

هو العليم

بررسی اقوال در وجود ذهنی: متکلمین، قائلین به شبح و سید صدرالدین

شرح منظومه جلسه چهل و سوم
(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولى فی الوجود و العدم، غرر فی وجود الذهنی)

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی
قدس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرحيم

بررسی اقوال در وجود ذهنی

فَأَنكَرَ الذَّهْنِيُّ قَوْمٌ مُّطْلَقًا *** بَعْضُ قِيَامًا مِنْ حُصُولِ فَرَقًا
وَ قِيلَ بِالْأَشْبَاحِ الْأَشْيَاءُ انْطَبَعَتْ *** وَ قِيلَ بِالْأَنْفُسِ وَ هِيَ انْقَلَبَتْ

اشکالات وجود ذهنی، سبب پیدایش آراء مختلف

گفتیم که مرحوم حاجی در تقریر بحث وجود ذهنی این مطلب را به عنوان یک اصل مسلم مطرح کرده‌اند که در وجود ذهنی ماهیت اشیا بآنفسها در ذهن حضور پیدا می‌کند و بعد دو اشکال بر این مطلب وارد شد: اشکال اول این بود که چگونه ماهیت جوهر که در خارج، محلّ برای عروضِ اعراض است، در نفس تبدیل به عرض می‌شود؟! اشکال دوم در واقع همان اشکال اول است به یک بیان دیگر؛ که چگونه قسیم یک شیء عین همان شیء می‌شود؟! یعنی ماهیت جوهریه و ماهیت کیفیه و همین‌طور سایر اعراض که قسیم هم هستند و بین آنها تباین ذاتی است چگونه عین هم می‌شوند؟! یعنی چگونه یک شیء در آن واحد در تحت دو قسیم واقع می‌شود: یکی در تحت کم است و در نفس هم در تحت کیف است؟! تلمیذ: در مورد جوهر می‌گویند که: *الجوهر مَهِيَّةٌ إِذَا وُجِدَتْ فِي الْخَارِجِ كَانَتْ لَا فِي مَوْضِعٍ؛* بنابر این مطلب حکماء که همان حقیقت در خارج در ذهن می‌آید باید بگوییم که جوهر ماهیتی است که در هر کجا یافت شود لا فی موضوع است و این قید «فی الخارج» اضافی است؟ استاد: ذهن هم همان خارج است و فرق نمی‌کند. معنای الجوهر مَهِيَّةٌ إِذَا وُجِدَتْ فِي الْخَارِجِ کَانَتْ لَا فی موضوع، این است که وقتی بخواهد تحقق پیدا بکند احتیاج به موضوع ندارد. به نظر بنده قید «فی الخارج» قید 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 بالاخره مطلب از چه قرار است! این دو اشکال بود راجع به این اصل موضوعی و مفروض که مرحوم حاجی بیان کردند. حالا با صرف نظر از اینکه آیا قائلین به این اقوال متوجه این اشکال باشند یا نباشند، بودند یا نبودند، قائلینی برای چند قول در علم و وجود ذهنی داریم.

قول متکلمین، قول اول در وجود ذهنی

قول اول همان قول متکلمین است که می‌گویند ما در وجود ذهنی و علم فقط یک ارتباط می‌بینیم و

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۷۳.

غیر از این ارتباط، دیگر چیزی مشاهده نمی‌کنیم. به عبارت دیگر مسئله ذهن با معلوم بالعرض مثل مسئله مرآت با ذوالصوره می‌ماند که وقتی یک شیء در محاذی مرآت واقع بشود ارتباطی بین مرآت و آن شیء برقرار می‌شود و به واسطه این ارتباط، عکس او در این مرآت واقع می‌شود و وقتی که آن شیء کنار برود طبعاً عکس هم کنار می‌رود؛ به عبارت دیگر چیزی در مرآت ثابت نمی‌ماند.

متکلمین می‌گویند که ذهن هم همین‌طور است؛ یعنی وقتی که انسان محاذی با یک شیء خارجی واقع می‌شود، در آن صورت عکسی از آن شیء خارجی در او نقش می‌بندد و در غیر این صورت اصلاً عکسی وجود ندارد و شیئی را از طریق غیر این محاذات نمی‌بینیم. به عبارت دیگر آن ارتباط به واسطه مقابله این رائی و مرئی که انسان و آن شیء خارجی هستند، حاصل می‌شود.

بدیهی بودن بطلان قول متکلمین در وجود ذهنی

قائلین به این قول بخواهند یا نخواهند، قائل به اصالت ماده هستند و با این بیان، اصالت را به ماده می‌دهند و انتزاعیات ذهن را به کلی انکار می‌کنند؛ چون آن چیزی که در خارج هست فقط ماده است و انسان در محاذات با ماده است که ارتباط با اشیاء را برقرار می‌بیند. اما با مجردات و انتزاعیاتی که ذهن آنها را انتزاع می‌کند و در خارج وجود ندارند و فقط اصل و ریشه آنها در خارج وجود دارد دیگر نمی‌تواند ارتباط برقرار کند. همین‌طور تالی فاسدهای دیگری پیدا می‌شود که: تصور معدوم مطلق چطور ممکن است؟ یا تصور ماهیاتی که اصلاً وجود خارجی ندارند چطور ممکن است؟ یا تصدیقات و قضایای کلی در خارج چگونه ممکن است چون در خارج فقط جزئی هست؟

این مسئله از نظر فلاسفه به نحوی مردود است که اصلاً بحثی راجع به آن نکرده‌اند؛ یعنی این قدر مطلب، مطلب بدیهی و غیر قابل استنادی است! قائلین به این قول، متکلمینی هستند که علم را محاذات و ارتباط بین رائی و مرئی می‌دانند.

بیان قول قائلین به شبیح و بطلان آن

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

بنابراین این افراد هم از نقطه نظر اصالت دادن به آن معلوم بالعرض، اصالت را به ماده داده‌اند و باز مطلب به نحو اشکال و ایراد برای آنها هم مطرح است؛ چون وقتی که ما عکسی از یک شیء را در ذهن بیاوریم، آن عکس با آن ماهیت دوتا است!

یک وقتی شما عکس را در ذهن می‌آورید و یک وقت عالم خارج را در نظر می‌آورید. ذهن بین یک تابلویی که نقاشی شده است و شما آن را در ذهن می‌آورید و بین یک صورتِ عالم خارج فرق می‌گذارد، این را زائیده دستِ انسان می‌داند و آن را واقعیت 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 عکس از خارج و واقعیت می‌داند.

به‌طور کلی آن جهت رئالیستی و واقع‌گرایی قضیه 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 واقعیت دارد و این تابلو حکایت از آن واقعیت می‌کند. پس در این صورت باز عکس از خود مرئی در ذهن نمی‌آید بلکه ماهیت اشیاء است که در ذهن می‌آید.

گرچه قول به شبیح باعث می‌شود که اشکالات برطرف شود و دیگر ماهیات در ذهن نیایند تا اینکه تبدیل به کیف بشوند و این مسائل پیش بیاید؛ چون دیگر صورتی به ذهن آمده است که با ماهیت خارج دوتا است. این مطلب که صورتی از آن ماهیت در ذهن آمده است اشکال را برطرف می‌کند، یعنی اگر ما قائل بشویم به اینکه خود آن ماهیت در ذهن نمی‌آید بلکه صورتی از آن در ذهن می‌آید، دیگر این اشکال که چطور جوهر داخل در تحت کیف می‌شود پیدا نمی‌شود؛ به‌خاطر اینکه وقتی اشکال واقع می‌شود که ماهیت خارج بنفسه در ذهن بیاید ولی وقتی که صورتی از آن در ذهن آمده است دیگر آن صورت، کیف است و ماهیت نیست.

بدهات بطلان قول قائلین به شبیح با کلام خودشان

این هم قول قائلین به شبیح 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 شبیح باشد، چطور شما از یک ماهیت معدومه خبر می‌دهید؟ چطور از معدوم مطلق خبر می‌دهید؟ و چطور انتزاعیات را در ذهن خودتان به تصویر می‌کشید؟ پس تمام اینها دلیل بر این است که آنچه در ذهن نقش می‌بندد شبیح نیست بلکه همان عین خارج است.

حالا خود قائلین به شبیح راجع به شبیح یک بیانی دارند که وقتی مرحوم حاجی آن بیان را ذکر می‌کند، بدهات بطلان قول آنها را هم با خودش می‌آورد. قائلین به شبیح 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 به واسطه 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 آینه دیگر هم در محاذات آینه اول قرار بدهید به نحوی که عکس آن چراغ در آینه اول، در این آینه 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 آینه دیگر افتاده است. قائلین به شبیح 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 شبیح!

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 این صورت 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، شبیحی از آن ماهیّتی است که در ذهن آمده است، پس اشکال مرتفع می‌شود. فاضل قوشچی قائل به این مطلب هستند.^۱

عدم وجود دلیل برای قول به شبیح

تلمیذ: ما در ذهن تعدّد مرئی نمی‌بینیم، پس چطور قائلین به شبیح قائل به تعدّد هستند؟! استاد: مرحوم حاجی هم همین را می‌فرمایند که این قول به تعدّد در مرئی، واضح البطلان است؛ به خاطر اینکه شما هیچ دلیلی برای این مسئله که می‌خواهید به وسیله آن، اشکال را رد بکنید ندارید، بلکه فقط یک مطلبی را به هم بافته‌اید. شما دلیل بیاورید بر اینکه ما در نفس خودمان دو صورت را احساس می‌کنیم! حالا اگر به خاطر اینکه اشکال را حل بکنید از خودتان یک چیزی بافته‌اید، خوب در این صورت سه صورت درست کنید، چهارتا درست کنید! حالا که 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 خصوصیت را دارد ولی ما هرچه به خودمان نگاه می‌کنیم به غیر از یک صورت نفسانی در ذهنمان چیز دیگری احساس نمی‌کنیم. حالا اگر شما می‌خواهید بدون دلیل دو صورت درست بکنید، خوب من ده تا درست می‌کنم!

^۱ شرح تجرید الاعتقاد (قوشچی)، ص ۱۳؛ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۲۹.

عدم دفع شبهات واقعیّه با امور احتمالی

تلمیذ: آیا می‌توانیم بگوییم که شاید منظور قائلین به شبیح 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 مسئله 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 مفروغ‌عنه است. بعد می‌گوییم تبدّل آثار و ذاتی یک ماهیّت به ماهیّت دیگر هم مفروغ‌عنه است؛ یعنی در اینجا علم، کیف نفسانی است و این مسئله مفروغ‌عنه است و آمدن اصل ماهیّت هم در ذهن مفروغ‌عنه است، بنابراین اشکال یک اشکال مفروغ‌عنه می‌شود. با صرف اینکه من احتمال می‌دهم و شاید مسئله این‌طوری باشد، که شبهه حل نمی‌شود!

آن اشکالات دیگری هم که عرض کردیم به جای خودشان باقی است که: وقتی قائل به شبیح 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، آن وقت جواب احتمالی می‌تواند آن را رد بکند، ولی وقتی اصل شبهه یک اصل مسلم 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 این صورت شما باید دلیل اثباتی بیاورید.

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

قول سید صدرالدین شیرازی قول سوم برای وجود ذهنی

مطلب دیگری که مرحوم حاجی مطرح کرده‌اند قول سید صدرالدین شیرازی است که ایشان مطلب دیگری را برای وجود ذهنی می‌آورد. ایشان در اینکه ماهیّات خودشان به ذهن می‌آیند با بقیه 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 خصوصیات و آثاری باشد و یک ذاتیاتی 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 تحت 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 من باب مثال زرد است و بعد آن ماهیّت تبدیل به قرمزی می‌شود. عَرَض یک ماهیّت در اول حالت به خصوصی دارد و بعد عَرَضش تغییر پیدا می‌کند؛ من باب مثال شما میوه را در نظر بگیرید، اول ترش است و بعد شیرین می‌شود! تمام اینها انقلاب است.

به‌طورکلی عالم 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 حال بودن می‌شود. حال و محل بودن دو عَرَضی است که به این ماهیّت تعلّق گرفته است و این ماهیّت به واسطه آمدن در ذهن بعضی از خصوصیاتش را از دست می‌دهد و یک خصوصیات دیگری را به خودش می‌گیرد.

عینیّت ماهیّت ذهنی و خارجی در قول سید صدرالدین

تلمیذ: در این صورت 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 خصوصیت جوهری یا عَرَضی خودش دست بردارد. اینکه شما می‌فرمایید این حکایت از آن ماهیّت در خارج نمی‌کند در صورتی است که ماهیّت، انقلاب 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 خصوصیت کمّیش تبدیل به کیفیت می‌شود؛ یعنی آن خط در عین حال که شما آن را تصوّر می‌کنید باز خط است و خط بودنش را دارد، سطح بودنش 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 به خاطر این نیست که آن گوسفندی که در ذهن شما آمده است تبدیل به کتاب شده است، گوسفند باز گوسفند است ولیکن این ثقل و ثقلت 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 به جای

خودش محفوظ است.

از دست دادن عوارض، لازمه هر ماهیتی است. شما اگر یک خاک را در نظر بگیرید می بینید که این خاک مرتب در حال تغییر است: شما آب به آن می پاشید این خاک سفت می شود و می چسبد، بعد آبش خشک می شود و دوباره پودر می شود و آن را جمع می کنید ولی خاک سر جایش است. این عوارضی را که خاک از دست می دهد باعث نمی شود که خود ماهیتش هم از بین برود بلکه ماهیت سر جای خودش هست و عوارضش به خاطر تبدل وجود از بین می روند.

از عوارض وجود در خارج شمردن محل توسط سید صدرالدین

ایشان می فرمایند که محل بودن هم یکی از آن عوارض است، یعنی همان طور که می گوئید این ثقلت، شیرینی و این اوصاف وجودی که شما الآن بر این ماهیت بار می کنید از اوصاف وجود خارجی است، بعضی از آن اوصاف هم مختص به وجود ذهنی است. مثلاً اگر من یک چیز شیرین را در ذهنم بیاورم دهانم که شیرین نمی شود! یا وقتی که یک چیز ترش را در ذهنم می آورم دهانم آب می افتد اما ترش نمی شود! آب افتادن یک مطلب دیگر است ولی آیا واقعاً دهانم ترش شده است؟! یا اگر من یک چیز شیرین مثل شیرینی یا شیره را در نظر بیاورم واقعاً گلویم شیرین می شود؟! یا اگر یک کیلو پرتقال را در نظرم بیاورم واقعاً شکمم سیر می شود و جلو می آید؟! قضیه این طوری نیست.

پس همان طور که ثقلت، شیرینی و این عوارض از آثار وجود خارجی هستند، محل بودن و داخل در تحت یک مقوله ای بودن هم از آثار وجود خارجی است. این محل و داخل در تحت مقوله بودن، به واسطه تبدل وجود، تبدل پیدا می کند؛ وقتی که در خارج بود، وجود خارجی این را در تحت یک مقوله می برد و وقتی که در ذهن می آید، در تحت مقوله دیگری می رود. پس انقلاب در اینجا اشکالی ندارد.^۱

تفاوت اوصاف ذاتی ماهیت با اوصاف خارجی آن

مطلبی که در اینجا به ذهن می رسد این است که در بحث گذشته عرض کردیم که ما یک اوصاف خارجی برای ماهیت داریم و یک اوصاف ذاتی. اگر شما بخواهید در اوصاف ماهیت به وصف وجود دقت کنید می بینید که لازمه آن اوصاف، وجود خارجی است. مثلاً در همان بحث مرحوم نائینی که در اصول مطرح کرده بودند^۲ عرض کردیم که طبیعت های کلیه در نزد شارع به وصف وجود، متعلق حکم و مورد برای حکم قرار گرفته اند، نه به جهت نفس طبیعت کلیه! چون اگر ما بخواهیم یک طبیعت کلی را در نظر بگیریم و نفس خود آن ماهیت و

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

^۲ فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۲.

طبیعت کلی در نظر بیاید، طبعاً آثاری که متعلق به همان کلی و طبیعت است در همه جا و در همه موارد با این طبیعت کلیه در حال حرکت است. وقتی که من می گویم مثلث آن شکلی است که سه زاویه او مساوی با صد و هشتاد درجه باشد، این مثلث به شرط وجود نیست بلکه من به واسطه این حکم، ماهیت این مثلث را بیان کرده ام. حالا این مثلث هر مثلی می خواهد باشد؛ دیگر فرقی نمی کند که مثلث متساوی الاضلاع باشد یا مختلفه الاضلاع!

ذکر چند مثال برای حفظ ذاتیات در انحاء مختلف

ذاتی مثلث این طور نیست که مثلث خارجی به این کیفیت باشد که زوایای آن منطبق با صد و هشتاد درجه است و وقتی که در ذهن می آید تبدیل به صد و نود درجه بشود! نه، ذاتیات آن طبیعت کلیه چه در وجود خارجی و چه در وجود ذهنی باید با آن وجود ذهنی توأم و همراه باشند. مثلاً این طور 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 نمی کند. بنابراین آنچه که به خود آن ماهیت مربوط می شود در انحاء وجودات فرق نمی کند و این همان مطلبی است که خود مرحوم حاجی قلاً فرمودند که ذات و لوازم ذاتی ماهیت در انحاء وجودات فرق نمی کند. اما لوازم عرضی ماهیت به لحاظ وجود خارجی، تغییر می کنند و در ذهن، نه مکان می خواهد و نه زمان! بله، ظرف می خواهد که عبارت از نفس است ولی مکان و زمان نمی خواهد چون مجرد هست و از تحت زمان خارج هست و داخل در مقوله ملک و امثال ذلک هم نیست. این عوارض مربوط به خارج هست و وجود ذهنی ثقل و سایه ندارد. البته مرحوم حاجی مطلب را به این صورت بیان نکرده اند.

آیا شما می توانید بگویید گوسفندی را که من الآن در ذهنم می آورم سایه دارد؟! آیا با تصور این گوسفند در ذهن شما سایه آمد؟! پس آن وجود ذهنی سایه ندارد، ثقل ندارد، بَع هم نمی کند و آثار وجود خارجی را هم ندارد چون همه اینها از عوارض وجود هستند نه از عوارض آن ذات.

محل بودن یک ماهیت لازمه ذاتی آن ماهیت است و همین طور عرض بودن یک عرض از مقولات تسعه لازمه ذاتی آن مقوله است. شما نمی توانید یک ماهیت را بدون اعراض تصور کنید، وقتی می گوید من گوسفندی را در ذهنم آوردم، این گوسفندی که در ذهن شما می آید کم و کیف دارد؛ لذا شما در تصویر ذهنی خودتان کم، کیف و اعراض دیگر این گوسفند را بر آن گوسفند ذهنی حمل می کنید.

وقتی به شخصی می گوید که برو یک شیئی را بخر، به آن تصویر ذهنی خودتان اعراض را اضافه می کنید؛ مثلاً به رفیقان پول می دهید و می گوید برو یک گوسفند بخر! می گوید چند کیلو باشد؟ می گوید

یک گوسفند شصت کیلویی بخر! یعنی ماهیت ذهنی خودتان از گوسفند را توسعه می‌دهید، بخواهید یا نخواهید در آن ماهیت تصرفاتی می‌کنید؛ وقتی می‌گویید گوسفندی بخر که پوستش سفید باشد، فوراً به آن گوسفند ذهنی خودتان پشم سفید چسبانید، 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 خصوصیات باشد که مثلاً فلان و فلان نباشد، بر آن گوسفند ذهنی خودتان کم، کیف، استقامت، وضع و امثال ذلک را بار می‌کنید.

بنابراین آن گوسفند ذهنی شما می‌شود ماهیت و تمام این عوارضی که شما بر آن گوسفند حمل می‌کنید می‌شوند عوارضی که شما بر آن ماهیت بار کردید. پس آن ماهیت، محلّ جوهری برای عروض این عوارض است که آن محلّ جوهری هیچ‌گاه از جوهریت خودش دست بر نمی‌دارد. یعنی شما هیچ‌گاه آن محلّ جوهری را تبدیل به کیف و کم نمی‌کنید و جایش را عوض نمی‌کنید بلکه کم و کیف و وضع و امثال ذلک را بر آن محلّ جوهری حمل و بار می‌کنید.

تمام مطالبی را که الآن عرض می‌کنیم بعداً دوباره برمی‌گردیم و همه را یکی یکی بررسی می‌کنیم که ذهن در اینجا چه کاری انجام می‌دهد. تمام این مطالب در آن رأیی که بعداً اختیار می‌کنیم که نه رأی مرحوم حاجی است و نه مطلب مرحوم صدرالمتألهین به درد می‌خورند.

احتیاج به محل یا استغناء از آن، لازمه ذاتی یک ماهیت

کار ذهن این است که به وعاء همان جوهر خارجی، در خودش یک جوهر درست می‌کند و بعد آن جوهر را نقّاشی می‌کند، کم، وضع و تمام این خصوصیات را روی این جوهر بار می‌کند. بنابراین ما می‌بینیم محل بودن و احتیاج به محل داشتن یا مستغنی از محل بودن لازمه ذاتی یک ماهیت است، همان‌طور که خود نوعیت و فصلیت لازمه ذاتی است و شما نمی‌توانید گوسفند را تصوّر بکنید و شتر در ذهنتان بیاید یا بقر را تصوّر بکنید و درخت در ذهنتان بیاید. ذاتیات یک ماهیت با تبدّل آن ماهیت از وجود خارجی به وجود ذهنی از بین نمی‌روند و به جای خودشان باقی هستند. بنابراین یکی از آن ذاتیات، استغناء از محلّ است و یکی از آن ذاتیات، عدم استغناء از محلّ است.

حفظ ذاتیات در انحاء وجود، سبب خدشه در قول سید صدرالدین

چون ما عرض کردیم که: و الذّات فی أنحأ الوجودات حُفْظ؛ ذات در اقسام وجودات حفظ می‌شود، پس این قول سید صدرالدین شیرازی مخدوش می‌شود؛ چون شما در اینجا نمی‌توانید ذاتیات یک شیء و یک ماهیت که به لحاظ ذات همان ماهیت نه به لحاظ وجود خارجی آن بر آن حمل می‌شوند را در صورت ذهنیه منقلب کنید و از آن بگیرید؛ شما نمی‌توانید کم را از گوسفند ذهنی بگیرید؛ چون ماهیت گوسفند کم، کیف و

وضع دارد، دویا در جلو، دویا 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 به لحاظ خود ماهیت بر این گوسفند حمل می‌شوند. ما گوسفندی که سرش عقب باشد نداریم، گوسفندی که پا نداشته باشد نداریم! تصوّر گوسفند یعنی تصوّر این ماهیت با این خصوصیات.

مثل اینکه شما بگویید مثلث را با یک خط یعنی بدون دو خط دیگر آن تصوّر کنید! امکان ندارد که مثلث یک خطی را تصوّر کنید، یا مثلاً مثلثی را با پنج خط تصوّر کنید! چون در این صورت دیگر مثلث را تصوّر نکرده‌اید. اگر بگویید خط از عوارض وجود است و در تصوّر مثلث احتیاجی به آن نیست؛ در این صورت دیگر اصلاً مثلثی تصوّر نکرده‌اید! من باب مثال اگر شما یک مثلث را با ده ضلع تصوّر کنید، آن تصوّر شما دیگر مثلث نیست چون اگر شما مثلث را تصوّر می‌کنید باید سه خط داشته باشد.

بله، کوچک و بزرگ بودن اندازه آن از عوارض وجود و مربوط به وجود است؛ یک وقت شما یک مثلث کوچک دارید و یک وقت مثلثی به اندازه نصف کره ارض دارید. اما اینکه مثلث باید سه ضلع داشته باشد از لوازم ذاتی مثلث است به نحوی که اگر بخواهید چهار ضلعی تصوّر کنید مربع تصوّر کرده‌اید و دیگر به مثلث 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 ماهیت هم از بین می‌رود و ما دیگر مثلث را تصوّر نکرده‌ایم.

مقارنت کم و کیف در ذهن، سبب تصوّر محلّ بودن کم

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

استاد: شما نمی‌توانید کمی 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 عروض عوارض قرار بدهید؟!

بله، کیف عارض بر کم می‌شود ولی این عروض به عنوان محلّ نیست بلکه به عنوان این است که خود آن کم متکیّف می‌شود. آن عروضی که در اینجا پیدا می‌شود به خاطر این است که دو امر در این صورت قرین همدیگر واقع می‌شوند؛ یعنی کم و کیف هر دو در قران همدیگر قرار می‌گیرند. شما اگر یک سطح را در نظر بگیرید می‌بینید که این سطح در عین حال که واجد کم است، واجد کیف هم می‌باشد. یا اینکه اگر یک خط را در نظر بگیرید می‌بینید که یک وقتی منحنی است، پس می‌گویند کیفیت آن خط انحنا است، و یک وقتی کیف آن کم، استقامت است. در این صورت کیف عارض بر کم نشده است و در اینجا خود کم، محلّ واقع نشده است برای اینکه کیف بر او عارض شود بلکه کم و کیف هر دو در قران همدیگر در یک محلی واقع شده‌اند.

حالا آن محل یا محلّ خارجی است یا محلّ ذهنی.

پس این طور 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. همان طور که کیف ذهنی و جوهر ذهنی هم همین طور هستند. در اینجا خود ذهن محلّ برای کمّ واقع شده است، یعنی در این صورت ذهن چون یک کمّ در آن آمده است، کیف را هم می آورد کنار همان کمّ می چسباند. پس در واقع باز هم کمّ، محلّ نیست بلکه کمّ در ذهن، خودش یک مقوله است و کیف هم در بغلش [کنارش] ایستاده است، و به همین خاطر شما خیال می کنید که کمّ در اینجا محلّ واقع شده است؛ در حالی که این طور 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 به صورت واحد می بینید. 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 می کنیم ولی حالا داریم بر مبنای قوم صحبت می کنیم که قائل به کیف نفسانی هستند و آن را یک اصل مفروغُ عنه گرفته اند و مرحوم حاجی هم بر همین اساس صحبت می کنند که چون حکماء کیف نفسانی را یک اصل مفروض و مفروغُ عنه گرفته اند این اشکالات بر آن وارد می شود و به همین خاطر بعضی هم یک جواب هایی داده اند 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 صدرالدین شیرازی در اینجا کیف نفسانی و ماهیّت بودن را قبول می کند و مسئله انقلاب را مطرح می کند، معلوم است که خودش کیف نفسانی را قبول دارد. اگر سید صدرالدین می گفت: ما اصلاً کیف نفسانی بودن را قبول نداریم؛ در این صورت دیگر مسئله و اشکالی وارد نبود؛ چون در این صورت خود ماهیّت در ذهن می آید و کیف نفسانی هم نیست بلکه خودش نوعی از انحاء وجود است مانند حرکت، که به قول معروف می گویند حرکت خودش وجود است و داخل در تحتِ مقوله ای هم نیست. پس این صور ذهنیه هم خودشان داخل در تحتِ یک نوع از وجود هستند و دیگر ما اسم آنها را کیف نفسانی نمی گذاریم. در این صورت دیگر حال بودن، محلّ بودن، تبدیل جوهر به کیف و عَرَض بساطشان از بین می رود و پیچیده می شود؛ [یعنی این اشکالات دیگر وارد نمی شوند].

ولی در اینجا مدار بحث بر این است که ما این مقدمات را پذیرفته ایم: یکی اینکه خود آن ماهیّت در

ذهن می‌آید، یکی اینکه آن ماهیت بنفسمی‌آید 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 نه اینکه چیزی از ما کم 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 مقدماتی است که ما آنها را پذیرفته‌ایم و بعد بر اساس آن پذیرفته‌هایمان داریم به اشکالات جواب می‌دهیم.

دلیل نظرات مختلف ملاًصدرا دربارهٔ یک مسئله در اسفار

ولی اگر از اول گفتیم که اصلاً ماهیت در ذهن نمی‌آید دیگر مسئله فرق می‌کند، که ان‌شاءالله بحثش را بعداً مطرح می‌کنیم که آیا همان‌طوری که همه پذیرفته‌اند واقعاً ماهیت در ذهن می‌آید؟ در مسئله کیف نفسانی همه پذیرفته بودند که علم، کیف نفسانی است و بعد یک‌دفعه ملاًصدرا آمد و منکر کیف نفسانی بودن علم شد. البته مرحوم حاجی در بحث‌های بعدی می‌گویند که ملاًصدرا قائل به این است که علم کیف نفسانی است و لکن من قبول ندارم!^۱ اما ملاًصدرا قائل به کیف نفسانی نیست و ان‌شاءالله در بحث‌های بعدی وجود ذهنی مواردی که دلالت می‌کند بر اینکه ملاًصدرا قائل به کیف نفسانی بودن علم نیست را بیان می‌کنیم.

این حرف مرحوم حاجی به این خاطر است که ملاًصدرا یک روشی دارد که اتفاقاً همین قضیه باعث اشتباه می‌شود و باعث می‌شود که مبانی ملاًصدرا آن‌طور که باید و شاید به دست نیاید و آن این است که ملاًصدرا دربارهٔ یک مسئله حرف‌های مختلف و متعددی می‌زند؛ مثلاً در بحث وحدت حقّه حقیقه یا در قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» و امثال ذالک در یک جا وجود را وجود مُشکک می‌گیرد^۲ و در یک جا بحث علت و معلول را پیش می‌کشد و وقتی که می‌بیند در بحث علیّت چاره‌ای ندارد، وجود را وجودِ شخصیّه می‌گیرد.^۳

این مسئله به خاطر 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 چیزی است.

ملاًصدرا در بسیاری از جاهای اسفار نظرات مختلفی می‌دهد و این به این خاطر است که حالا یا از آن نظر قبلی غفلت می‌کند؛ بالأخره اگر کسی بخواهد دوازده جلد اسفار بنویسد دیگر یادش نمی‌آید که مثلاً در بحث شبهه معدوم مطلق چه چیزی گفته است، که حالا در آخر که می‌خواهد دوباره آن را بگوید به آن مطلب

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۴۵.

^۲ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۶، ص ۱۱۷.

^۳ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۱۸۰.

اول مراجعه بکند. اگر کسی بخواهد به همه این مطالب و نظرات مراجعه بکند خیلی مشکل است!

حاوی نظر مؤلف بودن کتب علمی ردّ بر بحث کردن اسفار بر ممشای قوم

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

استاد: بله، این را هم می‌گویند.^۱ ولی بحثی که هست این است که اینکه می‌گویند ملاحظه در بسیاری از مواقع این مطالب را بر اساس حرف قوم نوشته است یعنی به خاطر مماشات با قوم این مطالب را گفته است، به نظر من این مطلب نمی‌تواند تمام باشد؛ به خاطر 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 مقرر هستید؟! اگر مقرر هستید بله، بگو بنده حرف فلانی را تقریر می‌کنم. یک وقت شما تقریر می‌کنید و جوابش را می‌دهید در این صورت اشکال ندارد.

ولی این حرف را بر گردن ملاحظه گذاشته‌اند که ملاحظه به خاطر ادبی که داشته است وقتی که حرف من باب مثال محقق دوانی یا بوعلی را نقل می‌کرده است تأدباً دیگر در مقام جواب بر نیامده 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 فلسفه مشاء را نوشته اشراقی بوده است ولی بنا بر ملاحظاتی بنا بر مشاء 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 مؤلف هدف از تألیف هر کتاب

شخصی که می‌خواهد کتابی را بنویسد باید یک داعی برای نوشتن کتاب داشته باشد. اگر این شخص تقیه می‌کرده است چون اگر حرف خودش را می‌زده او را می‌کشتند خب در این صورت ننویسد! آیا می‌شود که من یک واقعیت را بینم و بعد بینم شخصی خلاف این واقعیت را گفته است آن وقت من حرف او را بزنم و حرف خودم را بزنم؟! یک وقت این طور است که من خلاف واقعیت 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 به عنوان سر درآوردن از نظر مؤلف، این

^۱ مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۹، ص ۱۸۳.

کتاب را می‌خواند. به من چه ارتباطی دارد که بوعلی یا حسن قلی این مطلب را گفته‌اند؟! من می‌خواهم ببینم که مؤلف 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 مقرر هستم! این افرادی که مقرر 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 مقرر درواقع مرآت برای آن شخص است و حکایت از او می‌کند و فقط دارد نظرات من‌باب‌مثال آقای خویی [رحمة الله علیه] را می‌گوید. در این صورت 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 نوشت 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 مقرر 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 مؤلف

به هر صورت این توجیه افراد هنوز برای من جا نیفتاده است که چطور ملاحظه را 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 آن‌طور که 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 نظریه داشته‌ام، بعد از شش ماه حرفم عوض می‌شود و هر دو را یادداشت کرده‌ام و حالا برای اینکه این مسئله هم ثبت بشود دیگر نمی‌روم آن را حذف بکنم به‌خاطر اینکه خود این نظریه 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 قاعده علیّت، وحدت وجود و تشکیک و تشخص وجود کاملاً مشخص است که هنوز مسئله برای مرحوم صدرالمتألهین جا نیفتاده است. یعنی یکی از موارد بارز و روشن مسئله همین مورد است. آخره مسئله خیلی دقیق است که آن روز آن را خدمتتان عرض کردم! البته ما خیلی به این در و آن در زدیم که بالأخره مطلب را به یک جایی منتهی کنیم! تمام مطالب ما با استفاده 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 به دست بیاورد و می شود گفت که تقریباً **ما لا يُطاق** است چون مسئله، مسئله انکشافی است.

به هر صورت ما در اینجا هم نمی توانیم قائل بشویم بر اینکه نظر مرحوم صدر المتألهین به کیف بودن علم بوده است. بله ایشان در یک جا قائل به کیف بوده است^۱ اما در مباحث دیگر که بعداً آنها را بیان می کنیم ایشان از رأی و اعتقادش برگشته است و در باب تصوّرات و علم، قائل به اصل الوجود شده است و می گوید که علم خودش یک نوع از وجود است مانند حرکت و امثال ذالک.^۲ بقیّه مطلب ان شاء الله برای بعد باشد.

دسته بندی علماء به سه دسته در کلام مرحوم فیض

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

استاد: یک کتابی ایشان دارند به نام الاصول الاصلیه که در آنجا مفصل صحبت کرده اند و نظراتشان خیلی با نظرات بقیّه اختلافی ندارد. فقط در آنجا اشکالاتی بر مجتهدین و اصولیون وارد می کنند که اینها به ظن، استحسان، قیاس و امثال ذلک عمل می کنند و آنها را رد می کنند.^۳ اما در آنجا از اینکه انسان باید از یک شخص مجتهدی تقلید بکند که مثلاً دارای این خصوصیات باشد، اسمی نمی آورند. من که مطالعه کردم دیدم فقط همین مطالب است.

تلمیذ: از اینجا معلوم می شود که علم تقلیدی را قبول ندارند و علم را فقط علم تحقیقی که مشاهده و مکاشفه است می دانند!

استاد: ایشان در اینجا می گویند که همه ما مُقلّد هستیم یعنی کاری به مردم عادی نداریم، می گویند که اینها عوام هستند و بحث درباره اینها را کنار بگذار! در بحث از علماء می گویند که علماء دوجور هستند: یا مُقلّد هستند مثل عموم علماء امامیه، و یا علمایی هستند که به واقع رسیده اند. این بحث را در محجّة البیضاء هم می کنند. در آنجا هم یک بحث دارند که وقتی عالم را به عالم بالله و بامر الله تقسیم می کنند می گویند که عالم بالله آن عالمی است که قلبش باز شده است و برای او انکشاف واقع شده است. حالا این عالم یا از علوم ظاهر هم بهره دارد که در این صورت این عالم بالله و بامر الله می شود و یا این عالم از علوم ظاهر بهره ندارد و فقط عالم بالله است. و دسته سوم علمای ظاهر هستند که خلاصه محلی از اعراب ندارند. این مسئله را در آن

^۱ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۲۶۵.

^۲ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، ص ۲۹۷.

^۳ الاصول الاصلیة (چاپ قدیم)، ص ۱۱۸.

سه دسته که در آنجا می‌آورند می‌گویند.^۱

مقلّد بودن علماء ظاهر بنا بر کلام مرحوم فیض

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

یعنی تمام اینها مسئله را از صورت ظاهر فراتر نمی‌برد و اگر واقعاً بخواهیم نگاه بکنیم همه اینها تقلید است؛ شما از نحو تقلید کرده‌اید، از معانی و بیان تقلید کرده‌اید، از سیبویه تقلید کرده‌اید، از قول لغوی تقلید کرده‌اید، من باب مثال به لغوی می‌گوییم «صعید» به چه معنی است؟ مثلاً می‌گوید «الصعید هو التراب الخالص». در این صورت شما از این تقلید کرده‌اید. یا مثلاً از قول مؤرخ تقلید کرده‌اید، من باب مثال اگر مؤرخ در فلان قضیه گفت که این اتفاق افتاده است حالا حتی 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 الاّ من 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 علمی که اینها به‌خاطرش این قدر دارند به خودشان پوز و باد می‌دهند و افتخار می‌کنند و فخر می‌فروشند، تقلیدی است و همه اینها مقلّد هستند!

مثالی برای تفاوت فتوای علماء حقیقی و ظاهری

الآن این اصولیون و مجتهدین را ببینید که چه فتواهایی می‌دهند! آقای خویی فتوا داده است که اگر زنی بتواند و قدرت داشته باشد که با شیر خشک بچه 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 عالم فقط همین دوتا فرمول است و تمام شد! می‌گوید اگر قدرت و استطاعت بر تهیه شیر خشک دارید واجب است روزه بگیرید ولو اینکه شیرت خشک بشود! ایشان دیگر از مسائل پشت قضیه مثلاً حقوقی که الآن این بچه دارد اطلاعی ندارد.

آقا می‌فرمایند که زن اگر بچه پسرش پنج سال داشته باشد نمی‌تواند به مکه برود چون بودن پسر در

^۱ المحجّة البيضاء، ج ۱، ص ۳۷.

^۲ حضرت علامه آیه‌الله حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی قدس سرّه.

حضانتِ مادر حقّ بچه است؛ یعنی اصلاً استطاعت را نفی می کنند. شما را به خدا ببینید که اختلاف فتوا از کجا تا به کجاست! او می گوید اگر می توانی به بچه شیر خشک بدهی واجب است روزه بگیری و ایشان می گوید که تا پنج سال بچه پسر تمام نشود دختر که بیشتر اصلاً استطاعت برای زن نمی آید، یعنی نمی تواند که بچه را رها بکند و به حج برود بلکه باید صبر کند تا پنج سال تمام بشود. به خاطر حضانت و نیاز بچه به مادر، مادر باید دنبالش باشد.

می گویند که حضانت فقط دو سال است پس بعد از دو سال مهم نیست! اما به این مسئله که الآن از نظر روحی به این بچه صدمه می خورد اصلاً توجّه نمی کنند! انگار نه انگار! یعنی اصلاً برایشان اهمّیت ندارد. این فتوا که تا پنج سال برای مادر استطاعت نمی آید، برای کسی است که اشراف به باطنِ قضیه دارد یعنی از باطنِ قضیه می گیرد و فتوا می دهد. این فرق بین دو فتوا است!

حالا شما ببینید که چقدر فرق است بین کسی که از راه فرمول، هوی و هوس، خیال و اوهام و امثال ذلک بیاید فتوا بدهد، که این فتوا چه می کند در دنیا! تا کسی که بیاید و قضیه را از باطن بگیرد و فتوا بدهد! یعنی خود پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلّم و امام علیه السّلام است که نشسته اند و فتوا می دهند؛ چه فرقی می کند؟!

فهمیدن احکام باطن از احکام ظاهر در صورت اتصال

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

استاد: واقعاً ما مأمور به باطن هستیم و باید باطن را به دست بیاوریم ولی تا وقتی که به باطن نرسیده ایم چاره ای از ظاهر نیست و ظاهر حجت است. ولی باز ما نمی توانیم مسئله را رها کنیم. اگر انسان خودش متصل باشد از همین ظاهر، باطن را می فهمد؛ یعنی می فهمد که موارد این ظاهر چه چیزی است. مثلاً همان اصل کلی که بنده همیشه خدمتتان عرض می کنم که ما یک احکام کلی نداریم بلکه احکام دائر مدار اشخاص هستند، از همین جا به دست می آید و استفاده می شود، که هر شاکله ای برای خودش یک حکم جداگانه ای 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 نمی کند. حکم دائر مدار تحقّق موضوع است و موضوع هم با شرایط و قرائن محقق می شود؛ یعنی هر شرایطی یک موضوع را درست می کند؛ در این شرایط موضوع این است و در آن شرایط موضوع آن است.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ