاب باید بخوانید و تازه در آن حرف است.

یک وقت حکم به اینصورت است که باید



بعد از هزار تصوّر و طی مقدمات برای انسان پیدا بشود. اما یک وقتی نه، دفعتاً واحده بچه دو ساله هم می فهمد. بچه دو ساله اگر دستش را به بخاری بزند یکدفعه این ثبوت محمول برای موضوع برای او روش است و این غیر از این است که صرف تصوّر موضوع و محمول، خودش نفس همان تحقق محمول برای موضوع عندالذهن باشد، نه اینطور نمی توانیم تأیید کنیم. این مسئله دوم.

**مطلب سوم: هیچ فرقی بین قضیه مرکبه و**

**بسیطه وجود ندارد**

مطلب سومی که در اینجا هست این است که هیچ فرقی بین قضیه مرکبه و بسیطه وجود ندارد، یعنی فرض کنید که در قضیه بسیطه، در جلسه قبل عرض شد که همان نفس وجود برای موضوع ثابت است. می گوئیم "زید موجود" در این قضیه بسیطه می گویند که وجود رابط در اینجا معنی ندارد و به جهت اینکه، ما نسبتی در اینجا نداریم، تا اینکه وجود رابط همان جهت نسبت باشد که در عالم خارج می خواهد تحقق پیدا بکند. در فرق بین قضیه مرکبه

و بسیطه باید این را عرض بکنم که ما هیچ اختلافی بین این نسبت بین محمول و موضوع نمی بینیم الا در تصرف در عقد الوضع. یعنی همان طور و به همان کیفیت که بین موضوع و بین محمول در قضیه هلیه مرکبه ارتباط وجود دارد، تصور موضوع، تصور محمول، نسبت هوهویت بین محمول و بین موضوع، نسبت حکمیه بین محمول و بین موضوع، جزم و حکم به این نسبت حکمیه بین موضوع و محمول، همان طوری که به عینه در "زید موجود" وجود دارد همین طور هیچ فرقی نمی کند در "زید موجود" تصور زید می خواهد، تصور موجود می خواهد، اتحاد بین موضوع و محمول می خواهد که در اینجا اتفاقاً اتحاد از همه اتحادهای قویتر است و در قضیه هلیه بسیطه، نسبت اتحادیه و هوهویه بین محمول و بین موضوع می خواهیم، نسبت حکمیه بین موضوع و محمول می خواهیم چون بعضی از وقتها شک داریم هل زید موجود او لا. پس باید در اینجا نسبت حکمیه هم داشته باشیم چون حکم می رود روی نسبت حکمیه، پس در اینجا حکم هم

می خواهیم.

یک وقتی می گویم زید موجود یک وقتی می گویم زید لیس بموجود، سلب حکم در آنجا می کنیم، فرق بین قضیه هلیه و مر در اینجا این است که ما در قضیه هلیه بسیطه هیچگونه تصرّفی در نسبت حکمیه نداریم و هیچگونه تصرّفی در ارتباط بین موضوع و محمول نداریم. فقط اختلاف بین دو قضیه این است که در قضیه هلیه مرکبه، موضوع مفروض الوجود قرار می گیرد ولی در قضیه هلیه بسیطه موضوع مفروض الوجود نیست بلکه مشکوک الوجود و العدم است، به جهت اینکه محمول نفس وجود زید است. وقتی که ما می گویم "زید عالم" ما در انتساب بین محمول و موضوع هیچ کار نمی کنیم، ولی کاری که در اینجا می کنیم این است که وقتی می گویم "زید عالم"، زید را در قضیه موجب مفروض الوجود تصور می کنیم، اما در قضیه سالبه نه، ممکن است به انتفاع موضوع هم داشته باشیم.

اما حالا بحث ما در قضیه موجب است، در

قضیه موجهه جزئیّه ما می‌آییم موضوع را که همان زید باشد مفروض الوجود، عالم را مفروض الوجود می‌گوییم، بعد آنوقت می‌گوییم که آیا این ثابت است برای زید یا ثابت نیست، اما در قضیه هلیه بسیطه موضوع دیگر مفروض الوجود نیست، اگر موضوع مفروض الوجود بود که موجود دیگر برایش نمی‌آوریم، یعنی همان زید در او وجود هم خوابیده است، پس بنابراین نیازی ندارد به اینکه متکلم بگوید "زید موجود"، متکلم بگوید زید، خب زید که چی؟ "زید موجود"، "زید معدوم"، زید شل است، زید چلاق است، چه ارتباطی بین این موضوع و محمول ما می‌توانیم برقرار کنیم. پس بنابراین ما در قضیه هلیه بسیطه زید را معرّای از وجود خارج و از عدم خارجی فرض می‌کنیم. به عبارت دیگر قضیه امکان ذاتی را ما در اینجا بر این زید حمل می‌کنیم امکان با وجود و عدم خارجی. پس زید را در ظرف ذهن، خالی از وجود و از عدم قرار می‌دهیم، ما موجود را می‌آییم حمل بر او می‌کنیم، یعنی می‌گوییم این زیدی که ابتدائاً مشکوک الوجود و العدم است،

موجود فی الخارج واقعا". پس هیچ فرقی در قضیه هلیه بسیطه و هلیه مرکبه وجود ندارد. در اجزاء و در نسب و در حکم، هیچگونه تفاوتی نیست الا اینکه تفاوت در یکجاست و آن اینکه در قضیه هلیه بسیطه، موضوع مفروض الوجود است در قضیه موجبه. در قضیه هلیه بسیطه موضوع فقط ظرف ذهنی و وجود ذهنی دارد اما مشکوک الوجود و العدم خارجی است. با موجود، ما همان نفس موجود را برای زید به عنوان قضیه نفس وجود خارجی می‌آییم ثابت می‌کنیم.

این سه مسأله مهمی بود که در باب قضایا می‌بایست بگوییم تا اینکه این معنای وجود رابط یا رابطی برای ما روشن بشود.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> سؤال: شما فرمودید که یک اتحاد و هوهویت بین موضوع و محمول و طبعاً یک نسبت و یک ارتباط هست، این ارتباط چه معنایی غیر از نسبت حکمیه دارد؟

جواب: ببینید یک ارتباطی باید بین این دو باشد، این ارتباط که الآن ما آمدیم محمولی را برای موضوع آوردیم، این آوردن محمول برای موضوع، یعنی بین این دو ارتباط برقرار کردیم

آن هوهویت یک مسأله دیگر است، هوهویت این است که اصلاً بدون هوهویت نمی‌توانیم قضیه را بیاوریم. یعنی فرض کنید من باب مثال وقتی متکلم می‌خواهد، موضوع را بگوید مخاطب می‌فهمد محمولی را باید برای این از بین محمولهایی که در عالم هست که بتواند با این موضوع بخواند

---

انتخاب کند. نکته دقیق اینجاست، پس بنابراین هر محمولی را که بیاورد نسبت هوهویت بین این و بین او برقرار است. اصلاً کاری ما به این ارتباط به این دو تا نداریم. فرض کنید یک موضوعی را در اینجا قرار می‌دهد، یک محمولی را هم در اینجا قرار می‌دهد، می‌گوید من می‌خواهم عالم را برای موضوع خودم که زید است محمول قرار بدهم بنظر شما این درست است یا نه؟ می‌گوییم بله عالم از اوصافی است که به زید می‌خورد. می‌گوید بنده می‌خواهم تیر آهن را محمول برای موضوع و زید قرار بدهم، می‌گوییم آقا جان، دیوانه‌ای؟ تیر آهن به زید چه مربوط است؟ حالا بالاخره در بعضی از موارد ممکن است مشابهتی باشد، ولی بالاخره تیر آهن از یک مقوله‌ای است، از مقوله حدید است. زید هم از یک مقوله است. اصلاً شما نباید این تیر آهن را محمول انتخاب بکنید. نباید اصلاً بیاورید. این را ما اسمش را می‌گذاریم نسبت اتحادیه و هوهویت. حالا بعد می‌آید این عالم را در کنار زید قرار می‌دهد این می‌شود نسبت حکمیه. این نسبت حکمیه همانی است که قابل برای حکم و عدم حکم است یعنی هم شما می‌توانید حکم کنید هم می‌توانید هل بیاورید حکم بکنید. حکم روی نسبت حکمیه رفته است. هوهویت غیر از آن نسبت حکمیه است

