

هو العليم

جمع بندی آراء در وجود ذهنی و انتخاب نظر مختار

شرح منظومه جلسه چهل و هشتم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفريدة الأولى فی
الوجود و العدم، غُررٌ فی وجود الذهنی)

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی
قدّس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرحيم

اشکالِ اندراجِ شیءِ واحد در تحتِ دو

مقوله در وجود ذهنی

قول محقق دوانی در مسامحه بودن اطلاقِ

کیف نفسانی بر علم

وَقِيلَ بِالتَّشْبِيهِ وَ الْمُسَامَحَةِ *** تَسْمِيَةً بِالْكَيفِ عَنْهُمْ مَفْصَحَةٌ

(وَقِيلَ) وَ الْقَائِلُ هُوَ الْمُحَقِّقُ الدَّوَانِيُّ^۱ (بِالتَّشْبِيهِ وَ

الْمُسَامَحَةِ) محقق دوانی می گوید اطلاق کیف

نفسانی به علم از باب تشبیه و مسامحه مُتَعَلِّقٌ

بِمَفْصَحَةٍ - (تَسْمِيَةً) أَيْ تَسْمِيَةَ الْعِلْمِ در مقام تسمیه

است - کلمه «بِالتَّشْبِيهِ» متعلق به مفسحه است -

ولی در واقع علم کیف نفسانی نیست بلکه علم

همان معلوم خارجی و از مقوله همان معلوم خارجی

است؛ حالا اگر صورت ذهنیه ما جوهر باشد آن

^۱ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۳۱۵.

معلوم بالذات ما هم جوهر است و الا فلا

(بِالْكَيفِ عَنْهُمْ) اى عن الحُكَمَاءِ، (مُفْصِحَةً) اى

مَرْوِيَّةً. فَعِنْدَ الْمُحَقِّقِ بِهِ نَظَرِ اِشَانِ اِطْلَاقُ الْقَوْمِ لَفْظَ

«الْكَيفِ» عَلَى الصُّوَرِ الْعِلْمِيَّةِ مِنَ الْجَوْهَرِ وَ مِنْ سَائِرِ

الْمَقُولَاتِ - مَا عدا الْكَيفِ - اَيْنَكَ حُكَمَاءُ لَفْظِ كَيْفِ

را بر صُورِ علميّه از جوهر و ساير مقولات غير از

كيف اطلاق کرده‌اند إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْمُسَامَحَةِ، بنا بر

مسامحه تَشْبِيهًا لِلْأُمُورِ الذَّهْنِيَّةِ بِالْحَقَائِقِ الْكَيْفِيَّةِ

الْخَارِجِيَّةِ، و تشبيه نمودن امور ذهنيّه به حقايق كيفيّه

خارجيّه است

يعنى تغييرى كه به واسطه كيف در ذهن پيدا

مى‌شود را با تغييرى كه در اعيان خارجى به واسطه

كيف پيدا مى‌شود مقايسه کرده‌اند و اسم آن صورت

معلومه را كيف گذاشته‌اند.

وَأَمَّا فِي الْحَقِيقَةِ و اما در حقيقت فَالْعِلْمُ لَمَّا كَانَ

مُتَّحِدًا بِالذَّاتِ مَعَ الْمَعْلُومِ بِالذَّاتِ از آنجايى كه علم

اتّحاد ذاتى با معلوم بالذات دارد يعنى ارتباطِ نفس با

آن معلوم، عينِ همان معلوم بالذات است، كان مِنْ

مَقُولَةِ الْمَعْلُومِ؛ پس آن ارتباط هم از مقوله معلوم

بالذات است، فَإِنْ كَانَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ وَإِنْ كَمًّا فَكَمٌّ
وَأِنْ كَيْفًا فَكَيْفٌ وَهَكَذَا، بنابراین معلوم بالذات از
هر مقوله‌ای که باشد علم نیز از همان مقوله محسوب
می‌گردد؛ اگر آن معلوم بالذات جوهر باشد، علم هم
جوهر است، و اگر کم باشد، علم از مقوله کم است،
و اگر کیف باشد، علم هم از مقوله کیف است.
فَلَا يَلْزَمُ إِنْدِرَاجُ شَيْءٍ وَاحِدٍ تَحْتَ مَقُولَتَيْنِ؛^۱ پس
دیگر یک شیء در تحت دو مقوله در آن واحد قرار
نمی‌گیرد (چون علم بر همان مقوله خارجی خودش
است).

عدم ورود اشکال جوهر و عرض بودن شیء

واحد نزد محقق دوانی

وَأَمَّا جَوْهَرِيَّةُ شَيْءٍ وَاحِدٍ وَ عَرَضِيَّةُ أَمَّا جَوْهَرٍ وَ

عَرَضُ بُوْدُنِ شَيْءٍ وَاحِدٍ

(یعنی این مطلب که شما می‌گویید این علم،

عارض بر ذهن می‌شود درحالتی که جوهر، معروض

است نه عارض، و جوهر، محل است نه حال)

فَلَيْسَ فِيهِ عِنْدَهُ إِشْكَالٌ؛ این همان مطلبی است که

^۱ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۳۶.

ما آن را قبلاً گفتیم نزد محقق دوانی اشکال نیست لِأَنَّ
الْعَرَضَ كَمَا مَرَّ مِنَ الْعُرُوضِ، زیرا عَرَض
_ همان طوری که گذشت _ از عروض است و هو
الحُلُول، که آن عروض عبارت از حلول است ^۱

عَرَض از عروض می آید و عروض، ذاتی آن
عَرَض نیست بلکه عروض، وصفِ وجودی اعراض
است. در کیف، عرضیت نخوایده است اما اگر کیف
بخواهد در یک جا متحقّق بشود به عنوان عارض
متحقّق می شود نه به عنوان معروض، خود کیف یعنی

^۱ ان شاء الله در بحث جواهر و اعراض راجع به تعریفی که برای جوهر و
عَرَض کرده اند ما یک بیانی داریم که در آنجا آن را می گوئیم. ظاهراً قبلاً
یک اشاره ای هم به آن کردیم که آیا این تعریفی که برای جوهر کرده اند
تعریف ذاتی او است یا اینکه تعریف به لحاظ وجود است.
شما هر چیزی را که بخواهید تعریف کنید بالأخره یا در تحتِ او انواعی
است یا مافوق او، تا اینکه به جوهر می رسیم، به جوهر که رسید دیگر مافوق
او جنسی وجود ندارد، خودش جنس برای انواع دیگر می شود.
اگر ما بخواهیم یک تعریف برای وجود بیاوریم، یک تعریفی می آوریم که
مرادف با خود آن مفهوم باشد و منظور ما از ذاتی در تعریف این است که
حقیقت او را بیان کنیم _ حالا حقیقت او هر چه می خواهد باشد _ ولی اگر
بخواهیم یک ماهیّت را به لحاظ عوارض وجودی تعریف کنیم، این دیگر
تعریف ذاتی نمی شود. فرض کنید که من در تعریف حسن آقا به جای اینکه
بگویم حسن انسانی است که دارای این خصوصیات است، بگویم که
موجودی است که لباس مثلاً زرد می پوشد یا عمامه سفید به سرش می گذارد
یا کفشش فلان است. در این صورت اینها عوارض خارجی او هستند که ما
او را به اینها تعریف کرده ایم و خود او را تعریف نکرده ایم. برای جوهر و
عَرَض هم به نظر می رسد که یک چنین مسئله ای هست. ان شاء الله در بحث
جواهر و اعراض می آید.

یک حالت!

در خط، عروض نخواستیده است به نحوی که در جواب از چستی خط بگویند که خط آن چیزی است که عارض بر سطح بشود. نه، خط آن چیزی است که قبول تقسیم بکند، یعنی يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ لِذَاتِهِ. حالا اگر سؤال بشود که این خط در کجا متحقق می شود؟ می گوییم در جایی که عارض بر یک محلی بشود. پس اینکه ما الآن عروض را وصف برای این خط و کم گرفته ایم وصف به لحاظ وجود است نه وصف به لحاظ خود ذاتش. به عبارت دیگر این ذاتی باب ایساغوجی نیست، اما اگر بگوئید ذاتی آن چیزی است که لاینفک از این ذات در وجود باشد، می توانیم بگوئیم که این هم ذاتی است که دیگر ذاتی باب برهان می شود.

وَ هُوَ نَحْوٌ مِنَ الْوُجُودِ، و خود حلول یک نحوی از وجود است، وَالْوُجُودُ لَيْسَ ذَاتِيًّا لِلْمَاهِيَّةِ، و وجود ذاتی ماهیت نیست بلکه عارض بر ماهیت است. فَمَفْهُومُ الْعَرَضِ يَصْدُقُ عَلَى الْمَقُولَاتِ الْعَرَضِيَّةِ پس مفهوم عَرَض، هم بر مقولات عرضیه صدق می کند (چون وجود است که اینها را بر آن محل عارض

می کند) وَ عَلَى الْجَوْهَرِ الذَّهْنِ صِدْقَ الْعَرَضِ الْعَامِّ
 عَلَى الْمَعْرُوضِ. و هم بر جوهر ذهنی صدق می کند
 از باب صدق عَرَضِ عام بر معروض. (این کلام
 محقق دوانی بود و توجیهی که مرحوم حاجی
 کرده اند) وَ لَا مُنَافَاةَ بَيْنَ كَوْنِ الشَّيْءِ جَوْهَرًا ذَهْنِيًّا
 در این صورت دیگر منافاتی نیست بین اینکه شیئی
 جوهر ذهنی باشد - بِمَعْنَى أَنَّهُ مَهِيَّةٌ حَقٌّ وَجُودِهَا فِي
 الْأَعْيَانِ أَنْ لَا يَكُونَ فِي الْمَوْضُوعِ - - به معنای اینکه
 ماهیتی باشد که حق وجود آن ماهیت در اعیان این
 است که در موضوع نباشد - وَ بَيْنَ كَوْنِهِ عَرَضًا
 خَارِجِيًّا لَا فِي مَقَامِ ذَاتِهِ؛^۱ و بین اینکه عَرَضِ خارجی
 باشد، البتّه نه در مقام ذات خودش.

اینکه گفتند عَرَضِ باشد ولی نه در مقام ذات،
 یعنی خودش از مقوله اعراض نباشد بلکه عرضیت
 بر آن، عارض شده باشد. همان طور که شما ممکن
 است بگویید که خود وجود خارجی هم عارض و
 حالّ می شود؛ اگر شما آبی را در یک لیوان بریزید، به
 خود این عروض و حالّ در یک مکان می گویند ولی

^۱ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۳۷.

این دلیل نمی‌شود که آب از جوهریّت خودش بیفتد. پس ما به این نحوه می‌توانیم کلام محقق دوانی را توجیه کنیم و بگوییم پس یک شیء در تحت دو مقوله نیست. یعنی به‌خاطر تشابهی که بین کیف خارجی و کیف ذهنی هست می‌گوییم که این از همان مقوله است. البتّه بعداً خود مرحوم حاج ملاّهادی همین کلام محقق دوانی را تقویت می‌کند و این را به عنوان نظر برای خودشان قرار می‌دهند، نه کلام صدرالمتألّهین که علم را از مقوله کیف گرفته‌اند.

اختلاف حمل، جواب مرحوم صدرالمتألّهین

به اشکالات منکرین وجود ذهنی

آخرین توجیهی که درباره وجود ذهنی شده است، توجیه مرحوم صدرالمتألّهین است که فرموده‌اند:

(بِحَمْلِ ذَاتٍ) أَيْ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ الذَّاتِيِّ، (صُورَةً)، عِلْمِيَّةٌ مِنْ كُلِّ مُمَكِّنٍ، بِهِ حَمْلٌ أَوَّلِيٌّ ذَاتِيٌّ صَوْرَتِ عِلْمِيَّةٍ مِنْ كُلِّ مُمَكِّنٍ (مَقُولَةً) مِنَ الْمَقُولَاتِ وَ مَقُولَةُ أَيْ خُودِ هَمَانِ مَقُولَةُ اسْت: جَوْهَرٌ أَوْ كَمٌّ أَوْ كَيْفٌ أَوْ غَيْرُهَا. صَوْرَتِ عِلْمِيَّةٍ جَوْهَرٍ دَاخِلٍ فِي مَقُولَةِ جَوْهَرٍ

است، صورت علمیّه کمّ داخل در مقوله کمّ است و صورت علمیّه کیف داخل در مقوله کیف است. وَاَمَّا بِالْحَمَلِ الشَّائِعِ فَهِيَ كَيْفٌ اَمَّا بِهِ حَمَلٌ شَائِعٌ اِنْ صَوْرَتِ عِلْمِيَّهٖ، کیف است،

به این نحو که چون آثار وجودی کیف را دارد لذا به حمل شایع کیف می شود.

وَلَا مُنَافَاةً وَ دِیْگَر در این صورت هیچ منافاتی هم وجود ندارد؛ لِاِخْتِلَافِ الْحَمَلِ چون دو حمل در اینجا متحقّق شده است. کَمَا أَنَّ الْجُزْئِيَّ الْجُزْئِيَّ بِأَحَدِ الْحَمَلَيْنِ کَمَا اِیْنِکَهِ جُزْئِيٌّ بِهِ حَمَلٌ اَوَّلٰی ذَاتِی جُزْئِيٌّ اِست وَ لَیْسَ بِجُزْئِيٍّ بِالْآخِرِ وَلٰی بِهِ حَمَلٌ شَائِعٌ صِنَاعِی، دِیْگَر جُزْئِيٌّ نِیْسَت

چون جُزْئِيٌّ بِهِ حَمَلٌ شَائِعٌ صِنَاعِی بر همهٔ افراد خارجی صدق می کند، یعنی تمام افراد خارجی فردِ برای مفهوم جُزْئِيٌّ هستند (پس این جُزْئِيٌّ منطبق بر تمام افراد خارجی است و چیزی که بر همهٔ افراد منطبق است دِیْگَر کُلِّی می شود. همان طور که ماهیّتِ انسان بر همهٔ افرادش از حسن، حسین، تقی و... منطبق است. هر مفهومی که دارای مصادیقی است،

به لحاظ آن مصادیق خودش، کلی می شود اما به لحاظ خود مفهومش جزئی است. پس بین این دو تنافی وجود ندارد چون حمل ها مختلف هستند).

وَلِذَا إِعْتَبَرَ فِي التَّنَاقُضِ وَحِدَةَ الْحَمْلِ أَيْضًا وَرَاءَ الْوَحِدَاتِ الثَّمَانِيَةِ. به همین خاطر در تناقض غیر از وحدات هشت گانه، وحدت حمل نیز شرط است. وَ هَذَا طَرِيقَةُ صَدْرِ الْمُتَأَلِّهِينَ قُدَّسَ سِرُّهُ - فَقَالَ فِي مَبْحَثِ الْوُجُودِ الذِّهْنِي مِنَ الْأَسْفَارِ: و این بیان، طریقه صدر المتألهین - قدس سره - است. ایشان در مبحث وجود ذهنی از اسفار فرموده اند: «إِنَّ الطَّبَائِعَ الْكُلِّيَّةَ الْعَقْلِيَّةَ طَبَائِعَ كُلِّيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ مِنْ جِهَتِ كُلِّيَّةٍ وَمَعْقُولِيَّتِيَّانِ» در تحت هیچ مقوله ای نیستند

منظور از طبایع کلیه عقلیه در اینجا ماهیات کلیات است مانند انسان، بقر، فرس و امثال ذلک، نه عقول منفصل و عقول عشره و مُثُل افلاطونیّه ای که برای آنها تعبیر به کلی آورده اند. منظور از طبایع کلیه عقلیه، تمام طبایع عقلیه است

مِنْ حَيْثُ كُلِّيَّتُهَا وَمَعْقُولِيَّتُهَا مِنْ حَيْثُ أَيْنَكِهِ أَيْنَكِهِ كَلِّي هَسْتَنْد و بر همه افراد منطبق هستند.

منظور از کلی در اینجا کلی منطقی است نه کلی

از باب سِعی وجود مانند مُثُل نوریه! پس این طبایع کلیه عقلیه از حیث کلیّت و معقولیتشان - یعنی چون در عقل هستند و وجود خارجی ندارند -

لا تُدْخِلُ تَحْتَ مَقُولَةٍ مِنَ الْمَقُولَاتِ، داخل در تحت مقوله‌ای از مقولات نیستند؛

یعنی خودشان فرد برای یک مقوله نیستند. قبلاً

هم گفتیم که وقتی ما می‌گوییم: **الانسان حیوانٌ**

ناطق؛ این حیوان ناطق را که در مقابل انسان

می‌آوریم مفهوم انسان است، نه اینکه فردی از انسان

باشد. فرد از انسان همان است که در خیابان راه

می‌رود، نه این مفهوم حیوان ناطق! این مفهوم حیوان

ناطق همان معنای مترادف خود انسان است؛ یعنی به

حمل اوّلی همان انسان است اما به حمل شایع

نمی‌شود که این، فرد از آن انسان باشد چون فرد از

انسان آن کسی است که چشم دارد، گوش دارد،

حرف می‌زند و صحبت می‌کند.

وَمِنْ حَيْثُ وُجُودِهَا فِي النَّفْسِ - أَيْ وُجُودُ حَالَةٍ

أَوْ مَلَكَةٍ فِي النَّفْسِ - و از حیث اینکه این طبایع کلیه

در نفس هستند یعنی وجود حال در نفس یا ملکه در

نفس هستند یا اینکه حلول کرده‌اند و از بین می‌رود
یا اینکه در نفس رسوخ پیدا کرده [و نفس مظهر یا
مصدر برای آنها می‌باشد، در تحتِ مقولهٔ کیف
هستند]

یعنی یا اینها در نفس رسوخ کرده‌اند و یا از بین
می‌روند. اینکه می‌گویند به‌عنوان ملکه باشد، منظور
صفاتِ مانند علم، شجاعت، و امثال ذلک است،
علومِی که در نفس انسان می‌آیند و مستقر می‌شوند
و رسوخ پیدا می‌کنند یعنی با نفس اتّحاد پیدا
می‌کنند. منظور از چیزهایی که رسوخ پیدا نکنند مثل
تصوّرات انسان از ماهیّات اشیاء است که انسان اینها
را تصوّر می‌کند و بعد هم می‌روند یعنی فقط
تحصیلی هستند و دیگر اتّحاد به‌عنوان استدامه
ندارند

تَصِيرُ مَظْهَرًا أَوْ مَصْدَرًا لَهَا تَحْتَ مَقُولَةِ الْكَيْفِ^۱

حالا این نفس یا مظهر اینها می‌شود و یا مصدر. مظهر
می‌شود از این باب که نفسِ انسان مظهر می‌شود
برای آن کلیّاتی که جنبهٔ عقلانی دارند.

^۱ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۲۹۴.

خلط برخی از حواشی در تفسیر کلام مرحوم

حاجی

در بعضی از حواشی به نظر می‌رسد در اینجا یک قدری خلط شده باشد. چون کلام مرحوم حاجی را طوری تفسیر کرده‌اند که در آن، کلیات عقلیه را به معنای مُثُل نوریّه گرفته‌اند و گفته‌اند که ادراک نفس و اتّصال نفس به آن مُثُل نوریّه باعث می‌شود که نفس، مَظْهَر برای آنها بشود. یعنی آنها در نفس تأثیر بگذارند و نفس مَظْهَرِیت آنها را پیدا بکند؛ یعنی نفس، مَظْهَر علم بشود، مَظْهَر قدرت بشود و....

این کلام در اینجا صحیح نیست و در این صورت بین این کلام و کلام مرحوم حاجی تناقض و تضاد پیدا می‌شود؛ چون مرحوم حاجی در آنجا دارد که اینها از حیث کلیّت و معقولیّتشان معقول نیستند، یعنی آنها جزء معقولات ثانوی نیستند گرچه خودشان عقلی هستند. ولی منظور حاجی از اینکه در اینجا طبایع کلیّه را آورده است این است که عقل اینها را ادراک می‌کند و وقتی عقل آنها را ادراک بکند

یعنی ذهن آنها را ساخته است.

منتها به نظر می‌رسد که در اینجا کلام مرحوم حاجی را این‌طور باید توجیه بکنیم که خود کلیات عقلیه بر دو گونه هستند: یک وقتی کلی عقلی است که جنبه عقلی و کلیت دارد و یک وقتی کلی جنبه خیال دارد؛ یعنی یک وقتی عقل یک کلیاتی را استنتاج می‌کند که در این صورت کلی و انتزاع در اینجا کلی و انتزاع واقعی هستند. یک وقتی این گونه نیست بلکه یک طبایعی هستند که در اوهام و تخیلات عقل هستند، آنها هم کلی هستند ولی تخیل هستند و هنوز به مرحله عقل و تجرد عقلی نرسیده‌اند چون فقط برداشتی از جانب انسان هستند!

اتّصال به نفس الامر، سبب وصول به حاقّ ذات

اشیاء

حالا این از همان مسائلی است که ان شاء الله بعد به توضیحش می‌رسیم. انسان وقتی که در انتزاعیات خودش یک کلی را از جزئیات خارجی برداشت می‌کند، یک وقتی به یک کلیاتی می‌رسد که آن کلیات تجرد تامّه دارند یعنی به عقل فعّال می‌رسد،

یعنی انسان به واسطه ادراک آن کلی به همان نفس الامر و حقیقت آن کلی اتصال پیدا می کند و به همان جهت عقل فعّال که مبدأ و مُبدِع صور کلیه اشیاء هست می رسد. در این صورت آن حقیقت کلی و آن حقیقت ماهوی را بحاقّ ذاته و به لحاظ نفس الامر ادراک می کند، یعنی به واسطه اتصال انسان با آن نفس الامر به حقیقت آن مسئله پی می برد، با اتصال به آن عقل فعّال نه مُثل نوریّه! دوباره این را تکرار می کنم که یک وقتی ذهن دوباره نرود سراغ مُثل نوریّه ای که بعضی گفته اند!

حالا ان شاء الله بعد این مسئله را توضیح می دهیم ولی فی الجمله مطلب این است که تمام این علوم می که انسان ادراک می کند به واسطه اتصال است، و اطلاع بر شیء خارجی فقط یک وسیله است و اگر آن اتصال بر عالم مثال یا بالاتر نباشد، صرف اطلاع بر یک امر خارجی امکان ندارد که تأثیری در این انسان ایجاد کند. این یک جمله است که شرحش ان شاء الله برای بعد بماند؛ چشم، گوش، دست، زبان و تمام آلات ما که وسیله ارتباط ما با خارج هستند،

تمام اینها آلت هستند که به واسطه آنها عقل و ذهن، با نفس الامر آن امر خارج اتّصال پیدا می کند. یعنی آن شیء خارج و این شخص هیچ ارتباطی با همدیگر ندارند و آن ارتباطی که علم و مجرد است به واسطه یک امر جسمی مادی هیچ گاه برای انسان پیدا نخواهد شد. این که الآن انسان به یک شیء خارجی نگاه می کند و اتّصال با آن برقرار می کند هیچ گاه به واسطه یک امر مادی پیدا نخواهد شد، این صورت ذهنیه و علمیّه ای که از ملامسه و تماس با شیء خارجی برای من پیدا می شود مجرد است و امکان ندارد به واسطه یک امر جسمانی برای نفس پیدا شود و با او اتّحاد پیدا کند. این وجودش اختصاص به خودش دارد و آن هم وجودش اختصاص به خودش دارد.

مثال کلید برق در واسطه بودن آلات مادی بین

نفس و شیء خارجی

بنابراین به واسطه این تماس، نفس انسان یک وسیله ای برای این اتّصال می شود مانند یک پرز می ماند؛ کلید برق؛ وقتی شما کلید را می زنید، این کلید، برق را تولید نمی کند بلکه واسطه می شود که

جریان برق از پشت سیم به لامپ منتقل بشود. خود کلید، برق درست نمی‌کند بلکه برق را کارخانه درست می‌کند منتها تا این پریز و کلید زده نشود، برق از پشت این کلید به لامپ نمی‌رسد. پس این آلاتی که من از چشم، گوش، زبان و امثال ذلک دارم و همین‌طور سایر آلات باطنی مانند اَلَم، درد، شَعَف و امثال ذلک و غرائز همه آلاتی هستند که جنبهٔ مادی دارند، و این جنبهٔ مادی وسیله‌ای است برای اینکه نفس را متوجه همان مَبْدَأ و صُورِی بکند که بین انسان و بین آن شیء خارجی در آن عالم اشتراک برقرار است. پس این جنبهٔ مادی برای این اتّصال، حکم کلید را دارد.

این چکیده‌ای است که باید آن را در نظر داشته باشیم تا ان شاء الله بعداً به آن مطلب برسیم. و به واسطهٔ این مسئله تمام اشکالات و مشکلاتی که در بحث ماهیات و مسائل اختلافی که پیش می‌آید را می‌توانیم حل کنیم.

تلمیذ: پس در این صورت علم ما با معلوم یکی است؟!!

استاد: بله، این با آن یکی است.

تلمیذ: پس چرا ادراک ما نسبت به یک شیء واحد متفاوت است؟

استاد: به خاطر اینکه آن شیء مراتبی دارد و به هر

اندازه که انسان به آن واقعیت نزدیک بشود به آن مرتبه نزدیک شده است. پس ممکن است انسان با هزاران صورت از یک شیء ارتباط و اتحاد برقرار بکند درحالتی که به حاقّ ذاتش نرسیده باشد.

تلمیذ: آیا این مسئله اتحاد علم و عالم و معلوم در «**الْعِلْمُ نَوْرٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ**»^۱ هم جاری است یا این مورد را شامل نمی‌شود؟

استاد: نور یعنی **الظَّاهِرُ فِي نَفْسِهِ وَ الْمُظْهَرُ**

لغیره، یعنی تمام اشیاء این نور هستند و قاعده

فلسفی تخصیص بردار نیست. البتّه ما می‌توانیم

«**الْعِلْمُ نَوْرٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ**» را در تحت

این قاعده بیاوریم؛ یعنی نفس انسان به واسطه اتصال

با عالم مثال و صورت، به حَسَبِ شَدَّت و ضعفی که

دارد می‌تواند از حقایق اطلاع پیدا کند، بنابراین فرقی

نمی‌کند که انسان به واسطه همین اتصالش، به علم

تفصیلی برسد و بداند چه خبر است یا اگر هم به علم

تفصیلی نرسد، آن عالم مثال با تلقیناتش در ذهن،

انسان را به همان طریقی می‌برد که واقعیت، حقیقت

و استقامت در آنجا قرار گرفته است. دیده‌اید بعضی

وقت‌ها انسان می‌خواهد یک کاری را انجام بدهد

^۱ مصباح الشریعة، الباب السادس فی الفتیاء، ص ۱۶.

ولی مسیرش به یک سمت دیگری می‌رود و یک میل دیگری در او پیدا می‌شود و یک کار دیگری را انجام می‌دهد و بعد می‌فهمد که در آن کار اوّلی مهلکه بوده است؟! این همان هدایتی است که از آن بالا در ذهن این شخص می‌آید و میل او را برمی‌گرداند و خلاصه به راه دیگری می‌برد. افرادی که اتّکاء و اتّصال با ولیّ خدا دارند - واقعاً اتّصال داشته باشند یعنی اتّصالشان محکم باشد و نقاط ضعف در آن نباشد - در این صورت آن شخص خواهی نخواهی میلش در هر مسئله‌ای به همان سمتی می‌رود که نظر ولیّ خدا است و به عبارت دیگر با اتّصال با قلب ولیّ خدا فکر، میل، باطن و غرائزش به آن میل ولیّ خدا گردش و حرکت می‌کند. پس می‌توانیم بگوییم که این معنا هم با این قاعده جور درمی‌آید.

اتّحاد غرائز و ملکات انسان با نفس

تلمیذ: یک حالات و غرائزی در انسان هست که ملموس انسان نیستند، آیا آنها هم همین‌طور هستند و در تحت این قاعده قرار می‌گیرند؟

استاد: آنهایی که ملموس نیستند در جایی است که فرد در عقلیت خودش دیگر قوی‌تر است. بله، آنها هم همین‌طور هستند. یک حالتی در انسان هست که ما در قبل به عنوان اینکه ملکه‌ای در نفس

هست آن را بیان کردیم، آن ملکه همان غرائز است دیگر! غرائزی که در نفس هست جنبهٔ کلّیت دارند یعنی جنبهٔ خصوص ندارند؛ مانند علم، ادراک، حیات، غریزهٔ محبّت، غضب و شهوت. تمام اینها یک صُور علمیه‌ای هستند که با نفس متحد هستند و به واسطهٔ آنها و تغییراتی که در آنها ایجاد می‌شود در نفس هم تغییراتی ایجاد می‌شود: محبّت در انسان به یک نحوه است بعد نحوهٔ دیگری می‌شود، غضب به یک نحوه است بعد نحوهٔ دیگری می‌شود یعنی همین‌طور جنبهٔ سعی پیدا می‌کند، مثلاً انسان نسبت به یک شیء محبّت دارد و بعد محبّتش عام می‌شود و همه را به یک چشم می‌بیند. اینها دیگر مراتبی است که در کلّیت پیدا می‌شود! پس آن غرائز هم همین‌طور هستند، یعنی یک کلیّاتی در ذهن و نفس انسان هست که انسان با آنها متحد است و نفس با آنها کار می‌کند، افعال انسان به‌طور کلی منشاء غریزی دارند.

این را می‌خواستم بگویم که این کلیّات عقلیه چون با عالم حقایق اتّصال دارند، در نفس تجلّی می‌کنند؛ یعنی ماهیّت اشیاء **کماهی‌هی** در نفس ظاهر

می شود. این ظهور نفسانی هم به واسطه اشراقِ عالم مثال در نفس است یعنی آن عالم مثال، اشراق می کند در نفس و وقتی اشراق کرد، نفس او را می گیرد. مانند وحی می ماند که آن وحی بر نفس ولی خدا اشراق می کند و نفس ولی آن وحی را می گیرد؛ پس نفس، مظهر و آینه می شود برای اشراقِ عالم مثال در او. مسئله یا این طور است و یا اینکه این صور کلیه عقلیه، تخیلات و اوهام هستند که زائیده نفس هستند و وقتی زائیده باشند، آن وقت مصدر می شود. مظهر می شود!

متن مرحوم حاجی در خلاصه کلام

صدرالمتألهین در بستن طرق اشکال بر وجود

ذهنی

ثُمَّ شَرَعَ قُدَّسَ سِرُّهُ - فِي سَدِّ ثُغُورِهِ بِمَا خُلَاصَتُهُ:

مرحوم صدرالمتألهین شروع به بیان اشکالات بر وجود ذهنی در اینکه چگونه یک شیء واحد در تحت دو مقوله قرار می گیرد و جواب دادن می کند، خلاصه اینکه ایشان می خواهند با این بیان، اشکالات را دفع بفرمایند. (أَنَّ الْجَوْهَرَ وَ إِن أُخِذَ فِي طَبِيعَةِ

نوعه کالإنسان ایشان فرموده‌اند که جوهر اگرچه در طبیعتِ نوعش مثل انسان اخذ شده است (یعنی گفته‌ایم: الانسانُ جوهرٌ کذا و کذا) و کذا الکمّ فی طبیعةِ نوعه کالسطح، و کمّ در طبیعتِ نوع خودش مثل سطح اخذ شده است (و می‌گویید: السطحُ کمّ کذا و کذا) فقد حُدِّدَا بما اشتمِلَ عَلَیْهِمَا پس اینها تعریف آورده شده‌اند به یک تعریفی که مشتمل است بر هر دو - یعنی هم بر جوهر و هم بر کمّ - و کذا فی بواقی الأجناسِ و الأنواعِ و همین‌طور در باقی اجناس و انواع. کیف و لو لم تُؤخذ فیها چطور این‌گونه نباشد (یعنی حتماً آنها در طبیعتِ نوع خود اخذ می‌شوند) زیرا اگر اینها در طبیعتِ نوع خود اخذ نشوند، لم یکن الأشخاصُ أيضاً جواهرًا أو کمّیاتٍ أو غیرَهُما دیگر اشخاص این انواع هم حقیقتاً و به حمل شایع جواهر یا کمّیات و یا غیر این دو از مقولات دیگر نمی‌شوند، (پس شما باید جوهر را در تعریف انسان اخذ کنید تا زید و عمرو خارجی هم داخل در جوهر و فرد برای جوهر باشند). بِالْحَقِیْقَةِ وَ بِالْحَمَلِ الشَّایِعِ، حقیقتاً به حمل شایع مع أنّها کذلک. درحالی‌که آنها این‌طور هستند یعنی واقعاً جوهر

هستند لَكِنَّهُ غَيْرُ مُجَدِّ، لکن اینکه شما جوهر را در
تعریف آنها بیاورید فایده ندارد یعنی باعث نمی‌شود
که خود این نوع، فرد برای جنس باشد؛ لِأَنَّ مُجَرَّدَ
أَخَذِ مَفْهُومٍ جِنْسِيٍّ فِي مَفْهُومٍ نُوعِيٍّ زِیْرَا به مجرد
اینکه شما یک مفهوم جنسی را در یک مفهوم نوعی
بیاورید و مثلاً بگویید: **الانسان جوهر** یعنی آن
جوهر را در تعریف انسان بیاورید، لَا يُوجِبُ إِنْدِرَاجَ
ذَلِكَ النُّوعِ فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ، باعث نمی‌شود که نوع
ما - که انسان باشد - داخل در تحت آن جنس باشد
یعنی فرد برای آن باشد، كَإِنْدِرَاجِ الشَّخْصِ تَحْتَ
الطَّبِيعَةِ، همان‌طوری که زید داخل در تحت طبیعت
انسان است. وَلَا حَمْلُهُ شَايِعًا عَلَيْهِ؛ و حمل جنس بر
نوع به حمل شایع هم نیست یعنی نمی‌شود به حمل
شایع ما این جوهر را بر انسان حمل کنیم و انسان را
فرد برای او قرار بدهیم؛ إِذْ لَمْ يَكُنْ أَزِيدَ مِنْ صِدْقِ
ذَلِكَ الْجِنْسِ عَلَى نَفْسِهِ، زیرا صدق جنس بر نوع
دیگر بیشتر از این نیست که خود این جنس بر
خودش صدق می‌کند یعنی مفهوم جوهر بر خود
ذات جوهر صدق می‌کند، حَيْثُ لَا يُوجِبُ كَوْنَهُ فَرْدًا

مِنْ نَفْسِهِ، حالا آیا در این صورت مفهوم جوهر فردی
 از آن ذات می‌شود؟! مفهوم جوهر که فرد برای
 خودش نیست، شیء خارجی فرد است نه خود
 مفهوم! بَلِ الْإِنْدِرَاجُ الْمَوْجِبُ لِلذِّلْكَ بَلْكَه اندراجی که
 موجب صدق حمل شایع می‌باشد أَنْ يَتَرْتَّبَ عَلَى
 الْمُنْدَرَجِ آثَارَ تِلْكَ الطَّبِيعَةِ الْمُنْدَرَجِ فِيهَا به این است
 که بر شیءِ مندرج، آثار طبیعت مندرج‌فیه‌ها مترتب
 بشود، یعنی اندراجی که موجب می‌شود یک ذات،
 فرد برای یک نوع بشود به این نحو است که آثار آن
 طبیعت مندرج‌فیه‌ها - یعنی آن طبیعتی که این فرد در
 او جمع شده است - بر مندرج - یعنی آن چیزی که
 درج شده است - مترتب بشود

اگر شما بخواهید بگویید که زید فردی از انسان
 است یعنی بخواهید زید را داخل در انسان بکنید باید
 آثار انسان را در زید بیابید. اگر شما بخواهید عمرو
 را داخل در انسان بکنید باید این عمرو آثار انسان را
 داشته باشد: عقل داشته باشد، فکر داشته باشد، راه
 برود، بخورد، بنشیند و بخوابد. وقتی این آثار انسان
 بر عمرو بار شد، آن وقت عمرو مندرج در تحتِ
 انسان می‌شود. اما شما خود مفهوم و ماهیت انسان

- یعنی حیوان ناطق - را داخل در تحتِ جوهر می‌کنید، آیا آثار جوهر در این هست؟! ابداً نیست چون مفهوم است! حیوان ناطق که در خارج راه نمی‌رود، آن کسی که در خارج راه می‌رود، زید و عمرو و بکر هستند، جای حیوان ناطق در ذهن است، حیوان ناطق آثار این را ندارد پس این فردی از او نخواهد بود.

كَمَا يُقَالُ: «السَّطْحُ كَمُ مُتَّصِلٌ قَارٌّ مُنْقَسِمٌ فِي الْجِهَتَيْنِ». چنانچه گفته می‌شود: سطح، کمی است متّصل، قارّ یعنی قرار دارد و مثل زمان نیست، و در دو جهت - یعنی از جهت طولی و عرضی - تقسیم می‌شود. فَيَكُونُ السَّطْحُ بِاعْتِبَارِ كَمِّيَّتِهِ پس سطح به اعتبار کم‌بودنش قابلاً لِلْإِنْقِسَامِ قابل برای انقسام است وَ بِاعْتِبَارِ اتِّصَالِهِ و به اعتبار اتّصالش ذَا حَدٍّ مُشْتَرَكٍ، حدّ مشترک دارد برای این طرف و آن طرف، وَ بِاعْتِبَارِ قَرَارِهِ و چون قرار دارد ذَا أَجْزَاءٍ مُّجْتَمِعَةٍ فِي الْوُجُودِ. پس اجزائی دارد که همه در وجود جمع هستند و شما می‌توانید اینها را تکه‌تکه بکنید.

و تَرْتَّبُ الْآثَارِ مَشْرُوطٌ بِالْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ كَمَا فِي

الشَّخْصِ الْخَارِجِيٍّ مِنَ السَّطْحِ وَ تَرْتَبُ آثار - یعنی کم، اتصال و قرار داشتن - مشروط است به وجود عینی در شخص خارجی از سطح. وَ أَمَّا طَبِيعَةُ السَّطْحِ الْمَعْقُولَةِ اما طبیعت سطحی که در ذهن تعقل شده است - یعنی طبیعت سطحی که شما در ذهنتان آورده‌اید - فَلَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهَا تِلْكَ الْأَثَارِ، آن آثار را ندارد یعنی آن آثار خارجی بر این وجود ذهنی شما بار نخواهد شد، كَمَا لَا يَخْفَى. همان‌طور که این مسئله روشن است نَعَمْ مَفَاهِيمُهَا لَا تَنْفَكُ عَنْهَا^۱؛ بله، مفاهیم این طبایع و مقولات، منفک از این مقولات نیستند،

یعنی وقتی شما سطح را در ذهنتان می‌آورید بالأخره در آن سطح، مفهوم کم را هم بخواهید یا نخواهید آورده‌اید

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

^۱ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۲۹۴.

^۲ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۳۹.