هو العلیم

بررسی اقوال در وجود ذهنی: متکلّمین، قائلین به شبح و سید صدرالدّین

شرح منظومه جلسه چهل و سوم

(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 الرّحیم

بررسی اقوال در وجود ذهنی

فَأنکَرَ الذِّهنیُّ قَومٌ مُطلقا *** بَعضٌ قِیامًا مِن حُصولٍ فَرَّقا
وَ قیلَ بِالأشباحِ الأشیاءُ انطَبَعَت *** وَ قیلَ بِالأنفُسِ وَ هی انقَلَبَت

اشکالات وجود ذهنی، سبب پیدایش آراء مختلف

گفتیم که مرحوم حاجی در تقریر بحثِ وجود ذهنی این مطلب را به عنوان یک اصل مسلّم مطرح کرده‌اند که در وجود ذهنی ماهیّت اشیاء بأنفسها در ذهن حضور پیدا می‌کند و بعد دو اشکال بر این مطلب وارد شد:

اشکال اول این بود که چگونه ماهیّت جوهر که در خارج، محلّ برای عروضِ اعراض است، در نفس تبدیل به عَرَض می‌شود؟! اشکال دوم در واقع همان اشکال اول است به یک بیان دیگر؛ که چگونه قسیم یک شیء عین همان شیء می‌شود؟! یعنی ماهیّتِ جوهریّه و ماهیّت کیفیّه و همین‌طور سایر اعراض

که قسیم هم هستند و بین آنها تباین ذاتی است چگونه عین هم می‌شوند؟! یعنی چگونه یک شیء در آنِ واحد در تحتِ دو قسیم واقع می‌شود: یکی در تحتِ کمّ است و در نفس هم در تحتِ کیف است؟!

تلمیذ: در مورد جوهر می‌گویند که: الجوهَرُ مَهِیَّةٌ إذا وُجِدَت فی الخارج کانت لا فی موضوع؛[1] بنابراین مطلبِ حکماء که همان حقیقتِ در خارج در ذهن می‌آید باید بگوییم که جوهر ماهیّتی است که در هرکجا یافت شود لا فی موضوع است و این قید «فی الخارج» اضافی است؟

استاد: ذهن هم همان خارج است و فرق نمی‌کند. معنای الجوهَرُ مَهِیَّةٌ إذا وُجِدَت فی الخارِجِ کانَت لا فی موضوع، این است که وقتی بخواهد تحقّق پیدا بکند احتیاج به موضوع ندارد. به‌نظر بنده قید «فی الخارج» قیدِ زائد است. حالا در جمع‌آوری و دسته‌بندی اقوال بعد از اینکه این اقوال را خواندیم، به بحث شناخت و صورت ذهنی می‌رسیم و در آنجا همین بحث می‌آید که بالأخره مطلب از چه قرار است!

این دو اشکال بود راجع به این اصل موضوعی و مفروغ که مرحوم حاجی بیان کردند. حالا با

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۷۳.

صرف نظر از اینکه آیا قائلین به این اقوال متوجّه این اشکال باشند یا نباشند، بودند یا نبودند، قائلینی برای چند قول در علم و وجود ذهنی داریم.

قول متکلّمین، قول اول در وجود ذهنی

قول اول همان قول متکلّمین است که می‌گویند ما در وجود ذهنی و علم فقط یک ارتباط می‌بینیم و غیر از این ارتباط، دیگر چیزی مشاهده نمی‌کنیم. به‌عبارت‌دیگر مسئلهٔ ذهن با معلوم بالعرض مثل مسئلهٔ مرآت با ذوالصّورة می‌ماند که وقتی یک شیء در محاذی مرآت واقع بشود ارتباطی بین مرآت و آن شیء برقرار می‌شود و به‌واسطهٔ این ارتباط، عکس او در این مرآت واقع می‌شود و وقتی که آن شیء کنار برود طبعاً عکس هم کنار می‌رود؛ به‌عبارت‌دیگر چیزی در مرآت ثابت نمی‌ماند.

متکلّمین می‌گویند که ذهن هم همین‌طور است؛ یعنی وقتی که انسان محاذی با یک شیء خارجی واقع می‌شود، در آن‌صورت عکسی از آن شیء خارجی در او نقش می‌بندد و در غیر این‌صورت اصلاً عکسی وجود ندارد و شیئی را از طریق غیر این محاذات نمی‌بینیم. به‌عبارت‌دیگر آن ارتباط به‌واسطهٔ

مقابلهٔ این رائی و مرئی که انسان و آن شیء خارجی هستند، حاصل می‌شود.

بدیهی بودن بطلان قول متکلّمین در وجود ذهنی

قائلین به این قول بخواهند یا نخواهند، قائل به اصالت مادّه هستند و با این بیان، اصالت را به مادّه می‌دهند و انتزاعیّات ذهن را به‌کلّی انکار می‌کنند؛ چون آن چیزی که در خارج هست فقط مادّه است و انسان در محاذات با مادّه است که ارتباط با اشیاء را برقرار می‌بیند. اما با مجرّدات و انتزاعیّاتی که ذهن آنها را انتزاع می‌کند و در خارج وجود ندارند و فقط اصل و ریشهٔ آنها در خارج وجود دارد دیگر نمی‌تواند ارتباط برقرار کند. همین‌طور تالی فاسدهای دیگری پیدا می‌شود که: تصوّر معدوم مطلق چطور ممکن است؟ یا تصوّر ماهیّاتی که اصلاً وجود خارجی ندارند چطور ممکن است؟ یا تصدیقات و قضایای کلّی در خارج چگونه ممکن است چون در خارج فقط جزئی هست؟

این مسئله از نظر فلاسفه به‌نحوی مردود است که اصلاً بحثی راجع‌به آن نکرده‌اند؛ یعنی این‌قدر

مطلب، مطلب بدیهی و غیر قابل استنادی است! قائلین به این قول، متکلّمینی هستند که علم را محاذات و ارتباط بین رائی و مرئی می‌دانند.

بیان قول قائلین به شبح و بطلان آن

دسته دیگر قائل به شَبَح هستند یعنی می‌گویند که ماهیّت در ذهن نمی‌آید تا شما بگویید که چگونه عین ماهیّتی که در خارج است با صرف نظر از وجود خود آن ماهیّت در ذهن می‌آید؟! نه، اینها می‌گویند که آن ماهیّت در ذهن نمی‌آید بلکه شَبَحی از آن ماهیّت در ذهن می‌آید.

بنابراین این افراد هم از نقطه‌نظر اصالت‌دادن به آن معلوم بالعَرَض، اصالت را به مادّه داده‌اند و باز مطلب به‌نحوِ اشکال و ایراد برای آنها هم مطرح است؛ چون وقتی که ما عکسی از یک شیء را در ذهن بیاوریم، آن عکس با آن ماهیّت دوتا است!

یک‌وقتی شما عکس را در ذهن می‌آورید و یک‌وقت عالم خارج را درنظر می‌آورید. ذهن بین یک تابلویی که نقّاشی شده است و شما آن را در ذهن می‌آورید و بین یک صورتِ عالَم خارج فرق می‌گذارد، این را زاییدهٔ دستِ انسان می‌داند و آن را

واقعیّت می‌داند، در حالتی که سر سوزنی این عکس و آن شیء خارجی فرق نکنند! آن احساسی که از دیدن یک منظرهٔ خارجی به انسان دست می‌دهد، از دیدن یک تابلو در انسان پیدا نمی‌شود، بلکه انسان تابلو را مصنوعی و عکسِ از خارج و واقعیّت می‌داند.

به‌طورکلّی آن جهت رئالیستی و واقع‌گرایی قضیّه می‌آید و نمی‌گذارد که تابلو خودش را به‌جای آن واقع جا بزند؛ می‌گوید این تابلو و این عکس، عکسی است از آنچه که من دیدم و آنچه را که من دیدم واقعیّت دارد و این تابلو حکایت از آن واقعیّت می‌کند. پس در این‌صورت باز عکس از خود مرئی در ذهن نمی‌آید بلکه ماهیّت اشیاء است که در ذهن می‌آید.

گرچه قول به شبح باعث می‌شود که اشکالات برطرف شود و دیگر ماهیّات در ذهن نیایند تا اینکه تبدیل به کیف بشوند و این مسائل پیش بیاید؛ چون دیگر صورتی به ذهن آمده است که با ماهیّت خارج دوتا است. این مطلب که صورتی از آن ماهیّت در

ذهن آمده است اشکال را برطرف می‌کند، یعنی اگر ما قائل بشویم به اینکه خود آن ماهیّت در ذهن نمی‌آید بلکه صورتی از آن در ذهن می‌آید، دیگر این اشکال که چطور جوهر داخل در تحتِ کیف می‌شود پیدا نمی‌شود؛ به‌خاطر اینکه وقتی اشکال واقع می‌شود که ماهیّت خارج بنفسه در ذهن بیاید ولی وقتی که صورتی از آن در ذهن آمده است دیگر آن صورت، کیف است و ماهیّت نیست.

بداهت بطلانِ قول قائلین به شبح با کلام خودشان

این هم قول قائلین به شبح است که می‌گویند عکسی از آنچه که در خارج است در ذهن می‌آید. اشکالی هم که مرحوم حاجی بر اینها وارد می‌کند نظیر همان اشکال بر قائلین به اضافه است؛ ایشان می‌فرماید که اگر آنچه که از خارج در ذهن می‌آید عکس باشد و وجود ذهنی عبارت از شَبَح باشد، چطور شما از یک ماهیّت معدومه خبر می‌دهید؟ چطور از معدومِ مطلق خبر می‌دهید؟ و چطور انتزاعیّات را در ذهن خودتان به تصویر می‌کشید؟ پس تمام اینها دلیل بر این است که آنچه در ذهن نقش می‌بندد شبح نیست بلکه همان عین خارج

است.

حالا خود قائلین به شَبَح راجع به شَبَح یک بیانی دارند که وقتی مرحوم حاجی آن بیان را ذکر می‌کند، بداهت بطلانِ قول آنها را هم با خودش می‌آورد. قائلین به شبح می‌گویند یکی خود آن صورت است که در ذهن می‌آید و یکی هم آن چیزی است که ما آن را علم می‌نامیم یعنی در واقع ما در اینجا دو چیز داریم: یکی خود آن صورت است که در ذهن نمی‌آید بلکه در کناری از ذهن می‌ایستد، صورت دوم ارتباط بین نفس با آن صورت است، که در اینجا نفس یک ارتباطی با آن صورت ایجاد می‌کند و ما به‌واسطهٔ این ارتباط آن را علم می‌نامیم.

درست مانند اینکه شما یک آینه را تصوّر کنید که عکسی از یک چراغ در این آینه بیفتد و یک آینهٔ دیگر هم در محاذات آینه اول قرار بدهید به‌نحوی که عکس آن چراغِ در آینهٔ اول، در این آینهٔ دیگر بیفتد. پس ما در اینجا دو عکس و دو چراغ داریم: چراغ اول چراغی است که بدون واسطه در این آینه قرار گرفته است، و چراغ دوم چراغی است که از داخل

این آینه به آینهٔ دیگر افتاده است. قائلین به شبح می‌گویند که تصویر اول تصویری است که از خارج در ذهن آمده است منتها ما به آن، علم نمی‌گوییم بلکه علم عبارت است از تصویر دومی که ذهن از تصویر اول برمی‌دارد؛ به آن حالت، علم می‌گویند که آن می‌شود شبح!

بنابراین به آن چیزی که در ذهن آمده است علم نمی‌گویند و آن چیزی که به آن علم می‌گویند آن چیزی نیست که در ذهن آمده باشد، پس در این‌صورت اشکال مرتفع است. اینها می‌گویند آن چیزی که در ذهن می‌آید ماهیّت است ولی این اشکال ندارد چون ذهن یک عکس از آن ماهیّت برمی‌دارد که آن عکس، شبحی از آن ماهیّتی است که در ذهن آمده است، پس اشکال مرتفع می‌شود. فاضل قوشچی قائل به این مطلب هستند.[1]

عدم وجود دلیل برای قول به شبح

تلمیذ: ما در ذهن تعدّد مرئی نمی‌بینیم، پس چطور قائلین به شبح قائل به تعدّد هستند؟!

استاد: مرحوم حاجی هم همین را می‌فرمایند که این قولِ به تعدّد در مرئی، واضح البطلان است؛

---

[1] شرح تجرید الاعتقاد (قوشجی)، ص ۱۳؛ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۲۹.

به‌خاطر اینکه شما هیچ دلیلی برای این مسئله که می‌خواهید به‌وسیلهٔ آن، اشکال را رد بکنید ندارید، بلکه فقط یک مطلبی را به‌هم بافته‌اید. شما دلیل بیاورید بر اینکه ما در نفس خودمان دو صورت را احساس می‌کنیم!

حالا اگر به‌خاطر اینکه اشکال را حل بکنید از خودتان یک چیزی بافته‌اید، خب در این‌صورت سه صورت درست کنید، چهارتا درست کنید! حالاکه قرار به درست کردن است بگویید که این در آن می‌افتد، آن در دیگری می‌افتد و آن هم در بعدی می‌افتد، و بعد ذهن از آن آخری یک عکس برمی‌دارد! ولی این «در اینجا و آنجا افتادن» که دلیل نمی‌شود!

شما باید بر اساس واقع و خارج یا بر اساس نفس و پدیده نفسانی و کیفیت نفسانی بگویید که وجود ذهنی این خصوصیّت را دارد ولی ما هرچه به خودمان نگاه می‌کنیم به‌غیر از یک صورت نفسانی در ذهنمان چیز دیگری احساس نمی‌کنیم. حالا اگر شما می‌خواهید بدون دلیل دو صورت درست بکنید،

خب من ده تا درست می‌کنم!

عدم دفع شبهات واقعیّه با امور احتمالی

تلمیذ: آیا می‌توانیم بگوییم که شاید منظور قائلین به شبح هم این است که ماهیّت بعینه در ذهن آمده است و بعد از آن یک علمی حاصل می‌شود که از آنجا ما می‌فهمیم که صورت ماهیّت هم خود ماهیّت است؟ یعنی شاید این مسئلهٔ تعدّد، امکان داشته باشد ولی هنوز ثابت نشده باشد!

استاد: شبهه بر اساس یک امر واقعی است پس شما نمی‌توانید بر اساس یک احتمال، دفع شبهه کنید! در شبهه یک امر واقعی است به این معنا که ما یک امر خارجی و محقق را ملاک برای شبهه قرار می‌دهیم؛ می‌گوییم که این اصل مفروض است که همان ماهیّت خارج در ذهن می‌آید، پس آمدن خود ماهیّت در ذهن مفروغٌ‌عنه است. بعد می‌گوییم تبدّل آثار و ذاتی یک ماهیّت به ماهیّت دیگر هم مفروغٌ‌عنه است؛ یعنی در اینجا علم، کیف نفسانی است و این مسئله مفروغٌ‌عنه است و آمدن اصلِ ماهیّت هم در ذهن مفروغٌ‌عنه است، بنابراین اشکال یک اشکال مفروغٌ‌عنه می‌شود. با صرف اینکه من احتمال می‌دهم و شاید مسئله این‌طوری باشد، که شبهه حل نمی‌شود!

آن اشکالات دیگری هم که عرض کردیم به‌جای خودشان باقی است که: وقتی قائل به شبح بشویم پس علم ما علم به خارج نخواهد بود بلکه عکس از

خارج است، و شما چطور از معدوم خبر می‌دهید؟ در اینجا ما اصلاً به اینها کار نداریم بلکه می‌خواهیم بگوییم که وقتی اصل شبهه بر اساس احتمال است، آن‌وقت جواب احتمالی می‌تواند آن را رد بکند، ولی وقتی اصل شبهه یک اصل مسلّم است؛ یعنی شما از یک طرف می‌گویید خود ماهیّت در ذهن می‌آید و در این مسئله شک ندارید، بعد از طرفی هم می‌گویید که علم کیف نفسانی است و در این مسئله هم شک ندارید، پس با این مطلب که احتمال دارد ما در اینجا دو صورت داشته باشیم، شبهه برطرف نمی‌شود و در این‌صورت شما باید دلیل اثباتی بیاورید.

مضافاً به این مسئله، مطالب و اشکالاتی که ما راجع به شبح گفتیم سر جای خودشان باقی است که: چطور شما از یک ماهیّت معدومه خبر می‌دهید؟ یا اینکه بنا بر قول به شبح، ذهن نمی‌تواند با خارج ارتباط پیدا بکند چون ارتباط ذهن با خارج به‌خاطر خود ماهیّت است نه به‌خاطر عکس از ماهیّت. این اشکالات و توالی فاسدهای دیگری که برای این قضیّه پیش می‌آید باعث می‌شود که قول به شبح هم

از نظر حکماء مردود باشد.

قول سید صدرالدّین شیرازی قول سوم برای وجود ذهنی

مطلب دیگری که مرحوم حاجی مطرح کرده‌اند قول سید صدرالدّین شیرازی است که ایشان مطلب دیگری را برای وجود ذهنی می‌آورد. ایشان در اینکه ماهیّات خودشان به ذهن می‌آیند با بقیّه حکماء موافقت کرده‌اند، ولی در یک مسئله با آنها مخالفت کرده‌اند و آن اینکه فرموده‌اند چه اشکال دارد که یک ماهیّت تا وقتی که در خارج است دارای یک خصوصیّات و آثاری باشد و یک ذاتیّاتی داشته باشد و وقتی که در ذهن می‌آید انقلاب در آن پیدا بشود؟ یعنی چه اشکال دارد یک ماهیّت تا وقتی که در خارج است محل بشود و وقتی که در ذهن می‌آید عَرَض بشود؟ شما در ظرف واحد نمی‌توانید ماهیّت را در تحتِ دو مقوله در بیاورید، اما صحبت در این است که ماهیّتی را که ما الآن فرض می‌کنیم دو ظرف دارد: یک ظرف خارج دارد که محل می‌شود، و یک ظرف ذهن دارد که عَرَض می‌شود! این انقلاب است و اشکالی ندارد.

بعد ایشان می‌فرمایند که اعراض و عوارضی که بر یک ماهیّت بار می‌شود ممکن است که تغییر و تبدیل پیدا کند، همان‌طور که مثلاً ماهیّتی در ابتدا یک اوصافی دارد من‌باب‌مثال زرد است و بعد آن ماهیّت تبدیل به قرمزی می‌شود. عَرَضِ یک ماهیّت در اول حالت به‌خصوصی دارد و بعد عَرَضش تغییر پیدا می‌کند؛ من‌باب‌مثال شما میوه را درنظر بگیرید، اول ترش است و بعد شیرین می‌شود! تمام اینها انقلاب است.

به‌طورکلّی عالَم همیشه در حال انقلاب است و این ماهیّت هم همین‌طور است یعنی خود ماهیّت در ذهن می‌آید منتها عوارض خودش را از دست می‌دهد. یکی از این عوارض، محل بودن است و این محل بودن در نفس تبدیل به حالّ بودن می‌شود. حالّ و محل بودن دو عَرَضی است که به این ماهیّت تعلّق گرفته است و این ماهیّت به‌واسطهٔ آمدن در ذهن بعضی از خصوصیّاتش را از دست می‌دهد و یک خصوصیّات دیگری را به خودش می‌گیرد.

عینیّت ماهیّت ذهنی و خارجی در قول سید

تلمیذ: در این‌صورت این، علم نیست چون دیگر حکایت از آن ماهیّت خارجی نمی‌کند و مطابقت با آن ندارد!

استاد: این علم است و عیناً با آن ماهیّت در خارج مطابقت دارد و این عَرَض باعث نمی‌شود که این ماهیّت از آن خصوصیّت جوهری یا عَرَضی خودش دست بردارد. اینکه شما می‌فرمایید این حکایت از آن ماهیّت در خارج نمی‌کند درصورتی است که ماهیّت، انقلابِ ماهوی بدهد؛ مثلاً یک جوهر در ظرف جوهر بودنش تبدیل به عَرَض شود یا کمّ تبدیل به کیف شود.

ولی وقتی که شما یک کمّ را تصوّر می‌کنید آن کمّ بماهیّته باز در ذهن هست منتها خصوصیّت کمیّتش تبدیل به کیفیت می‌شود؛ یعنی آن خط درعین‌حال که شما آن را تصوّر می‌کنید باز خط است و خط‌بودنش را دارد، سطح‌بودنش را دارد اما آن خصوصیتی که شما در ذهن هم او را کمّ بنامید، به کیف تغییر پیدا می‌کند.

وقتی که شما گوسفندی را تصوّر می‌کنید، گوسفندی که در ذهن شما است مثل همانی است که در خارج است منتها اگر آن گوسفندی که در خارج

بود را وزن می‌کردید شصت کیلو بود ولی الآن که در ذهن شما است این وزن را ندارد. اینکه شصت کیلو ندارد به‌خاطر این نیست که آن گوسفندی که در ذهن شما آمده است تبدیل به کتاب شده است، گوسفند باز گوسفند است ولیکن این ثقل و ثقالت از عوارضی است که وجود در خارج بر این ماهیّت تحمیل کرده است. الآن که این وجود خارجی از این ماهیّت سلب شد، آن وجود ذهنی آثار و عوارض دیگری را بر این ماهیّت تحمیل می‌کند که عبارت از کیف بودن باشد، ولی باز ماهیّت به‌جای خودش محفوظ است.

از دست دادن عوارض، لازمهٔ هر ماهیّتی است. شما اگر یک خاک را درنظر بگیرید می‌بینید که این خاک مرتّب درحال تغییر است: شما آب به آن می‌پاشید این خاک سفت می‌شود و می‌چسبد، بعد آبش خشک می‌شود و دوباره پودر می‌شود و آن را جمع می‌کنید ولی خاک سرجایش است. این عوارضی را که خاک از دست می‌دهد باعث نمی‌شود که خود ماهیّتش هم از بین برود بلکه ماهیّت

سر جای خودش هست و عوارضش به‌خاطر تبدّل وجود از بین می‌روند.

از عوارض وجود در خارج شمردنِ محل توسط سید صدرالدّین

ایشان می‌فرمایند که محل بودن هم یکی از آن عوارض است، یعنی همان‌طور که می‌گویید این ثقالت، شیرینی و این اوصاف وجودی که شما الآن بر این ماهیّت بار می‌کنید از اوصاف وجود خارجی است، بعضی از آن اوصاف هم مختصّ به وجود ذهنی است. مثلاً اگر من یک چیز شیرین را در ذهنم بیاورم دهانم که شیرین نمی‌شود! یا وقتی که یک چیز ترش را در ذهنم می‌آورم دهانم آب می‌افتد اما ترش نمی‌شود! آب‌افتادن یک مطلب دیگر است ولی آیا واقعاً دهانم ترش شده است؟! یا اگر من یک چیز شیرین مثل شیرینی یا شیره را درنظر بیاورم واقعاً گلویم شیرین می‌شود؟! یا اگر یک کیلو پرتقال را درنظرم بیاورم واقعاً شکمم سیر می‌شود و جلو می‌آید؟! قضیّه این‌طوری نیست.

پس همان‌طور که ثقالت، شیرینی و این عوارض از آثار وجود خارجی هستند، محل بودن و داخل در

تحتِ یک مقوله‌ای بودن هم از آثار وجود خارجی است. این محلّ و داخل در تحتِ مقوله بودن، به‌واسطهٔ تبدّل وجود، تبدّل پیدا می‌کند؛ وقتی که در خارج بود، وجود خارجی این را در تحتِ یک مقوله می‌برد و وقتی که در ذهن می‌آید، در تحتِ مقولهٔ دیگری می‌رود. پس انقلاب در اینجا اشکالی ندارد.[1]

تفاوت اوصاف ذاتی ماهیّت با اوصاف خارجی آن

مطلبی که در اینجا به‌ذهن می‌رسد این است که در بحث گذشته عرض کردیم که ما یک اوصاف خارجی برای ماهیّت داریم و یک اوصاف ذاتی. اگر شما بخواهید در اوصاف ماهیّت به وصفِ وجود دقّت کنید می‌بینید که لازمهٔ آن اوصاف، وجود خارجی است. مثلاً در همان بحث مرحوم نائینی که در اصول مطرح کرده بودند[2] عرض کردیم که طبیعت‌های کلّیه در نزد شارع به وصفِ وجود، متعلّقِ حکم و مورد برای حکم قرار گرفته‌اند، نه به‌جهت نفس طبیعت کلّیه! چون اگر ما بخواهیم یک

---

[1] الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة، ج ۱، ص ۳۱۵.

[2] فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۲.

طبیعت کلّی را درنظر بگیریم و نفس خود آن ماهیّت و طبیعت کلّی درنظر بیاید، طبعاً آثاری که متعلّق به همان کلّی و طبیعت است در همه‌جا و در همهٔ موارد با این طبیعت کلّیه در حال حرکت است. وقتی که من می‌گویم مثلّث آن شکلی است که سه زاویهٔ او مساوی با صد و هشتاد درجه باشد، این مثلّث به‌شرط وجود نیست بلکه من به‌واسطهٔ این حکم، ماهیّت این مثلّث را بیان کرده‌ام. حالا این مثلّث هر مثلّثی می‌خواهد باشد؛ دیگر فرقی نمی‌کند که مثلّث متساوی الأضلاع باشد یا مختلفة الأضلاع!

ذکر چند مثال برای حفظ ذاتیّات در انحاء مختلف

ذاتی مثلّث این‌طور نیست که مثلّث خارجی به این کیفیت باشد که زوایای آن منطبق با صد و هشتاد درجه است و وقتی که در ذهن می‌آید تبدیل به صد و نود درجه بشود! نه، ذاتیات آن طبیعت کلّیه چه در وجود خارجی و چه در وجود ذهنی باید با آن وجود ذهنی توأم و همراه باشند. مثلاً این‌طور نیست که شکلی که مجموع زوایای آن صد و هشتاد درجه است وقتی در ذهن بیاید صد و شصت درجه، صد و پنجاه درجه یا صد و هشتاد و دو درجه شود! بلکه

باز آن صد و هشتاد درجه به حال خودش باقی است و تغییر نمی‌کند. بنابراین آنچه که به خود آن ماهیّت مربوط می‌شود در انحاء وجودات فرق نمی‌کند و این همان مطلبی است که خود مرحوم حاجی قبلاً فرمودند که ذات و لوازم ذاتی ماهیّت در انحاء وجودات فرق نمی‌کند. اما لوازم عَرَضی ماهیّت به‌لحاظ وجود خارجی، تغییر می‌کنند و در ذهن، نه مکان می‌خواهد و نه زمان! بله، ظرف می‌خواهد که عبارت از نفس است ولی مکان و زمان نمی‌خواهد چون مجرّد هست و از تحت زمان خارج هست و داخل در مقولهٔ مِلک و امثال‌ذلک هم نیست. این عوارض مربوط به خارج هست و وجود ذهنی ثقل و سایه ندارد. البتّه مرحوم حاجی مطلب را به این‌صورت بیان نکرده‌اند.

آیا شما می‌توانید بگویید گوسفندی را که من الآن در ذهنم می‌آورم سایه دارد؟! آیا با تصوّر این گوسفند در ذهن شما سایه آمد؟! پس آن وجود ذهنی سایه ندارد، ثقل ندارد، بَع‌بَع هم نمی‌کند و آثار وجود خارجی را هم ندارد چون همهٔ اینها از

عوارض وجود هستند نه از عوارضِ آن ذات.

محلّ‌بودنِ یک ماهیّت لازمهٔ ذاتی آن ماهیّت است و همین‌طور عَرَض‌بودنِ یک عَرَض از مقولات تسعه لازمهٔ ذاتی آن مقوله است. شما نمی‌توانید یک ماهیّت را بدون اعراض تصوّر کنید، وقتی می‌گویید من گوسفندی را در ذهنم آوردم، این گوسفندی که در ذهن شما می‌آید کمّ و کیف دارد؛ لذا شما در تصویر ذهنی خودتان کمّ، کیف و اعراض دیگر این گوسفند را بر آن گوسفند ذهنی حمل می‌کنید.

وقتی به شخصی می‌گویید که برو یک شیئی را بخر، به آن تصویر ذهنی خودتان اعراض را اضافه می‌کنید؛ مثلاً به رفیقتان پول می‌دهید و می‌گویید برو یک گوسفند بخر! می‌گوید چند کیلو باشد؟ می‌گویید یک گوسفند شصت کیلویی بخر! یعنی ماهیّت ذهنی خودتان از گوسفند را توسعه می‌دهید، بخواهید یا نخواهید در آن ماهیّت تصرفاتی می‌کنید؛ وقتی می‌گویید گوسفندی بخر که پوستش سفید باشد، فوراً به آن گوسفند ذهنی خودتان پشم سفید چسباندید، وقتی می‌گویید گوسفندی بخر که چشمش سیاه باشد، فوراً به آن گوسفند ذهنی

خودتان یک کیف حمل کردید، وقتی می‌گویید گوسفندی بخر که دارای این خصوصیّات باشد که مثلاً فلان و فلان نباشد، بر آن گوسفند ذهنی خودتان کمّ، کیف، استقامت، وضع و امثال‌ذلک را بار می‌کنید.

بنابراین آن گوسفند ذهنی شما می‌شود ماهیّت و تمام این عوارضی که شما بر آن گوسفند حمل می‌کنید می‌شوند عوارضی که شما بر آن ماهیّت بار کردید. پس آن ماهیّت، محلّ‌جوهری برای عروض این عوارض است که آن محلّ‌جوهری هیچ‌گاه از جوهریّت خودش دست برنمی‌دارد. یعنی شما هیچ‌گاه آن محلّ‌جوهری را تبدیل به کیف و کمّ نمی‌کنید و جایش را عوض نمی‌کنید بلکه کمّ و کیف و وضع و امثال‌ذلک را بر آن محلّ‌جوهری حمل و بار می‌کنید.

تمام مطالبی را که الآن عرض می‌کنیم بعداً دوباره برمی‌گردیم و همه را یکی‌یکی بررسی می‌کنیم که ذهن در اینجا چه‌کاری انجام می‌دهد. تمام این مطالب در آن رأیی که بعداً اختیار می‌کنیم که نه رأی

مرحوم حاجی است و نه مطلب مرحوم صدرالمتألّهین به‌درد می‌خورند.

احتیاج به محل یا استغناء از آن، لازمهٔ ذاتی یک ماهیّت

کار ذهن این است که به وعاءِ همان جوهر خارجی، در خودش یک جوهر درست می‌کند و بعد آن جوهر را نقّاشی می‌کند، کمّ، وضع و تمام این خصوصیّات را روی این جوهر بار می‌کند. بنابراین ما می‌بینیم محل بودن و احتیاج به محل داشتن یا مستغنیِ از محل بودن لازمهٔ ذاتی یک ماهیّت است، همان‌طور که خود نوعیّت و فصلیّت لازمهٔ ذاتی است و شما نمی‌توانید گوسفند را تصوّر بکنید و شتر در ذهنتان بیاید یا بقر را تصوّر بکنید و درخت در ذهنتان بیاید. ذاتیّات یک ماهیّت با تبدّل آن ماهیّت از وجود خارجی به وجود ذهنی از بین نمی‌روند و به‌جای خودشان باقی هستند. بنابراین یکی از آن ذاتیّات، استغنای از محلّ است و یکی از آن ذاتیّات، عدم استغنای از محلّ است.

حفظ ذاتیّات در انحاء وجود، سبب خدشه در قول سید صدرالدّین

چون ما عرض کردیم که: و الذّات فی أنحا الوجودات حُفِظ؛ ذات در اقسام وجودات حفظ

می‌شود، پس این قول سید صدرالدّین شیرازی مخدوش می‌شود؛ چون شما در اینجا نمی‌توانید ذاتیّات یک شیء و یک ماهیّت که به‌لحاظ ذات همان ماهیّت نه به‌لحاظ وجود خارجی آن بر آن حمل می‌شوند را در صورت ذهنیّه منقلب کنید و از آن بگیرید؛ شما نمی‌توانید کمّ را از گوسفند ذهنی بگیرید؛ چون ماهیّت گوسفند کمّ، کیف و وضع دارد، دوپا در جلو، دوپا در عقب، یک دُم در عقب، یک سر در جلو و... دارد؛ اینها همه وضع او را تشکیل می‌دهند و شما نمی‌توانید این وضع را از او بگیرید چون اینها به‌لحاظ خود ماهیّت بر این گوسفند حمل می‌شوند. ما گوسفندی که سرش عقب باشد نداریم، گوسفندی که پا نداشته باشد نداریم! تصوّر گوسفند یعنی تصوّر این ماهیّت با این خصوصیّات.

مثل اینکه شما بگویید مثلّث را با یک خط یعنی بدون دو خطّ دیگر آن تصوّر کنید! امکان ندارد که مثلّث یک خطّی را تصوّر کنید، یا مثلاً مثلّثی را با پنج خط تصوّر کنید! چون در این‌صورت دیگر مثلّث را

تصوّر نکرده‌اید. اگر بگویید خط از عوارض وجود است و در تصوّر مثلّث احتیاجی به آن نیست؛ در این‌صورت دیگر اصلاً مثلّثی تصوّر نکرده‌اید! من‌باب‌مثال اگر شما یک مثلّث را با ده ضلع تصوّر کنید، آن تصوّر شما دیگر مثلّث نیست چون اگر شما مثلّث را تصوّر می‌کنید باید سه خط داشته باشد.

بله، کوچک و بزرگ بودن اندازهٔ آن از عوارض وجود و مربوط به وجود است؛ یک‌وقت شما یک مثلّث کوچک دارید و یک‌وقت مثلّثی به اندازهٔ نصفِ کرهٔ ارض دارید. اما اینکه مثلّث باید سه ضلع داشته باشد از لوازم ذاتی مثلّث است به‌نحوی که اگر بخواهید چهار ضلعی تصوّر کنید مربّع تصوّر کرده‌اید و دیگر به مثلّث کار ندارید. پس نگویید سه ضلع داشتن مربوط به عوارض وجود است و وقتی که در ذهن بیاید انقلاب پیدا می‌کند؛ چون اگر انقلاب پیدا کند، خود ماهیّت هم از بین می‌رود و ما دیگر مثلّث را تصوّر نکرده‌ایم.

مقارنت کمّ و کیف در ذهن، سبب تصوّر محلّ‌بودنِ کمّ

تلمیذ: شما در اینجا حالّ‌بودن را نفی نفرمودید بلکه محلّ‌بودن را اثبات فرمودید، یعنی ما در مواردی می‌بینیم که کمّ عارض بر کیف می‌شود یا کیف عارض بر کمّ می‌شود! چه اشکالی دارد عوارض هم عارض بر همدیگر بشوند؟

استاد: شما نمی‌توانید کمّی را تصوّر کنید و آن را

محلّ برای یک موضوع قرار بدهید. آیا ممکن است شما یک خط را تصوّر کنید و آن را محلّ برای عروضِ عوارض قرار بدهید؟!

بله، کیف عارض بر کمّ می‌شود ولی این عروض به‌عنوان محلّ نیست بلکه به‌عنوان این است که خود آن کمّ مُتکیِّف می‌شود. آن عروضی که در اینجا پیدا می‌شود به‌خاطر این است که دو امر در این‌صورت قرین همدیگر واقع می‌شوند؛ یعنی کمّ و کیف هر دو در قران همدیگر قرار می‌گیرند. شما اگر یک سطح را درنظر بگیرید می‌بینید که این سطح درعین‌حال که واجد کمّ است، واجد کیف هم می‌باشد. یا اینکه اگر یک خط را درنظر بگیرید می‌بینید که یک‌وقتی منحنی است، پس می‌گویند کیفیت آن خط انحناء است، و یک‌وقتی کیف آن کمّ، استقامت است. در این‌صورت کیف عارض بر کمّ نشده است و در اینجا خود کمّ، محل واقع نشده است برای‌اینکه کیف بر او عارض شود بلکه کمّ و کیف هر دو در قران همدیگر در یک محلّی واقع شده‌اند. حالا آن محل یا محلّ خارجی است یا محلّ ذهنی.

پس این‌طور نیست که خود کمّ یک وعاء و ظرف برای عروضِ عوارض باشد! اگر شما بخواهید کمّ را وعاء قرار بدهید، آن کمّ ذهنی است که خودش محلّ برای عروضِ عوارض است. همان‌طور که کیف ذهنی و جوهر ذهنی هم همین‌طور هستند. در اینجا خود ذهن محلّ برای کمّ واقع شده است، یعنی در این‌صورت ذهن چون یک کمّ در آن آمده است، کیف را هم می‌آورد کنار همان کمّ می‌چسباند. پس در واقع باز هم کمّ، محل نیست بلکه کمّ در ذهن، خودش یک مقوله است و کیف هم در بغلش [کنارش] ایستاده است، و به‌همین‌خاطر شما خیال می‌کنید که کمّ در اینجا محل واقع شده است؛ درحالی‌که این‌طور نیست.

الآن سطحی که بر این کتاب احاطه کرده، کمّ است، و همین سطح با کیفِ سفیدی و بیاض همسایه شده است؛ لذا شما این کمّ را با این کیف به‌صورت واحد می‌بینید. ولی ممکن است همین سطح با سیاهی یا قرمزی همسایه شود! اما اینکه بگوییم عَرَض روی خود کمّ بار شده است درست نیست و عَرَض روی جوهر بار شده است.

پذیرفتن کیف نفسانی بودن علم، منشأ اشکالات در وجود ذهنی

تلمیذ: حالا اگر ما بحث را از جوهر و اعراض خارج کنیم و بگوییم که علم اصلاً کیف نیست، آیا باز هم اشکالات قوم وارد هستند؟

استاد: ما بعداً این مطلب را بحث می‌کنیم ولی حالا داریم بر مبنای قوم صحبت می‌کنیم که قائل به کیف نفسانی هستند و آن را یک اصل مفروغٌ‌عنه گرفته‌اند و مرحوم حاجی هم بر همین اساس صحبت می‌کنند که چون حکماء کیف نفسانی را یک اصل مفروض و مفروغٌ‌عنه گرفته‌اند این اشکالات بر آن وارد می‌شود و به‌همین‌خاطر بعضی هم یک جواب‌هایی داده‌اند تا از این اشکالات مفرّی پیدا بکنند.

ولی اگر یکی از ایشان صاف و صریح بگوید که ما اصلاً کیف نفسانی بودن علم را قبول نداریم، دیگر این اشکالات هم وارد نبودند. اما اینکه سید صدرالدّین شیرازی در اینجا کیف نفسانی و ماهیّت‌بودن را قبول می‌کند و مسئلهٔ انقلاب را مطرح می‌کند، معلوم است که خودش کیف نفسانی را قبول دارد. اگر سید صدرالدّین می‌گفت: ما اصلاً کیف نفسانی‌بودن را قبول نداریم؛ در این‌صورت دیگر

مسئله و اشکالی وارد نبود؛ چون در این‌صورت خود ماهیّت در ذهن می‌آید و کیف نفسانی هم نیست بلکه خودش نوعی از انحاء وجود است مانند حرکت، که به قول معروف می‌گویند حرکت خودش وجود است و داخل در تحتِ مقوله‌ای هم نیست. پس این صور ذهنیّه هم خودشان داخل در تحتِ یک نوع از وجود هستند و دیگر ما اسم آنها را کیف نفسانی نمی‌گذاریم. در این‌صورت دیگر حالّ‌بودن، محلّ‌بودن، تبدیل جوهر به کیف و عَرَض بساطشان از بین می‌رود و پیچیده می‌شود؛ [یعنی این اشکالات دیگر وارد نمی‌شوند].

ولی در اینجا مدار بحث بر این است که ما این مقدّمات را پذیرفته‌ایم: یکی اینکه خود آن ماهیّت در ذهن می‌آید، یکی اینکه آن ماهیّت بنفسه می‌آید نه به شبح، و دیگر اینکه آن چیزی که در ذهن می‌آید کیف نفسانی است نه شیء دیگر، و یکی اینکه ما در اینجا احساس می‌کنیم که چیزی به ما اضافه شده است نه‌اینکه چیزی از ما کمّ شده است؛ برخلاف نظر قائلین به اضافه که می‌گویند شما در اینجا فرقی نکرده‌اید و شما مثل آینه می‌مانید که وقتی عکس

چیزی در آینه بیفتد چیزی به آینه اضافه نمی‌شود و اگر آن شیء کنار برود، در آینه هم هیچ چیز نیست! اینها همه مسائل و مقدّماتی است که ما آنها را پذیرفته‌ایم و بعد بر اساس آن پذیرفته‌هایمان داریم به اشکالات جواب می‌دهیم.

دلیل نظرات مختلف ملاّصدرا دربارهٔ یک مسئله در اسفار

ولی اگر از اول گفتیم که اصلاً ماهیّت در ذهن نمی‌آید دیگر مسئله فرق می‌کند، که ان‌شاءالله بحثش را بعداً مطرح می‌کنیم که آیا همان‌طوری‌که همه پذیرفته‌اند واقعاً ماهیّت در ذهن می‌آید؟ در مسئلهٔ کیف نفسانی همه پذیرفته بودند که علم، کیف نفسانی است و بعد یک‌دفعه ملاّصدرا آمد و منکر کیف نفسانی بودن علم شد. البتّه مرحوم حاجی در بحث‌های بعدی می‌گویند که ملاّصدرا قائل به این است که علم کیف نفسانی است ولکن من قبول ندارم![1] اما ملاّصدرا قائل به کیف نفسانی نیست و ان‌شاءالله در بحث‌های بعدی وجود ذهنی مواردی

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۴۵.

که دلالت می‌کند بر اینکه ملاّصدرا قائل به کیف نفسانی بودنِ علم نیست را بیان می‌کنیم.

این حرف مرحوم حاجی به‌این‌خاطر است که ملاّصدرا یک روشی دارد که اتفاقاً همین قضیّه باعث اشتباه می‌شود و باعث می‌شود که مبانی ملاّصدرا آن‌طورکه باید و شاید به‌دست نیاید و آن این است که ملاّصدرا دربارهٔ یک مسئله حرف‌های مختلف و متعدّدی می‌زند؛ مثلاً در بحثِ وحدت حقّهٔ حقیقیّه یا در قاعدهٔ «بسیطُ الحقیقة کلُّ الأشیاء» و امثال‌ذالک در یک‌جا وجود را وجودِ مُشکِّک می‌گیرد[1] و در یک‌جا بحث علت و معلول را پیش می‌کشد و وقتی که می‌بیند در بحث علیّت چاره‌ای ندارد، وجود را وجودِ شخصیّه می‌گیرد.[2]

این مسئله به‌خاطر این است که مطلب در ذهنش نقش نبسته است و به همین دلیل در بعضی از جاها خراب کاری می‌کند [و حرف دیگری می‌زند] و این باعث شده است که ما نفهمیم که خلاصه ایشان در آنجا چه چیزی را می‌خواهد بگوید و منظورش چه

---

[1] الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة، ج ۶، ص ۱۱۷.

[2] الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة، ج ۱، ص ۱۸۰.

چیزی است.

ملاّصدرا در بسیاری از جاهای اسفار نظرات مختلفی می‌دهد و این به این‌خاطر است که حالا یا از آن نظر قبلی غفلت می‌کند؛ بالأخره اگر کسی بخواهد دوازده جلد اسفار بنویسد دیگر یادش نمی‌آید که مثلاً در بحثِ شبههٔ معدوم مطلق چه چیزی گفته است، که حالا در آخر که می‌خواهد دوباره آن را بگوید به آن مطلب اول مراجعه بکند. اگر کسی بخواهد به همهٔ این مطالب و نظرات مراجعه بکند خیلی مشکل است!

حاوی نظر مؤلّف بودن کُتُب علمی ردّ بر بحث کردن اسفار بر ممشای قوم

تلمیذ: می‌گویند که ملاّصدرا در اوایل که اسفار را بحث می‌کردند طبق نظر قوم بحث می‌کردند و یکی هم می‌گویند که ایشان اسفار را یک‌جا ننوشته و به مرور زمان اسفار را نوشته است و به‌همین‌خاطر نظرشان در بعضی موارد عوض شده است!

استاد: بله، این را هم می‌گویند.[1] ولی بحثی که هست این است که اینکه می‌گویند ملاّصدرا در بسیاری از مواقع این مطالب را بر اساس حرف قوم نوشته است یعنی به‌خاطر مماشات با قوم این مطالب را گفته است، به‌نظر من این مطلب نمی‌تواند تمام

[1] مجموعه آثار شهید مطهّری، ج ۹، ص ۱۸۳.

باشد؛ به‌خاطر اینکه وقتی شخصی می‌خواهد یک کتاب علمی را بنویسد اگر بخواهد یک مطلبی را بنویسد نمی‌تواند بگوید من بر اساس نظر فلانی می‌گویم! چون الآن شما دارید یک کتاب علمی می‌نویسید و باید واقع را در این کتاب بیان کنید! معنا ندارد بگویید نظر من این نیست و من در اینجا نظر دیگران را می‌نویسم! مگر شما در اینجا مقرِّر هستید؟! اگر مقرِّر هستید بله، بگو بنده حرف فلانی را تقریر می‌کنم. یک‌وقت شما تقریر می‌کنید و جوابش را می‌دهید در این‌صورت اشکال ندارد.

ولی این حرف را بر گردن ملاّصدرا گذاشته‌اند که ملاّصدرا به‌خاطر ادبی که داشته است وقتی که حرف من‌باب‌مثال محقق دوانی یا بوعلی را نقل می‌کرده است تادّباً دیگر در مقام جواب برنیامده است و در آنجا فقط نظر آنها را تقریر کرده است! این مسئله قابل قبول نیست چون شخصی که یک کتاب علمی می‌نویسد باید واقع را در این کتاب بیان کند.

تلمیذ: مثلاً می‌گویند که ابن‌سینا که فلسفهٔ مشّاء را نوشته اشراقی بوده است ولی بنا بر ملاحظاتی بنا بر مشّاء صحبت کرده است و کتابی در این مورد داشته که الآن در دسترس نیست!

استاد: این حرف هم برای ابن‌سینا قابل قبول

نیست و ما نمی‌توانیم تا وقتی که دلیل پیدا نکنیم مطلبی را به شخصی نسبت بدهیم.

بیان نظرات مؤلّف هدف از تألیف هر کتاب

شخصی که می‌خواهد کتابی را بنویسد باید یک داعی برای نوشتن کتاب داشته باشد. اگر این شخص تقیّه می‌کرده است چون اگر حرف خودش را می‌زده او را می‌کشتند خب در این‌صورت ننویسد! آیا می‌شود که من یک واقعیّت را ببینم و بعد ببینم شخصی خلاف این واقعیّت را گفته است آن‌وقت من حرف او را بزنم و حرف خودم را نزنم؟! یک‌وقت این‌طور است که من خلاف واقعیّت را می‌گویم و بعد اشاره می‌کنم که من این حرف را در جای دیگر رد می‌کنم، خب این اشکالی ندارد؛ ولی یک وقت آن حرف را رد نمی‌کنم پس اصلاً از اول نباید آن مطلب را مطرح بکنم چون کسی که کتابی را می‌خواند به‌عنوان سر درآوردن از نظر مؤلّف، این کتاب را می‌خواند. به من چه ارتباطی دارد که بوعلی یا حسن قلی این مطلب را گفته‌اند؟! من می‌خواهم ببینم که مؤلّف چه گفته است؛ یعنی کسی که این

کتاب را نوشته است نظرش راجع به مسئله چیست.

خب شما در اول این کتاب بنویس که من مقرِّر هستم! این افرادی که مقرِّر اصول و امثال‌ذالک هستند می‌گویند که ما از خودمان هیچ مایه‌ای نمی‌گذاریم بلکه همان چیزی که این آقا گفته است را برمی‌داریم و می‌نویسیم و اگر خودمان مطلبی داشته باشیم در پاورقی و حاشیه می‌نویسیم؛ خب این درست است. یعنی ما وقتی که تقریر آقای فلان را می‌خوانیم می‌بینیم که این مقرِّر درواقع مرآت برای آن شخص است و حکایت از او می‌کند و فقط دارد نظرات من‌باب‌مثال آقای خویی [رحمة الله علیه] را می‌گوید. در این‌صورت ما دیگر اشکالی به خود این شخص نداریم.

بله، اگر خودش بخواهد یک چیزی بگوید کتابی جدا می‌نویسد یا در حاشیه می‌گوید که نظرات من این است. اما اگر ایشان آمد و چیزی در حاشیه ننوشت دلیل نمی‌شود بر اینکه نظرش این است چون از اول گفته که تقریر من این است. یا اینکه اگر از اول کتابی را نوشت که در آن کتاب نشان داد که من مقرِّر نیستم، این دلیل نمی‌شود بر اینکه این مطالب

آقای فلان است؛ بلکه مطالب خودش است که ممکن است موافق با تقریرات فلان آقا هم باشد.

اضطراب کلمات، دلیل بر حل نشدن مسئله برای مؤلّف

به‌هرصورت این توجیه افراد هنوز برای من جا نیفتاده است که چطور ملاّصدرا بیاید و یک اسفار بنویسد و بعد ما بگوییم که این کتاب را بنا بر دعوی قوم نوشته است و به همین دلیل حرفش در یک جا یک چیز است و در جای دیگر چیز دیگری است! به نظر بنده این مسئله دلالت بر یک اضطراب می‌کند؛ یعنی آن‌طورکه باید و شاید مسئله برای ایشان جا نیفتاده است و به همین دلیل در موارد مختلف حرف‌های متفاوتی دارند و جَوَلان دارند.

برای یک انسان و برای خود من هم خیلی از وقت‌ها این مسئله پیدا می‌شود؛ من‌باب‌مثال در یک وقت یک نظریّه داشته‌ام، بعد از شش ماه حرفم عوض می‌شود و هر دو را یادداشت کرده‌ام و حالا برای‌اینکه این مسئله هم ثبت بشود دیگر نمی‌روم آن را حذف بکنم به‌خاطراینکه خود این نظریّه هم در وعاء خودش وجود داشته باشد؛ یا فرصت نمی‌کنم

که بروم آن را حذف کنم یا هنوز مثلاً نسبت به آن در حال تردید هستم.

در مسئله قاعدهٔ علّیّت، وحدت وجود و تشکیک و تشخُّص وجود کاملاً مشخّص است که هنوز مسئله برای مرحوم صدرالمتألّهین جا نیفتاده است. یعنی یکی از موارد بارز و روشن مسئله همین مورد است. آخر مسئله خیلی دقیق است که آن روز آن را خدمتتان عرض کردم! البتّه ما خیلی به این در و آن در زدیم که بالأخره مطلب را به یک جایی منتهی کنیم! تمام مطالب ما با استفادهٔ از مطالب بزرگان و استناد به آنها بود و طبعاً ملاصدرا چنین افرادی را در اختیار نداشته است. خیلی مشکل است که کسی بخواهد خودش بدون دسترسی به کسی که انکشاف و اشراف برای او پیدا شده است این چیزها را به‌دست بیاورد و می‌شود گفت که تقریباً ما لا یُطاق است چون مسئله، مسئلهٔ انکشافی است.

به‌هرصورت ما در اینجا هم نمی‌توانیم قائل بشویم بر اینکه نظر مرحوم صدرالمتألّهین به کیف‌بودن علم بوده است. بله ایشان در یک‌جا قائل

به کیف بوده است[1] اما در مباحث دیگر که بعداً آنها را بیان می‌کنیم ایشان از رأی و اعتقادش برگشته است و در باب تصوّرات و علم، قائل به اصل‌الوجود شده است و می‌گوید که علم خودش یک نوع از وجود است مانند حرکت و امثال‌ذالک.[2] بقیّهٔ مطلب ان‌شاءالله برای بعد باشد.

دسته‌بندی علماء به سه دسته در کلام مرحوم فیض

تلمیذ: یک کتابی مرحوم فیض دارند که در آنجا علم را تقسیم می‌کنند به علم تقلیدی و تحقیقی که مکاشفه و مشاهده است؛ یعنی مقدّمه‌ای را در رابطه با تحصیل علوم دینی و طرق کسب علوم دینی بیان می‌کنند. در آنجا مطالبی را ایشان بیان می‌کنند که با آن بیان زیر بنای اجتهاد و تقلید را می‌زنند و اجتهاد را تفسیر به رأی می‌دانند!

استاد: یک کتابی ایشان دارند به‌نام الاصول الأصلیّه که در آنجا مفصّل صحبت کرده‌اند و نظراتشان خیلی با نظرات بقیّه اختلافی ندارد. فقط در آنجا اشکالاتی بر مجتهدین و اصولیّون وارد می‌کنند که اینها به ظن، استحسان، قیاس و امثال‌ذلک عمل می‌کنند و آنها را رد می‌کنند.[3] اما در آنجا از اینکه انسان باید از یک شخص مجتهدی تقلید بکند که مثلاً دارای این خصوصیّات باشد، اسمی

---

[1] الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة، ج ۱، ص ۲۶۵.
[2] الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة، ج ۳، ص ۲۹۷.
[3] الاصول الاصلیّة (چاپ قدیم)، ص ۱۱۸.

نمی‌آورند. من که مطالعه کردم دیدم فقط همین مطالب است.

تلمیذ: از اینجا معلوم می‌شود که علم تقلیدی را قبول ندارند و علم را فقط علم تحقیقی که مشاهده و مکاشفه است می‌دانند!

استاد: ایشان در اینجا می‌گویند که همهٔ ما مُقلِّد هستیم یعنی کاری به مردم عادی نداریم، می‌گویند که اینها عوام هستند و بحث دربارهٔ اینها را کنار بگذار! در بحث از علماء می‌گویند که علماء دوجور هستند: یا مقلِّد هستند مثل عموم علماء امامیّه، و یا علمایی هستند که به واقع رسیده‌اند. این بحث را در محجّة البیضاء هم می‌کنند. در آنجا هم یک بحث دارند که وقتی عالِم را به عالِم بالله و بامر الله تقسیم می‌کنند می‌گویند که عالِم بالله آن عالمی است که قلبش باز شده است و برای او انکشافِ واقع شده است. حالا این عالِم یا از علوم ظاهر هم بهره دارد که در این‌صورت این عالِم بالله و بأمرالله می‌شود و یا این عالِم از علوم ظاهر بهره ندارد و فقط عالِم بالله است. و دستهٔ سوم علمای ظاهر هستند که خلاصه محلّی از اعراب ندارند. این مسئله را در آن سه دسته

که در آنجا می‌آورند می‌گویند.[1]

مقلّد بودن علماء ظاهر بنا بر کلام مرحوم فیض

حالا در این مورد هم مرحوم فیض می‌خواهد بگوید که اگر شما بخواهید علم را به‌دست بیاورید، علم اصلاً با تقلید جور در نمی‌آید و اینها همه عوام هستند. پس اگر عالِم، همین مجتهد است که این مجتهد هم بنا بر اصطلاح ما مقلّد است؛ چون بالأخره از زراره تقلید کرده است، از این آیهٔ قرآن تقلید کرده است، از قول لغوی تقلید کرده است. گرفتن مطلب از همهٔ اینها تقلید است.

یعنی تمام اینها مسئله را از صورت ظاهر فراتر نمی‌برد و اگر واقعاً بخواهیم نگاه بکنیم همهٔ اینها تقلید است؛ شما از نحو تقلید کرده‌اید، از معانی و بیان تقلید کرده‌اید، از سیبویه تقلید کرده‌اید، از قول لغوی تقلید کرده‌اید، من‌باب‌مثال به لغوی می‌گوییم «صعید» به چه معنی است؟ مثلاً می‌گوید «الصعید هو التّراب الخالص». در این‌صورت شما از این تقلید کرده‌اید. یا مثلاً از قول مُورِّخ تقلید کرده‌اید،

---

[1] المحجّة البیضاء، ج ۱، ص ۳۷.

من‌باب‌مثال اگر مورِّخ در فلان قضیّه گفت که این اتّفاق افتاده است حالا حتّی اگر دروغ هم گفته باشد شما می‌گویید که می‌پذیرم! بالأخره بر اساس اعتماد، قولش را قبول می‌کنید ولی باز این هم تقلید است.

یعنی ایشان می‌خواهد بگوید که تمام اجتهاداتی که الآن هست همه تقلید است الّا مَن فاز بنور القدسی؛ یعنی علم برای کسی که خودش مطلب را از باطن بگیرد علم حقیقی می‌شود. مرحوم فیض نیامده‌اند تقلید را انکار بکنند بلکه می‌خواهند بگویند که این علومی که اینها به‌خاطرش این‌قدر دارند به خودشان پوز و باد می‌دهند و افتخار می‌کنند و فخر می‌فروشند، تقلیدی است و همهٔ اینها مقلِّد هستند!

مثالی برای تفاوت فتوای علماء حقیقی و ظاهری

الآن این اصولیّون و مجتهدین را ببینید که چه فتواهایی می‌دهند! آقای خویی فتوا داده است که اگر زنی بتواند و قدرت داشته باشد که با شیرخشک بچهٔ شیرخواره‌اش را نگه بدارد، روزه به او واجب است؛ یعنی دیگر به بچه شیر ندهد. آخر شما را به خدا این فتوا است که شما می‌دهید؟! شیر حقّ بچه است، شیر را خدا برای بچه قرار داده است، حیات بچه و

سلامتی بچه به این است. انگار در عالَم فقط همین دوتا فرمول است و تمام شد! می‌گوید اگر قدرت و استطاعت بر تهیّهٔ شیر خشک دارید واجب است روزه بگیرید ولو اینکه شیرت خشک بشود! ایشان دیگر از مسائل پشت قضیّه مثلاً حقوقی که الآن این بچه دارد اطلاعی ندارد.

آقا[1] می‌فرمایند که زن اگر بچهٔ پسرش پنج سال داشته باشد نمی‌تواند به مکّه برود چون بودن پسر در حضانتِ مادر حقّ بچه است؛ یعنی اصلاً استطاعت را نفی می‌کنند. شما را به‌خدا ببینید که اختلاف فتوا از کجا تا به کجاست! او می‌گوید اگر می‌توانی به بچه شیر خشک بدهی واجب است روزه بگیری و ایشان می‌گوید که تا پنج سال بچهٔ پسر تمام نشود دختر که بیشتر اصلاً استطاعت برای زن نمی‌آید، یعنی نمی‌تواند که بچه را رها بکند و به حج برود بلکه باید صبر کند تا پنج سال تمام بشود. به‌خاطر حضانت و نیاز بچه به مادر، مادر باید دنبالش باشد.

می‌گویند که حضانت فقط دو سال است پس بعد

---

[1] حضرت علامه آیةالله حاج سید محمّدحسین حسینی طهرانی قدّس‌سرّه.

از دو سال مهم نیست! اما به این مسئله که الآن از نظر روحی به این بچه صدمه می‌خورد اصلاً توجّه نمی‌کنند! انگار نه انگار! یعنی اصلاً برایشان اهمّیت ندارد. این فتوا که تا پنج سال برای مادر استطاعت نمی‌آید، برای کسی است که اشراف به باطنِ قضیّه دارد یعنی از باطنِ قضیّه می‌گیرد و فتوا می‌دهد. این فرق بین دو فتوا است!

حالا شما ببینید که چقدر فرق است بین کسی که از راه فرمول، هویٰ و هوس، خیال و اوهام و امثال‌ذلک بیاید فتوا بدهد، که این فتوا چه می‌کند در دنیا! تا کسی که بیاید و قضیّه را از باطن بگیرد و فتوا بدهد! یعنی خود پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم و امام علیه السّلام است که نشسته‌اند و فتوا می‌دهند؛ چه فرقی می‌کند؟!

فهمیدن احکام باطن از احکام ظاهر در صورت اتّصال

تلمیذ: ولی ما مأمور به ظاهر هستیم و مأمور به باطن نیستیم!

استاد: واقعاً ما مأمور به باطن هستیم و باید باطن را به‌دست بیاوریم ولی تا وقتی که به باطن نرسیده‌ایم چاره‌ای از ظاهر نیست و ظاهر حجّت است. ولی باز ما نمی‌توانیم مسئله را رها کنیم. اگر انسان خودش

متّصل باشد از همین ظاهر، باطن را می‌فهمد؛ یعنی می‌فهمد که موارد این ظاهر چه چیزی است. مثلاً همان اصل کلّی که بنده همیشه خدمتتان عرض می‌کنم که ما یک احکام کلّی نداریم بلکه احکام دائر مدار اشخاص هستند، از همین‌جا به‌دست می‌آید و استفاده می‌شود، که هر شاکله‌ای برای خودش یک حکم جداگانه‌ای دارد.

احکام، تابع تحقّق موضوع هستند نه تابع تحقّق افراد؛ یعنی این موضوع، این حکم را دارد؛ حالا ده مورد، صد مورد یا صد میلیون مورد برای آن پیدا بشود یا یکی پیدا بشود؛ فرق نمی‌کند. حکم دائر مدار تحقّق موضوع است و موضوع هم با شرایط و قرائن محقق می‌شود؛ یعنی هر شرایطی یک موضوع را درست می‌کند؛ در این شرایط موضوع این است و در آن شرایط موضوع آن است.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد