

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اشکال اوّل؛ اجتماع جوهر و عرض در ظرفِ واحد و به لحاظ واحد

عرض کردیم که اشکالاتی را راجع به کیفیّت تحقق حقایق اشیاء در ذهن به نحو وجود ذهنی وارد کرده‌اند؛ اشکالِ اوّل اجتماع جوهر و عَرَض در ظرفِ واحد و به لحاظ واحد است. شکی نیست در اینکه ماهیّات به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ یکی جواهر و دیگری اعراض. جواهر عبارت از ماهیّتی هستند که **إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ وَجِدَ لَا فِي مَوْضُوعٍ**، و این مسئله، ذاتی جوهر است یعنی وجودِ لا فی موضوعی، ذاتی جوهر است و هیچ وقت از جوهر سلب نمی‌شود. وجودِ عَرَض، وجودِ قائم به موضوع است و اقتضای سَبَق وجودی موضوع را می‌کند.

لازمهٔ اینکه این صُور به عنوان وجود ذهنی، قائم به نفس باشند و به عبارت دیگر کیفِ نفس باشند، این است که یک حقیقت با حفظ ذاتیّات خود متبدّل به حقیقت دیگر شود، درحالتی که **الذَّاتِي لَا يَتَخَلَّفُ وَ**

لَا يَخْتَلِفُ؛ ذاتی هیچ وقت نمی تواند تخلف بکند و از آن حقیقت دست بکشد، و همین طور نمی تواند جای خود را به یک شیء دیگر بدهد و عَرَضی بشود و الاّ انقلاب در ماهیّت لازم می آید. این اشکال اوّل برای مسأله وجود ذهنی است که اجتماع جوهر و عَرَض در ظرف واحد و به لحاظ واحد است که مرحوم حاجی از این تعبیر کرده اند به: **فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَعَ؟**^۱

اشکال دوّم؛ تبدیل یک ماهیّت به ماهیّت دیگر

اشکال دوّم که به دنبال اشکال اوّل می آید این است که: **أَمْ كَيْفَ تَحْتَ الْكَيْفِ كُلُّ قَدْ وَقَعَ.**^۲ راجع به وجود ذهنی قائل هستند به اینکه اینها کیف نفسانی هستند که قائم به نفس است. و شکی نیست در اینکه تمام این مقولات چه جوهر و چه سایر اعراض با همدیگر اختلاف ذاتی و ماهوی دارند؛ هیچ ارتباطی بین کم و کیف نیست، هیچ ارتباطی بین اضافه و کم وجود ندارد، هیچ ارتباطی بین زمان و بین مکان نیست.

^۱. شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۲۱.

^۲. همان.

بنابراین هر کدام از اینها از نقطه نظر وقوع خارجی بر همان اساس ماهوی خودشان در خارج وجود پیدا می کنند. و اگر قرار بر این باشد که در تحقق مقولات عشر، انحفاظ ذاتیات لحاظ بشود باید این انحفاظ در وجود ذهنی هم لحاظ بشود. و لازمه این انحفاظ، عدم تبدل تمام مقولات به مقوله کیف است؛ زیرا اینها با همدیگر اختلاف ذاتی دارند. درحالتی که شما می گوید تمام مقولات - چه جوهر و چه عرض - وقتی در ذهن وجود پیدا بکنند، وجود آنها قائم به نفس است و این وجود قائم به نفس به صورت کیف نفسانی جلوه می کند.

یعنی نفس، حکم موضوعی را پیدا می کند که رنگ می پذیرد و رنگ او عبارت از کیف نفسانی است. حالا این رنگ او یا صورت است، یا جوهر است، یا ماده است، - البته نه به عنوان ماده خارجی بلکه به عنوان جنس یا صورت ماده خارجی - یا مجرد است و یا سایر مقولات از کم، کیف، عرض، متی و امثال ذلک است، درحالتی که تمام اینها قائم به نفس هستند.

این اشکال از اشکال اوّل مهم‌تر است؛ که یک ماهیّت چگونه تبدیل به ماهیّت دیگر می‌شود. مسئله در اشکال اوّل فقط مسئله جوهر بود؛ یعنی چگونه جوهر با عَرَضیّت در وجود نفسی وفق پیدا می‌کند؟ ولی اشکال دوّم این بود که چگونه جوهر تبدیل به مقوله کیف می‌شود یا چگونه کم، آین، ملک و جدّه تبدیل به مقوله کیف می‌شوند؟ درحالتی که کیف عبارت از یک ماهیّت مخصوص است و کم هم عبارت از یک ماهیّت مخصوص دیگر است. و اینها جنس‌الاجناس برای انواعی هستند که در مادون خود قرار دارند؛ کیف، جنس‌الاجناس است برای کیف‌هایی که در مادون خودش هستند، کم، جنس‌الاجناس است برای کمیّاتی که در مادون خودش هستند و هلمّ جرّاً. این اشکال دوّمی است که در اینجا مطرح است.

اختلاف در جنس عالی یا عَرَض بودن جوهر

از این اشکالات آمده‌اند جواب داده‌اند؛ جوابی که از اشکال اوّل داده شده است از بوعلی صادر شده

است و ایشان در شفاء این مطلب را آورده‌اند.^۱ البتّه قبل از اینکه جواب بوعلی را بیان کنیم، این قضیه را فراموش کردم بگویم که راجع به جوهر اختلاف است در اینکه آیا این جوهر، جنس الاجناس و جنس عالی است یا عَرَض است؟ اغلب حکماء قائل به این هستند که جوهر عبارت از جنس برای تمام انواعی است که مادون آن هستند. و بعضی قائل هستند به اینکه جوهر، جنس برای انواع نیست بلکه عَرَض است یعنی به عنوان یک مفهوم عَرَضی بر انواع صدق می‌کند.

تمام انواع با اختلاف مراتب خودشان چه انواع مجردّه، ملائک، عالم انوار، عالم ارواح و عالم عقول داخل در اقسام جواهر هستند. و جواهری که دارای صُور هستند - صُور برزخی و مثالی - هم دارای جوهر هستند و حقیقت جوهریّه دارند، و همین‌طور جوهریّت مادی که همین اعیان خارجی است که **أَدْنَى الْمَرَاتِبِ الْجَوْهَرِيَّةِ** است هم داخل در تحت مقوله جوهر است.

^۱ . الشفاء إلهیات، ص ۱۴۰، فی الفصل الثامن من المقالة الثالثة.

تلمیذ: اگر ما قائل بشویم که جوهر، عَرَض است در این صورت این مقولات که در تحت بقیه هستند دیگر جنس می‌شوند، یعنی اطلاق نوع دیگر به اینها نخواهد شد!

استاد: نه، اشکال ندارد! این عنوان جوهریّت،

عَرَض است، مثل اینکه فصل عارض بر جنس

می‌شود منتها فصل، عَرَض نیست بلکه نفسِ عنوان

عَرَضیّت و مفهوم عَرَضیّت در اینجا مورد لحاظ است

پس ما در اینجا عَرَض نداریم! چون ما یا عَرَض عامّه

داریم یا خاصّه، و عَرَض عامّه و خاصّه جزء حدود

نیستند بلکه جزء رسوم هستند، در حالتی که فصل در

حد و تعریف آورده می‌شود، جزء تعریف ماهوی

شیء آورده می‌شود. یا مثلاً ما می‌توانیم بگوییم که

حیوان عارض بر انسان شده است اما این عروض

فقط از جنبه مفهوم عَرَضیّت است. اینها عَرَضی باب

برهان هستند نه عَرَضی باب ایساغوجی.

تلمیذ: پس اطلاق لفظ جوهر بر مجرّادات دیگر نوع نیست بلکه جنس است؟!

استاد: این فقط عَرَض است، دیگر جنس نیست،

ما در اینجا جنس نداریم! ولی خود آن اشیائی که این

بر آنها اطلاق می‌شود نوع هستند؛ مثلاً انسان جوهر

است و **هُوَ نَوْعٌ**، انسان دیگر جنس نیست! مَلَك

جوهر است در حالتی که مَلَك جنس نیست بلکه

خودش نوع است.

تلمیذ: در این صورت می‌گوییم که انسان هم در تحت یک عنوان دیگری به نام حیوان است؟

استاد: نه در تحت او نیست، بلکه انسان خودش

فی حدّ نفسه نوع است. حیوان نوع برای آن جنسی است که حیوان مافوق آن است. بنابراین هر چیزی که تحقق خارجی دارد نوع می شود برای آن اصناف و اجناسی که مادون او هستند، دوباره آنکه مافوق او است نوع برای مادون خودش می شود.

تلمیذ: پس نوع اضافی است؟

استاد: بله، نوع اضافی است.

تلمیذ: جوهر یا مجرد است یا مادی و جوهر مجرد هم اقسامی دارد؛ یا عقل است یا نفس، یا ماده و یا صورت. ما در فلسفه جوهر را این طور تقسیم می کنیم. حالا این جوهر را نمی توانیم بر انسان اطلاق بکنیم؟

استاد: الآن به انسان، جوهر می گویند، انسان جزء

کدام یک از مقولات است؟ انسان از حیوان و ناطق ترکیب شده است و هر کدام از اینها جوهر هستند پس انسان هم جوهر است.

تلمیذ: انسان جوهر است اما فقط به واسطه جنسش جوهر است؟

استاد: در این صورت فصلش چطور می شود؟

تلمیذ: ناطق، فصل است ولی فصلی که خودش جنس است، ما در مورد فصل می گوئیم در تحت حیوان است یعنی می گوئیم جنس در اینجا حیوان ناطق است.

استاد: شما نمی توانید بگویید که ناطق، جنس

است چون حیوان، جنس است و فصل هر چیزی نمی تواند جنس آن هم باشد.

توضیح عرضی باب برهان بودن اطلاق عرض بر جوهر

تلمیذ: عرض من این است که لفظ جوهر بنابر اینکه عرضی باب برهان باشد، اطلاق آن بر ماتحتش می شود اطلاق بر اجناس نه بر انواع!

استاد: نه، چه اشکال دارد؟! مگر جوهر اطلاق بر

صورت به عنوان فصل نمی شود؟! در حالی که این، جنس نیست بلکه فصل است. اشکال ندارد که این جوهر جنبه مفهوم عَرَضِیَّت را داشته باشد و این مفهوم عَرَضِیَّت هم بر جنس اطلاق بشود که حیوان است و هم بر فصل اطلاق بشود که ناطق است پس هر دو اینها جوهر هستند.

حتّی ما این مفهوم عَرَضِیَّت را بر وجود هم اطلاق می کنیم در حالتی که وجود نه جنس است و نه فصل؛ می گوئیم که وجود، عارض بر ماهیّت است در حالتی که وجود خودش محقّق جنس و فصل است. پس مقصود ما در اینجا از عَرَض فقط عنوان التصاق و چسبیدن و عروض است، ولو اینکه در این عروض از نظر ماهوی معنای عَرَض نباشد؛ مانند وجود که در آن اصلاً معنای عَرَض و جوهر نیست بلکه وجود، محقّق جوهر و عَرَض است؛ یعنی محقّق وجودی و خارجی است، نه اینکه وجود، مقوم جوهر و عَرَض است.

مقوم عبارت از تعریف ماهوی خود جنس و فصل و تعریف ماهوی مقولات است، امّا محقّق خارجی همین مقولات، وجود است در حالتی که شما

می‌گویید که وجود، عَرَض است. پس منظور از
عَرَضی که ما در اینجا می‌گوییم، عَرَض باب
ایساغوجی نیست بلکه عَرَض باب برهان است؛
یعنی فقط جنبهٔ عروض در اینجا مدّ نظر است نه
اینکه ذاتی یک شیء منظور باشد که عبارت از همان
جنس، فصل، و عَرَض عامّ و خاص است.

راجع به جوهر در اینجا آمده‌اند گفته‌اند که جوهر
خودش فی حدّ نفسه ماهیتی نیست تا اینکه جنس
برای این انواع قرار بگیرد بلکه یک جنبهٔ عَرَضی
دارد. اگر بگوییم که جوهر خودش یک ماهیّت و
جنس‌الاجناس است، یعنی خود جوهر ماهیّتی مانند
حیوان، جسم و نموّ است، که این ماهیّت‌ها واقعاً یک
تحقّق خارجی دارند؛ به واسطهٔ آن تحقّق خارجی
یعنی به ضمیمهٔ فصلی که موجب وجود آنها است
در ضمن نوعی تحقّق پیدا می‌کند. نموّ و نامی واقعاً
یک ماهیّتی است که ما آن ماهیّت را در وجود
خودمان احساس می‌کنیم، آن ماهیّت را در وجود
شجر، اعشاب و حیوان احساس می‌کنیم.
در حالتی که شجر، حیوان و انسان علاوه بر اینکه نموّ

را دارند یک امر زائدی را هم دارند که آن امر زائد، فصلِ محقّق آنها است. فصلِ مَقَسِّمِ نوع، نموّ است که آن فصلِ مَقَسِّمِ موجب تحقّق خارجی این جنس خواهد شد.

نظریّه بعضی دربارهٔ وصف انتزاعی بودن جوهر

حالا بیاییم راجع به جوهر ببینیم که چه ماهیّتی است که تمام انواعی که در مادون جوهر قرار دارند از انواع مجرّده، انواع برزخ بین مجرّد و مادّه و انواع مادّه، همه داخل در تحت آن مقولهٔ جوهر هستند؟ این جوهر چه ماهیّتی است؟ بعضی گفته‌اند که جوهر اصلاً ماهیّت نیست بلکه یک وصف انتزاعی است که ما آن را از جواهر مختلفه اخذ می‌کنیم و بعد این وصف را عارض بر هر نوعی می‌کنیم؛ اگر انسان را نگاه بکنیم می‌گوییم: **جوهر^{۲۸}**، اگر حیوان را نگاه بکنیم می‌گوییم: **جوهر^{۲۸}**، اگر ملک را نگاه بکنیم می‌گوییم: **جوهر^{۲۸}**، اگر عقل را نگاه بکنیم می‌گوییم: **جوهر^{۲۸}**، اگر اراده، که منظور جواهر مجرّده است.

اما اگر به ما بگویند این جوهر چیست؟ ما در جواب تعریف جوهر را می‌آوریم: **الجوهر^{۲۸} ماهیّه^{۲۹}**

إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ وُجِدَ لَا فِي مَوْضُوعٍ. این الآن

معنای مبهم می‌شود، شما نمی‌توانید برای یک شیء تعریف این‌طوری بیاورید که **إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ**؛ یعنی چیزی است! ما در تعریف، چیزی است نداریم چون چیز عنوانی است که به همه اطلاق می‌شود. چیز یعنی شیء؛ شیء خودش یک مفهوم است که عارض بر مفاهیم می‌شود، **الْهَوَاءُ شَيْءٌ، النُّورُ شَيْءٌ، الْمَادَّةُ شَيْءٌ، اللَّهُ شَيْءٌ، الْمَلَكُ شَيْءٌ، الشَّيْطَانُ شَيْءٌ، كُلُّ الْأَشْيَاءِ شَيْءٌ**. پس شیء یک امر عَرَضِي می‌شود که عارض بر همه می‌شود، هر کجا که گیر بکنیم می‌گوییم: شیء. یعنی در جایی که نمی‌توانیم حقیقت و تعریف حدی آن شیء را بیان بکنیم با عنوان شیء آن را بیان می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم: چیزی است که **إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ وُجِدَ فِي مَوْضُوعٍ**، که می‌شود عَرَض، یا می‌گوییم: چیزی است که **إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ وُجِدَ لَا فِي مَوْضُوعٍ**، که می‌شود جوهر.

بیان لازمه ذاتی جوهر در تعریف جوهر، بنابر نظریه عَرَضِي بودن جوهر

بنابراین ما با تعریف خودمان نیامدیم جوهر را

بیان بکنیم بلکه آمده‌ایم لازمه ذاتی جوهر را بیان

بکنیم، که دیگر این از حدود تعریف باب ایساغوجی به رسوم تنازل پیدا می کند. این مطالبی که در اینجا می گوئیم به خاطر اشکالی است که می خواهیم بر عَرَض بودنش وارد بکنیم، که بگوئیم آن کسانی که گفته اند جوهر نیست بلکه عَرَض است اشتباه کرده اند. چیزی است که اگر بخواهد در خارج باشد باید لا فی موضوع باشد؛ یعنی ما باید موضوع را از آن سلب بکنیم، او در موضوع نباید باشد، خودش برای خودش موضوع است، خودش برای خودش مستقل است.

آن عَرَض بیچاره است که اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا بکند باید در موضوع باشد؛ مثلاً اگر یک سفیدی بخواهد در خارج تحقق پیدا بکند باید قرطاسیّت سابق به وجود باشد، اگر این سبزی بخواهد در خارج وجود پیدا بکند باید زمینه آن قبلاً وجود داشته باشد تا اینکه این خُضروئیّت منطبع بر آن بشود. حالا این خُضروئیّت می خواهد از بین برود و به جای آن احمرار قرار بگیرد، باز باید موضوع در خارج موجود باشد.

پس این مسئله که **شَیْءٌ إِذَا وُجِدَ فِی الْخَارِجِ**،

تعریف حدّی برای جوهر نیست، زیرا فهمیدن آن حقیقت جوهریّت احتیاج به یک نوع بصیرت و اشراف به حاقّ شیء دارد که بتواند تمام این انواع جواهر را با نظرهٔ واحده در تحت فرمول و تعریف واحد در بیاورد، شما چه معنا و تعریفی را برای جوهریّت می‌توانید پیدا بکنید که از وجود و نوع مادّی، نوع برزخی و صوری و نوع مجرد، تمام این ثلاثةٔ انواع را شامل بشود؟ ما چنین تعریفی نداریم!

عدم ارتباط بین انواع بنابر عَرَضی بودن جوهر

بنابراین اینجا است که افرادی آمده‌اند و فرموده‌اند که جوهر اصلاً یک حقیقت ندارد بلکه جوهر عبارت از عَرَض است، مفهوم جوهریّت مفهومی است که عارض می‌شود. یعنی به عبارت دیگر خود ما هم نمی‌فهمیم داریم چه می‌گوییم؛ اگر از ما پرسند جوهر چیست؟ همین قدر می‌گوییم یک چیزی است که با عَرَض فرق می‌کند، جوهریّت جنبهٔ عَرَضی برای انواع دارد، نه اینکه جنبهٔ جنسی داشته باشد. لذا تمام انواع هرکدام برای خودشان مستقل هستند و در تحت نوع یا جنس دیگری نیستند؛ مثلاً انواع مادّی برای خودشان

حسابی دارند و ارتباطی به انواع صوری برزخی ندارند، آنها هم برای خودشان حسابی دارند که ارتباطی به انواع مجرد، ملکوتی و روحانی ندارند، آنها هم ارتباطی به اینها ندارند.

منتها ما از باب اینکه حساب و خرج اینها را از اعراض جدا بکنیم، یک لفظی را اختراع کرده‌ایم به نام جوهر، و بعد جوهر را این‌طور تعریف کرده‌ایم که جوهر چیزی است که **إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ وَجِدَ لَا فِي مَوْضِعٍ**. و بعد این را بر اینها حمل کردیم و گفتیم: **الانسانُ جوهرٌ، الحيوانُ جوهرٌ، الصَّورُ البرزخيَّةُ جوهرٌ، المَلَكُ جوهرٌ، العَقْلُ جوهرٌ**.

اگر اشکال بکنند که به چه دلیلی شما به همه اینها جوهر می‌گویید؟! این جوهر را دیگر از کجا درآوردید؟! در جواب می‌گوییم: برای این به اینها جوهر می‌گوییم که شما بین اینها و اعراض دیگر در باب ایساغوجی فرق بگذارید؛ بین اینها و متی، آین، جده، کم، کیف و اضافه تفاوت بگذارید. ما این لفظ را برای تفاوت بین اینها اختراع کرده‌ایم؛ گفتیم که جوهر این «ج»، «و»، «ه» و «ر» است که **إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ وَجِدَ لَا فِي مَوْضِعٍ**. در این صورت جوهر

دیگر مفهوم عرضیت می شود.

مثلاً ما افرادی که در روز عید قربان متولد بشوند را به یک اسم خاصّی صدا می کنیم، اسمش را می گویند: حاجی؛ اگر زید در روز عید قربان متولد بشود به او حاج زید می گویند، یا به کسی که اسمش حسن است حاج حسن می گویند. و این مسئله که در عید قربان به او حاجی می گویند، معروف است. حالا اگر یک حیوانی هم روز عید قربان به دنیا آمد به او هم می گویند: حاج فلان، یعنی صرفِ انتساب در اینجا مورد نظر است، اگر یک گوسفندی هم در عید قربان متولد بشود اسم او را حاج غنم می گذاریم. من دیدم که اسم حیوانی را که در روز عید قربان متولد شده است، حاج غنم گذاشته اند. این مسئله در اینجا فقط یک نحوه انتساب است و الاً هیچ گونه ما به الاشتراکی بین غنم و زید نیست، بلکه نفس تولّد در روز عید قربان موجب شده است که ما عنوان حاجی به اینها بدهیم. پس در اینجا فقط جهت انتساب هست و الاً اینکه اینها همه در روز عید قربان به دنیا آمده اند موجب نمی شود که ماهیّاتشان هم در

همدیگر رفته است؛ بلکه انسان در نوع انسانیت خودش است و غَنَم هم در نوع غنمیت خودش است و فقط یک عنوان انتساب در اینجا هست که ما به خاطر آن به اینها حاجی می‌گوییم!

جهت اشتراک اقسام انواع فقط در این است که اسم همه را جوهر گذاشته‌ایم و الا هیچ ارتباطی به هم ندارند؛ آن یکی از انواع مجرد است، این یکی از انواع برزخی و این یکی هم از انواع مادی است که هیچ ارتباطی با هم ندارند. چون ما می‌بینیم که وجود آنها با وجود عَرَض تفاوت می‌کند پس باید یک لفظی را برای آنها پیدا بکنیم و آنها را به این نام بنامیم تا آنها را از مقولات دیگر جدا بکنیم؛ اسم آن لفظ را جوهر گذاشته‌ایم! حالا اگر دل شما می‌خواهد به جای جوهر به این، سنگ پا بگویید یعنی برای این معنا، اسم سنگ پا را بگذارید، ما حرفی نداریم و اشکالی هم ندارد، در اسم که مناقشه نداریم! ولی باید اسمی بگذارید که این معنا را برساند، لذا این بعض آمده‌اند و لفظ جوهر را برای این گذاشته‌اند، یعنی این جوهر را بر آن اطلاق کرده‌اند چون این جوهر جنبه ماهیت خارجی ندارد،

بلکه فقط به عنوان یک مفهوم عَرَضِیَّت، این لفظ را بر اینها اطلاق کرده‌اند.

اشکال بر نظریه عَرَضِی بودن جوهر و جنس بودن جوهر

به نظر حقیر اشکالی که بر این مبنا به نظر می‌رسد و همین طور بر آنهایی که مُصِر هستند در اینکه جوهر جنس است، که هر دو اینها در این مسئله اشتباه کرده‌اند این است که ما در اطلاق عَرَض بر یک شیء، احتیاج به یک نوع اشتراک داریم؛ که آن جنبه اشتراک بین آن اشیاء است که موجب وضع لفظ خاص برای حقیقت خاص است. تا بین انسان، غنم و حمار جهت حیوانیت مشترک نباشد و غلبه پیدا نکند ما نمی‌توانیم به اینها حیوان بگوییم. نه اینکه غلبه بر ناطقیّت پیدا بکند، البته در زماننا هذا حیوانیت غلبه دارد! پس اگر آن جنبه اشتراک وجود نداشته باشد ما نمی‌توانیم اسم حیوان را برای آنها جعل بکنیم و به انسان بگوییم: حیوان ناطق، به غنم بگوییم: حیوان کذا و به حمار بگوییم: حیوان کذا! نمی‌توانیم این حیوان را بر آنها بار بکنیم چون باید یک جهت اشتراکی بین همه اینها وجود داشته باشد تا ما این لفظ را به آن لحاظ بر آنها اطلاق بکنیم.

بناءً علی هذا چه ما جوهر را جنس بگیریم و چه
 آن را عَرَض بگیریم، مسئله از این نقطه نظر فرق
 نمی کند؛ آن حقیقتی که عبارت است از **موجودیّة**
الشیء که إذا وُجِدَ فی الخارجِ وُجِدَ لا فی موضوعٍ،
 آن موجودیّت شیء عبارت از حقیقت همان جنس
 است که جنسُ العالی است و ما جوهر را بر آن،
 اطلاق می کنیم. بنابراین اینکه حالا یک نوع، نوع
 مجرد است و یک نوع، نوع مادی است، چه دلیلی
 دارید که بین اینها ارتباط نیست؟! بلکه این نوع
 مجرد و مادی و واسطه و برزخ در موجودیّة الشیء
 اشتراک دارند، یعنی اینکه وجود اینها به نحوی است
 که **إذا وُجِدَ فی الخارجِ وُجِدَ لا فی موضوعٍ، کفّی**
به جنسًا؛ این خودش اقتضاء می کند که جنس باشد.
 و اینکه شما آمدید جوهر را عَرَض قرار دادید تا فرار
 کنید از اینکه این سه را در تحت جنس واحد
 بیاورید، با این جنبه و مفهوم عَرَضیّت کار درست
 نمی شود؛ زیرا شما باید آن ما به الاشتراکی که در
 اطلاق لفظ واحد بر انواع مختلفه لازم است را در
 تمام اینها پیدا بکنید. و آن ما به الاشتراک همان
 استقرار وجودی آنها است، آن استقرار وجودی

اقتضاء می‌کند که ما به الاشتراک بین جمیع این سه باشد.

این مسئله مربوط به جنس یا عَرَض بودن جوهر بود که گذشت. پس فرق نمی‌کند چه شما بگویید که جوهر، جنس است یا بگویید جوهر، عَرَض است - یعنی بگویید فقط مفهوم عَرَضِیَّت در اینجا هست و جوهر، جنس نیست - تفاوتی در مسئله ندارد و خیلی به مطلب ما کاری ندارد؛ به جهت اینکه حقیقت جوهر مشخص است، چه جزء انواع مجرده باشد و چه جزء انواع مادی باشد.

منظور از جنس بودن جوهر

تلمیذ: ظاهراً در جنسِیَّت جوهر اشکال وجود دارد!

استاد: عرض کردم منظور این نیست که ما جوهر را یک ماهیَّتی بگیریم که اینها در تحت او باشند، بلکه جنسِیَّت آن به معنای امر مشترک بین آنها است. چون در جنس واقعی و حقیقی باید ماهیَّتی وجود داشته باشد که آن ماهیَّت به ضمیمه فصل، موجب تحقق خارجی باشند. اما در انواع مجرده، نفس تشکّل وجودی آن موجود در هر مرتبه موجب قوام او است، پس ما در این حقایق مجرده اصلاً جنس و

فصل نداریم تا اینکه آن در تحت جنس دیگر باشد. بنابراین مقصود از جنسیت در اینجا عبارت از همان **الموجودُ الذی** است، یعنی آن نحوه وجودی که استقرار و استقلال دارد، نه اینکه واقعاً ماهیت و جنس و فصل منظور باشند؛ چون جنس و فصل مربوط به ماده هستند و در مجردات، جنس و فصل نداریم بلکه همان مرتبه وجودی آنها، تشکیک وجودی آنها و شدت و ضعف در همان مرتبه عبارت از جنس و فصل آنها است. و الاً منظور این نیست که آنها ماهیتی دارند و آن ماهیت، جنسی و فصلی دارد و آن فصل عبارت از محقق خارجی آنها است. پس ماهیت و جنس و فصلی در مجردات نیست، آنچه که هست در مورد ماده است، لذا جنس در اینجا جنس حقیقی نیست.

جوابی که بوعلی در اینجا داده‌اند این است که گفته‌اند: شما معنای جوهر را **الموجودُ الذی إذا وُجدَ فی الخارجِ وُجدَ لا فی موضوعٍ** گرفته‌اید. ببینند **الموجودُ الذی** یعنی **الوجودُ بالفعل**؛ وجود بالفعلی که **إذا وُجدَ فی الخارجِ مَسْلُوبٌ عَنْهُ الموضوعُ**، یعنی در موضوع نیست. **إذا وُجدَ فی الخارجِ وُجدَ**

لا فی موضوع، یعنی اگر بخواهد در خارج وجود پیدا بکند این وجود، وجود فی الموضوع نیست، بلکه خودش موضوع است، می گوید من نمی خواهم در یکی دیگر بروم، به اصطلاح من نمی خواهم عارض بر یکی دیگر بشوم بلکه دیگری باید عارض بر من بشود. جوهر می گوید من ایستاده‌ام تا همه شما بیایید از من بهره‌مند بشوید؛ پس اگر کم، کیف، متی و بقيه عارض بر من بشوند اشکالی ندارد اما من عارض بر دیگری نمی شوم، این معنا، معنای جوهر است.

بعد بوعلی می گوید: اگر شما این معنی را در تعریف جوهر بیاورید، در این صورت مگر جوهر بنابر تعریف حکماء جنس نیست؟! و جنس هم که یک واقعیّت خارجی است. که بنده بر این مسئله اشکال کردم که جوهر اصلاً جنس به عنوان حقیقت نیست، این اشکال اوّل بود. حالا نسبت به اصل قضیه بنابر اینکه جنس به عنوان جوهر باشد یعنی **الموجود**

الَّذِي إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ وُجِدَ لَا فِي مَوْضُوعٍ می خواهیم صحبت بکنیم. می خواهید جوابش را برای جلسه بعد بگذاریم و الآن متن مرحوم آخوند

را تا اینجا بخوانیم، چون نسبت به این جواب دو اشکال داریم و خیال می‌کنم در اصل قضیه هم هنوز ابهام وجود دارد.

قوای ادراکی عقلی و وهمی و حسّی، ظرف وجود ذهنی برای اشیاء در ما

فَصْلُ (۳) فِي ذِكْرِ شُكُوكِ انْعِقَادِيَّةٍ وَ فِيهِ فُكُوكٌ اعْتِقَادِيَّةٌ عَنْهَا:

قَدْ تَقَرَّرَ عِنْدَ الْمُعَلِّمِ الْأَوَّلِ وَ مُتَّبِعِيهِ مِنَ الْمُشَائِنِ وَ الشَّيْخِينَ أَبِي نَصْرٍ وَ أَبِي عَلِيٍّ وَ تَلَامِذِهِ وَ جُمُهورِ الْمُتَأَخِّرِينَ: أَنَّ ظَرْفَ الْوُجُودِ الذِّهْنِيِّ وَ الظُّهُورِ الظَّلِيِّ لِلْأَشْيَاءِ فِينَا إِنَّمَا هُوَ قَوَانَا الْإِدْرَاكِیَّةَ الْعَقْلِيَّةَ وَ الْوَهْمِيَّةَ وَ الْحَسِّيَّةَ؛ فَالْكَلِّيَّاتُ تَوْجَدُ فِي النَّفْسِ الْمُجَرَّدَةِ وَ الْمَعَانِي الْجَزْئِيَّةِ فِي الْقُوَّةِ الْوَهْمِيَّةِ وَ الصُّوَرِ الْمَادِّيَّةِ فِي الْحِسِّ وَ الْخِيَالِ. فَوَقَعَتْ لِلنَّاسِ فِي ذَلِكَ إِشْكَالَاتٌ يَنْبَغِي ذِكْرُهَا وَ التَّفَصُّي عَنْهَا؛^۱

«فصل (۳) در بیان شک‌های انعقادی، و در این فصل باز شدن‌های اعتقادی از آن شک‌ها است:

در نزد معلّم اوّل (ارسطو) و متّبعین او از مشائین و ابونصر فارابی و ابن‌سینا و شاگردان ابوعلی‌سینا و تمام متأخّرين مقررّ و ثابت است که ظرف وجود ذهنی و ظهور ظلّی برای اشیاء در ما عبارت است از قوای ادراکی عقلی و وهمی و حسّی ما.

پس کلیّات در نفس مجرّده و معانی جزئیّه در قوّه وهمیه واقع می‌شوند، و صوّر مادیّه هم در حسّ و خیال واقع می‌شوند. (البته بنابر فلسفه عالیّه معانی جزئیّه هم در نفس واقع می‌شوند، فرقی نمی‌کند!) پس برای مردم در این مسئله اشکالاتی رخ داده است که سزاوار است بیان شوند و مورد چاره‌جویی قرار بگیرند.»

خارج از ذهن دانستن قوای ادراکیّه

تلمیذ: بنابر فرمایش شما دیگر ظهور ظلّی، عنوان ثانوی است؟

استاد: بله، قوای ادراکیّه هم همین‌طور هستند،

چون اینها قوای ادراکیّه را خارج از ذهن می‌دانند،

یعنی می‌گویند ذهن یک حقیقت بسیطی است که

واجدِ قوای ادراکیّه است. می‌گویند قوّه عاقله، ظرف

برای مُدرکات عُقلایی است، قوّه واهمه، ظرف برای

صوّر وهمیه و معانی جزئیّه مانند محبّت، عشق و

علاقه است، قوه حسّیه ظرف برای صوّر حسّیه

خارجی است. آن وقت برای هرکدام از اینها در مغز

^۱ . الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۷۷.

حساب و کتاب باز کردند؛ نفتاسیا و بنطاسیا و ...^۱. اینها را در منظومه در قسمت طبعیات نخواندیم! آنجا دارد که نمی‌دانم جلوی سر یک‌جور است [قسمت خاصی برای عملیات و ادراکات خاصی است.] البته اینها محلّ نظر هستند، چون بالأخره آنها با همان امکانات محدود خودشان جسم را تشریح می‌کردند ولی الآن قضیه تفاوت پیدا کرده است.

هنوز که هنوز است یعنی با تمام پیشرفتی که الآن شده است، نسبت به مغز بعضی از جاهای ناشناخته وجود دارد، یعنی یک مقطعی در مغز هست که ناشناخته است؛ مثلاً یکی از آنها منطقه‌ای است که به آن، منطقه برنستیم می‌گویند.^۲ این چیزی است که بالای مخچه است و اسمش را black box یعنی جعبه سیاه گذاشته‌اند، که بسته است و نتوانسته‌اند در

^۱. شرح المنظومة، ج ۵، ص ۵۳.

^۲. ساقه مغز به انگلیسی: Brainstem، بخشی از دستگاه عصبی مرکزی و در قسمت پایینی مغز قرار دارد و متشکّل از بخش‌هایی است که طناب نخاعی را به نیم‌کره‌های مخ و مخچه پیوند می‌دهد. بخشی از ساقه مغز بصل‌النخاع قرار دارد که در بالای نخاع قرار دارد و مرکز کنترل فعالیت‌های غیر ارادی مثل تنفس، ضربان قلب و فشار خون است. با توجّه به اهمیّت آن به این مرکز در بصل‌النخاع گره حیات گفته می‌شود. (محقّق)

آن نفوذ بکنند. آن، حسّاس‌ترین منطقه مغزی است
یعنی تمام احساسات و صُور که می‌خواهند از
سیستم عصبی وارد مغز بشوند، این منطقه در آنجا
حکمِ فیلتر را دارد؛ مسموعات را جدا می‌کند،
حسیّات را جدا می‌کند، مُبصرات را جدا می‌کند،
هر کدام از اینها را جدا می‌کند و می‌فرستد به آن
منطقه خاصّ خودش از سامعه، باصره، شامّه و
حس! من باب‌مثال اینکه یک کسی دست به یک نقطه
از پای شما می‌زند و بعد دست به یک جای دیگری
از پای شما می‌زند، شما از کجا می‌فهمید که به این
دو منطقه الآن دست خورد؟ این به‌خاطر این منطقه
است که این حس از اینجا با تمام آن اعصابی که در
اینجا هست منتقل به نخاع می‌شوند و از نخاع وارد
این منطقه برنستیم می‌شوند و این منطقه برنستیم الآن
ثابت می‌کند که هم به اینجا دست خورده است و هم
به آنجا دست خورده است. اگر او نباشد شما یک
ضربه بیشتر احساس نمی‌کنید! یا فرض کنید شما در
عین اینکه احساس ضربه می‌کنید نگاه را هم
تشخیص می‌دهید، یا صوتی را که می‌شنوید
تشخیص می‌دهید که این صوت الآن از این طرف

آمده است.

تمام این تجزیه و تحلیل‌ها به واسطه این منطقه انجام می‌شود، چطور اینکه خدا کبد را قرار داده است برای تجزیه و تحلیل عناصری که بدن به آنها نیاز دارد. این کبد صد و بیست عمل انجام می‌دهد؛ قند را جدا می‌کند، کلسیم را جدا می‌کند، یُد را جدا می‌کند، آهن را جدا می‌کند. تمام اجزاء غذایی را که شما می‌خورید وارد در روده می‌شوند و به واسطه عروقی که این غذاها جذب می‌شوند، روده این غذاها را می‌گیرد و به کبد می‌فرستد، بعد کبد اینها را تجزیه می‌کند و به مقداری که برای بدن لازم است به همان مقدار در خون می‌فرستد؛ مثلاً اگر انسان دارای کسالت باشد زیادتر می‌فرستد، اگر یکی قندش بالا برود به یک نحو می‌فرستد و

کاری را که کبد می‌کند همین کار را این منطقه برنستیم در رابطه با سلسله عصبی، و در رابطه با اطلاعاتی که از تمام بدن می‌خواهند به مغز برسند می‌کند. محلّ و منطقه آن زیر نخود مغز است، زیر غدّه هیپوفیز که در آنجا واقع شده است. هنوز که

هنوز است این را نتوانسته‌اند بفهمند، یعنی اگر بخواهند این را بفهمند لازمه‌اش این است که تمام سیستم بدن مختل بشود؛ چون تمام سلسله اعصاب مغز به این منطقه وارد می‌شوند و اینجا محل تجزیه است، لذا نتوانسته‌اند به اینجا برسند و اگر کسی مبتلا به ناراحتی در این قسمت بشود اصلاً علاج ندارد.

البته این مسئله در قوای ادراکیّه، وهمیّه و حسّیّه است، امّا بنابر اینکه ما نفس را متحد با قوا بدانیم که همان کلام مرحوم حاجی است که می‌فرمایند: **وَالنَّفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقَوَا**، تمام این صور خود همان ذهن هستند منتها این قوای ادراکیّه وسیله هستند نه ظرف برای آن صور؛ قوه ادراکیّه عقلیه وسیله برای ادراک قوه عاقله است، ادراک وهم و حس هم وسیله هستند. پس همان‌طور که چشم و گوش وسیله هستند همین‌طور در آن قوای ذهن که ارتباط بین این صور و بین ماده که همان مغز است وجود دارد، اینها وسیله هستند برای ادراک این صور، نه اینکه ظرف برای آن صور هستند، چون

۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۸۰.

ظرف در حقیقت خود نفس است.

الإشكال الأول:

أَنَّ الْحَقَائِقَ الْجَوْهَرِيَّةَ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْجَوْهَرَ ذَاتِيٌّ لَهَا - وَ قَدْ تَقَرَّرَ عِنْدَهُمْ انْحِفَاطُ الذَّاتِيَّاتِ فِي انْحَاءِ الْوُجُودَاتِ كَمَا يَسُوقُ إِلَيْهِ ادِّلَةُ الْوُجُودِ الذِّهْنِيِّ - يَجِبُ أَنْ تَكُونَ جَوْهَرًا أَيْنَمَا وَجِدَتْ وَ غَيْرَ حَالَةٍ فِي مَوْضِعٍ. فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْحَقَائِقُ الْجَوْهَرِيَّةَ مَوْجُودَةً فِي الذِّهْنِ، أَعْرَاضًا قَائِمَةً بِهِ؟
ثُمَّ إِنَّكُمْ قَدْ جَعَلْتُمْ جَمِيعَ الصُّوَرِ الذِّهْنِيَّةِ كَيْفِيَّاتٍ، فَيَلْزَمُ انْدِرَاجُ حَقَائِقِ جَمِيعِ الْمَعْقُولَاتِ الْمُتَبَايِنَةِ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَوَاتِهَا مَعَ الْكَيْفِ فِي الْكَيْفِ؛^١

«اشکال اول این است که حقایق جوهریه روی این مبنا که جوهر ذاتی اینها است (یعنی جنس برای اینها است، نه اینکه فقط یک مفهومی است که عارض می‌شود. البته در غیر این صورت هم مسئله فرق نمی‌کند، نمی‌دانم این بناء را ایشان در اینجا برای چه چیزی گفته‌اند، چون در غیر این صورت هم باز مسئله در حقایق جوهریه از این نقطه نظر تفاوتی ندارد.)

در حالی که مقرر شده است نزد اینها انحفاظ ذاتیات در انحاء وجودات، (این جمله، جمله معترضه است یعنی ذاتیات در دو نحوه وجود ذهنی و خارجی باید انحفاظ داشته باشند.) کما اینکه ادله وجود ذهنی آن را حکایت می‌کنند. (یَجِبُ خبر برای أَنَّ الْحَقَائِقَ الْجَوْهَرِيَّةَ است؛) این حقیقت جوهریه باید جوهر باشد در هر کجا که باشد (یعنی چه در خارج و چه در ذهن) و نباید در موضوع، عارض بشود و حلول بکند. پس چگونه این حقایق جوهریه‌ای که ذاتی آن، این است که عارض نشود و حال در موضوع نباشد در ذهن موجود بشوند به عنوان عَرَضی که قائم به ذهن است.

(از اینجا اشکال دوم است که أَمْ كَيْفُ تَحْتَ الْكَيْفِ كُلُّ قَدْ وَقَعَ است؛^٢) سپس اشکال

دوم این است که شما تمام صور ذهنی را کیفیات گرفته‌اید؛ (چه کم باشد، چه متی، چه چده و چه جوهر!) پس لازم می‌آید همه مقولات متباینه درحالتی که ذاتاً متباین با کیف هستند، مندرج در تحت مقوله کیف بشوند.»

اللهم صلّ على محمد و آل محمد

^١ . الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٢٧٧.

^٢ . شرح المنظومه، ج ٢، ص ١٢٧.