

هو العليم

جمع بندی آراء در وجود ذهنی و انتخاب نظر مختار

شرح منظومه جلسه چهل و هشتم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولى فی الوجود و العدم، غُرر فی وجود الذهنی)

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی
قدس الله سرّه



بسم الله الرحمن الرحيم

اشکال اندراج شیء واحد در تحت دو مقوله در وجود ذهنی

قول محقق دوانی در مسامحه بودن اطلاق کیف نفسانی بر علم

وَ قِيلَ بِالتَّشْبِيهِ وَ الْمُسَامَحَةِ *** تَسْمِيَةً بِالْكَيفِ عَنْهُمْ مُفْصِحَةً

(وَقِيلَ) وَاَلْقَائِلُ هُوَ الْمُحَقِّقُ الدَّوَانِي^۱ (بِالتَّشْبِيهِ وَ الْمُسَامَحَةِ) مُحَقِّقُ دَوَانِي مِی گوید اطلاق کیف نفسانی

به علم از باب تشبیه و مسامحه - مُتَعَلِّقٌ بِمُفْصِحَةٍ - (تَسْمِيَةً) اِی تَسْمِيَةِ الْعِلْمِ در مقام تسمیه است - کلمه «بالتَّشْبِيهِ» متعلق به مفصحه 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 معلوم بالذات ما هم جوهر است و الا فلا

(بِالْكَيفِ عَنْهُمْ) اِی عَنِ الْحُكَمَاءِ، (مُفْصِحَةً) اِی مَرْوِيَّةً. فَعِنْدَ الْمُحَقِّقِ به نظر ایشان اطلاق القوم لفظ

«الْكَيفِ» عَلَى الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ مِنَ الْجَوْهَرِ وَ مِنْ سَائِرِ الْمَقُولَاتِ - ما عدا الْكَيفِ - اينکه حکماء لفظ کیف را بر

صُورِ علمیه از جوهر و ساير مقولات غير از کیف اطلاق کرده اند إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْمُسَامَحَةِ، بنا بر مسامحه تشبیهها

لِلْأُمُورِ الذَّهْنِيَّةِ بِالْحَقَائِقِ الْكَيفِيَّةِ الْخَارِجِيَّةِ، و تشبیه نمودن امور ذهنیه به حقایق کیفیه خارجیه است

یعنی تغییری که به واسطه کیف در ذهن پیدا می شود را با تغییری که در اعیان خارجی به واسطه کیف پیدا

می شود مقایسه کرده اند و اسم آن صورت معلومه را کیف گذاشته اند.

وَأَمَّا فِي الْحَقِيقَةِ واما در حقیقت فَالْعِلْمُ لَمَّا كَانَ مُتَّحِدًا بِالذَّاتِ مَعَ الْمَعْلُومِ بِالذَّاتِ از آنجایی که علم اتحاد

ذاتی با معلوم بالذات دارد یعنی ارتباط نفس با آن معلوم، عینِ همان معلوم بالذات است، کان مِنْ مَقُولَةِ الْمَعْلُومِ؛

پس آن ارتباط هم از مقوله معلوم بالذات است، فَإِنْ كَانَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ وَإِنْ كَمًّا فَكَمٌّ وَإِنْ كَيْفًا فَكَيْفٌ وَ هَكَذَا،

بنابراین معلوم بالذات از هر مقوله ای که باشد علم نیز از همان مقوله محسوب می گردد؛ 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؛^۲ پس دیگر یک شیء در تحت دو مقوله در آن واحد

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

^۲ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۳۶.

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 وَعَرَضِيَّةُ مَا جَوْهَرٍ وَعَرَضُ بُوْدُنِ شَيْءٍ وَاحِدٍ

(یعنی این مطلب که شما می‌گویید این علم، عارض بر ذهن می‌شود درحالتی که جوهر، معروض است نه عارض، و جوهر، محلّ است نه حال)

فَلَيْسَ فِيهِ عِنْدَهُ إِشْكَالٌ؛ این همان مطلبی است که ما آن را قبلاً گفتیم نزد محقق دوانی اشکال نیست لِأَنَّ الْعَرَضَ كَمَا مَرَّ مِنَ الْعَرُوضِ، زیرا عَرَض - همان‌طوری که گذشت - از عروض است وَ هُوَ الْحُلُولُ، که آن عروض عبارت از حلول است^۱

عَرَض از عروض می‌آید و عروض، ذاتی آن عَرَض نیست بلکه عروض، وصف وجودی اعراض است. در کیف، عرضیت نخواهیده است اما اگر کیف بخواهد در یک‌جا متحقّق بشود به‌عنوان عارض متحقّق می‌شود نه به‌عنوان معروض، خود کیف یعنی یک حالت!

در خط، عروض نخواهیده است به‌نحوی 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 متحقّق می‌شود؟ می‌گوییم در جایی که عارض بر یک محلی بشود. پس اینکه ما الآن عروض را وصف برای این خطّ و کمّ گرفته‌ایم وصف به‌لحاظ وجود است نه وصف به‌لحاظ خود ذاتش. به‌عبارت دیگر این ذاتی باب ایساغوجی نیست، اما اگر بگویید ذاتی آن چیزی است که لاینفک از این

^۱ ان‌شاءالله در بحث جوهر و اعراض راجع به تعریفی که برای جوهر و عَرَض کرده‌اند ما یک بیانی داریم که در آنجا آن را می‌گوییم. ظاهراً قبلاً یک اشاره‌ای هم به آن کردیم که آیا این تعریفی که برای جوهر کرده‌اند تعریف ذاتی او است یا اینکه تعریف به‌لحاظ وجود است.

شما هر چیزی را که بخواهید تعریف کنید بالأخره یا در تحت او انواعی است یا مافوق او، تا اینکه به جوهر می‌رسیم، به جوهر که رسید دیگر مافوق او جنسی وجود ندارد، خودش جنس برای انواع دیگر می‌شود.

اگر ما بخواهیم یک تعریف برای وجود بیاوریم، یک تعریفی می‌آوریم 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 می‌خواهد باشد - ولی اگر بخواهیم یک ماهیت را به‌لحاظ عوارض وجودی تعریف کنیم، این دیگر تعریف ذاتی نمی‌شود. فرض کنید که من در تعریف حسن آقا به‌جای اینکه بگویم حسن انسانی است که دارای این خصوصیات است، بگویم که موجودی است که لباس مثلاً زرد می‌پوشد یا عمامه سفید به سرش می‌گذارد یا کفشش فلان است. در این صورت اینها عوارض خارجی او هستند که ما او را به اینها تعریف کرده‌ایم و خود او را تعریف نکرده‌ایم. برای جوهر و عَرَض هم به‌نظر می‌رسد که یک چنین مسئله‌ای هست. ان‌شاءالله در بحث جوهر و اعراض می‌آید.

ذات در وجود باشد، می‌توانیم بگوییم که این هم ذاتی است که دیگر ذاتی باب برهان می‌شود.

وَ هُوَ نَحْوُ مِنَ الْوُجُودِ، و خود حلول یک نحوی از وجود است، وَ الْوُجُودُ 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 می‌کند (چون وجود است که اینها را بر آن محل عارض می‌کند) وَ عَلَى الْجَوْهَرِ الذَّهْنِيَّ يَصْدُقُ الْعَرَضُ الْعَامُّ عَلَى الْمَعْرُوضِ. و هم بر جوهر ذهنی صدق می‌کند از باب صدق عَرَضِ عام بر معروض. (این کلام محقق دوانی بود و توجیهی که مرحوم حاجی کرده‌اند) وَ لَا مُنَافَاةَ بَيْنَ كَوْنِ الشَّيْءِ جَوْهَرًا ذِهْنِيًّا فِي هَذِهِ صُورَةٍ دِيگَرِ مُنَافَاةٍ بَيْنَ كَوْنِ شَيْءٍ جَوْهَرًا ذِهْنِيًّا وَ كَوْنِ شَيْءٍ جَوْهَرًا مَادِّيًّا. 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، البته 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. همان‌طور که شما ممکن است بگویید که خود وجود خارجی هم عارض و حال می‌شود؛ اگر شما آبی را در یک لیوان بریزید، به خود این عروض و حال در یک مکان می‌گویند ولی این دلیل نمی‌شود که آب از جوهریت 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 به خاطر تشابهی که بین کیف خارجی و کیف ذهنی هست می‌گوییم که این از همان مقوله است. البته بعداً خود مرحوم حاج ملاهادی همین کلام محقق دوانی را تقویت می‌کند و این را به عنوان نظر برای خودش قرار می‌دهند، نه کلام صدر المتألهین که علم را از مقوله کیف گرفته‌اند.

اختلاف حمل، جواب مرحوم صدر المتألهین به اشکالات منکرین وجود ذهنی

آخرین توجیهی که درباره وجود ذهنی شده است، توجیه مرحوم صدر المتألهین است که فرموده‌اند: (بِحَمَلِ ذَاتٍ) أَيْ بِالْحَمَلِ الْأَوَّلِيِّ الذَّاتِيِّ، (صُورَةً)، عِلْمِيَّةٌ مِنْ كُلِّ مُمْكِنٍ، به حمل اولی ذاتی صورت علمیّه از هر ممکن (مَقُولَةً) مِنَ الْمَقُولَاتِ و مقوله‌ای خود همان مقوله است: جَوْهَرًا أَوْ كَمًّا أَوْ كَيْفًا أَوْ غَيْرُهَا. صورت علمیّه جوهر داخل در مقوله جوهر است، صورت علمیّه کم داخل در مقوله کم است و صورت علمیّه کیف داخل در مقوله کیف است. وَ أَمَّا بِالْحَمَلِ الشَّائِعِ فَهِيَ كَيْفٌ أَمَّا بِه حَمَلِ شَائِعِ این صورت علمیّه، کیف است، به این نحو که چون آثار وجودی کیف را دارد لذا به حمل شائع کیف می‌شود.

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۳۷.

وَلَا مُنَافَاةٌ وَدِيْكَرٌ دَر اِيْن صُوْرَتْ هِيْجْ مُنَافَاَتِيْ هَمْ وَجُوْد نَدَارْد؛ لِإِخْتِلَافِ الْحَمْلِ چُوْن دُو حَمْل دَر اِيْنجا مُتَحَقِّقْ شُدِه اِسْت. كَمَا أَنَّ الْجُزْئِيَّ جُزْئِيٌّ بِأَحَدِ الْحَمَلَيْنِ كَمَا اِيْنكِه جُزْئِيْ بِه حَمْل اوْلِيْ ذَاتِيْ جُزْئِيْ اِسْت وَكَيْسَ بِجُزْئِيٍّ بِالْآخَرِ وَلِيْ بِه حَمْل شَايِعْ صِنَاعِيْ، دِيْكَرْ جُزْئِيْ نِيْسْت

چُوْن جُزْئِيْ بِه حَمْل شَايِعْ صِنَاعِيْ بَر هَمْهُ اِفْرَادْ خَارْجِيْ صَدَقْ مِيْ كَنْد، يِعْنِيْ تَمَامْ اِفْرَادْ خَارْجِيْ فَرْدْ بَرَايْ مَفْهُومْ جُزْئِيْ هِسْتَنْد (پَس اِيْن جُزْئِيْ مُنْطَبِقْ بَر تَمَامْ اِفْرَادْ خَارْجِيْ اِسْت وَ چِيْزِيْ كِه بَر هَمْهُ اِفْرَادْ مُنْطَبِقْ اِسْت دِيْكَرْ كَلِّيْ مِيْ شُوْد. هِمَاْن طَوْر كِه مَاهِيَّتْ اِنْسَانْ بَر هَمْهُ اِفْرَادْشْ اَز حَسَن، حَسِيْن، تَقِيْ وَ... مُنْطَبِقْ اِسْت. هَر مَفْهُومِيْ كِه دَارَايْ مَصَادِيْقِيْ اِسْت، بِه لِحَاظْ اَنّ مَصَادِيْقْ خُوْدْشْ، كَلِّيْ مِيْ شُوْد اَمَا بِه لِحَاظْ خُوْدْ مَفْهُومْشْ جُزْئِيْ اِسْت. پَس بِيْن اِيْن دُو تَنَافِيْ وَجُوْد نَدَارْد چُوْن حَمْلْ هَا مُخْتَلَفْ هِسْتَنْد).

وَلَا اِعتَبَرْ فِي التَّنَاقُصِ وَحْدَةَ الْحَمْلِ اَيْضًا وَرَاءَ الْوَحْدَاتِ الثَّمَانِيَةِ. بِه هِمِيْن خَاطِرْ دَر تَنَاقُصْ غَيْرْ اَز وَحْدَاتْ هِشْتْ گَاْنِه، وَحْدَتْ حَمْلْ نِيْز شَرْطْ اِسْت. وَ هَذَا طَرِيْقَةُ صَدْرِ الْمُتَالِهِيْنَ قُدْسُ سِرِّهِ. فَقَالَ فِي مَبْحَثِ الْوُجُوْدِ الذَّهْنِيْ مِنَ الْاَسْفَارِ: وَ اِيْن بِيَانْ، طَرِيْقَةُ صَدْرِ الْمُتَالِهِيْنَ - قُدْسُ سِرِّهِ - اِسْت. اِيْشَانْ دَر مَبْحَثْ وَجُوْد ذَهْنِيْ اَز اَسْفَارْ فَرْمُوْدِه اَنْد: «إِنَّ الطَّبَاعَ الْكُلِّيَّةَ الْعَقْلِيَّةَ طَّبَاعَ كُلِّيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ اَز جِهْتْ كَلِّيَّتْ وَ مَعْقُولِيَّتْشَانْ دَر تَحْتْ هِيْجْ مَقُوْلَهْ اِيْ نِيْسْتَنْد مَنْظُوْر اَز طَّبَاعِ كُلِّيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ دَر اِيْنجا مَاهِيَّاتْ كَلِّيَّاتْ اِسْت مَانَنْد اِنْسَانْ، بَقَر، فَرَسْ وَ اِمثَالْ ذَلِكْ، نِه عَقُوْلْ مُنْفَصَلْ وَ عَقُوْلْ عِشْرَه وَ مُثُلْ اِفْلَاطُوْنِيَّةْ اِيْ كِه بَرَايْ اَنّهَا تَعْبِيْرْ بِه كَلِّيْ آوْرْدِه اَنْد. مَنْظُوْر اَز طَّبَاعِ كُلِّيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ، تَمَامْ طَّبَاعِ عَقْلِيَّةٍ اِسْت

مِنْ حَيْثُ كُلِّيَّتْهَا وَ مَعْقُولِيَّتْهَا اَز حَيْثْ اِيْنكِه اِيْنهَا كَلِّيْ هِسْتَنْد وَ بَر هَمْهُ اِفْرَادْ مُنْطَبِقْ هِسْتَنْد. مَنْظُوْر اَز كَلِّيْ دَر اِيْنجا كَلِّيْ مُنْطَقِيْ اِسْت نِه كَلِّيْ اَز بَابْ سِيْعِيْ وَجُوْد مَانَنْد مُثُلْ نُوْرِيَه! پَس اِيْن طَّبَاعِ كُلِّيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ اَز حَيْثْ كَلِّيَّتْ وَ مَعْقُولِيَّتْشَانْ - يِعْنِيْ چُوْن دَر عَقْلْ هِسْتَنْد وَ وَجُوْدْ خَارْجِيْ نَدَارَنْد - لَا تُدْخَلُ تَحْتْ مَقُولَةٍ مِنَ الْمُقُولَاتِ، دَاخِلْ دَر تَحْتْ مَقُوْلَهْ اِيْ اَز مَقُوْلَاتْ نِيْسْتَنْد؛

يِعْنِيْ خُوْدشَانْ فَرْدْ بَرَايْ يَكْ مَقُوْلَهْ نِيْسْتَنْد. قَبْلًا هَمْ گَفْتِيْمْ كِه وَقْتِيْ مَا مِيْ گُوِيْمْ: **الانسان حيوان ناطق؛** اِيْن حَيَوَانْ نَاطِقْ رَا كِه دَر مُقَابِلْ اِنْسَانْ مِيْ آوْرِيْمْ مَفْهُومْ اِنْسَانْ اِسْت، نِه اِيْنكِه فَرْدِيْ اَز اِنْسَانْ بَاشْد. فَرْدْ اَز اِنْسَانْ هِمَاْن اِسْت كِه دَر خِيَابَانْ رَا مِيْ رُوْد، نِه اِيْن مَفْهُومْ حَيَوَانْ نَاطِقْ! اِيْن مَفْهُومْ حَيَوَانْ نَاطِقْ هِمَاْن مَعْنَايْ مُتَرَادِفْ خُوْدْ اِنْسَانْ اِسْت؛ يِعْنِيْ بِه حَمْلْ اوْلِيْ هِمَاْن اِنْسَانْ اِسْت اَمَا بِه حَمْلْ شَايِعْ نَمِيْ شُوْد كِه اِيْن، فَرْدْ اَز اَنّ اِنْسَانْ بَاشْد چُوْن فَرْدْ اَز اِنْسَانْ اَنّ كُسيْ اِسْت كِه چَشْمْ دَارْد، گُوشْ دَارْد، حَرْفْ مِيْ زَنْدْ وَ صَحْبَتْ مِيْ كَنْد.

وَ مِنْ حَيْثُ وَجُوْدِهَا فِي النَّفْسِ - اَيْ وَجُوْدُ حَالَةٍ أَوْ مَلَكَةٍ فِي النَّفْسِ - وَ اَز حَيْثْ اِيْنكِه اِيْن طَّبَاعِ كُلِّيَّةٍ دَر نَفْسْ هِسْتَنْد يِعْنِيْ وَجُوْدُ حَالٍ دَر نَفْسْ يَا مَلَكَهْ دَر نَفْسْ هِسْتَنْد يَا اِيْنكِه حُلُوْلْ كَرْدِه اَنْد وَ اَز بِيْن مِيْ رُوْد يَا اِيْنكِه دَر نَفْسْ رَسُوخْ پِيْدَا كَرْدِه [وَ نَفْسْ مَظْهَرْ يَا مُصْدِرْ بَرَايْ اَنّهَا مِيْ بَاشْد، دَر تَحْتْ مَقُوْلَهْ كَيْفْ هِسْتَنْد]

یعنی یا اینها در نفس رسوخ کرده‌اند و یا از بین می‌روند. اینکه می‌گویند به‌عنوان ملکه باشد، منظور صفاتی مانند علم، شجاعت، و امثال ذلک است، علومی که در نفس انسان می‌آیند و مستقر می‌شوند و رسوخ پیدا می‌کنند یعنی با نفس اتحاد 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 اتحاد به‌عنوان ادامه ندارند

تَصِيرُ مَظْهَرًا أَوْ مَصْدَرًا لَهَا تَحْتَ مَقُولَةِ الْكَيْفِ^۱ حالا این نفس یا مَظْهَر اینها می‌شود و یا مصدر. مَظْهَر می‌شود از این باب که نفس انسان مَظْهَر می‌شود برای آن کلیّاتی که جنبه عقلانی دارند.

خلط برخی از حواشی در تفسیر کلام مرحوم حاجی

در بعضی از حواشی به‌نظر می‌رسد در اینجا یک قدری خلط شده باشد. چون کلام مرحوم حاجی را طوری تفسیر کرده‌اند که در آن، کلیّات عقلیه را به معنای مُثُل نوریّه گرفته‌اند و گفته‌اند که ادراک نفس و اتصال 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 به‌نظر می‌رسد که در اینجا کلام مرحوم حاجی را این‌طور باید توجیه بکنیم که خود کلیّات عقلیه بر دو گونه هستند: یک وقتی کلیّ عقلی است که جنبه عقلی و کلیّت دارد و یک وقتی کلیّ جنبه خیال دارد؛ یعنی یک وقتی عقل یک کلیّاتی را استنتاج می‌کند که در این صورت کلیّ و انتزاع در اینجا کلیّ و انتزاع واقعی هستند. یک وقتی این‌گونه نیست بلکه یک طبایعی هستند که در اوهم و تخیلات عقل هستند، آنها هم کلیّ هستند ولی تخیل هستند و هنوز به مرحله عقل و مجرد 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 ان‌شاءالله بعد به توضیحش می‌رسیم. انسان وقتی که در انتزاعیّات

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

خودش یک کلّی را از جزئیّات خارجی برداشت می‌کند، یک وقتی به یک کلّیاتی می‌رسد که آن کلّیات مجرد تامّه دارند یعنی به عقل فعّال می‌رسد، یعنی انسان به واسطه ادراک آن کلّی به همان نفس الامر و حقیقت آن کلّی اتّصال پیدا می‌کند و به همان جهت عقل فعّال که مبدأ و مُبدع صور کلّیه اشیاء هست می‌رسد. در این صورت آن حقیقت کلّی و آن حقیقت ماهوی را بحاقّ ذاته و به لحاظ نفس الامر ادراک می‌کند، یعنی به واسطه اتّصال انسان با آن نفس الامر به حقیقت آن مسئله پی می‌برد، با اتّصال به آن عقل فعّال نه مُثُل نوریّه! دوباره این را تکرار می‌کنم که یک وقتی ذهن دوباره نرود سراغ مُثُل نوریّه‌ای که بعضی گفته‌اند!

حالا ان شاء الله بعد این مسئله را توضیح می‌دهیم ولی فی الجمله مطلب این است که تمام این علمی که انسان ادراک می‌کند به واسطه اتّصال است، و اطلاع بر شیء خارجی فقط یک وسیله است و اگر آن اتّصال 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 می‌کند. 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 هیچ‌گاه برای انسان پیدا نخواهد شد. این که الان انسان به یک شیء خارجی نگاه می‌کند و اتّصال با آن برقرار می‌کند هیچ‌گاه به واسطه یک امر مادی پیدا نخواهد شد، این صورت ذهنیه و علمیّه‌ای که از ملامسه و تماس با شیء خارجی برای من پیدا می‌شود 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 وسیله‌ای برای این اتّصال می‌شود مانند یک پریز می‌ماند؛ کلید برق؛ وقتی شما کلید را می‌زنید، این کلید، برق را تولید نمی‌کند بلکه واسطه می‌شود 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 جنبه مادی دارند، و این جنبه مادی وسیله‌ای است برای اینکه نفس را متوجّه همان مبدأ و صُوری بکند که بین انسان و بین آن شیء خارجی در آن عالم اشتراک برقرار است. پس این جنبه 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 واسطه

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 در حالتی که به حاق ذاتش نرسیده باشد.

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

استاد: نور یعنی الظاهر فی نفسه و المظهر لغيره، یعنی تمام اشیاء این نور هستند و قاعده فلسفی تخصیص بردار نیست. البته ما می‌توانیم «**الْعِلْمُ نَوْرٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ**» را در تحت این قاعده بیاوریم؛ یعنی نفس انسان به واسطه اتصال با عالم مثال و صورت، به حسب شدت 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 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 اتکاء و اتصال با ولی‌خدا دارند - واقعاً اتصال داشته باشند یعنی اتصالشان 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 ولی‌خدا است و به عبارت دیگر با اتصال با قلب ولی‌خدا فکر، میل، باطن و غرائزش به آن میل ولی‌خدا گردش و حرکت می‌کند. پس می‌توانیم بگوییم که این معنا هم با این قاعده جور درمی‌آید.

اتحاد 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

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

هم همین‌طور هستند. یک حالتی در انسان هست که ما در قبل به‌عنوان اینکه ملکه‌ای در نفس هست آن را بیان کردیم، آن ملکه همان غرائز است دیگر! غرائزی که در نفس هست جنبه کَلِیت دارند یعنی جنبه خصوص ندارند؛ مانند علم، ادراک، حیات، غریزه محبت، غضب و شهوت. تمام اینها یک صور علمیّه‌ای هستند که با نفس متحد هستند و به‌واسطه آنها و تغییراتی که در آنها ایجاد می‌شود در نفس هم تغییراتی ایجاد می‌شود: محبت در انسان به یک نحوه است بعد نحوه دیگری می‌شود، غضب به یک نحوه است بعد نحوه دیگری می‌شود یعنی همین‌طور جنبه سِعی پیدا می‌کند، مثلاً انسان نسبت به یک شیء محبت دارد و بعد محبتش عام می‌شود و همه را به یک چشم می‌بیند. اینها دیگر مراتبی است که در کَلِیت 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 اتصال دارند، در نفس تجلّی می‌کنند؛ یعنی ماهیّت اشیاء کماهی‌هی در نفس ظاهر می‌شود. این ظهور نفسانی هم به‌واسطه اشراق عالم مثال در نفس است یعنی آن عالم مثال، اشراق می‌کند در نفس و وقتی اشراق کرد، نفس او را می‌گیرد. مانند وحی می‌ماند که آن وحی بر نفس ولیّ خدا اشراق می‌کند و نفس ولیّ آن وحی را می‌گیرد؛ پس نفس، مظهر و آینه می‌شود برای اشراق عالم مثال در او. مسئله یا این‌طور است و یا اینکه این صور کلیّه عقلیه، تخیلات و اوهام هستند که زائیده نفس هستند و وقتی زائیده باشند، آن وقت مصدر می‌شود. مظهر می‌شود!

متن مرحوم حاجی در خلاصه کلام صدرالمتألهین در بستن طرق اشکال بر وجود ذهنی

ثُمَّ شَرَعَ قُدُسٌ سِرَّهُۥ فِی سَدِّ ثُغُورِهِ بِمَا خُلَاصَتُهُ: مرحوم صدرالمتألهین شروع به بیان اشکالات بر وجود ذهنی در اینکه چگونه یک شیء واحد در تحت دو مقوله قرار می‌گیرد و جواب دادن می‌کنند، خلاصه اینکه ایشان می‌خواهند با این بیان، اشکالات را دفع بفرمایند. (أَنَّ الْجَوْهَرَ وَإِنْ أُخِذَ فِی طَبِيعَةٍ نَّوعِهِ كَالْإِنْسَانِ إِشَانِ فَرْمُودَهُ أَنْدَ كَهْ جَوْهَرٍ اِگَرچَه در طبیعت نوعش مثل انسان اخذ شده است (یعنی گفته‌ایم: الانسان جوهر کذا و کذا) وَ كَذَا الْكَمِّ فِی طَبِيعَةٍ نَّوعِهِ كَالسَّطْحِ، وَ كَمٌّ دَر طَبِيعَتِ نَوْعِ خُودَش مَثَل سَطْحِ اخذ شده است (و می‌گویید: السطح كم كذا و كذا) فَقَدْ خُذَا بِمَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِمَا پَس اینها تعریف آورده شده‌اند به یک تعریفی که مشتمل است بر هر دو - یعنی هم بر جوهر و هم بر كم - وَ كَذَا فِی بَوَاقِي الْأَجْنَاسِ وَالْأَنْوَاعِ وَ هَمِین طُور دَر باقی اجناس و انواع. کیف و لو لم تُؤَخَذْ فِیْهَا چطُور این گونه نباشد (یعنی حتماً آنها در طبیعت نوع خود اخذ می‌شوند) زیرا اگر اینها در طبیعت نوع خود اخذ نشوند، لَمْ یَكُنْ الْأَشْخَاصُ أَيْضًا جَوَاهِرًا أَوْ كَمِّیَّاتٍ أَوْ غَیْرَهُمَا دِیْگَر اشخاص این انواع هم حقیقتاً و به حمل شایع جواهر یا كمّیات 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). بِالْحَقِيقَةِ وَبِالْحَمَلِ الشَّايِعِ، حَقِيقَتاً به حمل شایع مَعَ أَنَّهَا كَذَلِكَ. در حالی که آنها این طور هستند یعنی واقعاً جوهر هستند لَكِنَّهُ غَيْرُ مُجَدِّ، لکن اینکه شما جوهر را در تعریف آنها بیاورید فایده ندارد یعنی باعث نمی شود که خود این نوع، فرد برای جنس باشد؛ لِأَنَّ مُجَرَّدَ أَخَذِ مَفْهُومِ 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 نمی شود که نوع ما - که انسان باشد - داخل در تحت آن جنس باشد یعنی فرد برای آن باشد، كَإِنْدِرَاجِ الشَّخْصِ تَحْتَ الطَّبِيعَةِ، همان طوری که زید داخل در تحت طبیعت انسان است. وَلَا حَمْلُهُ شَايِعاً عَلَيْهِ؛ و حمل جنس بر نوع به حمل شایع هم نیست یعنی نمی شود 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 می کند یعنی مفهوم جوهر بر خود ذات جوهر صدق می کند، حَيْثُ لَا يُوجِبُ كَوْنَهُ فَرْدًا مِنْ نَفْسِهِ، حالا آیا در این صورت مفهوم جوهر فردی از آن ذات می شود؟! مفهوم جوهر که فرد برای خودش نیست، شیء خارجی فرد است نه خود مفهوم! بَلِ الْإِنْدِرَاجُ الْمُوجِبُ لِذَلِكَ بَلَكَّةَ إِنْدِرَاجِيٍّ که موجب صدق حمل شایع می باشد أَنْ يَتَرْتَّبَ عَلَى الْمُنْدَرَجِ آثَارُ تِلْكَ الطَّبِيعَةِ الْمُنْدَرَجِ فِيهَا به این است که بر شیء مندرج، آثار طبیعت مندرج فیها مترتب بشود، یعنی اندراجی که موجب می شود یک ذات، فرد برای یک نوع بشود به این نحو است که آثار آن طبیعت مندرج فیها - 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 تحت انسان می شود. اما شما خود مفهوم و ماهیت انسان - یعنی حیوان ناطق - را داخل در تحت جوهر می کنید، آیا آثار جوهر در این هست؟! ابداً نیست چون مفهوم است! حیوان ناطق که در خارج راه نمی رود، آن کسی که در خارج راه می رود، 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 مَتَّصِلٌ قَارٌّ مُتَقَسِّمٌ فِي الْجِهَتَيْنِ». چنانچه گفته می شود: سطح، كمی است متصل، قار یعنی قرار دارد و مثل زمان نیست، و در دو جهت - یعنی از جهت طولی و عرضی - تقسیم می شود. فَيَكُونُ السَّطْحُ بِاعْتِبَارِ كَمِّيَّتِهِ پس سطح به اعتبار كم بودنش قَابِلًا لِلْإِنْقِسَامِ قَابِلٌ برای انقسام است وَ بِاعْتِبَارِ إِتِّصَالِهِ وَ به اعتبار اتِّصَالِشْ ذَا حَدٍّ مُشْتَرَكٍ، حَدٍّ مُشْتَرَكٍ دارد برای این طرف و آن طرف، وَ بِاعْتِبَارِ قَرَارِهِ وَ چون قرار دارد ذَا

أجزاء مُجْتَمَعَةٍ فِي الْوُجُودِ. پس اجزائی دارد که همه در وجود جمع هستند و شما می توانید اینها را تکه تکه بکنید.

و تَرْتَّبُ الْأَثَارِ مَشْرُوطٌ بِالْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ كَمَا فِي الشَّخْصِ الْخَارِجِيِّ مِنَ السَّطْحِ وَ تَرْتَّبُ آثَارٍ - یعنی کم، اتصال و قرار داشتن - مشروط است به وجود عینی در شخص خارجی از سطح. و أَمَّا طَبِيعَةُ السَّطْحِ الْمَعْقُولَةِ اما طبیعت سطحی که در ذهن تعقل شده است - یعنی طبیعت سطحی که شما در ذهنتان آورده اید - فَلَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا تِلْكَ الْأَثَارِ، آن آثار را ندارد یعنی آن آثار خارجی بر این وجود ذهنی شما بار نخواهد شد، كَمَا لَا يَخْفَى. همان طور که این مسئله روشن است نَعَمْ مَفَاهِيمُهَا لَا تَنْفَكُ عَنْهَا^۱؛^۲ بله، مفاهیم این طبایع و مقولات، منفک از این مقولات نیستند،

یعنی وقتی شما سطح را در ذهنتان می آورید بالأخره در آن سطح، مفهوم کم را هم بخواهید یا نخواهید آورده اید

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.