درس پانصد و هفتادم

بررسی دلیل اشراقیون برای بطلان مسئلهٔ مشائین برای عدم اشتداد و ضعف در خود ذات هویت (۱)

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

خیال می‌کنم آن دلیل مشائین برای عدم اشتداد و ضعف در خود ذات هویت وجود را خواندیم و اشکالی که مرحوم آخوند به آن کردند نسبت به آن‌هم خواندیم. تا آنجایی که در نظرم هست بحث رسید به دلیل اشراقیون برای بطلان مسئلهٔ مشائین یعنی عبارت آشناست.

وَ أیضاً الاختِلافُ بَینَ السَّوادَینِ مَثلاً إذا کانَ بِفَصلٍ فالفَصلُ الَّذی یُمَیِّزُ أحَدَهُما عَنِ الآخَرِ لَیسَ بِمُقوِّمٍ لِحَقیقَةِ السَّوادِ و إلاَّ لَم یَکُن مُمَیِّزاً لَهُ بَل هوَ فَصلٌ مُقَوَّمٌ لَهُ مُقسِمٌ لِلسَّوادِ المُشتَرَکِ بَینَهُما الَّذی هوَ جنسٌ لَهُما عَلَی هَذا التَّقدیر.[1]

خب برای یادآوری مطلب گذشته مجملاً مرحوم آخوند بحث را در قضیهٔ اشتداد و ضعف در وجود مطرح کردند که تشکیک در وجود به معنای جنبهٔ اشتداد و ضعف است. در اینجا یک قسم دیگری را از نظر اشتداد و ضعف در حقیقت و ماهیت شیء ایشان مطرح می‌کنند که آن غیر از جنبهٔ زیادی و کمی

---

[1] . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۴۲۸.

در خود جسم به معنای حجیم بودن و توسعه پیدا کردن است. برگشت این مسائل به کم یا کیف به اینها هست که مسئله مورد اختلاف بود که آیا کم شدت پیدا می‌کند یااینکه از مقولهٔ متواطی است. آیا کیف اشتداد پیدا می‌کند یا از مقولهٔ متواطی است و صدق این طبیعتِ کیفی بر معروضات خودش و بر افراد خودش این صدق، صدق علی‌السویه است.

این مسئله‌ای بود که ایشان مطرح کردند. البته خود ایشان بعداً در مسئلهٔ حقیقت جوهریه که خواهد آمد، این قضیه را باز می‌کند و همان‌طوری‌که درنظر رفقا باشد در این قضیه اشتداد و ضعف در حقیقت جوهریه جای صحبت دارد و در آنجا مطالبی خدمت رفقا می‌گوییم. منتها در اینجا که قضیه به جنبهٔ اشتداد و ضعف و تشکیک در مسئلهٔ کیف هست، همان‌طوری‌که مطرح شد، مسئله محلّ اختلاف است که این اشتداد و ضعف به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ آیا به ذات خود آن عارض تعلق می‌گیرد؟ یعنی ذات آن کیف فی‌حدّنفسه موجب اشتداد و ضعف و اختلاف است؟ اگر این‌طور است بنابراین یک کیف دیگر نمی‌تواند دارای طبیعت

واحده باشد زیرا مابه‌الاِشتراکی که در این طبیعت واحده هست، آن مابه‌الاِشتراک در ذات خودش، مابه‌الاِختلاف را هم دارد و آن مابه‌الاِختلاف موجب تفاوت بین دو فرد در تحت یک طبیعت واحده شده و چگونه ممکن است که دو فرد که ذاتی آنها مابه‌الاِختلاف همان مابه‌الاِشتراک هست، اینها بتوانند در تحت یک طبیعت واحده قرار بگیرند؛ یعنی دو فرد از أسود در عین حمل أسود بر آنها، خود آن سواد در ذاتش مابه‌الاِختلاف بین این دو فرد باشد. وقتی که یک طبیعت سواد را شما درنظر می‌گیرید، اگر ذات سواد، در آن ذاتش اشتداد و ضعف وجود دارد به این معنا است که اشتداد و ضعف، ذاتی برای خود سواد است، بنابراین دیگر مابه‌الاِشتراکی بین دو فرد وجود ندارد که هردو داخل در طبیعت واحده هستند. اگر مابه‌الاِختلاف خارج از ذات سوادیت است مابه‌الاِختلاف دیگر ارتباطی به سواد و کیف ندارد درحالی‌که ما آن اختلاف را در نفس سواد می‌بینیم.

من‌باب‌مثال وقتی که یک سیاهی فحم[1] را شما درنظر می‌گیرید، قطعاً سواد فحم بر سوادی که از الوان متفاوته روی نقش درب و دیوار و فرش و اینها هست، آن سواد طبعاً اقواست. این اقوائیت و اشدیت سواد فحم بنابراین از کجا آمد؟! پس ما خود آن سواد را شدیدتر از سواد بر شیء دیگر احساس می‌کنیم. این اشکالی است که مطرح شده و مشائین آمده‌اند و به‌طورکلی مسئلهٔ اختلاف در سواد و اختلاف در همان کیف را به ذاتی خود آن سواد برنگرداندند و ارجاع ندادند، بلکه قائل به فصل ممیز شده‌اند که آن فصل ممیز موجب اختلاف بین دو فردی است که در تحت حقیقت سواد داخل هستند. آن فصل موجب این اختلاف شده است، نه خود سواد. خود سواد یک حقیقت متواطی است که به‌نحو یکسان بر همهٔ افرادی که مشمول تحت سواد هستند صدق می‌کند..

مثل انسان که یک حقیقتی متواطی است که بر همهٔ افرادی که داخل در تحت انسان هستند صدق

---

[1] . فحم: ذغال. (محقق)

می‌کنند، این‌هم همین‌طور است منتها آن فردی که داخل در تحت حقیقت انسان است دو حیثیت دارد؛ حیثیت اولش همان حیثیت انسانیت آن است که آن انسانیت مابه‌الاِشتراک بین همهٔ افراد است و در آن صدق، صدق تواطی است. حیثیت دوم حیثیت فردیه است؛ یکی دو متر قدش است و یکی یک متر و پنجاه قدش است و یکی از اول پنجاه سانت است. مثلاً قد بچه سی یا چهل سانت است، بزرگ‌تر که می‌شود پنجاه سانت می‌شود، بعد یک متر، بعد یک متر و نیم، بعد تا دو متر هم می‌رسد. بعد می‌بینیم خود افراد دارای الوان متفاوت هستند. بعد می‌بینیم خصوصیات و صفات افراد تفاوت می‌کند و هیچ‌کدام از اینها موجب شدت و ضعف آن حقیقت انسانیت در فرد نمی‌شوند.

بازگشت اختلاف در وجودات به عوارض، نه ذات

آنچه که موجب اختلاف اینهاست عبارت از عوارض خارجیه است که باعث اختلاف در این افراد متفاوته و مشترکه در تحت حقیقت واحده شده است. این مسئلهٔ اختلاف در سواد و اشدیت را مشائین بر همان حقیقت متواطیه حمل کردند مانند

حقیقت انسان بر همهٔ افراد و گفته‌اند که همان‌طور که ما اشدیت و اضعفیت احساس نمی‌کنیم و شدت و ضعف در این حمل وجود ندارد، در حمل اسود بر افراد مختلفه هم شدت و ضعف وجود ندارد؛ هم بر فحم شما اسود می‌گویید و هم بر جلد کتاب اسود می‌گویید. درحالی‌که سواد فحم بسیار قوی‌تر و شدیدتر از سواد بر جلد کتاب است. ولی این حقیقت متواطی است و هیچ ارتباطی این شدت و ضعف به آن حقیقت ندارد.

پس این اختلاف از کجا آمد؟ اختلافی که در اینجا آمد مثل همان متمایزاتی است که در افراد انسان وجود دارد و عوارض خارجیه‌ای است که بر آن افراد عارض شده و موجب اختلاف در آن اعیان خارجی و افراد خارجی شده است. به ذات آنها ارتباط ندارد. برگشت این مسئله به خود ذات و ذاتی شیء نیست بلکه برگشتش به عرض است. بنابراین دیگر در اینجا این مسئلهٔ شدت و ضعف در ذاتی شیء که موجب اشکال بود، آن اشکال در اینجا بر طرف می‌شود.

اگر یادمان باشد جوابی که مرحوم آخوند به این

مسئله دادند این است که علاوه بر اینکه اصلاً این قضیه خلاف طبیعی است که می‌گوید: و هذا الاحتجاجُ مَع قطعِ النَّظرِ عن انتقاضِه بِالعارضِ رَدیٌّ جداً بَل هو مصادرةٌ عَلی المطلوبِ،[1] در اینجا مرحوم آخوند فرموده بودند که این مطلبی که مشاء در عدم اختلاف در صدق این حقیقت مشککه بیان کردند، این مسئله با خود آن عارض نقض می‌شود. یعنی وقتی که شما می‌گویید که اختلاف به‌واسطهٔ عارض است و در خود ذات اختلاف وجود ندارد نقل کلام در عارض می‌شود؛ آیا آن عارضی که موجب اختلاف اشدیت سواد است نسبت به فرد دیگر آن عارض، ذاتی این مفهوم سواد است یا باز عارض بر او شده و نقل کلامی می‌شود و هَلمَّ جَرّاً بنابراین باید در یک جا که کلّما بِالعرض یَنتهی إلی ما بالذات، ما به یک نقطه‌ای برسیم که در آنجا آن حقیقت سواد شدت و ضعفش ذاتی برای شیء شده باشد. چون هرچه که جنبهٔ عرضی پیدا می‌کند، این جنبهٔ عرضی بودن باید به یک مابه‌الاِشتراک و

---

[1] . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۴۲۸.

مابه‌الاِختلافی برگردد که آن مابه‌الاِشتراک و مابه‌الاِختلاف ذاتی آن شیء باشد تا دیگر بحث در آنجا تمام بشود.

والاّ در هرجا که شما این مسئله را پیگیری کردید ... مثلاً دو لیوان در اینجا دارید که آب این دو لیوان را چشیدید. می‌بینید یکی از این دو لیوان أحلیٰ از لیوان دیگر است و شیرینی این مایع در این لیوان بیشتر است از آن حلاوتی که در آن ماء دیگر است. نگاه می‌کنید می‌بینید این حلاوت، آیا برای خود مایع است؟! اگر برای خود مایع باشد که دیگر در اینجا نمی‌تواند یکی نسبت به دیگری حلاوتش بیشتر باشد. چطور اینکه هردو آب است بنابراین شما دنبال آن عارضی می‌گردید که باعث شده است، یکی از این دو لیوان نسبت به دیگری أحلیٰ باشد. آن عارض را به‌دست می‌آورید و می‌بینید شکر است. بعد در خود شکر این مسئله را نگاه می‌کنید و می‌بینید آیا در خود ذات شکر جنبهٔ اشدیت و اضعفیت وجود دارد یااینکه باز به‌واسطهٔ عارض است؟ وقتی که یک میزان از شکر را در این کفهٔ ترازو قرار بدهیم و به همان مقدار در کفهٔ دیگر قرار

بدهیم، باز می‌بینیم خود شکر باهم اختلاف دارد یعنی بعضی از انواع شکرها حلاوتش نسبت به بعض دیگر بیشتر است. بنابراین باز نمی‌تواند آن مادهٔ مابه‌الاِختلاف در خود جرمیت این شکر نهفته باشد لذا دوباره به‌دنبال عارض می‌روید. آن عارضی که آمده است و موجب این اختلاف در صدق حلاوت شد که نسبت به یکی می‌گویند این شکر مرغوب است، این شکر غیر مرغوب است، آن مرغوبیتش بیشتر از این است. مرغوبیت کم یا زیاد بودن اگر قرار باشد به حلاوت متساوی و متواطی بین دو فرد از شکر برگردد، دیگر مرغوبیت چه معنا دارد؟ این مرغوبیت، حالا به حلاوت کار داریم. ممکن است حالا به جهات دیگری خواص دیگری داشته باشد یا از نظر رنگ و طعم و اینها ولی اگر ما خود آن جنبهٔ حلاوتش را درنظر بگیریم می‌بینیم خود اجرام شکر هم باهم اختلاف دارند. یکی را باید یک قاشق بریزیم تا چای شیرین بشود، یکی باید یک قاشق و نصفی بریزیم تا چای شیرین بشود.

بنابراین اگر قرار باشد که آن صدق این حلاوت

بر همهٔ اینها متواطی باشد، دیگر نباید در اینجا دیگر مابه‌الاِختلاف وجود داشته باشد. پس باید به یک جنبهٔ عرضی دیگر برگردیم که آن باعث شده که این در اینجا باهم اختلاف داشته باشد. آن جرمی که از زوائد آن را معرّیٰ کنیم، از آن موادی که آن خارج از آن حقیقت سکّریّت است، آن را بخواهیم بیرون بیاوریم به یک ماده‌ای می‌رسیم که در آن ماده دیگر خود آن حلاوت امر خارج و عارض بر آن ذات نیست. آن ماده ماده‌ای است که حلاوت ذاتی اوست، حالا آن ماده به مقدار کم و زیادش در یک جرم کم است، می‌شود شکر با شیرینی کمتر. آن ماده در یک جرم، بیشتر است حلاوت آن جرم بهتر می‌شود و شکر مرغوب‌تر می‌شود!

اشکالی که مرحوم آخوند نسبت به این مسئله کرده‌اند این است که شما می‌گویید که شدت و ضعف به عارضی برمی‌گردد که آن عارض خود سواد نیست، آن عارض امری خارج از سواد است که به معروض سواد که اسود است عارض می‌شود و شما تصور می‌کنید که اختلاف و آن شدت و ضعف به‌خاطر سواد است. نه! سواد یک مفهومی

متواطی و غیر قابل تشکیک است که به‌مجرد اینکه یک معروضی قابلیت پیدا کرد که شما عنوان سواد را به آن بار بکنید، دیگر مطلب تمام است. حالا دیگر این مرتبهٔ اولِ از سواد است، مرتبهٔ دوم از سواد است، این مرتبهٔ سوم است، ما اینها را نداریم. همین‌قدر این چیزی که در دست من هست، همین‌که الآن قابلیت پیدا کرد برای اینکه شما حمل اسود را بر این صادق بدانید، این داخل در فرد و داخل در مفهوم و طبیعت سواد شده است. تمام شد. حالا بعد که نگاه می‌کنید، می‌بینید که یک‌مرتبه از بیرون یک ذغال آوردند نگاه می‌کنید می‌بینید سیاهی ذغال بیشتر از این است. یا مثلاً این را در کنار این عبا قرار بدهید می‌بینید سیاهی عبا بیشتر از این است. این دیگر به صدق سیاهی برنمی‌گردد. سیاهی، دیگر کارش را انجام داده و وظیفه‌اش را انجام داده و دیگر بقیه‌اش به من ارتباطی ندارد. پس جناب سیاهی این شدت و ضعفی که ما در دو فرد می‌بینیم از کجاست؟ این می‌گوید: به من ارتباطی ندارد این به محل مربوط است. خود محل در اینجا قابلیت برای شدت

را دارد و شما آن شدت را به آن سواد حمل می‌کنید درحالی‌که شدت به سواد حمل نمی‌شود. محل برای سواد اشد است از محل برای آن سوادیت. به خود محل و به خود معروض برمی‌گردد، نه به عارض که آن عارض، سواد است. این مطلبی است که آنها گفته‌اند.

مرحوم آخوند می‌فرمایند که اگر ما این اشتداد و ضعف را از ذات سواد برداریم و سواد را یک مقولهٔ متواطی نسبت به همهٔ افراد بدانیم بنابراین آن عارضی که موجب... آن را که نمی‌توانیم انکار بکنیم، بداهت را که نمی‌توانیم انکار بکنیم. آن چیزی را که ضروری است و احساس ضروری بودن از همهٔ او می‌شود، آن را که نمی‌توانیم انکار کنیم. الآن با چشم می‌بینیم که این سواد اقوای از این سواد است. شما هم که می‌گویید: خود ذات سواد شدت و ضعف برنمی‌دارد. به‌خاطر اشکالاتی که در اینجا مطرح شد. بنابراین به‌خاطر یک عرض است. آن عرضی که در آن محل هست او باعث شده است شما یکی را بیشتر و یکی را کمتر ببینید. ارتباطی به سواد ندارد. الآن به‌طور مساوی هم به این می‌گوییم: هذا

أسود و هم به این می‌گوییم: هذا أسود. هردو اسود است و هردو در تحت این اسودیت و در تحت سواد داخل هستند. بنابراین یک امری از خارج آمده است و حمل بر این موضوع شد و معروض شد، آن امر باعث اختلاف شده است و شما دارید می‌بینید. اصلاً به سواد ارتباط ندارد. مرحوم آخوند می‌گویند که آن امر چیست؟! او یک چیزی است که فقط حلال‌زاده می‌بیند و ما نمی‌بینیم؟! آن چیست که از خارج آمد و به‌واسطهٔ عروضش یکی را شدید و یکی را ضعیف کرد، آن چیست؟! اسمش چیست؟! در اینجا می‌گویند: مسئله، مسئلهٔ فصل است. یک فصلی که مربوط به خودش است و در آنجا آمده است. مرحوم آخوند نسبت به این فصل مطلبی ندارد که حالا آن بحث را اگر رسیدیم می‌گوییم.

اشکالی را که ایشان در اینجا کرده‌اند این است که می‌گویند: آن اشدیت و اضعفیت به عارض باز می‌گردد. آن عارض آیا در ذات خود قبول اضعفیت و اشدیت می‌کند یا نمی‌کند؟ و هَلُمَّ جَرّاً. اگر قبول بکند بنابراین شدت و ضعف به ذات خود شیء

برمی‌گردد. اگر قبول نکند، باید نقل کلام در یک عارض دیگری بکنیم و هَلُمَّ جَرّاً یَتسلسل.

پس قضیه این است که شدت و ضعف به عارض ارتباط ندارد و به خود سواد مربوط است، به خود ذاتی این کیف مربوط است. حالا چطور این ذاتی این کیف در عین اینکه این مسئله ذاتی است ولی درعین‌حال شدت و ضعف برمی‌دارد؟ مشکلی را ما باید در اینجا حل کنیم. در مورد انسان مشکل نداریم. انسان یک طبیعت واحده است و صدقش بر همهٔ افراد صدق متواطی است، مشکل نداریم. اگر در مورد انسان هم مسئله این چنین بود یعنی انسان دارای یک حقیقت بود که آن حقیقت دارای مراتب مختلفه است، انسانیت شدت و ضعف پیدا می‌کرد ـ حالا حیوانیت که در همه یکسان است ـ آن جنبهٔ ناطقیت و آن قوهٔ مقوّمهٔ انسان، فصل مقوّم این نوع دارای مراتب بود، اشکال در همین‌جا می‌آمد که چطور یک شیء که ذاتی یک طبیعت است درعین‌حال خودش دارای این مراتب مختلفه است؟ اگر این اختلاف جزء ذاتی باشد بنابراین دیگر ذاتی نمی‌تواند جنس برای این طبایع مختلفه باشد. اگر آن

اختلاف خارج از ذات باشد بنابراین نقل کلام در آن مسئلهٔ خارج از ذات می‌شود و آن اختلاف در آنجا باید بررسی و تفحص بشود، نه در خود آن ذاتی که آن ذاتی را شما حمل بر افراد و بر معروضات خودش می‌کنید. مرحوم آخوند نسبت به کلام مشاء از این نظر ایراد گرفته‌اند.

بعد از این مطلب، اشراقیون آمدند یک ایراد دیگری بر دلیل و احتجاج مشائیون وارد کردند. دلیل اشراقیون اتفاقاً دلیل خوبی است و احتجاجشان هم احتجاج خوبی است. اشکالی که وارد کردند این است که شما می‌آیید و آن اشتداد و ضعفی که در سواد هست، آن اشتداد و ضعف را به ذاتی خود سواد نسبت نمی‌دهید. به ذاتی خود این مفهوم و ماهیت این را نسبت نمی‌دهید. پس به چه نسبت می‌دهید؟ باید به آن فصلی نسبت بدهید که در اینجا هست. خب فصلی که در اینجا هست و آن فصل باعث اختلاف بین دو فرد شده و آن فصل، فصل ممیز است، آن دراین‌صورت دیگر نمی‌تواند مقوّم برای آن حقیقت بشود.

دو خاصیت در فصل وجود دارد؛ خاصیت اول این است که فصل می‌آید و آن طبیعت مبهمه را از ابهام بیرون می‌آورد. یعنی وقتی که حیوان به‌عنوان یک طبیعت مبهمه در اینجا وجود دارد، آن طبیعت مبهمه وجود خارجی پیدا نمی‌کند مگر اینکه یک چیزی بیاید به او قوام ببخشد و تعین به او بدهد و او را از مرتبهٔ کلیت بیرون بیاورد و به مرتبهٔ جزئیت نزدیک کند. آن چیست؟! آن فصل است که با انضمام به آن طبیعت کلیه و طبیعت مبهمه نوع را تشکیل می‌دهد. اگر فصل انسانیت که ناطقیت باشد ضمیمهٔ حیوان شود انسان را تشکیل می‌دهد. اگر فصل فصل بقریت باشد ضمیمهٔ حیوان شود بقر را تشکیل می‌دهد و اگر فصل ساهلیت و فرسیت و اینها باشد و هَلُمَّ جَرّاً.

زایل شدن ابهام از طبیعت مهملهٔ «حیوانیت» به‌واسطهٔ فصل

بنابراین فصل یک کار اساسی‌ای که می‌کند یعنی اولین وظیفه‌ای که فصل به‌عهده دارد این است که می‌آید ابهام را از طبیعت مهملهٔ حیوانیت برمی‌دارد. زیرا تا وقتی که این طبیعت مهمله در ابهام وجود

دارد، نوعیت برای این طبیعت مهمله محال است. محال است که حیوانیتی بدون فصل وجود داشته باشد. حیوانیت به‌عنوان یک طبیعت مهملهٔ مبهمه، این طبیعت فقط در عالم ذهن وجود دارد، نه در عالم خارج! و آن‌هم به‌خاطر ادراک اجمالی و ادراک ابهامی است. نگوییم که چون این مبهمه است بنابراین یک چیز کشک و بیهوده‌ای است. نه‌خیر! خیلی از مسائلی که مبهم است حقیقتش اقتضاء ابهام را می‌کند. این ابهام، کشف از یک واقعیت خارجی می‌کند و اگر آن ابهام نباشد آن واقعیت خارجی هم وجود ندارد. مسئله این‌طور نیست. حالا بگوییم که چون مبهم است بنابراین در خارج وجود ندارد. نه! در خارج، وجودش اقتضاء یک حقیقت و مفهوم مبهمی را می‌کند که آن مفهوم مبهم در ذهن آن واقعیت آن شیء خارج را برای ما مجسم می‌کند. منتها اگر آن مفهوم مبهم بخواهد چه در خود ذهن و چه در خارج از ذهن به شکل صورت نوعیه درآید، باید همان‌جا با فصل ضمیمه بشود یعنی یک فصلی بیاید و آن را از مرتبهٔ ابهام بیرون آورد و قوام بدهد.

قوامی که در منطق می‌گویند که فصل مقوّم است همین است که فصل قاعده‌اش این است؛ هنر اوّلی و وظیفهٔ اوّلی که بر دوش دارد و آن تکلیف اوّلی فصل این است که ابهام را از جنس برمی‌دارد و بدون او جنس مبهم است. بدون او جنس مبهم است و تعین ندارد؛ نه تعین ذهنی دارد و نه تعین خارجی دارد، هیچ‌کدام! بله، اجمال و ابهامی از جنس در ذهن هست که آن اجمال و ابهام هم که خب فقط در مرتبهٔ ذهن است که در خارج هم آن اجمال وجود ندارد. این وظیفهٔ اصلی فصل نسبت به آن عملی که انجام می‌دهد است. نتیجهٔ این قوامی که فصل به جنس می‌دهد این است که خود آن ماهیت را هم تقسیم به اقسامی می‌کند. یعنی وقتی که شما ناطق را در کنار حیوان قرار دادید، این مولد نوعیت انسان است. وقتی که مولد نوعیت انسان شد آن‌وقت مایز بین انسان و بین غیر انسان می‌شود ولی این نتیجه است و کارش نیست.

فصل؛ قوام دهندهٔ جنس

آنچه که کار فصل است عبارت از مسئلهٔ قوام

است و می‌آید به جنس قوام می‌بخشد. این کار فصل است. حالا که آمد و به این جنس قوام بخشید و جنس انسان شد خب طبیعتاً انسان با بقر تفاوت خواهد کرد. انسان با فرس تفاوت خواهد کرد. انسان با شجر و با موش و گربه و اینها تفاوت خواهد کرد. خب این فصلی که الآن آمد و موجب این مسئله شد، این فصل ممیز کار اولش این است که مقوم باشد.

اشراقیون می‌گویند: شما که این اشدیت و اضعفیت را به ذات خود سواد نسبت ندادید بلکه به آن فصل ممیز نسبت دادید، مگر فصل ممیز غیر از مقوم است؟! فصل ممیز که همان مقوم آن ماهیت است. اگر مقوم ماهیت باشد بنابراین خود فصل آمده و در ذاتی آن شیء موجب اختلاف شد یعنی خود آن فصلی که مقوم ممیز بین این فرد شدید هست از فرد ضعیف ... بالأخره دوتا فصل می‌خواهد؛ یک فصل می‌خواهد که باعث شدت این سواد است، این‌هم در تحت ضعیف یک فصل است که باعث خفت و به‌واسطهٔ ضعف سواد هست. این دوتا

فصلی که فصل ممیز هست، چگونه در اینجا مقوم شد؟ درحالی‌که خود همین باعث اختلاف شد، وقتی که باعث اختلاف بشود چگونه می‌تواند مقوم خود ذات باشد، مقوم جنس باشد؟! اینکه با همدیگر متناقضین هستند، بنابراین در اینجا شما نمی‌توانید اگر شما فصل را می‌آورید و برای این موجب شدت و ضعف می‌دانید، دیگر فصل مقوم نیست درحالی‌که در منطق فصل همیشه مقوم آن طبیعت مهمله و طبیعت مبهمه و آن طبیعت جنسیه است و او را خارج می‌کند. چیزی اضافه نمی‌کند، اختلاف را در خود او به‌وجود نمی‌آورد که خود حیوانیت را مختلف کند. حیوانیت را سر جای خودش نگه می‌دارد. دست به ترکیب حیوانیت نمی‌زند. همان حیوانیت در همان رتبه را تقسیم می‌کند؛ یک قسمش برای انسان، یک قسمش برای بقر، یک قسمش برای فرس، یک قسمش برای جمل و امثال‌ذلک. نه‌اینکه فصل بیاید در خود حیوانیت تصرف کند و حیوانیت را کم‌وزیاد کند! فصل، حیوانیت را کم‌وزیاد نمی‌کند بلکه به همان مرتبهٔ از حیوانیت قوام می‌بخشد. این کاری است که فصل می‌کند. اگر بخواهد فصل بیاید

و خود حیوانیت را کم یا زیاد بکند، پس دیگر جنس مشترک نداریم چون در خود جنس اختلاف وجود پیدا می‌کند.

پس این فصل که در اینجا آمده و این حیوانیت را تقسیم کرده، اول آمده حیوانیت را در همان رتبهٔ خودش نگه داشته است و وقتی که نگه داشت، آن‌وقت یک چیزی به این ضمیمه کرد و انسان شد. در جمل حیوانیت را در همان مرتبه نگه داشت؛ حیوانیت بین انسان و حیوانیت بین جمل، یک سر سوزنی تفاوت ندارد. هردو در یک حد هستند و هیچ تفاوتی نمی‌کند. حیوانیت را در همان مرتبه نگه می‌دارد، یک چیزی اضافه می‌کند، و این جمل می‌شود! یک مهری به آن می‌زند آن حیوانیت می‌شود: جمل. همان حیوانیت انسان را در همان مرتبه نگه می‌دارد یک مهر به آن می‌زند می‌شود: غنم. حیوانیت دست نمی‌خورد بلکه چیزی را بر آن حیوانیت اضافه می‌کند، این می‌شود: غنم. آن می‌شود: شتر. آن‌هم دوتا گوش اینجا درمی‌آورد می‌شود: الاغ! این‌هم فرض بکنید که می‌شود: الاغ

دوپا! حالا دیگر در بعضی‌ها هم معلوم می‌شود خیلی دست به ترکیب نمی‌زند و همین‌طوری باقی می‌ماند!! آخر شب بود ملائکه [خسته بودند]!! ملائکه صبح از خواب بلند می‌شوند و از همان وقت شروع به ساخت و ساز می‌کنند و ... این‌طوری نقل می‌کنند!! یعنی بعضی‌ها نقل می‌کنند!! نمی‌دانم دیده‌اند یا ندیده‌اند! می‌گویند: اول صبح سرشان خلوت است، دست و صورتشان را شستند و فلان و این حرف‌ها لذا آدم‌هایی که بین‌الطلوعین درست می‌کنند قشنگ، سرحال، فلان، استعداد خوب، حافظهٔ خوب، شکل و شمایل خوب، همه را به او می‌دهند. کم‌کم که زیاد می‌شود موقع طلوع آفتاب می‌شود و نزدیک ظهر خسته می‌شوند، کمی از اینجایش کم می‌گذارند و یک‌خرده از آنجایش کم می‌گذارند و دیگر شب که می‌شود از حال رفته‌اند و نصف شب که دیگر غش می‌کنند! آن را که نصف شب می‌زنند دیگر معلوم نیست سروته‌اش چه چیز است!! کارهایشان را کردند دیگر بیچاره‌ها موقع مرخصی شان بود! هروقت یک چیزی خواندید، هروقت یک اظهارنظری شنیدید، هروقت یک

مقاله‌ای خواندید، هروقت یک مطلبی را دیدید که خیلی عالی است بدانید این از آن کار دوازده شب است! این آقا و حیوان کار اول صبح است، تقصیر ندارد! کار همان ساعت یازده شب و ده شب است! آن‌وقت آدم یک چیزهایی می‌خواند و گاهی اوقات می‌بیند، تعجب می‌کند که آدم نودساله چه حرف‌هایی می‌زند!

این قاعدهٔ فصل است. خب جناب مشائین ای بزرگواران شما که یک هم‌چنین حرفی می‌زنید چطور در اینجا فصلی که خودش ممیز بین دو حقیقت نوعیه است خودش مقوّم آن ماهیت است و موجب ازدیاد آن شیء می‌شود؟! چطوری ممکن است بشود؟! اگر شما بگویید که نه، فصل خارج از آن مقوم است، قبول داریم ولی فصلی که در اینجا هست، منظور ما از فصل در اینجا امر عارض است که آن امر عارض، ذات آن ماهیت را تغییر نمی‌دهد بلکه یک امری را اضافه می‌کند! ذات سواد همان است و در هردوتا و در هرسه‌تا فرقی نکرده بلکه یک امری را اضافه می‌کند. اگر این‌طور بشود بنابراین

جوابش این است که پس این شدت و ضعف مربوط به خود سواد نیست و مربوط به یک امر خارجی است و هو خلافُ الوجدان.

ما می‌بینیم که آن جسم مدخلیتی در سواد ندارد، جسم، جسم است. به حجم دوتا جسم کاری نداریم ما به خصوصیات دوتا جسم که کاری نداریم. ما فقط به سواد این دو کار داریم. به سیاهی‌ای که در اینها هست کار داریم. ما خود سیاهی را بیشتر می‌بینیم. حالا جسمش هرچه می‌خواهد باشد. اصلاً نفهمیم جنسش چه هست و نسبت به جنسش اطلاع هم نداشته باشیم [ایرادی ندارد]، چشم در آنجا می‌افتد می‌بیند در آنجا سیاهی بیشتر است. این یک مسئله است.

مسئلهٔ دیگر هم که از این مهم‌تر است و مرحوم آخوند و اشراقیین در اینجا توجه نکردند این است که شما نسبت به خارج این حرف را می‌زنید مولانا! نسبت به وجود ذهنی چه می‌گویید؟! مگر وجود ذهنی هم جسم دارد؟! مگر وجود ذهنی هم معروض دارد؟! این اشدیت و اضعفیتی که شما در اینجا او را معیار و مقیاس برای دو شیء خارجی قرار دادید

اختلاف این اشدیت را از کجا آوردید؟! آیا غیر از این است که در ذهنتان هست؟! آن معروضش از کجا آمد؟! آن‌هم همین است؟! یک فصلی در ذهن آمد که عارض بر یک جسمی شده و آن معروضش که جسمیت است، موجب اختلاف شد؟! جسم کجا بود؟! این نفسِ اثبات بدون ثبوتِ یک امر ذهنی مگر می‌تواند تحقق پیدا کند؟! شما که الآن دارید می‌گویید که سیاهی این بیشتر از این است این حکم به اشدیت سیاهی مگر غیر از این است که از ذهن آمد؟! اگر ذهن شما اشدیت و اضعفیت در سواد را نفهمد، چطور می‌توانید به خارج نسبت بدهید؟! باید به تمام اشیاء خارجی فقط یک حکم کنید! چون حکم مقام اثبات است و مقام اثبات مُنشأ از مقام ثبوت است. شما از ذهن کمک می‌گیرید و یک محمولی را بر موضوع خارجی حمل می‌کنید این جواز و صدق حمل محمول بر موضوع خارجی به چه جواز و به چه حجیتی این صدق در اینجا تحقق پیدا کرد؟ به‌واسطهٔ ذهن شما. پس در ذهن شما هم شدت و ضعف وجود دارد. آن شدت و ضعف از

کجاست؟ آن که دیگر فصل و اینها ندارد. آن که دیگر این حرف‌ها را ندارد که این اختلاف به‌خاطر معروض است، نه به‌خاطر سواد، اختلاف به‌خاطر جرم است، نه به‌خاطر خود این عروض سواد و ذاتی سواد و این حرف‌ها، دیگر در آنجا هیچ معنایی نمی‌تواند داشته باشد و تعجب است چطور از یک هم‌چنین مطلبی مرحوم آخوند در مقام پاسخ غفلت کردند. حالا نمی‌دانم بعداً می‌گویند یا نه، ولی اشکال اساسی به این است که اصل اول و قاعدهٔ اول در شدت و ضعف در ذهن خود ما وجود دارد و آنچه را که در ذهن وجود دارد با آنچه را که در اینجا هست تطبیق نمی‌کند.

أللهم صلّ علی محمّد و آل محمّد