هو العلیم

منشأ اختلاف آراء در وجود ذهنی

شرح منظومه جلسه چهل و دوم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولی فی الوجود و العدم، غُرَرٌ فی وجود الذهنی)

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس اللّه سرّه

بسم الله الرحمن الرّحيم

منشأ اختلاف آراء در وجود ذهنی

وَ الذَّاتُ فِی أَنْحَا الْوُجُودَاتِ حُفِظَ... *** .. جَمعُ الْمُقَابِلَینْ مِنّهُ قَدْ لُحِظ
فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ کَیْفَ اجْتَمَعَ... *** .. أَمْ کَیْفَ تَحْتَ الْکَیْفِ کُلٌّ قَدْ وَقَعَ
فَأَنْکَرَ الذِّهْنیَّ قَوْمٌ مُطْلَقًا... *** ... بَعْضٌ قِیَامًا مِنْ حُصُولٍ فَرَّقَا
وَ قِیْلَ بِالْأَشْبَاحِ الْأَشْیَاء انْطَبَعَتْ *** وَ قِیْلَ بِالْأَنْفُسِ وَ هِیَ انْقَلَبَتْ[1]

پایه‌گذاری بحث وجود ذهنی بر مبنای حکماء

ان‌شاءالله تتمّهٔ بحث راجع به کیفیت حصول اشیاء در ذهن که آیا به ماهیّت یا به شبح یا به قسم دیگر در ذهن می‌آیند برای مباحث آیندهٔ بحث وجود ذهنی می‌ماند که در پیش داریم. بنده فقط به‌طور اختصار عرض کردم که اینکه حکماء می‌فرمایند که ماهیّت اشیاء ـ یعنی همان ماهیّت خارجی که وجود عینی پیدا کرده است ـ در ذهن می‌آید، جای تأمّل است.

حالا ما بنا را بر همین نظر می‌گذاریم و این را یک موضوع مفروغٌ‌عنه می‌گیریم، همان‌طور که بنا بر

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۲۱.

ادّعای مرحوم حاجی و سایرین ادلّهٔ وجود ذهنی اثبات می‌کنند که ماهیّت وجودیّه خود اشیاء به ذهن می‌آیند؛ چه وجود عَرَض باشد یا وجود جوهر، و چه وجود مجرّد باشد یا مادّی!

اشکالات در اینجا زیاد است و مرحوم آخوند در اسفار در بحث وجود ذهنی مفصّل بحث کرده‌اند،[1] که ما هم در موارد خودش آنها را با مطلب خودمان منطبق می‌کنیم؛ چون با مرام مرحوم حاجی در بعضی از موارد یک مسائلی به نظر می‌رسد که حتماً باید مطالب اسفار را بیاوریم و ببینیم که مطلب به‌کجا می‌رسد؟!

اشکال اول بر وجود ذهنی

دو اشکال مهم در اینجا هست که البتّه اهمّیت اشکال اول از اشکال دوم پایین‌تر است و اشکال دوم مهم‌تر است. اشکال اول این است که اشیائی که در ذهن می‌آیند هم جوهر هستند و هم عرض! و ما در تعریف جوهر گفته‌ایم:

جوهر ذات و ماهیّتی است که وقتی تحقّق پیدا

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۷۷.

بکند در موضوع تحقّق پیدا نمی‌کند بلکه خود جوهر موضوع برای اعراض می‌شود.[1]

حالا ما به اینکه ده تا مقوله داریم یا بیشتر و یا کمتر کاری نداریم، بالأخره جوهر محلّ برای ورود و عروض و قیامِ اعراض بر آن است؛ مثلاً این کتاب الآن محلّ است برای‌اینکه سفیدی بر آن عارض بشود، کم بر آن عارض بشود، وزن بر آن عارض بشود، مثلاً این طولِ آن است، این انتسابِ آن است و هم‌چنین این کتاب محلّ است برای‌اینکه سایر مقولات به آن اضافه بشوند. بنابراین تمایز جوهر با عَرَض در این است که جوهر همیشه محلّ است و عَرَض بر او عارض می‌شود؛ یعنی ذاتاً اختلاف بین جوهر و عَرَض، اختلاف ماهوی و ذاتی است.

با این بیان حکماء در اینکه وجود ذهنی همان ماهیّت خارج را دارد منتها به لباسِ وجود و سنخِ خودش، در این‌صورت چطور ممکن است یک شیء که در ذهن می‌آید هم جوهر باشد و هم عَرَض؟ یعنی در اینجا تناقض و تضاد پیش می‌آید

---

[1] همان، ج ۴، ص ۲۴۳.

که ذاتی یک شیء این باشد که محلّ برای عروضِ عوارض و مقولات باشد و درعین‌حال خود این شیء، عَرَض بشود یعنی از تحت مقولهٔ جوهر بودن خارج بشود و تبدیل به عَرَض بشود؛ در خارج که بود محلّ بود ولی حالاکه به ذهن آمده است عَرَض بشود!

من‌باب‌مثال ماهیّت انسان محلّ برای عروضِ عوارض بوده است البتّه به‌واسطهٔ وجود نه سوای وجود؛ چون گفتیم که اصلاً ماهیّت سوای وجود معنی ندارد. پس این ماهیّت با لحاظ وجود محلّ برای عروضِ عوارض خارجی بوده است؛ کم، کیف، انتساب، وضع، مکان و أین و تمام مقولات بر او قیام پیدا کرده است. ولی همین ماهیّت وقتی لباس وجود ذهنی پوشید، نه تنها ذاتیّات خود را از دست می‌دهد بلکه تبدیل می‌شود به یک ذاتی دیگر که عبارت از عَرَض بودن باشد؛ چون شما می‌گویید وجود ذهنی آن صُوَری هستند که قیام به ذهن دارند.

پس این صورتِ جوهری قیام به نفس دارد و اگر نفس را از او بگیرند این صورت جوهری معدوم

است؛ یعنی این اتّکای بر نفس دارد، وجود و حضورش وجود و حضور در نفس است پس این قیام به نفس، آن را از محلّ بودن خارج کرده است و نفس را محلّ و جوهر را عرض کرده است. پس این جوهر، عارضِ بر آن نفس می‌شود، حالا ما دیگر به نحوهٔ آن کار نداریم که حصولی یا حضوری یا صدوری است؟! بالأخره این جوهر الآن قائم به این نفس شده است و اتّکاء به این نفس پیدا کرده است و عارض بر این نفس شده است، درحالتی‌که خود جوهر، محلّ بود.

محل و عارض بودن از مقولهٔ ماهیّت هستند نه وجود

اگر شما بگویید که ایراد و اشکالِ کار از وجود است یعنی وجود خارجی جوهر را محلّ قرار داده بود نه وجود ذهنی! ما می‌گوییم محلّ بودن و عارض بودن از مقولهٔ ماهیّت است نه از مقولهٔ وجود؛ یعنی ذاتی یک ماهیّت این است که محلّ باشد و ذاتی یک ماهیّت دیگر این است که عَرَض باشد. و اصلاً مقولات داخل در وجود نیستند، و اصلاً بحث مقولات که کم، کیف، وضع و امثال‌ذلک هستند از

بحث وجود جدا است و اینها در مقابل وجود هستند. کاری که وجود می‌کند این است که این مقولات را محقق می‌کند. اما وجود نمی‌آید یک مقوله را برگرداند و تبدیل به مقولهٔ دیگر بکند.

من‌باب‌مثال وجود بیاید مقولهٔ گوسفند را تبدیل به مقولهٔ گاو بکند. نه، گوسفند، گوسفند است و گاو، گاو است. به قول یک بندهٔ خدایی می‌گفت که اگر این جو را خر بخورد،کُره خر می‌زاید و اگر آن را مشهدی تقی بخورد، مشهدی حسن می‌زاید. لازمه جو این است! اگر مشهدی تقی جو را بخورد کره خر نمی‌زایید! کاری که جو می‌کند این است که بچه را از این شخص به‌وجود می‌آورد و اینکه چه بچه‌ای به‌دنیا می‌آید به این بستگی دارد که این ماهیّت چه ماهیّتی باشد؛ اگر ماهیّت، ماهیّت الاغ باشد بچّه‌اش هم کره‌خر درمی‌آید، و اگر ماهیّت انسان باشد بچّه‌اش انسان درمی‌آید. بالأخره از این نقطه‌نظر که بچه به‌دنیا می‌آید فرقی ندارند، پس وجود یک ماهیّت را تبدیل به ماهیّت دیگر نمی‌کند. روی این حساب این اشکال وارد است.

البتّه مرحوم حاجی در اینجا می‌فرمایند که ما می‌توانیم از این اشکال یک جواب‌ٌمایی بدهیم و خلاصه به یک‌نحوی بگوییم که این اشکال وارد است اما نه به‌نحوی که خیلی بخواهیم روی آن پافشاری بکنیم! می‌دانید که این اشکال از متکلّمین به اینها وارد شده است.

جواب مرحوم حاجی از اشکال اول بر وجود ذهنی

جوابی که مرحوم حاجی می‌دهند این است که اینکه ما می‌گوییم جوهر تبدیل به عَرَض شده است به این‌صورت نیست که جوهر تبدیل به یک مقوله‌ای از مقولات شده است. ما عَرَض را به معنای مقولات نمی‌گیریم بلکه عَرَض را به معنای عروض می‌گیریم ولو اینکه اگر حصول هم باشد ما همین حصول را به معنای عروض می‌گیریم و می‌گوییم که بالأخره این جوهر در این نفس رفته است. و اینکه می‌گوییم جوهر در نفس رفته است نه‌اینکه عارض به نفس شده است مثل قیامِ کم به جوهر یا قیام کیف به جوهر، بلکه این جوهر رفته است و بغل نفس ایستاده است. یعنی مثلاً هم نفس در اینجا است و

هم جوهر که بغل آن ایستاده است، و می‌گوید هم من اینجا هستم و هم خودم در اینجا هستم، بالأخره هم جوهریّت خودش را حفظ کرده است و هم محلّ بودن خودش را!

و این عروضی که در اینجا هست عروض مفهومی است نه عروض مقوله‌ای؛ یعنی اشکال در آنجا واقع می‌شود که ما جوهر را تبدیل به یک عَرَض از مقولات بکنیم، در آن‌موقع اشکال وارد می‌شود که یک ماهیّت چطور تبدیل شده است به ماهیّت دیگری که مقابل خودش است؟

تناقض محل بودن جوهر با عروضِ به نفس آن مبنای اشکال اول

تلمیذ: آیا در اینجا جوهر تبدیل به کیف نفسانی نشده است؟

استاد: ما در اینجا اصلاً از کیف بحث نمی‌کنیم، بحث کیف یک بحث دیگری است و ما فعلاً دربارهٔ اشکال اول بحث می‌کنیم. حالا اگر کسی گفت که علم اصلاً کیف نیست و چه کسی گفته که علم کیف است؟! ان‌شاءالله بعداً به این مسئله می‌رسیم که ما در این مطلب هم حرف داریم! پس ما در اینجا به کیف کار نداریم و بحث اینکه چطور تبدیل به کیف

می‌شود یک اشکال دیگری است. ما فعلاً در اشکال اول صحبت می‌کنیم که جوهر اگر محلّ است چطور عارض به نفس شده است؟

حالا شما به‌جای کیف بگویید این جوهر تبدیل به کم یا وضع شده است، ما در اینجا به این مسئله کاری نداریم. اصلاً ما می‌گوییم یک مقوله به مقولات دهگانه اضافه می‌کنیم و اسم آن را عروضِ جوهر بر نفس می‌گذاریم که نه کیف است، نه کم، نه وضع، نه أین و نه هیچ چیز دیگری! مگر شما نمی‌گویید که این صورت ذهنیّه قیام به نفس دارد یعنی عارض بر این نفس شده است.

اصلاً ما می‌گوییم که ما کیف را قبول نداریم، بالأخره همین که می‌گویید این صورت داخل در ذهن شده است یعنی قیام به نفس پیدا کرده است. حالا اگر کیف هم نباشد ولی بالأخره کنار این نفس ایستاده است. اگر نفس نبود اصلاً این صورت می‌آمد؟! یعنی صورت به دیوار که نمی‌خورد بلکه این صورت در نفس می‌آید؛ حالا یا نفس درستش می‌کند یا نه، به قول قائلین به اشباح یک صورتی از بیرون خودش انعکاس به نفس پیدا می‌کند. بالأخره

ما یک محلّی را می‌خواهیم که این صورت به آن محل بچسبد، حالا اسم آن را کیف هم نمی‌گذاریم. پس همین عروضِ این صورت به نفس، آن را عَرَض می‌کند.

این اشکال اول بود و جوابی هم که مرحوم حاجی در اینجا از این اشکال دادند جوابٌ‌مایی است. ما می‌گوییم که جوهر تبدیل به عَرَض نمی‌شود بلکه جوهر در آن جوهریّت خودش هست ولی یک مفهومِ عَرَضیّت بر آن بار می‌شود، نه‌اینکه واقعاً تبدیل به عَرَض می‌شود. مثل‌اینکه شما مجازاً به یک شخصی که دوتا کلاس درس خوانده است عالِم می‌گویید. شخصی اول منطق کبریٰ را باز کرد دید گفته است که بدان آنچه در عقل حاصل می‌شود به دو گونه است: یا تصوّر است و یا تصدیق! گفت: به قول ما فلاسفه باید در اینجا فلان کرد!

حالا اگر ما اسم عَرَض را فقط به‌عنوان مجاز و به‌عنوان مفهوم بر این جوهر بار بکنیم نه‌اینکه واقعاً بگوییم این جوهر تبدیل به یکی از مقولات نه‌گانه شده است یک جوابی داده‌ایم، که البتّه این جواب باز

صحیح و درست نیست!

توضیح اتّحاد خارجی و افتراق عقلی نفس با صورت

تلمیذ: آیا صورت با نفس دو چیز هستند یا یکی، یعنی آیا معلوم ما با علم ما اتّحاد دارد یا ندارد؟

استاد: در دو چیز بودن اینها حرفی نیست چون بالأخره نفس است و صورت، حالا ما می‌گوییم که این صورت با نفس اتّحاد دارد ولی بالأخره عقل این را دوتا می‌کند. ولی از این نقطه‌نظر که عقل اینها را دوتا یا یکی بکند، به قضیّه اشکال وارد نمی‌شود؛ به‌خاطراینکه همان‌طوری‌که این عرض در خارج با آن جوهر متّحد است، در ذهن هم آن صورت با محلّش که نفس است متّحد است. الآن اگر شما در خارج نگاه بکنید می‌بینید که این عرض مانند سفیدی، کم و سایر اعراض با این کتاب اتّحاد دارند یعنی در خارج یکی هستند ولی اینکه شما دوچیز برداشت می‌کنید به‌خاطر این است که عقل تجزیه و تحلیل می‌کند و بعد می‌گوید که این کتاب یک جسمی دارد که عبارت از جوهریّتش است، یک رنگی دارد که کیفش است، یک خط و سطحی دارد که کمّش است، یک کلفتی و نازکی دارد که مثلاً استقامتش است، یک سطر بالا و پایینی دارد که

دلالت بر انتساب و وضعش می‌کنند، یک تحیّزی دارد که مکانش است، در این زمان بوده است پس این زمانش است، و سایر انتسابش به جناب خیرُ الأعلام و الأعیان، ملکش است. تمام چیزهایی را که عقل انتزاع می‌کند انتزاعات ما هستند ولی در خارج همین یکی بیشتر نیست؛ یعنی اینها در خارج اتّحاد وجودی دارند و در تحلیل عقلی با هم انفصال دارند.

توضیح اجمالی اتّحاد علم و عالِم و معلوم

ان‌شاءالله بعداً همهٔ این مطالب را خواهیم گفت که آن صورت ذهنی هم عین همان نفس است. به‌عبارت‌دیگر در بحث اتّحاد عقل و عاقل و معقول، علم و عالِم و معلوم می‌گوییم که ما در اینجا سه چیز تصوّر می‌کنیم ولی یک واحد بیشتر نیست. یک واحد همان ارتباط بین نفس و صورتش است. یک واحد، معلوم است که همان صورتی است که نفس با آن ارتباط برقرار کرده است و آن غیر از این صورت خارجی است. صورت خارجی معلوم بالعرض است ولی معلوم بالذّات ما، آن صورت ذهنیّه است؛ چون نفس به‌واسطهٔ آن صورت با خارج

ارتباط برقرار می‌کند. نفس جوهر است و خارج، مادّه است؛ در این وسط به یک واسطه احتیاج داریم که بین نفس و خارج ارتباط برقرار کند، و آن صورت حتماً باید مجرّد باشد!

پس آن صورتی که نفس با آن صورت ارتباط برقرار کرده است می‌شود معلوم؛ عالِم هم که عبارت از نفسِ بزرگوار است. بنابراین ما در اینجا سه واحد داریم: یکی عالِم که نفس است، یکی معلوم و یکی هم ارتباط بین عالِم و معلوم. تمام اینها یک واحد بیشتر نیستند. البتّه فعلاً این مطلب را به‌طور مجمل می‌گوییم!

پس به همان‌نحوی که شما درخارج بین محلّ و بین صورت و اعراض یک واحد بیشتر نمی‌بینید و عقل اینها را در تجزیه و تحلیل به مقولات نُه‌گانه و جوهر تقسیم می‌کند ـ حالا بگوییم نه مقوله یا کمتر ـ و اینها را کنار می‌گذارد و جوهر را هم در این طرف قضیّه قرار می‌دهد، همین‌طور عقل آن صوری که در ذهن هست را هم به سه چیز تقسیم می‌کند؛ یکی نفس، یکی معلوم و یکی هم علم است که عبارت از ارتباط بین نفس و بین معلوم است!

از اینجا ما می‌توانیم استفاده بکنیم که در مواردی ما معلوم داریم ولی در آن موارد علم نداریم یعنی آن صور ذهنیّه در خزینه و مخزن نفس هستند منتها علم حضوری به آنها نداریم و وقتی که نفس اینها را حاضر می‌کند تازه آن ارتباط برقرار می‌شود.

مثلاً شما الآن تعداد زیادی شعر حفظ هستید؛ تعدادی راجع به امام حسین علیه السّلام، تعدادی راجع به امیرالمؤمنین علیه السّلام، تعدادی راجع به مسائل توحیدی و عرفانی! اما الآن اگر بگویم بخوانید نمی‌توانید بخوانید! بعد می‌گویم آن شعر امام حسین علیه السّلام در روز عاشورا که به فلان شخص گفتند را بخوانید، شما یک فکر می‌کنید؛ اینکه فکر می‌کنید یعنی نفستان دارد کار می‌کند، همین‌طور شماره می‌اندازد تا به پروندهٔ آن شعر می‌رسد، بعد پرونده را بیرون می‌کشد و شروع به خواندن می‌کند. آن ارتباط بین نفس و معلومی را که شما از خزینه بیرون آوردید را علم می‌گویند و الاّ اصل خود آن صورت که در ذهن شما بوده است، شما برای خواندن شعر کتاب را که باز نکردید بلکه

آن صورتی که در ذهن شما بوده است را حاضر کردید.

توضیح کیفیت علم امام به تمام عالَم

علمِ امام به همهٔ اشیاء و ارادهٔ امام هم از همین‌جا ناشی می‌شود. همهٔ روایاتی که در اینجا داریم و همهٔ آقایان در معنای آنها مانده‌اند و به‌همین‌خاطر تفسیر و توجیه می‌کنند؛ بعضی‌ها می‌گویند که اگر خدا بخواهد می‌دانند، بعضی‌ها می‌گویند نه خودشان می‌دانند، بعضی‌ها چیز دیگری می‌گویند. و معنای این روایاتی که می‌گویند: «**إذا شاءوا علموا**»[1] چه می‌شود؟ تمام اینها خیلی راحت مثل آب خوردن حل می‌شوند.

تمام اشیاء در خزینهٔ ذهن امام به‌نحو علم حضوری حاضر است منتها امام هر وقت که بخواهد اراده بکند آن شیء را از آن خزینه به ذهن می‌آورد و به عالَم نفس حاضر می‌کند. یعنی بین همان لوح محفوظ و بین ذهن خودش ارتباط برقرار می‌کند و از آنجا می‌گیرد و تازه در آنجا حاضر می‌کند. لوح

---

[1] الکافی، ج ۱، ص ۲۵۸.

محفوظ هم همان قلب امام است. این مسئله مربوط به اینجا بود که حالا به یک حاشیه راجع به علم امام هم رفتیم.

اما صحبت در اینجا راجع به این است که این جوهری که الآن قیام به ذهن دارد عارض بر این ذهن شده است و عروضِ آن هم به‌این‌صورت نیست که داخل در تحتِ مقولات شده باشد بلکه به‌این‌صورت است که بغل نفس ایستاده است، یعنی مفهوم عرضیّت بر این بار شده است. و به‌عبارت‌دیگر ما مجازاً می‌گوییم که این عارض شده است اما در واقع به‌همان جوهریّت خودش باقی است.

رفع نشدن اشکال اول به وجود ذهنی با جواب مرحوم حاجی

البتّه این جواب، جواب ممّا لایرضی به صاحبه است و به‌نظر صحیح نمی‌رسد و اشکال به حال خودش باقی است؛ چون به‌هرصورت این جوهر عروض پیدا کرده است و این جوهر یک جای و ظرف می‌خواهد، بالأخره ظرف این جوهر یا خارج است که شما نمی‌توانید این را بگویید و یا ظرف این جوهر، ذهن است که شما بنا بر اعتقاد خودتان

می‌گویید که ذهن اینها را به وزان خارج می‌سازد. پس در این‌صورت ذهن، ظرف برای جوهر می‌شود و وقتی که ظرف شد باز جنبهٔ عرضیّت برای این جوهر است. پس درحالتی‌که جوهر باید ماهیّتی باشد که مستغنی از عَرَض باشد باز جنبهٔ عرضیّت بر او صادق است. به‌هرصورت این اشکال اول بود و اشکال هم وارد است! و جواب مرحوم حاجی هم جوابٌ‌مایی است و خودشان هم این را فرموده‌اند.

عدم ارتباط اتّحاد علم و عالم و معلوم به اشکال اول

تلمیذ: جوهر در خارج جوهر است ولی وقتی در ذهن می‌رود اتّحاد با نفس پیدا می‌کند، و دیگر در اینجا اصلاً این بحث جایی ندارد که تبدیل به کیف می‌شود یا کم یا چیز دیگری؟!

استاد: آیا شما این ماهیّتی را که در خارج تصوّر می‌کنید محلّ برای عروضِ عوارض می‌بینید یا اینکه نه، این ماهیّت عارض است یعنی بر یک محلّی عروض پیدا کرده است؟ شما این ماهیّت را چگونه می‌بینید؟ مسلّم است که این ماهیّت خودش محلّ است؛ یعنی الآن ماهیّت کتابیّت محلّی است برای‌اینکه عوارض و مقولات دیگر بر آن عروض پیدا بکنند، گرچه عرض کردیم که در خارج با همان عوارض اتّحاد دارد اما بالأخره عقل تجزیه و تحلیل

می‌کند و اینها را جدا می‌کند، می‌گوید که کم نیاز وجودی به این کتاب دارد اما خود این کتاب از نظر وجودی به کم نیاز ندارد. بله، جوهر از مقارنات و مصاحبات وجودِ عَرَض است، نه‌اینکه شما بگویید که ما می‌توانیم یک جوهری بدون کم پیدا بکنیم! نه، جوهر بدون کم نداریم!

ولی صحبت در این است که کدام‌یک از نقطه‌نظر وجودی نیاز به دیگری دارند و کدام‌یک از نقطه‌نظر مقارنه و شرایط محتاج به دیگری است! دلیل این مسئله هم این است که شما می‌توانید یک کم را تغییر بدهید و یک کمّ دیگر به‌جای آن بیاورید درحالی‌که آن کتاب به‌حال خودش باقی است؛ مثلاً رنگ سفید را بردارید و به‌جای آن، سیاهی بیاورید درحالی‌که آن کتاب به‌حال خودش باقی است و امثال‌ذلک.

حالا صحبت در این است که ما در بحث اتّحاد عقل و عاقل و معقول می‌گوییم که همهٔ اینها یکی هستند؛ یعنی حتّی خود عَرَض که واقعاً عَرَض است وقتی که در نفس برود جوهر می‌شود، نه‌اینکه خیال بکنید عَرَض باز به همان عَرَضیّت خودش باقی است

و باز عارض می‌شود.

تبدیل جوهر به عَرَض اساس اشکال اول

بحثِ اتّحاد عاقل و معقول سر جای خودش محفوظ است ولی صحبت در این است که چطور به حمل اوّلی نه به حمل شایع یک جوهر عَرَض می‌شود؟ حالا در بحث‌های بعد می‌رسیم به اینکه مرحوم صدرالمتألّهین می‌خواهند با حمل اوّلی و حمل شایع این اشکال را حل بکنند.[1]

بالأخره شما وقتی در حمل اوّلی به جوهر نگاه بکنید می‌بینید که این جوهر، محلّ است، در این‌صورت چطور ممکن است که این محلّ تبدیل به عَرَض بشود، گرچه آن عَرَض با نفس هم متّحد باشد؟! یعنی بالأخره هیچ‌وقت جوهر تبدیل به عَرَض نمی‌شود. یعنی شما وقتی یک کم را درنظر بیاورید هیچ‌وقت این کم چون در نفس می‌رود نباید تبدیل به کیف بشود؛ کم، کم است و کیف هم کیف است و هر کدام از اینها یک حساب و کتابی برای خودش دارد. شما وقتی که صورت بقر در ذهنتان

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۳۸؛ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۹۴.

می‌آید چون می‌خواهد قیام به نفس پیدا بکند باید تبدیل به شتر بشود؟! صورت بقر، بقر است و صورت شتر هم شتر است اینها که دیگر تبدیل نمی‌شوند!

ما اصلاً اشکال را روی خود نفس می‌آوریم؛ این جوهری که الآن در ذهن شما می‌آید گرچه متّحد با نفس هم باشد ولی بالأخره قیام به نفس دارد یا ندارد؟! همین‌که شما می‌گویید قیام به نفس دارد یعنی عارض بر نفس شده است، گرچه عروض آن بر نفس باعث اتّحاد بین نفس و آن هم شده است! چطور اینکه عروض این کم بر این کتاب باعث اتحاد بین کتاب و این کم شده است، عروض این بیاض بر این کتاب باعث اتّحاد بین کتاب و این بیاض شده است.

ولی عقل در تحلیل عقلی این را دوتا می‌کند و می‌گوید نفس یک چیز است و صورت ذهنی هم یک چیز دیگری است گرچه متّحد هستند، ولی بالأخره این عروض باعث شده است که این اتّحاد در اینجا پیش بیاید. حالا ما به اتّحاد کار نداریم ولی

بالأخره این جوهر از جوهریّت خودش درآمده است و حالت عروضیّت به خود گرفته است، حالا یا کیف شده است یا کم شده است و یا اصلاً یک مقولهٔ دیگری پیدا شده است. بالأخره این جوهر از جوهریّت که محلّ است و مستغنی است در آمده است و به عرضیّت که ماهیّتِ محتاج به محلّ است متلبّس گردیده است. این اشکال اوّلی بود که مرحوم حاجی بیان کردند.

اشکال دوم بر وجود ذهنی

اشکال دومی که مرحوم حاجی در اینجا می‌فرمایند و از اشکال اول مهم‌تر است این است که ما می‌دانیم هر کدام از مقولات عشر قسیم دیگری هستند. یعنی ما به‌طورکلّی ماهیّت را به ده قِسم تقسیم می‌کنیم که هر کدام از اینها قسیم برای دیگری هستند. اسم خود ماهیّت را جوهر می‌گذاریم و اسم نُه ماهیّت دیگر را اعراض تسعه یا ستّه، کمتر یا بیشتر می‌گذاریم.

پس هر کدام از اینها قسیم برای دیگری می‌شوند و امکان ندارد با هم جمع بشوند. بنابراین وقتی که هر کدام را قسیم برای دیگری قرار می‌دهیم، بین آنها

تباین ذاتی برقرار می‌کنیم. و اصلاً امتیاز بین مقولات از همین تباین ذاتی بین آنها معلوم می‌شود؛ که اصلاً مقولهٔ کم ربطی به کیف ندارد یعنی این در یک وادی است آن در یک وادی دیگر است!

پس یا باید مثل این تئوری آقای سروش نگاه بکنیم که دیگر همه چیز در همدیگر هستند و خواهر و برادری است.[1] در این‌صورت دیگر کم در کیف می‌رود، کیف هم در زمان می‌رود و زمان هم در وضع! ایشان می‌گویند که خلاصه همه چیز در همدیگر هستند و در این‌صورت دیگر خیلی عالی می‌شود! اسم مسلک ایشان را بهتر است که دین مزدکی بگذاریم! بالأخره یا باید این‌گونه بگوییم یا اینکه نه، باید بگوییم که مقولات با همدیگر تباین ذاتی دارند و این تباین ذاتی باعث می‌شود که اینها قسیم همدیگر باشند.

اگر این‌طور باشد این مسئله مطرح می‌شود که حکماء در بحث علمِ نفس می‌فرمایند که قیامِ صُوَر به نفس به‌نحو کیفی است و اسم آن را کیف نفسانی

---

[1] مصدر

می‌گذارند. ایشان می‌گویند قبل از اینکه این صورت در نفس بیاید، نفس ما یک نفس سازج و بسیط و خالصی بود ولی همین‌که صورت در نفس آمد، نفس در خودش یک تغییر احساس می‌کند و یک صفتی به‌خود می‌گیرد که ما اسم آن تغییر را کیف می‌گذاریم. واقعاً هم کیف است یعنی احساس این صورت، کیف برای نفس می‌شود. حالا مطالب در اینجا خیلی زیاد است، ان‌شاءالله در بحث‌های آینده عرض می‌کنیم که وقتی نفس می‌خواهد از این بساطت بیرون بیاید، باید یک انگولکی بشود و یا سوکی و [دست‌کاری و تحریکی] بدهید!

از طرف دیگر می‌بینید وقتی که صُوَر بر این نفس وارد شدند، چیزی از نفس کم نشد و چیزی هم به نفس اضافه نشد؛ یعنی شما احساس نمی‌کنید که بزرگ شدید یا کوچک و مُچاله و جمع شدید! نه، همین‌قدر در خودتان احساس تغییر کردید، آن تغییر می‌شود وصف کیفی برای نفس؛ یعنی کیفیتی برای نفس حاصل می‌شود. و کیف هم از اعراض است.

تباین ذاتی مقولات عشر اساس اشکال دوم

پس حالا صحبت در این است که چگونه ممکن

است این جوهر که قسیم کیف است یا کم که قسیم و مقابل کیف است، در آنِ واحد دو ماهیّت به خود بگیرد؟! چون اگر این کم، کم است پس چطور ممکن است در آنِ واحد در خارج عَرَض و داخل در مقولهٔ خودش باشد اما در ذهن داخل درمقولهٔ کیف باشد؟! یعنی چطور ممکن است که یک عَرَض و یک ماهیّت در آنِ واحد داخل در تحتِ دو مقوله باشد؟! این اشکال دوم است که دیگر هیچ راه مفرّی از آن نیست! مثلاً زید در آنِ واحد گوسفند و انسان نیست! پس امکان ندارد که یک ذات در آنِ واحد در تحتِ دو ماهیّت باشد.

و عرض کردیم که عَرَضیّت و امثالِ ذالک داخل در تحتِ مقولهٔ وجود نیستند و کاری که وجود می‌کند فقط این است که به این ماهیّت تحقّق می‌دهد، اما ذاتیات و اوصاف و شرایط و قرائن از آنِ اصل ماهیّت هستند. یعنی در ماهیّت بقر شما اصلاً کاری به وجود ذهنی و وجود خارجی ندارید، امکان ندارد شما بقر را تصوّر بکنید و در ذهن شما دریا بیاید! امکان ندارد که کوه را تصوّر بکنید و در ذهن

شما فرش بیاید! پس ما اصلاً کاری به وجود نداریم و در اینجا فقط به تصوّر و اصلِ ماهیّت یک شیء توجّه داریم. حالا آن ماهیّت ذاتیّاتی دارد؛ آن ماهیّت اگر عَرَض است ذاتی آن همان مقوله‌ای است که داخل در تحتِ آن است، و اگر آن ماهیّت، جوهر است که دیگر جوهر است.

لذا اشکال دوم یعنی «أم کیف تحت الکیف کلّ قد وقع» در اینجا وارد می‌شود که هر کدام از افراد برای خودشان یک مَهْرَبی و مَفَرّی را برگزیده‌اند؛ بعضی قائل به اشباح شدند و بعضی قائل به اضافه شده‌اند که حالا می‌رسیم.

متن مرحوم حاجی در اشکال دوم بر وجود ذهنی

منشأ اختلاف آراء در وجود ذهنی

(وَ الذَّاتُ) أی المهیّة و ذاتیّاتها (فِی أَنْحَا الْوُجُودَاتِ) الخارجیّة و الذهنیّة ـ عالیة کانت أو سافلة ـ (حُفِظَ)، ماهیّت و ذاتیاتِ آن ماهیّت در انحاء و اقسام وجودات خارجیّه و ذهنیّه، وجودات عالیه و سافله محفوظ است.

من‌باب‌مثال اگر شما انسان و ذاتیّاتش مانند

ناطقیّت، حیوانیّت، نوعیّت، فصلیّت را درنظر بگیرید، و همین‌طور اگر بقر را با جنس و فصل و بقیّهٔ ذاتیّاتش درنظر بگیرید، می‌بینید که بالأخره ماهیّت و ذاتیّاتِ آن ماهیّت در تمام انحاء وجودات خارجیّه و ذهنیّه، وجودات عالیه و سافله، محفوظ است. حتّی شما اگر جبرئیل را هم بخواهید تصوّر بکنید باز ذاتیّات آن جبرئیل هم محفوظ است؛ یعنی تصوّر شما جبرئیل را تبدیل به میکائیل نمی‌کند. پس ماهیّت و ذاتیاتِ آن ماهیّت از جبرئیل تا عالم مادّه محفوظ است. من‌باب‌مثال اگر شما یک سنگ را هم تصوّر بکنید، ذاتیّات آن سنگ باید در وجود ذهنی شما محفوظ باشند و آنها تغییر و تبدیل پیدا نمی‌کنند.

کما اشتهر بینهم کما اینکه بین حکماء مشهور است که می‌گویند: أنّ الذّاتی لا یختلف و لا یتخلّف ذاتی نه مختلف می‌شود و نه تخلّف برمی‌دارد.

اجتماع جوهر با عَرَض اشکال اول به وجود ذهنی

فهذا حکم صدّقه العقل این یک حکمی است که عقل آن را تصدیق کرده است و لکن عارَضه و نازَعه

ولکن با این حکم یک حکم دیگری معارضه و منازعه کرده است أنّ (جَمعُ الْمُتَقَابِلَینْ مِنّهُ) و آن مطلب این است که از انحفاظ ذات و ذاتی جمع بین متقابلین لازم می‌آید

یعنی شما چطور دو مقابل از ذات و ذاتی را با همدیگر جمع کردید؟! پس ذات و ذاتی در خارج به یک نحو است و در ذهن شما به نحو دیگری است؛ یعنی این دو وجود خارجی و ذهنی باعث شده‌اند که ذات و ذاتی در آنِ واحد دو لباس بپوشد، همان ذات و ذاتی در خارج لباس محلّیت را بپوشد و در ذهن شما لباس عَرَضیّت را بپوشد.

أی من انحفاظ الذّات و الذّاتی جمع دو مقابل در آن واحد (قَدْ لُحِظَ) لحاظ شده و لزم بنظر العقل أیضًا لازم می‌آید بنظرعقل ایضاً، و هو محالٌ. آن هم محال است.

[و آن این است که از انحفاظ ذات و ذاتی جمع بین متقابلین لازم می‌آید که عقل به استحالهٔ آن هم حکم می‌کند.]

(فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ کَیْفَ اجْتَمَعَ؟) حالا در بیان این مطلب برای شما مثال می‌زنیم: «جوهر» با

«عرض» چطور جمع می‌شود؟ هذا تعیین للمتقابلین.

با این کلام داریم متقابلین را برای شما معنی می‌کنیم.بیان اللزوم: بیان لزوم این اشکال أنّ الحقائق الجوهریّة حقایق جوهریّه بناء علی أنّ الجوهر جنس لها بنا بر اینکه جوهر جنس این حقایق است

که همین نظر صحیح است. یعنی برخلاف نظر بعضی که چیزهای دیگری فرموده‌اند، جوهر جنس برای حقایق جوهریّه است که تقسیم به مجرّد و مادّه می‌شود و بعد مادّه هم تقسیم می‌شود تا همین‌طور پایین بیاید.

و قد تقرّر [این مطلب] مقرّر شده است انحفاظ الذاتیّات فی أنحاء الوجودات حفظ ذاتیّات در انحاء وجودات (که ما این را اصل موضوعی و مفروغٌ‌عنه گرفتیم) کما تسوق إلیه أدلّة الوجود الذهنی همانطور ادلّهٔ وجود ذهنی ما را به این مطلب می‌کشاند یجب واجب است أن تکون جواهر باید جواهر باشد أینما وجدت که در هر جایی که بخواهند پیدا بشوند غیر حالّة و حال هم نباشد. و حیثما تحقَّقت در هر جایی که تحقّق پیدا بکنند، (چون حال بودن از اوصاف

عَرَض است.) فکیف جاز أن تکون حالّةً ـ کما هو مذهبهم ـ فی الذهن، پس در این‌صورت چگونه جایز است که این حقایق در ذهن بنا بر مذهب این افراد حال باشند؟ و هو محلٌّ مستغن عنها فی وجوده، درحالتی‌که ذهن یک محلّی است که در وجود خودش مستغنی از آنها است، و الحالُّ فی المستغنی عَرضٌ و حال در مستغنی هم عَرَض است.

اندراج اعراض تسعه در مقولهٔ کیف اشکال دوم بر وجود ذهنی

(أَمْ) ـ منقطعة بمعنی «بل» «أمْ» منقطعه به معنی «بَلْ» است، (یعنی ما اشکال را به بیان دیگری بیان می‌کنیم): (کَیْفَ تَحْتَ) مقولة (الْکَیْفِ کُلٌّ) من المقولات التّسع (قَدْ وَقَعَ)؟ بلکه چگونه در تحتِ مقوله کیف تمام مقولات تسعه واقع می‌شوند؟ هذا إشکال آخر أصعب من الأوّل. این اشکال دیگری است که از اوّلی مشکل‌تر است. بیانه: بیان این اشکال دوم این است: أنّ القوم قد عدّوا قوم فرموده‌اند که علم، العلم کیفًا نفسانیًّا کیف نفسانی است، و العلم عین المعلوم بالذّات، و علم عینِ معلوم بالذّات است؛ یعنی علم، عین همان صورت ذهنیّه است! به

ارتباط بین ذهن و صورت، علم می‌گویند.

و المعلوم بالذّات قد یکون جوهرًا و معلوم بالذّات هم گاهی اوقات جوهر و قد یکون کمًّا و گاهی کمّ است و قد یکون مقولة أُخری و گاهی اوقات از مقولهٔ دیگری است، فیلزم اندراج جمیع المقولات فی الکیف.پس لازم می‌آید که جمیع مقولات مندرج در تحتِ مقولهٔ کیف باشند.

وجه اصعب بودن اشکال دوم بر وجود ذهنی

و إنّما قلنا: «هذا أصعب من الأوّل»؛ ما گفتیم که این اشکال از اشکال اول مشکل‌تر است لأنّ العرَض عرضٌ عامٌّ للمقولات التّسع العرضیّة چون عَرَض یعنی مفهوم عرضیّت نسبت به مقولات تسع یک عَرَض عام است؛

یعنی به همهٔ مقولات تسع، عَرَض می‌گویند یعنی این عَرَضیّت بر همهٔ مقولاتِ تسع صدق می‌کند. پس ما می‌توانیم همین مفهوم عرضیّت را به این عنوان بر جوهر هم حمل بکنیم، نه‌اینکه جوهر تبدیل به عرض می‌شود! یعنی این مفهوم عرضیّت بر جوهر هم صادق است. پس چون در اینجا جوهر عروض

پیدا می‌کند ما می‌توانیم بگوییم که جوهر هم عرض است نه‌اینکه خودش جزء مقولات بشود.

لکونه من «العروض» چون عَرَض از عروض می‌آید و هو وجودها فی الموضوعات و عروض عبارت از وجودِ این مقولات در موضوعات است، فلیس کثیر إشکال فی کون الجوهر الذّهنی عرضًا پس خیلی اشکال ندارد که ما بگوئیم جوهر ذهنی عَرَض است، إذ لا یصیر جنسًا له زیرا عَرَض جنس برای آن نمی‌شود بلکه یک مفهومی است که شما بر آن حمل کرده‌اید.

پس شما اگر به جوهر از این باب که در ذهن حاصل می‌شود عَرَض بگویید اشکال ندارد. اما اشکال جوهر ذهنی در آنجایی است که تبدیل به یکی از مقولات بشود مثلاً تبدیل به کم بشود، تبدیل به زمان بشود. جوهر اگر تبدیل به زمان شد شما بیا اشکال کن که جوهر تبدیل به زمان نمی‌شود! اگر تبدیل به کیف شد شما بیا اشکال کن که جوهر تبدیل به کیف نمی‌شود! اما حالا ما از اینکه بگویید جوهر

چون عارض بر ذهن می‌شود به آن عَرَض می‌گوییم، می‌توانیم اغماض کنیم و آن را ندیده بگیریم و بگوییم که این مسئله عیب ندارد و اشکال ندارد چون عَرَض از عروض می‌آید و دیگر اشکال ندارد که بگوییم جوهر هم عارض شده است.

می‌گویند که فلاسفه هم به این اشیاء شیء می‌گویند و هم به خدا! اگر شما به این اشیاء شیء می‌گویید پس دیگر خدا، شیء نیست! البتّه خود خدا هم شیء است و در روایت داریم که «**شیءٌ لا کالاشیاء**».[1] آقا، شیء یعنی چیز؛ پس اگر شما به این ذرّه چیز می‌گویید، دیگر به خدا نباید اطلاق شیء بکنید؟

بعد می‌گویند که حالا اگر اطلاق هم کردید عیبی ندارد و خیلی اشکال ندارد چون شیء یعنی چیز و این چیز یک مفهوم عامی است که بر همهٔ مصادیق در دنیا از ذرّه گرفته تا خدای به آن بزرگی صدق می‌کند و به همه چیز می‌گویند. پس هم خدا شیء است و هم ما!

---

[1] التوحید (الصدوق)، ص ۱۰۷.

پس اگر این وجود خواست تبدیل به آن وجود بشود شما بیا و اشکال کن!

حالا عَرَض هم یک مفهوم عامی است برای هر چیزی که عارض بشود یعنی به هر چیزی که بر یک جایی عارض بشود عَرَض می‌گویند، چه آن چیزی که عارض می‌شود از مقولات تسع باشد یا اینکه جوهر باشد! دیگر فرقی نمی‌کند و اشکال ندارد. حالا می‌گوییم که چشمت را از این یکی بپوشان و درز بگیر و این اشکال خیلی مهم نیست که بخواهید روی آن اشکال بکنید. پس بگوییم که عرضیّتِ آن از باب عروض است نه از باب اینکه تبدیل به یک مقوله شده است.

محالیّت قبول دو جنس برای یک شیء در یک مرتبه

بخلاف الکیف فإنّه جنس عالٍ به‌خلاف کیف که جنس عالی است،

یعنی اشکال دوم بنابراین است که اصلاً یک مقوله تبدیل به مقولهٔ دیگر می‌شود!

فإذا کانت الصورة العلمیّة جوهرًا لذا اگر صورت علمیّه جوهر باشد کالإنسان و الفرس أو کمًّا أو وضعًا

کالسطح أو الانتصاب مثل انسان و فرس یا کم باشد مثل سطح یا وضع باشد مثل انتصاب و موقعیّت جوارح و اعضاء، لزم أن یکون شیء واحد مندرجًا تحت مقولتین لازمه‌اش این است که یک شیء واحد مندرج در تحتِ دو مقوله باشد و مجنّسًا بجنسین فی مرتبة واحدة بحسب ذاته، و به‌حسب ذاتش در یک‌مرتبه مُجنّس به دو جنس باشد یعنی دو جنس قبول بکند

یعنی در یک‌مرتبهٔ نوعیّه یا فصلیّه به‌حسب ذات خودش دو جنس داشته باشد. مثلاً یک انسان در مرتبهٔ مادّی نه با مرتبهٔ مجرّد، دو جنس داشته باشد؛ یک جنسش جوهریّت است و دیگری داخل در تحتِ کیف است. در این‌صورت می‌گوییم یک ماهیّت در یک‌مرتبه که بیش از یک جنس نمی‌تواند قبول بکند. بله، همین ماهیّت در یک مرتبهٔ دیگر مثل مرتبهٔ مجرّد ممکن است که یک جنس دیگر داشته باشد، ولی در مرتبهٔ مادّی نمی‌تواند دو جنس داشته باشد!

و إذا کانت کیفًا محسوسًا مثلًا کالسّواد کما اینکه

وقتی صورت علمیّه کیف محسوس باشد مثل سیاهی، (یعنی در مرتبهٔ حواس است) لزم أن یکون شیء واحدٌ کیفًا محسوسًا و کیفًا نفسانیًّا معًا. لازمه‌اش این است که شیء واحد هم کیف محسوس بشود و هم کیف نفسانی فهذا الإشکال جعل العقول حیاری و الأفهام صَرعی، پس این اشکال عقل‌ها را حیران و افهام را پریشان کرده است، (یعنی نتوانسته‌اند که برای آن جوابی پیدا بکنند) فاختار کلٌّ مَهربًا؛ به‌همین‌خاطر هریک راه فراری برای خویش اختیار کرده است.

(فَأنکَرَ) الوجودَ (الذِّهنیَّ) فرارًا من هذا و نظائره (قَومٌ) من المتکلّمین(مطلقًا)[1] عدّه‌ای از متکلّمین برای رهایی از این اشکال آمده‌اند خیالشان را راحت کرده‌اند و گفته‌اند که ما اصلاً وجود ذهنی نداریم، و إن کان بنحو الشّبح گرچه به‌نحو شبح هم باشد

یعنی نمی‌گویند که اگر خود ماهیّت در ذهن بیاید ما آن را قبول نداریم بلکه می‌گویند ما حتّی اینکه شَبَحِ خارج در ذهن بیاید را هم قبول نداریم. البتّه در

[1] المواقف، ص ۵۲؛ شوارق الالهام، ج ۱، ص ۴۸.

شبح هم تا حدودی می‌شود همین اشکال را مطرح کرد. و جعلوا العلمَ بالشیء مجرّد الإضافة.بقیّهٔ مطلب ان‌شاءالله برای جلسهٔ بعد باشد.

ورود اشکال دوم بنا بر قائل به کیف بودن صورت ذهنی

تلمیذ: اشکال اندراج در تحتِ دو جنس وارد نیست چون مثلاً درست است که سفیدی عارض بر دیوار شده است ولی باید ببینیم که در واقع حقیقت این سفیدی جوهر است یا عَرَض؟ یعنی برای ورود این اشکال لازم است که حقیقت آن شیء تغییر پیدا کرده باشد!

استاد: ببینید حقیقتش که عوض نشده است، ما با صرف نظر از جوهریّت و عرضیّت صحبت می‌کنیم یعنی ما کاری به عرضیّت و جوهریّت نداریم. ما می‌گوییم آن چیزی را که ما می‌فهمیم سفیدی است، حالا شما می‌خواهید اسم سفیدی را جوهر بگذارید یا دیوار بگذارید! ولی ما بالأخره سفیدی را فهمیده‌ایم. یا من‌باب‌مثال ما جسم را برای جوهر در ذهنمان آورده‌ایم، حالا شما اسم آن جسم را کیف بگذارید یا کم یا هر چیز دیگری می‌خواهید بگذارید! ما به اسم‌گذاری کاری نداریم بلکه ما آن ماهیّت را درنظر می‌گیریم که به ذهن ما آمده است.

ما می‌خواهیم ببینیم آن چیزی که الآن در ذهن آمده است مصداق چه چیزی است؟ یعنی در مصداق اشکال می‌شود؛ الآن شما به این جوهری که

در ذهن آمده است کیف می‌گویید و واقعاً ما احساس می‌کنیم که به‌واسطهٔ این چیزی که در ذهن ما آمده است تغییری در ما پیدا شده است. اینها خیالی نیست بلکه وجدانی است و ذهن ما قبل از حصول این صورت و بعد از حصول این صورت فرق کرده است، حالا چه اسمی برای این فرق بگذاریم؟

بالأخره این فرق فرقی است که درعالَم وجود تحقّق پیدا کرده است، یعنی در عالَم وجود نفسِ ما تحقّق پیدا کرده است. آیا این چیزی که تحقّق پیدا کرده است از مقولهٔ جوهر است یا از مقولهٔ عَرَض؟ ما می‌خواهیم این را بگوییم. اگر از مقولهٔ جوهر است پس چرا قیام به نفس دارد؟ و اگر از مقولهٔ عَرَض است و کیف است پس چرا خود شما می‌گویید که من جوهر را ادراک کرده‌ام؟ جوهر که نمی‌شود تبدیل به کیف و عَرَض بشود!

اشکال در این است که حکماء این چیزی که در ذهن است را پذیرفته‌اند که از مقولهٔ کیف است. یک‌وقت شما می‌گویید این اصلاً کیف نیست و یک مقوله‌ای است [و چیز دیگری است این یک مسئلهٔ

دیگری است ولی اگر بپذیرید که آن چیزی که در ذهن است کیف است این اشکال وارد می‌شود.]

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد