

اعم بودن مفهوم عرض از مقوله جوهر

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعم بودن مفهوم عَرَض از مقوله جوهر

فَقَدْ عَلِمَ بِمَا ذَكَرُوا أَنَّ مَفْهُومَ الْعَرَضِ أَعَمُّ مِنْ مَقُولَةِ الْجَوْهَرِ بِاعْتِبَارِ الْوُجُودِ الدِّهْنِيِّ، فَالْجَوْهَرُ الدِّهْنِيُّ جَوْهَرٌ بِحَسَبِ مَا هِيَئَتْهُ وَ عَرَضٌ بِاعْتِبَارِ وُجُودِهِ فِي الدِّهْنِ، فَلَا مُنَافَاةَ بَيْنَهُمَا؛^۱

«پس از آنچه بیان کرده‌اند معلوم شد که مفهوم عَرَض، اعم از مقوله جوهر به اعتبار وجود ذهنی است. پس جوهر ذهنی بحسب ماهیتش جوهر است، و به اعتبار وجودش در ذهن عَرَض است. بنابراین منافاتی بین آن دو نیست»

از مطالب گذشته به دست آمد که منافاتی بین

حَقِيقَةُ الشَّيْءِ وَ مَا هِيَ بحسب حمل هُوَ هُو و نظر به

ذات آن شیء و بین اندارجش در تحت مقوله‌ای از

مقولات بحسب حمل شایع صناعی نیست؛ زیرا در

حقیقت شیء و حمل اولی به خود ماهیت شیء من

حیث هی هی نظر انداخته می شود ولی در حمل شایع

صناعی که عبارت از همان مصداق خارجی آن شیء

است، ممکن است که مسئله فرق بکند یعنی مخالف

با آن ماهیت بحسب آن وجود ذهنی باشد.

مثال‌های متعددی برای این مسئله زده‌اند و مثال

خیلی روشن آن، مفهوم عدم است؛ عدم از نقطه نظر

۱. الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۷۹.

مفهومی اصلاً قابل تعریف نیست، چون چیزی نیست تا بخواهد تعریف بردارد. پس وقتی چیزی نیست، نفس نیستی می‌شود تعریف برای عدم واقع بشود، درحالتی که وقتی همین عدم در تصوّر ذهنی بیاید وجود ذهنی پیدا می‌کند و این وجود ذهنی با مفهوم عدم منافات دارد؛ منتها این وجودی است که ذهن به لحاظ و نظر به وجود می‌تواند مخالف او را تصوّر بکند و ذهن تصوّر مخالف را عدم می‌نامد.

این کار، کار ذهن است ولی حقیقت عدم که عبارت از همان نیستی و لا شیئیّت است حالا چه لا شیئیّت اضافی باشد یا لا شیئیّت اطلاق، هرکدام از اینها که باشد باز در او همین معنای نیستی، بوار، عدم هستی و نبود صدق می‌کند. این مسئله ممکن است به واسطه اختلاف بین ماهیّت یک شیء و مصداق ذهنی آن شیء پیدا بشود.

بنابراین ما می‌توانیم همین مسئله را در باب تصوّر جواهر عقلیه با عروض و اندارج آنها در تحت مقوله عَرَض تصوّر بکنیم، یعنی بگوییم که جواهر عقلیه - که عبارت از ادراک حقایق جوهریه هستند - به حمل هُوَهِو، **إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ وَجِدَ لَا فِي**

موضوع هستند اما وقتی که می‌خواهند در ذهن

بیایند به حمل شایع صناعی در تحت مقوله عَرْض واقع می‌شوند؛ چون در ذهن حلول می‌کنند و قائم به ذهن هستند، بنابراین ذهن می‌تواند موضوع برای اینها قرار بگیرد.

اندراج جوهر در تحت مقوله کیف، اشکال قابل توجه در وجود ذهنی

مسئله‌ای که به نظر می‌رسد در اینجا قابل توجه است و بزنگاه مطلب است این است که حکماء صور عقلیه را از باب کیف ذهنی و نفسی قرار داده‌اند، یعنی همان اشکالی که قبلاً بود که چطور جوهر در تحت مقوله کیف در می‌آید؟ صحبت ما تا اینجا در این بود که جوهر گرچه وجودش قائم به موضوع نیست، ولی وقتی در ذهن می‌آید چون حال بر نفس و حال در ذهن است جنبه عرضیت پیدا می‌کند. جنبه عرضیت پیدا کردن با بیانی که شد چندان مشکلی را به وجود نمی‌آورد؛ که یک شیء از نقطه نظر ذات و ذاتی خود شیء، جوهر است ولی از نقطه نظر وجود خارجی ذهنی به حمل شایع صناعی عَرْض است یعنی داخل در تحت مقوله عَرْض است. اما اینکه بگوییم داخل در مقوله کیف است در

اینجا مشکل به وجود می آید.

معنای عَرَض بودن وجود

می توانیم بگوییم که نفس عرضیّت به یک معنا و مفهوم عامّی شامل همهٔ موارد خواهد شد، حتّی به وجود هم عَرَض گفته می شود چون عارض بر ماهیّت است. درحالتی که اگر بخواهیم وجود را به آن معنای حقیقی عَرَض که باید مسبوق به وجود موضوع باشد عَرَض بگیریم دیگر وجود نمی شود که عَرَض باشد؛ چون قبل از وجود چیزی نیست تا اینکه وجود بخواهد عارض بر او باشد، بلکه در اینجا خود معنای عروض مدّ نظر است، نه مسبوق به موضوع بودن! پس در اینجا منظور این نیست که باید موضوعی باشد تا اینکه عَرَض عارض بر او باشد بلکه نفس عروض و لحوق و التصاق در اینجا مدّ نظر است، که همان عَرَض به معنای عامّ است، نه عَرَض به این مقولات تسع! پس عَرَض به معنای مقولات تسع مدّ نظر نیست بلکه عَرَض به معنای عام مدّ نظر است یعنی اینکه یک امری به یک امر دیگری حمل بشود. بنابر این حساب حتّی صورت هم عارض بر ماده است چون بالأخره نیاز به ماده دارد،

یا ماده هم عارض بر صورت است چون در وجود خودش احتیاج به صورت دارد.

پس یک معنا و مفهوم عامی از عَرَض مورد نظر است، این حرف چندان اشکال ندارد، البتّه نه اینکه اشکال نداشته باشد، یعنی خیلی به اشکال آن نمی‌شود توجّه کرد و اشکال فنی از آن گرفت؛ در صورتی که ما مبنای حکمای مشاء را داشته باشیم که تمام وجودات و صور ذهنیه حال هستند نه اینکه مخلوق نفس هستند.

اما اشکال در اینجا پیدا می‌شود که اینها می‌خواهند در تحت مقوله کیف در بیایند، در اینجا دیگر بحث از عَرَض گذشته است؛ یعنی چطور امکان دارد که یک جوهر در تحت مقوله کیف بیاید یعنی جوهریتش عوض بشود و تبدیل به مقوله کیف بشود؟! نه اینکه جوهر تبدیل به عَرَض بشود، یعنی ما به آن مفهوم عرضیت که بر این بار شده است کار نداریم، یعنی اصلاً مقوله آن عوض بشود.

این مسئله ممکن نیست چون تعریفی را که برای جوهر می‌کنند یک تعریف است و تعریفی را که

برای کیف می‌کنند یک تعریف دیگر است؛ کیف عبارت است از **الَّذِي لَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ وَ النِّسْبَةَ لِذَاتِهِ** یعنی کیف، ماهیتی است که قبول قسمت و نسبت ذاتی را نمی‌کند یعنی ذاتاً قبول قسمت نمی‌کند. البته بالواسطه قبول قسمت می‌کند؛ مثلاً این بیاض الآن قبول قسمت نمی‌کند اما وقتی شما خود قرطاس را نصف کردید طبعاً خود بیاض هم بالواسطه نصف می‌شود، نصفی این طرف و نصفی آن طرف می‌رود. پس این قبول قسمت بالواسطه است اما ذاتاً قبول قسمت یا نسبت نمی‌کند مانند زمان، به خاطر خروج مقولات نسبی از این معنا!

این معنای کیف می‌شود، ولی صحبت در این است که با این معنای کیف، چطور وقتی شما یک جوهر را تصوّر می‌کنید تبدیل به مقوله کیف می‌شود، چطور آن جوهر تبدیل می‌شود به مقوله‌ای که ذاتاً قبول قسمت و نسبت نمی‌کند؟ این مشکل در اینجا هست!

تقریب منافات جوهر و کیف به مثال عدم امکان تقسیم جسم

کم هم همین‌طور است، در کمّی که اصلاً قبول قسمت می‌کند و قسمت در ذاتش خوابیده است.

یعنی حتی وقتی که شما جسم را قسمت می کنید، در واقع جسم را قسمت نکرده اید بلکه خط را قسمت کرده اید، چون جسم تقسیم نمی شود و سر جایش باقی است؛ اگر شما هر کجای از این کتاب را در نظر بگیرید و بعد با یک تیغ یا چاقو آن قسمت را دو تکه بکنید باز شما کتاب را دو قسمت نکرده اید و جسم به جای خودش است. منتها این جسم عبارت از اجزاء متلاصقه است که به همدیگر چسبیده اند و این خط را به وجود آورده اند، حالا ما بین این دو جزء انفصال قائل می شویم ولی آن جزء را تقسیم نمی کنیم! یعنی هیچ وقت چاقوی ما و این لبه تیز تیغ روی جزء نمی رود بلکه همیشه روی فاصله بین دو جز واقع می شود؛ چون اگر بخواهد وارد خود جزء بشود انفجار هیروشیما و انفجار اتمی پیدا می شود، چون خود ملکول ها از همدیگر باید جدا بشوند و فرار پروتون ها از دور الکترون موجب جدا شدن هسته مرکزی الکترون از آن پروتون هایی می شود که دارند دور آن می گردند که شکستن هسته ای همین است.

پس ما در اینجا در واقع فاصله‌ای که بین دو جزء هست را جدا کرده‌ایم؛ من باب مثال اگر یک چاقویی بیاید این دست ما که الآن به هم متصل است را ببرد، جزء را نبریده است بلکه آمده است فاصله بین دو جرم را مشهود کرده است؛ یعنی این دو جزء به همدیگر چسبیده و متلاصق هستند و آن می‌آید فاصله بین این دو را آشکار، روشن و باز می‌کند.

اعتباری و انتزاعی بودن وحدت در جسم

یا مثلاً شما یک پارچه‌ای را در نظر بگیرید، در وهلهٔ اوّل که به این پارچه نگاه می‌کنید، می‌بینید این پارچه، پیوسته است یعنی اجزائش به هم پیوستگی دارند، امّا همین که ذره‌بین روی این پارچه قرار می‌دهید، می‌بینید که خلل و فرجی در روی این پارچه مشهود شد. حالا اگر آن ذره‌بین قوی‌تر باشد، چیزهای بیشتری را نشان می‌دهد، تا به حدّی که بعضی از ذره‌بین‌ها هستند که ماوراء پارچه را هم نشان می‌دهند یعنی وقتی که شما با آن نگاه می‌کنید به جای اینکه پارچه را ببینید پشت آن را مشاهده می‌کنید و آن را الآن درست هم کرده‌اند.

این مسئله به خاطر این است که این اجزاء در

و هله و نظره اوّل متلاصق هستند ولی در واقع با اینکه اینها به همدیگر پیوسته هستند امّا اتّحادی بین اینها وجود ندارد. پس وقتی که ما یک جسم را تقسیم می‌کنیم در واقع جسم را تقسیم نکرده‌ایم بلکه کمّ او را تقسیم کرده‌ایم؛ یعنی در این خطّ کتاب که الآن از اینجا تا اینجا هست و یک واحد بسیط است و مرکّب نیست، در این واحد بسیط یک شکافی واقع می‌شود و مثلاً تقسیم به دو خطّ ده سانتی یا دو خطّ بیست سانتی می‌شود.

تلمیذ: کم از اعراض است و اعراض هم حکم استقلال دارند، آنها در واقع عارض بر موضوع هستند که آن موضوع، جوهر است. حالا چطور می‌شود که این عَرَض در اینجا تقسیم بشود امّا آن جوهر که مثلاً در اینجا جسم است تقسیم نشود؟ این خطّی را که شما می‌فرمایید تقسیم می‌شود، باز خود آن کم هم قائم به یک جوهری است!

استاد: ببینید اگر منظور شما از جوهریّت، جسم است؛ جسم عبارت از اجزای متلاصقه متراکم است که به همدیگر تراکم پیدا کرده‌اند و بعد بحسب ظاهر یک واحد را نشان می‌دهند پس این وحدت یک وحدت اعتباری و انتزاعی است. امّا اگر شما بخواهید تک‌تک اجزاء این جسم را جدا بکنید و بخواهید یکی‌یکی آنها را در آزمایشگاه ببرید، همه این سلّول‌ها و اجزاء را به‌طور دقیق از همدیگر جدا می‌کنید بدون اینکه به هر کدام از اینها خدشه‌ای وارد

بشود. بنابراین تراکم این اجزاء با همدیگر یک جسم واحد را به وجود می آورد، پس جسم در واقع واحد نیست بلکه اجزاء متراکم موجب وحدت اعتباری برای یک امر واحد شده اند. وحدت در آنجایی است که اگر در آنجا بخواهد شکاف واقع بشود، خود آن جسم از بین می رود و تبدیل به عدم می شود.

تقسیم شدن جسم به واسطه تقسیم کم

اما شما وقتی بخواهید یک جسم من باب مثال یک قرطاس را تقسیم بکنید، این قرطاس از ذرات کتان یا چوب ترکیب شده است که این ذرات یک صفحه ای را به وجود آورده اند. تراکم این ذرات به هم است که نشان می دهد این صفحه، صفحه واحد است پس وقتی که شما این صفحه را پاره می کنید دست به این ذرات برده نمی شود و این ذرات همین طور سر جای خودشان باقی هستند؛ یعنی این مقداری که در این طرف است سر جای خودش است و این مقدار هم که در آن طرف است سر جای خودش است، اگر آنها را به هم بچسبانید می شود یکی و اگر آنها را جدا بکنید می شود دوتا، پس شما کاری با این ذرات انجام نداده اید.

تلمیذ: بله! ولی دوتا نمی‌شوند بلکه این یکی است و آن هم یکی است، یعنی این یک جسم است و آن هم یک جسم است!

استاد: پس شما هم تایید ما را می‌کنید! شما هم

می‌خواهید بگویید که انشلامی در این وحدت

به وجود نمی‌آید، آن چیزی که به وجود می‌آید این

است که آن کمّی که عارض بر اینها است تغییر پیدا

می‌کند؛ مثلاً آن کم، بیست سانتی متر بوده است الآن

ده سانتی متر شده است، فقط همین!

تلمیذ: آیا کم با واسطه تغییر پیدا می‌کند یا بلا واسطه؟

استاد: ببینید چیزی که در اینجا تغییر پیدا کرده

است کمّ این موضوع است ولی وزن خود این

موضوع همان است که بوده است؛ یعنی مثلاً اگر شما

این کاغذ را وزن بکنید و بعد آن را پاره بکنید و هر

دو تکه را در ترازو بگذارید می‌بینید که هیچ تفاوتی

نکرده است. پس جسم تغییر نکرده است، آن چیزی

که در اینجا تغییر کرده است خطّی است که عارض

بر این شده است، این خطّی که عارض بر این کاغذ

شده است مثلاً الآن ده سانتی متر شده است.

تلمیذ: به هر حال شما می‌گویید که این جسم را دو قسمت کرده‌اید! و می‌فرمایید که ابیض در اینجا مع‌الواسطه دو قسم شده است و الاّ حقیقت ابیض دو قسم نمی‌شود، چون سفیدی سفیدی است. کم هم مثل کیف است پس در اینجا به اعتبار اینکه جسم یعنی موضوع او دو قسم شد آن را دو قسم می‌کنیم. کم بلاواسطه تغییر پیدا می‌کند ولی کاغذ با واسطه تغییر پیدا می‌کند، الآن در واقع وقتی همین صفحه کاغذ دو قسمت شده است ولی باز هر دو قسمت دارای کم هستند.

استاد: ما در اینجا نسبت به موضوع هم می‌گوییم

که بالواسطه است، الآن تقسیم این کاغذ هم به واسطه

است. کم بلا واسطه تغییر پیدا می کند منتها آن کمّ
اوّل بیست سانتی متر بود و الآن ده سانتی متر شده
است، ما هم همین را می گوئیم! ببینید کاغذ تغییر
پیدا نکرده است بلکه کاغذ به واسطه کم تقسیم شده
است، یعنی ما کم را دست زدیم و کاغذ هم دو تا
شد، اگر به کم دست نمی زدیم آن کاغذ هم دو تا
نمی شد. پس کاغذ تقسیم شده است و ما در تقسیم
کاغذ حرفی نداریم! ولی تقسیم کاغذ بالعرض است
و بالذات نیست چون کمّ آن تغییر پیدا کرده است آن
هم تغییر پیدا کرده است؛ لذا اگر شما تگّه های این
کاغذ را سر هم بکنید و به هم بچسبانید می بینید که
یکی شده است و مثل سابق شد. کاغذ همان کاغذ
است، خطها همان قبلی هستند، اجزای کتانیّه یا
شجریه این کاغذ همان قبلی است، وزنش همان
است، به نحوی که اگر دوباره به هم التصاق پیدا
بکنند همان خط را نشان می دهند. فقط فرق در این
است که خط در اوّلی بیست سانتی متر بود و الآن
هرکدام ده سانتی متر شده اند؛ پس ما کم را دست
زدیم ولی کاغذ را دست نزدیم. دست زدن کاغذ
توسط ما بالواسطه و بالعرض است.

بنابراین اختلافی که در اینجا پیش می‌آید این است که چطور ممکن است مقولات در تحت مقوله کیف قرار بگیرند؟ اینجا را باید حل کرد، اما اینکه جوهر یا عَرَض در ذهن مصداق برای عَرَض هستند قابل جواب است به اینکه ممکن است خود جوهر هم مصداق برای عرض باشد به مفهوم عامّ خودش، ولی اشکال در اینجا است که چطور مصداق برای کیف هستند؟

تلمیذ: آیا این عَرَضی که در اینجا می‌گوییم همان عَرَض مقولات تسع است؟

استاد: نه، فقط مفهوم عرضیت است، بحث مقولات نیست، اگر منظور مقولات باشد اشکال پیدا می‌شود! اما اگر منظور صرف مفهوم عرضیت باشد اشکال چندانی ندارد، قبلاً هم گفتیم که می‌گویند وجود هم عارض بر ماهیت است، در حالتی که وجود خارج از مقولات است و ماهیت داخل در مقولات است و وجود می‌آید به مقولات هستی می‌دهد.

بنابراین اشکال ما در اینجا است که چطور ممکن است مقولات در تحت مقوله کیف قرار بگیرند، این اشکال را چطور باید حل کرد؟ به اینکه صرفاً به

جوهر وجود ذهنی ببخشید و جوهر را در وجود
ذهنی از مصادیق مفهوم عَرَض قرار بدهید این
مشکل حل نمی‌شود. بله! این، مصداق برای عرض
به معنای عام هست ولی اینکه مصداق برای عَرَض
از مقولات که کیف و کمّ و جده باشد، مشکل پیش
می‌آورد.

حلّ مسئله اندراج جوهر در تحت مقوله کیف

ایشان می‌فرمایند که ما دو جور می‌توانیم کیف را
توجیه بکنیم؛ یک وقت می‌گوییم که کیف عبارت
است از یک امر خارجی که آن امر خارجی **لا يَقْبَلُ**
القِسْمَةَ و لا النِسْبَةَ بِذَاتِهِ. اگر توجیه ما این‌طور
باشد، این اشکال وارد است که جوهر و مقولات
دیگر هیچ‌وقت تبدیل به کیف نخواهند شد و مندرج
در تحت عَرَض کیف قرار نمی‌گیرند؛ چون در اینجا
مقصود از کیف عبارت است از امر، عَرَض و ماهیّت
خارجی که **لا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ و لا النِسْبَةَ بِذَاتِهِ**.

ولی وقتی که ما از روی مسامحه یک‌قدری پا را
فراتر از این قضیه بگذاریم و برای کیف یک معنایی
بیاوریم که آن معنا بتواند خودش را هم با آن عَرَض
و مقوله خارجی و هم با آن صور ذهنیه‌ای که در ذهن

پیدا می شوند تطبیق بدهد، دیگر در این صورت ما به آن از روی مسامحه کیف گفته ایم ولی در واقع کیف نگفته ایم.

پس کیف آن چیزی است که قبول قسمت بالفعل نمی کند، یعنی نمی شود آن را بالفعل قسمت کرد. حالا اینکه قبول قسمت نمی کند درست است، من باب مثال آیا آن چیزی را که شما در ذهن تصوّر می کنید، قابل قسمت است؟ نه، چون مجرد است. شما می گوئید که ما زیدی را که در ذهن تصوّر می کنیم، می توانیم قسمت بکنیم! بله، آن قسمتی را که در ذهن انجام می دهید، بعد از این است که زید را تصوّر کرده اید، آن زید اوّل قابل قسمت نیست، آن در پرونده رفت و ثبت شد.

بعد شما آمدید و در ذهنتان از سرش تا پایین شمشیر گذاشتید و آن دو قسمت شد. این دو قسمتی که الآن در ذهنتان درست کردید، آن زید اوّل نبوده است بلکه دو نصف زید درست کرده اید، نه اینکه آن زید اوّل را دو نصف کرده اید! مثل اینکه قبلاً عرض کردیم که می گویند این دایره را که رسم

کرده‌اید در ذهن خودتان بزرگ بکنید و می‌گویید که این دایره بزرگ شد؛ یعنی این دایره الآن این مقدار است و بعد یک دایره بزرگتر را در ذهن خود ترسیم می‌کنید، این دایره بزرگ نمی‌شود بلکه دایره دیگری کشیده می‌شود که او از این بزرگتر است، قطر این دایره همین قدر است و قطر آن دایره هم همان قدر است!

حلّ مشکل با معنی کردن کیف به **لا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ بِالْفِعْلِ**

بنابراین آنچه را که ذهن تصوّر می‌کند چون مجرد است، قابل قسمت نیست! ایشان در اینجا می‌فرمایند که با این بیان می‌شود ما کیف را از روی مسامحه یک معنایی بکنیم که اشکال حل بشود؛ می‌گوییم: **لا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ بِالْفِعْلِ**، یعنی کیف، قسمت فعلی ندارد و نمی‌شود آن را بالفعل تقسیم کرد! بله، ممکن است که این کیف در خارج بالواسطه قبول قسمت بکند. پس با این **لا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ بِالْفِعْلِ**، اینکه کیف قبول قسمت بالفعل نمی‌کند، می‌تواند جواهر و سایر مقولاتی را که جدای از کیف هستند، در وجود ذهنی خودش مندرج در تحت مقوله کیف بکند و مشکل اندراج

آنها در تحت مقولهٔ کیف دیگر در اینجا حل بشود. البته مرحوم آخوند می‌فرمایند که این مطلبی را که در اینجا می‌گوییم بنابر ممشای قوم است که ایشان جواهر، اعراض و صور ذهنی را حالاً در ذهن می‌دانند، اما بنابر آنچه که ما آن را متولّد و معلول ذهن می‌نامیم و وجود ذهنی به آن می‌دهیم، مسئله دیگر تفاوت پیدا می‌کند.

قول بعضی در مستغنی بودن و محتاج به محل بودن جوهر

یک مطلب در اینجا هست که تمام افراد حکماء نسبت به این مسئله اتفاق نظر دارند و حالا ما این مطلب را عرض می‌کنیم تا ببینیم با این طوری که اینها می‌فرمایند مسئله در اینجا به چه نحو است؟ مطلبی را که می‌فرمایند این است که می‌گویند کلیّات جواهر، جوهر هستند؛ یعنی اجناس عالیّه در جوهر و تمام آن جواهر را که ما به نحو کلی در نظر می‌گیریم، جوهر هستند و اینها دیگر عرض نیستند و داخل در تحت مقوله‌ای غیر از خودشان نیستند. منظور ایشان از این حرف در اینجا چیست؟ اینکه می‌گویند کلیّات جواهر، جوهر هستند و جوهر موضوعی است که مستغنی از محل است؛ پس

چطور این جوهر وقتی در ذهن حضور پیدا می‌کند
مستغنی از محل نیست و احتیاج به محل دارد و باید
محل داشته باشد که آن محل عبارت از ذهن است؟
این را چطور می‌شود تصوّر کرد؟

بعضی خواسته‌اند از این مسئله جواب بدهند پس
گفته‌اند که اگر کلیّات جواهر در خارج تحقّق پیدا
بکنند مشمول همین تعریف هستند، یعنی مستغنی از
محل هستند ولی وقتی که در ذهن می‌آیند دیگر
این طور نیستند و احتیاج به محل دارند. و برای آن
به مغناطیس و آهن ربا مثال زده‌اند که شما ممکن
است آهن ربا را در دستتان بگیرید و وقتی این آهن ربا
در دست است چیزی را جذب نمی‌کند ولی همین که
آهن ربا را در کنار یک آهن می‌گذارید آن را به
خودش جذب می‌کند. پس آهن ربا واحد است، امّا
در تحت شرایط متفاوت می‌بینید که گاهی جذب
می‌کند و گاهی جذب نمی‌کند.

اشکال بر قول بعضی در مستغنی بودن و محتاج به محل بودن جوهر

اشکالی که مرحوم آخوند بر این بیان وارد
می‌کنند این است که شما در اینجا اختلاف بین
حیثیّات را در نظر نگرفته‌اید، و در اینجا بین کلیّ و

جزئی را خلط کرده‌اید؛ مسئله در جزئی این طور است یعنی شرایطش تغییر پیدا می‌کند ولی ماهیت آهن ربا و مغناطیس یکی است. پس یک مغناطیس و یک آهن ربا است که با حفظ هویت و ماهیت خودش در شرایط مختلف دو جور کار انجام می‌دهد. ولی صحبت در اینجا این است که قضیه کلیات جواهر دیگر مثل آهن ربا نیست که در تحت یک شرایطی جوهر و مستغنی از محل باشد و در تحت شرایط دیگری مستغنی از محل نباشد و احتیاج به محل داشته باشد.

بلکه می‌توان گفت که در اینجا بین کلی طبیعی و کلی عقلی خلط شده است. کلی طبیعی عبارت از همان حقیقت جوهریه و ماهیتی است که وجودش به وجود خارجی اشیاء است، این کلی در اینجا همیشه جوهر است. اما در کلی عقلی آن ماهیتی است که به اضافه کلیت و جنبه مشمول و جنبه سعه است، و این کلی دیگر معنای جوهریت را ندارد. پس اینکه می‌گویند کلیات جواهر، جوهر هستند در آنجایی است که کلی، کلی طبیعی باشد، و این در هر

دو یکی است و تفاوتی از این نقطه نظر نمی کند.

اشتباه حقیقت جوهریّه با طبیعت مبهمه ادامه اشکال بر قول بعض

این بیان مرحوم آخوند در اینجا بود البتّه یک اضافه‌ای هم دارد. قبل از اینکه به تتمّه برسیم این قضیه را می‌گوییم و بعد دوباره راجع به آن صحبت می‌شود. اشتباهی که به نظر می‌رسد که در میان همه این افراد انجام شده است این است که آن حقیقت جوهریّه که عبارت از تشخّص خارجی و جزئی است که یا به حقیقت عینی خودش در خارج تحقّق پیدا می‌کند یا به حقیقت و وجود علمی خودش در ذهن وجود پیدا می‌کند را با آن طبیعت مبهمه که قابل صدق بر همه مصادیق و تشخّص‌های خارجی است اشتباه گرفته‌اند. در مسئله جوهر آن چیزی که به حمل هُوَ هو برای آن تعریف شده است و به واسطه آن از سایر مقولات جدا می‌شود عبارت از حقیقتی است که **إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ وَجِدَ لَا فِي مَوْضِعٍ**. حالا صحبت در این است که آیا اگر آن کلی طبیعی و حیوانیّت کلی **إِذَا وُجِدَ فِي الْخَارِجِ** باشد **وُجِدَ لَا فِي مَوْضِعٍ** است یا اگر مصداق آن در خارج وجود پیدا بکند **وُجِدَ لَا فِي مَوْضِعٍ** است؟ یعنی یک

وقتی ما صحبت از کلی طبیعی **مِن حیث هی‌هی** می‌کنیم و یک وقت بحسب مصداق خارجی آن صحبت می‌کنیم.

تلمیذ: آیا می‌توانیم بگوییم اینکه ایشان می‌گویند که جوهر در خارج جوهر است و در ذهن حالّ است و از جوهریت خارج می‌شود، در واقع منظور ایشان هم همین فرمایشی است که شما فرمودید، که همان جوهر در ذهن نمی‌آید بلکه مفهومش در ذهن می‌آید؟

استاد: نه، مقصود آنها همین صور علمی جزئی

است، با اینکه ما می‌گوییم تفاوت دارد!

تلمیذ: منظورم این است که در بحث قبل فرمودید که مرحوم آخوند و بوعلی این حرف را زده‌اند که این جوهر در خارج، محل نمی‌خواهد ولی در ذهن که می‌آید حالّ است. بنابر این مطلب، جواب این اشکال چطور می‌شود که یک چیزی هم جوهر باشد و هم حال باشد؟ یعنی می‌خواهم بگویم همین جوابی را که شما در اینجا می‌فرمایید در آنجا هم بگوییم.

استاد: نه! به مطلب آنها خیلی اشکال وارد

نمی‌شود، یعنی نه اینکه اشکال ندارد بلکه حالا

اشکالش را عرض می‌کنیم. ولی آن اشکالی که وارد

می‌شود این است که ممکن است یک حقیقت

جوهری در عین اینکه جوهر است اما به‌لحاظ آن

جنبه خارجی که دارد و به‌لحاظ حالتی که به خود

می‌گیرد، مصداق برای عَرَض به مفهوم عام باشد نه

مصداق برای عَرَض در تحت مقولات تسع.

همان‌طوری که وجود هم عارض بر ماهیت است؛

به‌جهت اینکه این وجود می‌خواهد بر ماهیت حمل

بشود، لذا ما زید را در قضیه حملیه، موضوع قرار

می‌دهیم و می‌گوییم: **زیدٌ موجودٌ**، در اینجا شما

موجودیّت را بر زید حمل می‌کنید.

پس اگر معنا این باشد که **إِذَا وُجِدَ، وُجِدَ فِي**

موضوع، باید شما در اینجا زید را از قبل در اینجا

موجود داشته باشید تا بتوانید موجود را بر او حمل

بکنید، درحالتی که شما این محمولی را که عارض و

حمل بر این موضوع می‌کنید در این حمل فقط

معنای عروض مدّ نظر است نه آن عَرَضی که مربوط

به مقولات تسع می‌شود؛ لذا اشکال در اینجا دیگر

وارد نیست. یعنی جوهر در ذهن واقع می‌شود و

درعین حال حال هم هست به معنای عَرَضی که

گفتیم.

اما اشکال در آنجایی است که آن جوهر تبدیل به

کیف می‌شود، این اشکال در اینجا وارد است یعنی

این را باید حل کرد، که با این کیفیتی که ذکر شد

مسامحه حل شد. ولی آن مسئله‌ای که ایشان

می‌خواهند با آن رفع این شبهه را از قوم بکنند در آن

اشکال است. حالا ان شاءالله راجع به این قضیه فکر

بکنید تا به آن برسیم.

مصدق داشتن کلی طبیعی در خارج

تلمیذ: در اقوال هست که این کلی طبیعی در خارج مصداق دارد، یعنی نظری است که قائل دارد.

استاد: مصداق کلی طبیعی در خارج چیست؟ ما در خارج هیولای مبهمه نداریم، آن چیزی که در خارج داریم عبارت از جزئیات است. اینکه می‌گویند کلی طبیعی وجود خارجی دارد یعنی تحقق عینی در خارج دارد. تحقق عینی آن صورت ذهنی عبارت از تحقق افرادش است، یعنی خود آن فرد موجب می‌شود که ما در عالم اعتبار آن را فرض بکنیم. مثل اینکه در استصحاب قسم ثانی می‌گفتیم که یک حیوانی بود که معلوم نبود که فیل است یا پشه، که یکی از اینها قابلیت دوام داشت و دیگری نداشت. حالا یکی از بین رفته است، شک داریم که آیا آن حیوانی که از بین رفته است همان است که قابلیت دوام دارد یا برعکس آن حیوانی که قابلیت دوام داشته است از بین رفته است. پس آن حیوانی که قابلیت دوام داشته است از بین رفته است و آن دیگری هم که قابلیت دوام ندارد، پس به‌طور کلی دیگر حیوانی در کار نیست.

در آنجا می‌گوییم که به‌واسطه این استصحاب، ما اصل حیوانیت را استصحاب می‌کنیم نه فرد برای این

حیوان را! اگر بخواهیم فرد را استصحاب بکنیم نمی‌شود، بله! ما در اینجا شکّ در بقاء موضوع داریم و نمی‌توانیم فرد را استصحاب بکنیم ولی حیوانیتی که در ضمن فرد محقّق است را استصحاب می‌کنیم. این یک امر اعتباری است که عقلاء به آن ترتیب اثر می‌دهند. آنهایی که می‌گویند کلیّ طبیعی در خارج مصداق دارد منظورشان این است؛ یعنی این همان حیوانیت استصحابی است.

وقتی که می‌گویند انسانیت در خارج است، یعنی غیر از اینکه زید سر، پا، شکم، معده و چیزهای دیگر است، این زید موجب می‌شود که یک معنایی هم در عالم اعتبار به وجود بیاورد که آن معنا عبارت از انسانیت است. پس زید دو کار انجام داده است؛ یکی جسم خودش را در خارج به وجود آورده است، همین جسمی که دارد راه می‌رود و یکی هم این است که انسانیت را به وجود آورده است، که ما به واسطه آن است که می‌توانیم بگوییم در اینجا انسان است یعنی این انسانیت در ضمن زید محقّق شده است.

چطور اینکه می‌گویند: ارزش‌ها و ملاک‌ها

موجود هستند، یعنی این ارزش در ضمن افراد خارجی وجود دارد؛ لذا اگر فرد خارجی ارزش از بین برود آن ارزش هم دیگر در خارج وجود ندارد. اهل ادب می‌گویند که الآن علم و ارزش موجود هستند، درحالتی که علم، ارزش، تقوا، قدس و این خصوصیات بدون وابستگی و قیام به آن شخص معنا ندارند.

بنابراین در عالم اعتبار می‌شود روی این جهت حساب کرد، امّا اگر ما واقعاً بخواهیم نگاه بکنیم و بگوییم که غیر از مصداق برای کلی طبیعی چیز دیگری در کنار این مصداق وجود دارد مثلاً سایه آن یا یک جوّ مغناطیسی به دور آن، که اسم آن را کلی طبیعی می‌گذاریم، این حرف‌ها دیگر جایی ندارد و درست نیست.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد