

کتاب المشاعر، دوره دوم

الفاتحه، المشعر الثالث، الشاهد الخامس، جلسه ۶

آیت الله علی رضایی تهرانی

۱۴۳۹/۰۳/۲۰ هجری قمری مقارن با ۱۳۹۶/۰۹/۱۸ هجری شمسی

«أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ، إِنَّهُ خَيْرٌ مُّوَفَّقٍ وَمُعِينٌ»

«الشاهد الخامس انه لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يتحقق في الأنواع جزئي حقيقي هو شخص من نوع. وذلك لأن نفس الماهية لا تأتي عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكمية لها بحسب الذهن، وإن تخصصت بألف تخصيص من ضمن مفهومات كثيرة كآية اليها».

بحث در ادله اصالت وجود است. دليل پنجم، اگر وجود اصیل نباشد هیچ نوعی فرد و شخص نخواهد داشت و چون انواع دارای افراد و اشخاص اند، پس اصالت از آن وجود است. «لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان»، یعنی «لو لم يكن الوجود أصيلاً». «لم يتحقق في الأنواع جزئي حقيقي وهو شخص»، اگر وجود اصیل نباشد، هیچ نوعی دارای فرد و دارای شخص نیست، نوعها دارای شخص هستند، پس وجود اصیل است. هم ملازمه احتیاج به تبیین دارد و هم بطلان لازم احتیاج به توضیح دارد.

بطلان لازم روشن تر است. آنچه خارج را پر کرده افراد است؛ این فرد شیشه است، آن فرد آب است، این فرد درخت سیب است، من فرد انسان هستم، پس افراد جزئیات حقیقی، اشخاص وجود دارند. اما ملازمه چگونه است؟

اگر وجود اصیل نباشد، لازم می آید که ما شخصی در خارج نداشته باشیم، چرا؟

به خاطر اینکه ماهیت از آن جهت که ماهیت است، کلی است. ماهیت را در منطق و فلسفه خواندیم همان کلی طبیعی است. کلی طبیعی فرد نیست، جزئی نیست، شخص نیست و لذاست که معروض کلیت قرار می گیرد، می گوئیم: «الانسان کلی، البقر کلی، الحجر کلی».

بنابراین اگر ماهیت هزار تخصیص بخورد، باز هم معروض کلی است. من بگویم که انسان عالم عادل مشهدی در قرن پانزده، صد تا قید دیگر هم بزنم باز این ماهیت کلی است. آنچه که ماهیت را از کلیت بیرون می کشد، باید چیزی باشد که خود متشخص باشد. اگر ماهیت کلی است و اگر ما بیش از سه چیز نداریم: ماهیت، وجود و عدم؛ عدم که لا شیء است، می ماند ماهیت و وجود؛ ماهیت از تشخص برخوردار نیست، ذاتاً شخص نیست، پس باید به چیزی برسیم که ذاتاً شخص است. چه چیزی ذاتاً شخص است؟

وجود. لذا ما دو قانون فلسفی داریم، هر دو هم مبرهن است: قانون اول این است که «الشیء ما لم يتشخص لم يوجد»، این قانون، قانون درستی است، قانون صحیحی است.

دوم: «الشیء ما لم يوجد لم يتشخص»^۲، این هم درست است. شیء مادامی که موجود نشود، در خارج لباس وجود نپوشد، شخص نمی شود.

فتحصل اینکه اگر وجود اصیل نباشد و ماهیت اصیل باشد، لازم می آید که ما شخص و فرد برای انواع نداشته باشیم. نوع آب بر همان کلیت ذهنی اش باقی بماند یا نوع خاک بر همان کلیت ذهنی اش باقی بماند. چرا؟

چون ماهیت از آن جهت که ماهیت است ذاتاً دارای تشخص نیست. اگر شخص شود، بالعرض شخص می شود و ذاتاً دارای تشخص نیست. اگر ذاتاً دارای تشخص نبود، پس باید به چیزی برسیم که ذاتاً دارای تشخص است و آن چیز، چیزی جز وجود نیست.

این ابتدای مطلب عبارت را ببینید: «الشاهد الخامس»، شاهد پنجم، «انه لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان»، اگر برای وجود صورتی در خارج نباشد، بالای «صورة في الأعيان»، می نویسیم «أصيلاً»، یعنی «لو لم يكن الوجود

أصيلاً»، اگر وجود اصیل نباشد، «لم يتحقق في الأنواع جزئياً حقیقی هو شخص من نوع»، تحقق پیدا نمی کند در همه انواع، هر نوعی که در نظر بگیریم یک جزئی حقیقی که این جزئی حقیقی شخصی از نوع باشد. فرد آب، فرد خاک، فرد طلا، فرد نقره، فرد انسان باید تحقق پیدا نکند، جزئی حقیقی و شخص باید تحقق پیدا نکند. حالا چرا؟ این «چرا» بیان ملازمه است.

«وذلك لأن نفس الماهية لا تأتي عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكمية لها بحسب الذهن»، چون ذات ماهیت آبی از شرکت بین کثیرین، آبی از عارض شدن کلیت برای آن به حسب ذهن نیست؛ یعنی هرگاه شما ماهیت را در نظر می گیرید، می بینید که این ماهیت می تواند معروض کلیت قرار بگیرد.

اشتباه نشود، نمی خواهیم بگوییم کلیت ذاتی اوست، چون «الماهية من حيث هي ليست الا هي لا كمية ولا جزئية^۳»، چه می خواهیم بگوییم؟

عبارت یک مقدار کج تابی نکند در ذهن شما!

می خواهیم بگوییم جزئیت ذاتی او نیست. ماهیت اگر آبی از عروض کثرت نیست، یعنی جزئیت ذاتی او نیست. می گوییم پای وجود را در بین نکش، خود ماهیت را قید بزن تا جزئی بشود. می گوید نمی شود، «وان تخصصت

بألف تخصص من ضم مفهومات كثيرة كميّة اليها»، گرچه این ماهیت تخصص و تقید پیدا کند با هزار تخصیص از ضمیمه شدن مفهومات فراوان کلی به سوی آن. هزار تا مفهوم را کنار هم بچینید باز کلیتس محفوظ است. بله این نکته است که یک مقدار دایره اش تنگ می شود؛ اما دایره تنگ شدن غیر از این است که جزئی و فرد بشود.

«فاذن لا بد وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة»، بنابراین باید بوده باشد برای فرد و برای شخص، زیادتى و فزونى ای برای طبیعت مشترکه که «تكون تلك الزيادة أمرًا متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع للكثرة»، که با آن زیاده یک امری باشد متشخص بالذات که تصور وقوع کثرت در او نرود. ببینید از این قسمت عبارت، انسان به دست می آورد که نظر مرحوم ملاصدرا در این عبارت قبل این است که می خواست بگوید ماهیت شخص بودن و جزئی بودن ذاتی او نیست.

نمی خواست بگوید که کلی بودن ذاتی اوست. برای اینکه بفهماند جزئی بودن و شخص بودن ذاتی او نیست، از این راه وارد شد که ماهیت آبی از عروض کلیت نیست، همیشه می تواند معروض کلی قرار بگیرد و حال اینکه اگر چیزی ذاتاً جزئی و شخصی باشد، هیچ گاه معروض کلی قرار نمی گیرد.

دانش پژوه: این قسمت آخر را دوباره بفرمایید! استاد: اگر ذاتاً شخص می بود، هیچ گاه معروض کلیت واقع نمی شد. «ولان معنى بالوجود الا ذلك الأمر»، مقصود ما هم از وجود، ما با لفظ که معنا نداریم:

بحث از الفاظ او را عارضی است ۴

منطقی را بحث از الفاظ نیست

به طریق اولی فلسفی را بحث از الفاظ نیست!

ما وقتی می گوییم یعنی یک چیزی که متشخص به ذات است و می آید ماهیتی را که ذاتاً متشخص نیست، متشخص می کند. آب را می کند این آب خارجی دارای اثر.

خاک را می کند این خاک خارجی دارای اثر. انسان را می کند زید بن علی بن مثلاً حسن، این آدم خاص دارای اثر.

«ولان معنى بالوجود الا ذلك الأمر»، بنابراین «فلو لم يكن متحققاً في أفراد النوع»، اگر وجود متحقق در افراد نوع نباشد،

«لم يكن شيء منها متحققاً في الخارج»، هیچ یک از افراد نوع در خارج محقق نخواهد بود. «هذا خلف»، چرا خلف است؟

چون فرض این است که ما سופسطی نیستیم، ما به وجود خارجی قائل هستیم، ما خارج را پر از افراد انواع می دانیم. الآن یک انسان اگر ماهیتش در نظر گرفته بشود، خود ماهیت انسان در خارج هفت میلیارد و اندی فرد دارد.

«وأما قول أن التشخص من جهة الاضافة الى الوجود الحق المتشخص بذاته، فقد علم فساداً بمثل ما مر، فإن اضافة لشيء

الى شيء بعد تشخصهما جميعاً»، این «وأما قول»، همان است که مدام تکرار می شود. قبلاً هم داشتیم. یادتان است ما گفتیم اصالت از آن وجود است نه ماهیت. اصالة الماهوى گفت من که «ماهیت من حیث هی» را نمی گویم،

من ماهیت منسوبه را می‌گویم. ماهیت منسوب به جاعل اصیل است، این را می‌گفت. الآن هم این‌طور که گفتند قائل محقق دوانی است، محقق دوانی چه می‌گوید؟ می‌گوید مقصود من این است که ماهیت آن‌گاه که اضافه به خدای متعال پیدا کند که خدا شخص است، متشخص بالذات است، هر چه تشخص است مال اوست، با در نظر گرفتن اضافه و نسبت به یک موجود متشخص بالذات به نام خدا، حالا تشخص می‌شود. بنابراین اگر من شیخ علی رضایی شخص هستم، سرش این است که ماهیت انسان تشخص نداشت اما ماهیت انسان تشخصی پیدا کرد به خاطر اضافه و نسبتش به یک موجود متشخص بالذات و او خدای متعال است. بگذارید بحث را این‌گونه پی بگیریم، یک سؤال در فلسفه مطرح است و آن سؤال این است که «التشخص بما؟»، تشخص با چه چیزی حاصل می‌شود؟ به چه چیزی به دست می‌آید؟

یا «المشخص ماهو؟»، مشخص چیست، چه چیزی تشخص می‌بخشد؟ این یک سؤال است. در جواب این سؤال، ما در فلسفه قریب به ۱۰ رأی داریم، یعنی حدود ۱۰ تا نظر داریم. نظر ما مشخص شد «التشخص بماذا؟» به وجود. «المشخص بماذا؟» الوجود. این معلوم است. این جا مرحوم ملاصدرا از میان آن حدود ۱۰ رأی، به یک رأی دیگری هم اشاره می‌کند که «التشخص بماذا؟»

«التشخص بالنسبة والاضافة الى الله». پس «المشخص بماذا؟ النسبة الى الله». یا اگر بخواهیم مسامحه بگویم: «الله»، نسبت به خدا مشخص است. بله، ماهیت «من حیث هی هی»، معروض کلیت است، ماهیت «من حیث هی هی»، دارای تشخص نیست؛ اما این ماهیت که بی‌کس و کار نیست، این ماهیت نسبتی به جاعلش دارد، نسبتی به فاعلش دارد، نسبتی به خدای متعال دارد، به خاطر آن نسبت تشخص پیدا می‌کند، چون خدا متشخص است. یک مقدار عرفی بگوئیم، خدا با شخصیت است، با کلاس است و به ماهیت بی‌شخصیت و بی‌کلاس، کلاس می‌بخشد؛ یعنی تشخص می‌بخشد.

این را مرحوم ملاصدرا در جاهای مختلفی نقل کرده است، رأی هم رأی محقق دوانی است و به نقدهای مختلفی هم نقد شده است. مرحوم علامه طباطبایی در نهایه نقدی دارند غیر از این نقدی که این جا ذکر شده است. من در حاشیه اشاره کردم.

ببینید یک مقدار فراتر از کتاب حالا عرض بکنیم، قبلاً هم این را داشتیم و تکرار است. سؤال از محقق دوانی این است که این اضافه نسبت به خدا اضافه اشراقی است یا اضافه مقولی؟ این را اول برای ما مشخص بکنید. اگر اضافه اشراقی باشد، اضافه اشراقی همان وجود است، همان تجلی است. اگر خدای ناکرده بگوئید نه، اضافه اضافه مقولی است، ما می‌گوئیم اضافه مقولی و نسبت مقولی بین المنتسبین است؛ یعنی اول باید خدا باشد متشخصاً، این جناب ماهیت باشد متشخصاً، حالا بین این دو نسبتی برقرار بشود. خدا باید باشد مضاف الیه، ماهیت باید باشد مضاف، خدا باید باشد منسوب الیه، ماهیت باید باشد منسوب، حالا بین این دو نسبتی تحقق پیدا کند، نسبت ایجاد. معنا ندارد، اگر ماهیت هست ایجاد یعنی چه؟ وقتی هست، شخص هم هست، فرد هم هست، جزئی حقیقی هم هست، موجود هم هست، نسبت بخواهد چه کار کند؟!

اشکال سوم: مرحوم صدرا می‌فرماید که خود نسبت «بماهی نسبت» یک امر عقلی کلی است. چرا؟ چون قرار شد بحث در نسبت معمولی باشد. بحث در اضافه مقولیه باشد. «الاضافة المقولیه» یک مفهوم کلی است. این اضافه مقولی و این نسبت کلی مبتلاست به همان مسئله که با ضمّ کلی به کلی، شخص درست نمی‌شود، تمام شد. نظر محقق دوانی و نقدی که بر این نظر وارد است، عبارت را ببینید. «وَأَمَّا قَوْلُ»، بعد «قَوْلُ»، کتاب شما چه دارد؟ دانش‌پژوه: «من قال» دارد.

استاد: «من قال» دارد، برای ما اصلاً «من قال» ندارد، «إِنَّ التَّشْخِصَ» دارد. یعنی این نسخه پس مشکل دارد. «وَأَمَّا قَوْلُ مَنْ قَالَ إِنَّ التَّشْخِصَ مِنْ جِهَةِ الْإِضَافَةِ إِلَى الْوُجُودِ الْحَقِّ الْمَتَشَخَّصِ بِذَاتِهِ»، و اما گفتار کسی که گفته تشخص از جهت اضافه و نسبت به وجود خدای متعال است که آن وجود خدای متعال البته متشخص بذاته است، «فَقَدْ عِلْمٌ فَسَادٌ بِمَثَلِ مَاءٍ»، پس دانسته شد فسادش به مثل آنچه که گذشت، چرا؟ «فَإِنَّ إِضَافَةَ لَشَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ بَعْدَ تَشْخِصِهِمَا جَمِيعاً»، چون اضافه چیزی به چیزی بعد از تشخص هر دو است. باید

هر دو متشخص باشند، موجود باشند، فرد باشند تا یکی به دیگری نسبت پیدا کند. دانش‌پژوه: اضافه مقولیه است؟

استاد: بله. منتها دقت داشته باشید اضافه مقولیه غیر از مقوله اضافه است! باز اشتباه نشود. یک مقوله اضافه داریم، یک اضافه مقولیه داریم و یک اضافه اشراقیه. این دو نباید اشتباه بشود.

«ثُمَّ النَّسْبَةُ بِمَا هِيَ نِسْبَةٌ أَيْضاً أَمْرٌ عَقْلِيٌّ كَلِّيٌّ»، سپس نسبت از آن جهت که نسبت است یک امر عقلی کلی است، «و انضمام الكلي الى الكلي لا يوجب الشخصيّة»، انضمام کلی به کلی موجب تشخص نیست. البته «هذا اذا كان المنظور اليه حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات، وليست هي بذلك الاعتبار نسبة، اي معنى غير مستقل»، «هذا اذا كان» را اگر بخواهیم در یک کلمه بگوییم، یعنی این در صورتی است که اضافه مقولیه باشد که اضافه مقولیه در حقیقت نسبت نیست. نسبت اضافه اشراقی است. این در صورتی است که آنچه مورد نظر است، حال نسبت باشد از آن جهت که مفهومی از مفهومات است و نسبت به این اعتبار نسبت نیست. یعنی یک معنای غیر مستقل نیست، یعنی اضافه اشراقیه نیست. «وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمَنْظُورُ إِلَيْهِ حَالُ الْمَاهِيَةِ بِالذَّاتِ»، ما تا الآن بحثمان در چه بود؟ تا الآن بحث ما در این بود که نسبت را به عنوان یک مفهوم در نظر بگیریم، مفهوم عقلی کلی. حالا اگر آمدیم گفتیم ما به ماهیت منسوبه «بما هي منسوبة» کاری نداریم، به ذات ماهیت کار داریم، صدرا می‌فرماید اینکه بدتر است، اگر بحث را بردید ذات ماهیت، قبلاً گفتیم که ذات ماهیت نه دارای جزئیت است نه دارای کلیت، نه منسوب است، نه غیر منسوب، «الماهية من حيث هي ليست الاهی».

«هذا إذا كان المنظور اليه»، این در صورتی است که منظور الیه حال نسبت باشد، «حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات، وأما إذا كان المنظور اليه حال الماهية بالذات»، اگر منظور الیه حال ماهیت بالذات باشد، «فليست هي»، ماهیت «بحسب نفسها محكوماً عليها بالانتساب الى غيرها»، محكوم به انتساب به غیر نیست چون «الماهية من حيث هي ليست الاهی». «ما لم يكن لها كون هي تكون بذلك الكون منسوبة الى مكوناتها وجاعلها»، محكوم به انتساب نیست مادامی که برای ماهیت، یک وجودی که به آن وجود، منسوب به مکون و جاعلش باشد نبوده باشد. «ولا نغني بالوجود الا ذلك لكون»، مراد ما هم از وجود همان کونی است که الآن گفتیم. «ولا يمكن تعقله وادراكه الا بالشهود الحضوری»، یک جمله پایانی است و آن جمله این است که می‌فرماید ما این را می‌دانیم که وقتی رفتیم در وادی وجود، وقتی رفتیم در وادی هست، بحث مفهوم کنار رفت. یعنی تنها راه ادراک علم حضوری می‌شود و دیگر از علم حصولی بیرون رفتیم. ما وجود را باید به محضرش برسیم تا درکش کنیم، او به محضر ما نمی‌آید.

«ولا يمكن تعقله وادراكه»، تحقق و ادراک وجود ممکن نیست.

«إلا بالشهود الحضوری كما سيوضح بيانه»، چه اینکه بیان این مطلب خواهد رسید. اینکه وجود جز با ادراک حضوری قابل درک نیست، این بیانش را بعداً می‌رسیم. این بحث تمام شد، خلاصه استدلال هم مشخص شد. دانش‌پژوه: اشکال را دوباره بیان می‌فرمایید؟

استاد: ببینید یا ماهیت «من حيث هي»، مورد نظر است یا ماهیت از آن جهت که منسوب است. نسبت هم یا مقولیه است یا اشراقی. اگر ماهیت «من حيث هي» باشد، ماهیت «من حيث هي»، نه منسوب است و نه غیر منسوب. اگر ماهیت «به ماهی منسوبة» مراد باشد، باید اول وجود پیدا بکند بعد نسبت صفت او قرار بگیرد و این می‌شود تحصیل حاصل. اگر ماهیت بخواهد با اضافه اشراقیه مورد توجه باشد، اضافه اشراقیه چیزی جز وجود نیست.

«الشاهد السادس علم ان العارض على ضربين: عارض لا وجود و عارض الماهية. والأول كعروض البياض للجسم أو الفوقية للسماء في الخارج، وكعروض الكلية والنوعية للانسان والجنسية للحيوان والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع»، دلیل ششم از ادله اصالت وجود بنا بر آنچه که در کتاب مشاعر آمده است.

مرحوم صدر المتألهین دلیلشان پنج سطر است، آخر این شاهد ششم می‌فرمایند: «فإذا تقرّر هذا الكلام: فنقول:»، آن «فإذا تقرّر هذا الكلام: فنقول:»، می‌شود برهان و دلیل ایشان. ولی یک مقدمه مفصل را ایشان درباره انواع و انحاء عروض دارند که این مقدمه در سایر کتاب‌ها هم آمده است، شاید در بعضی از کتاب‌ها هم یک مقداری

کامل تر آمده و یک مقداری شاید مثلاً منظم تر آمده است.

اگر نه‌ایه فراموش نشده باشد، این بحث را ما در نه‌ایه در مبحث اصالت وجود داریم. مرحوم علامه طباطبایی در بحث اصالت وجود بعد از تقریر بحث ۱۰ تا فرع برای اصالت وجود ذکر کردند که این ۱۰ تا ظاهرش ۱۰ تاست، قریب به ۲۵ فرع است و باز این ۲۵ فرع یک دهم فروعات اصالت وجود در حکمت صدرایی نیست؛ یعنی این قدر این بحث دارای اثر است. در عین حال آن‌جا این بحث انواع عروض را مرحوم علامه دارد.

در یک تقسیم‌بندی، فلاسفه عارض را یعنی چیزی که عارض می‌شود بر چیزی، عروض پیدا می‌کند بر چیزی، به سه بخش تقسیم می‌کنند؛ عارض وجود خارجی، مثل اینکه سفیدی در خارج عارض بر کاغذ می‌شود. شیرینی در

خارج عارض بر آب می‌شود، بر چای می‌شود. عارض وجود ذهنی، مثل اینکه من می‌گویم: «النوع کلی»، کلیت در ذهن عارض وجود نوع می‌شود. یک موقع عارض، عارض ماهیت است؛ یعنی فرق نمی‌کند چه در وجود ذهنی چه در وجود خارجی، هر جا این ماهیت بخواید محقق بشود با این عارض، ملازم است. عارض، عارض ماهیت است. عارض ماهیت یک اسم دیگری هم دارد به نام «عارض الوجودین»، یعنی چه در خارج و چه در ذهن عارض می‌شود بر این معروض. این یک تقسیم‌بندی (که بیان شد). عارض وجود خارجی، عارض وجود ذهنی، عارض ماهیت یا همان «عارض الوجودین».

برویم سراغ تقسیم دوم؛ باز در یک تقسیم‌بندی می‌گوییم که عروض یا عروض عینی خارجی است، یا عروض تحلیلی است. عروض عینی خارجی مثل عروض سفیدی برای کاغذ، شیرینی برای چای. شکر بریزید داخل چای صبحگاهی خودتان، چای شما شیرین می‌شود. شیرینی عارض این چای شد، این شیرینی را نداشت. سفیدی عارض این کاغذ شد. در این کارخانه‌های کاغذسازی همین که بخوانند این کاغذها را سفید کنند کلی زحمت می‌برد. کاغذ اولیه‌اش سفید نیست، سفیدی عارض می‌شود.

عارض تحلیلی جایی است که عارض در درون معروض است کأن. این گونه نیست که این عارض نیاز به تحقق خارجی به این کیفیت داشته باشد، مثلاً عروض فصل بر این جنس. شما صبح نشستید صبحانه نوش جان کنید، چای شما تلخ است، شکر می‌ریزید شیرین می‌شود. چای هست، شیرین نیست، با ریختن شکر شیرین شد. اما عروض فصل برای جنس این طور نیست که بگوییم جنس هست، فصل می‌آید بر جنسی که هست عارض می‌شود، نه!

این‌جا در حقیقت معروض بالعارض موجود می‌شود. لذا در فصل چه می‌گفتیم؟

می‌گفتیم فصل محصل جنس است و مقوم نوع است. چرا فصل محصل جنس است؟

چون اگر فصل نباشد جنسی نیست. معمول طلبه‌ها و دانشجویانی که می‌خوانند بحث جنس و فصل را نمی‌فهمند، چون استاد توضیح نمی‌دهد. تا می‌گویی جنس، خیال می‌کند که جنس هم مثل نوع است، جنس هم مثل فصل است، جنس هم مثل عرض عام و عرض خاص است، ولی جنس با همه اینها متفاوت است. جنس یک ماهیت ابهامی دارد که اگر این ابهام را از آن بگیری، جنس نیست.

لذا فیلسوف این جور می‌گوید که شما مثلاً بخواهی جنس حیوان را تبیین کنی، باید این‌جا صد تا حیوان جمع کنی، موش و مار و پلنگ و خرس و انسان و گاو و خر و بعد بگویی «احدهؤلاء لاعلی‌التعیین»، می‌شود جنس. جنس آن مفهومی است که زیر پای انواع رها و گم است و دیده نمی‌شود. ماهیت جنس ماهیت ابهامی است. اگر شما آمدید جنس را دورش را سیم خاردار کشیدید و به اصطلاح فنی به شرط لا لحاظ کردید می‌شود ماده، جنس نیست.

بنابراین اگر من به شما گفتم که جنس انسان چیست؟

شما اجمالی خواستید بگویید، گفتید «حیوان». تفصیلی خواستید بگویید، گفتید: «جوهر، جسم، ناه، حساس، متحرک بالاراده»، در هر دو صورت اشتباه گفتید. نه جنس انسان حیوان است، نه جنس انسان «جوهر جسم نام حساس متحرک بالاراده» است، چرا؟

چون این دو نوع متوسط است، نوع متوسط، نوع متوسط است. در صورتی شما می‌توانید اجمالاً یا تفصیلاً جنس انسان را بگویید که در ذهن من گوینده و شمای شنونده این باشد که این «لاعلی‌التعیین» است؛ یعنی چه؟

یعنی یک جوهر جسم نام حساس متحرک بالاراده‌ای که بین صد گونه حیوانی گم است، زیر دست و پای اینهاست. یعنی همان چیزی که در الاغ هست، در بقر هست، در انسان هست، در مار هست، در مور هست و در اینها هست هیچ کدام از آنها هم نیست، چون هر کدام از آنها باشد نوع است و جنس نیست. جنس هویت ابهامی‌اش عین

ذاتش است. لذا چون مبهم در عالم وجود ندارد جنس «بما هو جنس» در عالم وجود ندارد. جنس «بما هو نوع» هم این جور است. جنس «بما هو ذو فصل» هم این چنین است. لذا ما می‌گوییم جنس معروض فصل است، اما بلافاصله می‌گوییم فصل محصل است یعنی چه؟ تحصیل می‌بخشد. تحصیل می‌بخشد یعنی تحقق می‌بخشد. لذا می‌گفتند صورت شریک العله است برای ماده، چون ماده هم همین طور است ماده هم نسبت به صورت همین است، لذا ترکیبشان اتحاد است. ترکیب جنس و فصل اتحادی است. ترکیب ماده و صورت اتحادی است. یعنی چه اتحادی است؟ هر کجا ترکیب اتحادی داریم، ما یک لا متحصل داریم و یک متحصل. محال است که این دو تا متحصل با هم متحد بشوند. بی‌معناست، هر جا ما ترکیب اتحادی داریم یعنی یک متحصل و یک «لامتحصل» داریم. این مقدمه که تمام شد - دقت کنید! - صدرا از ما یک سؤال دارد فقط، سؤالش این است که می‌گوید مگر شما نمی‌گویید «ان الوجود عارض المهيبة»؟ می‌گوییم: بله.

می‌گوید این ماهیت انسان، این هم وجود انسان، شما برای ما تبیین کنید که نحوه عروض را. آیا عروض، عروض ترکیبی است یا عروض تحلیلی است؟ آیا وجود برای ماهیت عارض وجود خارجی است؟ عارض وجود ذهنی است یا عارض الوجودین است یا عارض الماهیه است؟ صدرا می‌گوید اگر می‌خواهید مطلب را بفهمید، بروید سراغ نسبت فصل و جنس. قرار شد فصل به جنس چه ببخشد؟

تحصل. صدرا می‌گوید همین نسبت بین ماهیت و وجود است؛ یعنی وجود به ماهیت تحصیل می‌بخشد. خود ماهیت دارای تحصیل نیست بالاتفاق، چرا؟

چون «الماهية من حيث هي ليست الاهی»، آنچه هم که معروض وجود قرار می‌گیرد ماهیت «من حیث هی» است نه ماهیت منسوبه و معجوله و این حرف‌ها نیست. آنکه معروض وجود قرار می‌گیرد «ماهیت من حیث هی» است، عارض وجود است، اگر عارض وجود است و اگر معروض ماهیت «من حیث هی» است، ماهیت «من حیث هی»، مبهم است، ماهیت «من حیث هی»، تشخیص و تحقق ندارد. لذا عروض می‌شود تحلیلی. عروض مثل عروض فصل برای جنس است، نه مثل عروض شیرینی برای چای صبحگاهی شما. چای باشد، شیرین نباشد، شکر بیاید چای را شیرین بکند، نه!

ماهیتی نیست. وجود ماهیت را ایجاد و جعل می‌کند. به عبارت دیگر: اتصاف ماهیت به وجود اتصاف خارجی نیست. عروض وجود بر ماهیت عروض حلولی نیست، مطلقاً ماهیت هیچ گونه تحقق بدون وجود ندارد. پس نتیجه می‌گیریم اگر ماهیت بدون وجود نیست و با وجود هست و عروض وجود برای ماهیت عروض تحلیلی است یعنی ماهیت اصیل نیست وجود اصیل است. حالا اگر این را به صورت قیاس در بیاوریم چگونه باید بگوییم؟

این جور می‌گوییم: اگر وجود اصیل نباشد، عروضش برای ماهیت باید عروض تحلیلی نباشد با اینکه عروض تحلیلی هست، پس وجود اصیل است. قیاس را این چنین می‌چینیم.

دانش‌پژوه: عروض تحلیلی شبیه ذاتی نیست؟ استاد: خیلی از ذاتی رقیق‌تر است، چون ذاتیات را ما علل قوام می‌گیریم. یک نحوه تغایرکی بین ذاتیات با ذات در نظر می‌گیریم. اما در وجود و ماهیت، اصلاً ماهیت بدون وجود هیچ است و چیزی نیست یعنی ارق از اوست. عبارت را ببینید «الشاهد السادس».

دانش‌پژوه: یعنی بالاتر است؟

استاد: بالاتر است، رقیق‌تر است. «الشاهد السادس»، یعنی برهان ششم. «اعلم ان العارض علی ضربین: عارض الوجود و عارض الماهية»، بدان عارض بر دو گونه است، عارض وجود و عارض ماهیت. اگر شما بخواهید خودتان عبارت را ادامه بدهید، باید کنار کتاب بنویسید: «و عارض الوجود علی ضربین: عرض الوجود الخارجی و عارض الوجود الذهنی»، که آنچه را در نهایی خواندید از یادتان نرود. عارض وجود خارجی و عارض وجود ذهنی.

حالا عارض وجود مثل چیست؟

«والأول كعروض البياض للجسم»، مثال اول: عارض شدن سفیدی برای کاغذ مثلاً. «أو الفوقية للسماء في الخارج»، عارض شدن فوقیت برای آسمان در خارج. در خارج واقعاً آسمان بالای سر ماست، زمین زیر پای

ماست، واقعاً در خارج آسمان به فوقیت منسوب می‌شود و فوقیت به آسمان نسبت داده می‌شود. اولی انتزاعی نیست، دومی انتزاعی است.

«و»، مثال دیگر: «كعروض الكليّة والنوعيّة للانسان والجنسيّة للحيوان»، آن دو مثالی که زدیم مال «عارض الوجود الخارجی» بود، حالا می‌خواهد مثال بزند برای «عارض الوجود الذهنی». عارض وجود ذهنی مثل چیست؟ «كعروض الكليّة والنوعيّة للانسان والجنسيّة للحيوان»، مثل عروض کلیت و نوعیت برای انسان و جنسیت برای حیوان. انسان در ذهن نوع است، در ذهن کلی است. قرار شد یادمان که نرفته، کلیت و نوعیت و جنسیت و اینها معقولات ثانیه منطقی باشد. معقول ثانی منطقی جایش کجاست؟ ذهن است. به خارج بیا نیست.

«والثانی»، اما عارض ماهیت. اسم دیگر عارض ماهیت چه بود؟

اگر در امتحان باشد بلد باشید، دو تا اسم داشت. عارض الوجودین بود. «والثانی»، که عارض ماهیت است یا همان عارض الوجودین است. «كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع»، عروض فصل برای جنس این چنین است، عارض الماهیه است. عروض تشخص برای نوع این چنین است، عارض الماهیه است، عارض الوجودین است.

«وقد اطبقت السنة المحصّلين من أهل الحكمة»، اجماع دارد زبان محصلین از اهل حکمت. واژه اهل التحصیل یا محصلین یعنی حکمای مشاء. اصلاً در کتاب‌ها وقتی می‌گویند اصحاب التحصیل و اهل التحصیل و المحصلین یعنی مشائین. «وقد اطبقت»، زبان محصلین از اهل حکمت به چه چیزی به اینکه «بأنّ اتّصاف الماهية بالوجود وعروضه لها»، عروض وجود برای ماهیت «ليس اتّصافاً خارجياً»، اتصاف خارجی نیست، «وعروضاً حلولياً»، عروض حلولی نیست. اتصاف خارجی و عروض حلولی چه بود؟

«بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقّق»، به اینکه موصوف دارای مرتبه‌ای از تحقّق باشد، «والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالاتّصاف بتلك الصفة»، «والكون»، عطف به تحقّق است. به اینکه موصوف دارای مرتبه‌ای از تحقّق و کون باشد که در آن مرتبه مخلوط به اتصاف به آن صفت نباشد. الآن جای شما بود، شیرین نبود، ماهیت وجود این جوری نیست. بگوییم در مرتبه‌ای از مراتب واقع ماهیت هست متصف به وجود نیست، نه! این گونه نیست.

«بأن يكون للموصوف»، این «بأن يكون»، بیان منفی است نه نفی. اتصاف خارجی چگونه است؟ اتصاف خارجی این است به اینکه برای موصوف مرتبه از تحقّق و کون باشد که در آن مرتبه، مخلوط به اتصاف به آن صفت نباشد. «بل مجرداً عنها وعن عروضها»، مجرد از آن و از عروض آن باشد. «سواء كانت الصفة انضمامية خارجية»، فرق نمی‌کند انحاء صفت. ما در اتصاف خارجی گونه‌هایی داریم، می‌خواهد این گونه‌ها را برایتان بیان کند. این جا شاید جایش نبود یا اگر بود باید یک مقداری در مقدمه ذکر می‌شد، نه در وسط کلام.

«سواء كانت الصفة انضمامية خارجية»، چه صفت، صفت انضمامی خارجی باشد، «كقولنا: زيد أبيض»، بیاض یک صفت خارجی است، منضم به زید می‌شود. بعد ما می‌گوییم «زيد أبيض». «أو انتزاعية عقلية، كقولنا: السماء فوقنا»، یا یک صفت انتزاعی عقلی باشد مثل این گفتار ما که می‌گوییم آسمان بالای سر ماست، این انتزاع عقلی است، یعنی ما در سنجش خودمان با آسمان این را می‌یابیم فوقیت خارجی است اما براساس یک انتزاع عقلی فهم می‌شود، «أو سلبية»، یا صفت صفت سلبی باشد، «كزيد أعمى»، مثل اینکه می‌گوییم زید کور است، کوری یک صفت سلبی است که ما به زید نسبت می‌دهیم.

«والتّما»، می‌خورد به «ليس»، چه شد؟

گفت: زبان مشائین اجماعاً بدین ترانه گویاست که چه؟

که «اتّصاف الماهية بالوجود وعروضه لها ليس اتّصافاً خارجياً»، اتصاف خارجی نیست پس چیست؟ «والتّما اتّصاف الماهية بالوجود اتّصاف عقليّ وعروض تحلیليّ»، اتصاف ماهیت به وجود اتصاف عقلی است و عروض تحلیلی است. الآن ببینید فلسفه را باید با دقت خواند. ما بالا گفتیم «عروضاً حلولياً»، این جا چه می‌گوییم؟

«عروض تحلیلی»، در امتحان سؤال می‌آید فرق عروض حلولی با عروض تحلیلی را بنویسید و مثال بنویسید. دانشجو پشت کله‌اش را می‌خاراند، چرا؟ چون سر کلاس دقت نکرده است. عروض حلولی اسم دیگر اتصاف خارجی است. عروض تحلیلی اسم دیگر اتصاف عقلی است. اتصاف خارجی مشخص است معنایش چیست. مثال‌هایش هم معلوم است. اتصاف عقلی هم اگر من بگویم فرق اتصاف خارجی و اتصاف عقلی را بنویسید راحت می‌نویسد اما اصطلاح دیگرش را که به کار می‌برند، می‌گویند فرق عروض حلولی و عروض تحلیلی را بنویسید و مثال بنویسید. چون حلول و تحلیل به هم نزدیک است هر دو هم مبتدایش یعنی موصوفش عروض است، می‌گوید عروض حلولی و عروض تحلیلی چه فرقی می‌کند؟ تحلیل کجا حلول کجا؟

سفیدی در کاغذ حلول کرده وجود را من نسبت به ماهیت تحلیلاً به دست می‌آورم. فصل را من نسبت به جنس تحلیلاً به دست می‌آورد، می‌گویم جنس در خارج وجود ندارد، وجودش ابهامی است. ماهیت وجودش وجود ابهامی است. بدون وجود بی‌معناست. دانش‌پژوه: یک اصطلاح است به نام ترکیبی و اتحادی است. استاد: ترکیبی و تحلیلی است. اتحادی در مقابل انضمامی است و در مقابل اعتباری است. آنها را اگر بخواهید تعریف کنیم می‌گوییم جلوتر برویم. دانش‌پژوه: نه، من فکر می‌کردم تحلیلی همان اتحادی می‌شود! استاد: درست است. مشکلی ندارد. دانش‌پژوه: حلولی هم همان ترکیبی است. استاد: حلولی همان ترکیبی است درست است.

می‌فرماید: «وإنما اتصاف الماهیة بالوجود اتصاف عقلی و عروض تحلیلی و هذا النحو»، حالا مهم این است که فصل مقوم این عروض تحلیلی چیست؟ مشخصه این عروض تحلیلی چیست؟

«و هذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصل وجودي لا خارجاً ولا ذهنياً»، می‌فرماید و این نحو از عروض ممکن نیست برای معروضش مرتبی از کون و تحصلی وجودی باشد نه خارجی و نه ذهنی که «لا يكون المسمى بذلك العارض»، که نبوده باشد آنچه که نامیده شده به نام آن عارض. نمی‌شود معروض باشد و عارض در دل او و در کنار او نباشد. نمی‌شود اول ماهیت باشد، بعد وجود بخواهد عارضش بشود، نمی‌شود. اول جنس باشد، بعد فصل بخواهد عارضش بشود.

«فإن الفصل مثلاً»، این مثال است «أذ قيل أنه عارض للجنس، ليس المراد أن للجنس تحصيلاً وجودياً في الخارج أوفي الذهن بدون الفصل، بل معناه أن مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنی»، می‌فرماید که فصل اگر گفته می‌شود عارض جنس است، مراد این نیست که جنس یک تحصیل وجودی در خارج دارد. یا یک تحصیل وجودی در ذهن دارد بدون فصل. پس چیست؟

بلکه معنایش این است که مفهوم فصل خارج از مفهوم جنس است، لاحق به مفهوم جنس است از نظر معنا «وان كان متحداً معه وجوداً»، گرچه وجوداً با او متحد است. «فالعروض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد، فهكذا حال الماهية والوجود»، پس عروض فصل برای جنس به حسب ماهیت در اعتبار تحلیل ذهنی ماست در علم اتحاد. این دو متحدند ما می‌آییم تحلیل می‌کنیم با تحلیل ما یکی می‌شود معروض دیگری می‌شود عارض. «فهكذا حال الماهية والوجود اذ قيل ان الوجود من عوارضها»، پس حال ماهیت و وجود وقتی که گفته می‌شود وجود از عوارض ماهیت است، این چنین است.

تا حالا هر چه گفتیم مقدمه بود. آمدیم معنای عروض، اقسام عروض، مثال برای اقسام، اینها را تبیین کردیم. «فاذا تقرّر هذا الكلام:»، وقتی این مطلب مشخص شد چه چیزی مشخص شد؟

آقا، عروض وجود بر ماهیت تحلیلی است، یک کلمه. عروض، عروض خارجی نیست. عروض، عروض تحلیلی است. وجود برای ماهیت عارض الماهية است؛ یعنی عارض الوجودین است. یعنی ماهیت بدون وجود تحققی ندارد. «فاذا تقرّر هذا الكلام:»، وقتی این مطلب مشخص شد، این جور می‌گوییم: «فنقول: لولم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرناه»، این قیاس و استدلال است. قیاس استثنایی است. اگر

وجود صورتی در اعیان نداشت، یقیناً عروضش برای ماهیت بدین نحو نبود. بالای «النحوالذی ذکرناه»، می‌نویسیم عروض تحلیلی. اگر وجود صورتی در اعیان نداشت عروضش برای ماهیت عروض تحلیلی نبود.

«بل‌کان کسایر الانتزاعیات التي تلحق الماهیة بعد ثبوتها وتقررها»، بلکه بود مانند سایر انتزاعیات؛ یعنی مانند سایر عارض‌هایی است که عروضشان انتزاعی است مثل «السماء فوقنا» بود، عروض انتزاعی بود. خارجی بود ولی انتزاعی بود که ملحق می‌شد ماهیت را بعد از ثبوت ماهیت و تقرّرش. «فأذن»، نتیجه: «يجب أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهية وتتحد معه وجوداً»، پس واجب است اینکه وجود چیزی باشد که ماهیت بدان موجود بشود. ماهیت با او متحد بشود وجوداً، با اینکه از نظر معنا و مفهوم در ظرف تحلیل مغایر است. «مع مغایرتها»، مغایرت ماهیت «إیّاه»، وجود را «معنی ومفهوما»، از نظر معنا و مفهوم «وهو فی ظرف التحلیل»، در ظرف تحلیل. «تأمل فیه»، ما در کتاب‌های سنتی خودمان هرگاه یک فتأملی داشته باشد یا یک فالتأملی داشته باشیم یا یک فافهمی داشته باشیم، طلبه‌ها می‌گفتیم که باید به سراغ وجه فافهم برویم.

من اوائل سال طلبگی‌ام یکی از کتاب‌هایی که تصمیم گرفتم بنویسم و هیچ وقت هم نوشته نشد این بود که بیایم از جامع المقدمات تا کفایه، در تمام متون درسی هر جا نویسنده گفته فافهم و تأمل، وجه تأمل‌هایش را در بیاوریم و جمع کنیم. چطور در کتاب‌های ادبی مثلاً جامع الشواهد آمده شاهد‌های جامع المقدمات و سیوطی و مغنی و مطول اینها را جمع کرده، ما بیایم فتأمل‌ها را جمع کنیم. بعد دیدیم که خیلی وقت می‌گیرد و شاید خیلی هم لازم نباشد، نرفتیم سراغ این کار.

حالا در این جا مرحوم صدرا فرمود: «تأمل فیه».

دانش‌پژوه: در هر کتابی که آدم بخواند ترجمه کند، فقط همان را ترجمه کند نه همه اینها را. استاد: در آورده شده است؛ یعنی در کتاب‌ها و در حواشی آن وجه تأمل‌ها گفته شده ولی یکجا جمع نیست. بعد هم شما مثلاً مکاسب مرحوم شیخ می‌گوید «فتأمل». شهیدی این «فتأمل» را یک جور می‌فهمد. مامقانی یک جور می‌فهمد. آقا سید محمد کاظم یک جور می‌فهمد. آخوند یک جور فهمیده، شش تا وجه تأمل است. من باید شش تا شرح داشته باشیم. آن جا وقتی من اینها را جمع کنم طرف یک کتاب دارد همه «فتأمل»‌ها را داخلش دارد. فعلاً به سراغش نرفتیم.

حالا این جا این «تأمل فیه»، مرحوم آخوند را ما یک مقداری مورد توجه قرار بدیم که دقت بشود. نکته اولی که باید توجه کرد این است که ما در گذشته می‌گفتیم که ما دو نوع محمول داریم، یک محمول بالضمیمه داریم یک خارج محمول. خارج محمول یک اسم دیگر هم داشت «من صمیمه». محمول بالضمیمه مثل اینکه چای شیرین است. این چای که در سفره من بود شیرین نبود، من شکر روی آن ریختم شیرین شد، شیرینی به جای اضافه شد. اما در خارج محمول انضمامی در کار نیست، از حاقّ یک شیء یک مفهومی انتزاع می‌شود مثل اینکه می‌گوییم: «زید ممکن»، امکان برای زید مثل شیرینی برای چای نیست. شیرینی برای چای ضمیمه چای می‌شود. چای بوده، شیرین آمده ضمیمه این شده و شده شیرین. اما امکان برای زید از حاقّ زید انتزاع می‌شود. ذاتی زید است. مراد ما البته ذاتی باب ایساغوجی لزوماً نیست. مراد ما ذاتی باب برهان است. مستحضرید که ذاتی باب برهان اعم است از ذاتی باب ایساغوجی. الان در کتاب بر همین مبنا پیش رفتیم؛ یعنی مرحوم صدر المتألهین (رضوان الله تعالی علیه) آمد مثال زدند «الجسم أبيض»، اینها را برای همین محمولاً بالضمیمه عارض خارج، عارضی که اول معروض هست بعد عارض بر او عارض می‌شود، کأنّ بیرون از ذات معروض است، بعد عارض معروض می‌شود، این حرف نهایی صدرا نیست. لذا فرمود این حرف را محصلین و مشائین می‌گویند.

یکی از ابتکارات صدرا این بود که صدرا آمد این دیوار چین بین محمول بالضمیمه و خارج محمول را برداشت. همه محمول‌ها شد خارج محمول. ما دیگر چیزی به نام محمول بالضمیمه نداریم. چطور؟

صدرا آمد اثبات کرد و گفت ما چیزی داریم به نام حرکت جوهری. در حرکت جوهریه، ما وحدت داریم. متحرک در حرکت جوهریه، از یک وحدت اتصالی برخوردار است. اگر یک متحرک در حال حرکت از یک وحدت اتصالی برخوردار است، این معلوم می‌شود ما یک شیء را در صورتی درست دیدیم که همه‌اش را ببینیم. بنابراین اگر این درخت سیب باغ ما گل داد، این گل تحت آن که سفت شد، آرام آرام بزرگ شد، سبز پررنگ شد،

سبز کمرنگ شد، زرد کمرنگ، زرد پررنگ، زرد لُب‌گلی و قرمز شد. من اگر بخواهم عوامانه بیان‌دیشم می‌گویم بله، یک جوهری دارم، یک عرضی دارم این اعراض بر این جوهر عارض شد و این اعراض این چنین بود، اول حجم کوچک بود، بزرگ بزرگ شد مثلاً، اول وزن کم بود، سنگین سنگین سنگین شد، سیب مثلاً سیصد گرمی. اول رنگ چنین بود، بعد شد شد شد. این نگاه، نگاه محمول بالضمیمه است. این حرکت جوهریه قابل تحقق و قابل تصویر نیست.

من این سیب را باید از سر تا دم شروع کنم که یک شیء است. دارای وحدت اتصالی است، یکی است. اگر یک چیز است، هیچ کدام از این رنگ‌ها و حجم‌ها و وزن‌ها بیرون از او نبود، در درون اوست. خودش است. اگر خودش است، دیگر رنگ محمول بالضمیمه نیست. محمول به صمیمه است. بنابراین براساس حرکت جوهریه، براساس وحدت اتصالی، ما دیگر چیزی به نام محمول بالضمیمه نداریم. تمام عارض‌ها تبدیل می‌شود به خارج محمول و هیچ کدام محمول بالضمیمه نیست. این یک وجه تأمل است که ما این‌جا داریم براساس نظر قوم سیر می‌کنیم. یک موقع خیال نکنید که داریم براساس نظر خودمان پیش می‌رویم!

نکته دوم این است که ما اگر گفتیم ماهیت، معروض است، وجود عارض است؛ این را داریم طبق یک پیش‌فرض اصالة الماهوی این‌طور می‌گوییم. یعنی چه؟
یعنی نه!

اگر بخواهیم اصالة الوجودی یعنی چه؟

می‌رسیم به این فروعی که در نهایت خواندیم: براساس اصالت وجود، قضایا عکس الحمل است؛ یعنی اگر شما می‌گویید انسان هست درخت هست و!

در حقیقت دارید می‌گویید «من الهستی انسان، من الهستی درخت و»!

بنخواهید درست بیان‌دیشید، در ذهن هم باید وجود موضوع قرار بگیرد، لذا قضایا می‌شود عکس الحمل. در ظاهر من می‌گویم انسان هست، در واقع باید بگویم این.

علت این را قبلاً خدمت شما عرض کردم که علت اصلی‌اش این بود که ذهن من می‌رود وجود خارجی را صید کند، ماهیت گیرش می‌آید. حضرت موسی (علیه السلام) عرض کردیم رفت نار بگیرد، نور به دست آورد، حالا ما برعکس هستیم، می‌رویم وجود بگیریم ماهیت به دست ما می‌آید. چون وجود به علم حصولی قابل درک نیست و به علم حضوری فقط قابل درک است، من دنبال وجود آب است آب به ذهن من می‌آید، ماهیت آب است. چون ماهیت به ذهن‌بیا است و وجود به ذهن‌بیا نیست و ذهن ما با ماهیات مأنوس است، ما ماهیات را موضوع و معروض قرار می‌دهیم، وجود را محمول و عارض قرار می‌دهیم و حال اینکه اگر بخواهیم درست عمل کنیم، باید وجود را معروض قرار بدهیم و ماهیت را عارض قرار بدهیم که قضایا می‌شود قضایای عکس الحمل.

حالا سؤال: قضیه که عکس الحمل شد در بحث عروضش فرقی ایجاد می‌کند؟

کماکان عروض عروض تحلیلی است. عروض عروض حلولی نیست. در این جهت تفاوت ایجاد نمی‌کند که حالا من بگویم انسان هست یا بگویم هست انسان، نسبت یکی است. یعنی عروض، عروض تحلیلی است. عروض، عروض حلولی نیست. نسبت را از این جهت تغییر نمی‌دهد، ولی اگر بخواهم درست عمل کنم و درست بفهمم طبیعی است که باید وجود را معروض قرار بدهم. من همین دیروز داشتم می‌نوشتم، همان بحثی که در جلسه‌ای که آن روز داشتیم خدمت عزیزان بحث الفسفة بلامجاز را یا سلسله المجازات را داشتم می‌نوشتم، یکی از مجازات همین است، یعنی ذهن می‌آید آنچه را که موضوع وقاعی نیست، موضوع قرار می‌دهد، اعتبار می‌کند. آنچه را که محمول واقعی نیست، محمول قرار می‌دهد و اعتبار می‌کند و حال اینکه براساس اصالت وجود نباید این‌طور باشد، باید جای موضوع و محمول عرض بشود. این از همان بحث الفسفة بلامجاز یا سلسله المجازات است که داشتیم و گفتیم.

دانش‌پژوه: چه ربطی به این دارد که دیوار سفید است. یعنی رنگ کاغذ از دل کاغذ نیست.

استاد: دو تا مطلب است، در کاغذ و دیوار اصلاً ما ترکیب دو چیز داریم. در ترکیب دو چیز غیر عروض چیزی بر چیزی است. لذا است که الان این کاغذ یک نوع نیست. ما داریم راجع به نوع حرف می‌زنیم.

این دیوار یک نوع نیست. گذشته از اینکه شما بین رنگ فلسفی و رنگ عرفی قاطی نکنید. یعنی چه؟

یعنی الان من می‌روم در مغازه ابزارفروشی و رنگ‌فروشی می‌گویم یک رنگ سفید بده، یک رنگ قرمز بده. این رنگ سفید و رنگ قرمز یک جسم است که خودش دارای رنگ قرمز است. رنگ قرمز به عنوان یک عرض در نظر بگیرد. این رنگی که الان می‌مالیم به دیوار، من دارم جسمی را بر جسمی می‌مالم، چون این رنگ خودش

جسم است. این رنگ آن رنگی که الآن به عنوان عرض در نظر گرفتیم نیست. این در ذهن شما اشتباه نشود! می‌آییم سراغ کاغذ. الآن این کاغذ مرکب است. همین کاغذی که دست شماست ده تا عنصر دارد؛ چسب دارد، رنگ دارد که آن رنگی که جسم بوده، این ترکیب است. بحث ما در یک گونه است، سیب یک گونه است. می‌خواهم بگویم یک موقع ذهن شما خلط نکند. سیب یک گونه است. در آن مثال چای که من زدم، شکر خودش یک جسم است، چای خودش یک جسم است، شکر را من دارم با چای ترکیب می‌کنم، این از بحث من بیرون است. اما اگر شما فرض کنید، فرض کنید بنده یا شما خانم چای را ریختید داخل فلاکس، اول چای کمرنگ بود، آرام آرام پرنرنگ شد. اول زرد بود بعد عقیقی شد و بعد سیاه شد، این سیر از زرد و عقیقی و سیاه، این مورد نظر است. این جا بحث ترکیب نیست. این جا من یک چیزی دارم به نام چای، رنگش دارد تغییر می‌کند. در حرکت جوهریه ما می‌گوییم همه را باید ببینیم، همه‌اش یکی است. نه اینکه زرد بود، زردی رفت حالا عقیقی آمد. عقیقی رفت حالا سیاهی آمد و اینها سه تا رنگ است بر موضوع نشسته پشت سر هم سه چیز است، نه! براساس نظریه خلق و لُبس درست است، اما براساس نظریه لُبس بعد از لُبس و براساس حرکت جوهریه و اینکه ما در حرکت جوهریه وحدت اتصالی داریم، قهراً این طور نخواهد بود.

دانش‌پژوه: این مثال‌هایی که برای عارض زدید، تفاوت‌هایش را متوجه نمی‌شوم!

استاد: من متوجه سؤال شما نشدم!

دانش‌پژوه: دو تا مثال برای عارض وجود ذهنی، عارض وجود خارجی و عارض ماهیت زدید برای هر کدام دو تا مثال زدید. من تفاوت عارض ماهیت و عارض وجود ذهنی را، مثال‌هایش و تفاوتش را متوجه نمی‌شوم.

استاد: مثال‌هایش را بفرمایید تا من خدمت شما عرض کنم.

دانش‌پژوه: عروض کلیت و جزئیت برای انسان. جنسیت برای حیوان. این برای عارض وجود ذهنی بود.

استاد: که اینها فقط در ذهن است.

دانش‌پژوه: بعد فصل برای جنس.

استاد: این هم در ذهن است هم در خارج. چه در ذهن چه در خارج.

دانش‌پژوه: این بستگی به اعتبار دیدگاه ما ندارد که ما چه شکلی نگاه کنیم؟

استاد: چه چیزی بستگی به اعتبار دیدگاه ما ندارد؟

ببینید فصل محصل جنس است، جنس را بخواهد در ذهن تحصیل ببخشد، یا جنس بخواهد در خارج تحصیل ببخشد، چرا؟

چون ما قائلیم کلی طبیعی در خارج موجود است به وجود افرادش. یعنی در هر تک‌واحد انسان، انسانیت هست، حیوانیت هست، جوهریت هست، جسمیت هست، نامی بودن هست. آنچه که الآن دارد این جنس را در خارج تحصیل می‌بخشد، فصل است، یعنی ناطقیت است. البته علاوه بر فصل، احتیاج به خصوصیت فردیه هم دارد، حرفی دیگر است. آنچه که دارد این جنس را در ذهن تحقق و تکون می‌بخشد باز هم فصل است. این می‌شود عارض الماهیه، یعنی عارض الوجودین. هم در ذهن هم در خارج.

اما اگر بحث رفت روی یک معقول ثانی منطقی، معقول ثانی منطقی جایش فقط در ذهن است. جایش در خارج نیست.

دانش‌پژوه: فصل و جنس هم از معقولات ثانی هستند.

استاد: معقولات منطقی هستند، ولی وقتی در خارج لحاظ می‌شوند، زاویه می‌شود زاویه فلسفی. مرادتان این است؟

دانش‌پژوه: بله.

استاد: یقیناً همین طور است. اینکه درست است.

دانش‌پژوه: بستگی به زاویه دید دارد، مثلاً جنسیت برای حیوان. اگر حیوان است جنسیت در آن وجود دارد.

استاد: درست است، منتها این جنسی که می‌گوییم جنس فلسفی مثل جنس منطقی نیست. یعنی یک موقع ما داریم بحث می‌کنیم از جنسی که در منطقی مطرح است، این معقول ثانی منطقی است. یک موقع ما می‌رویم سراغ نوع در خارج که در ضمن فرد موجود است که بالوجود موجود است، این نگاه فلسفی است.

دانش‌پژوه: خیلی انگار تفاوتی در این نبود، می‌شود به هر دو لحاظ نگاه کرد.

استاد: بله یقیناً این جور است دو تا لحاظ است، دو تا نگاه است.

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»

فهرست منابع

۱. ر.ک: منهاج البرائة فى شرح نهج البلاغه (خوئى)، ج ۱۳، ص ۱۵۵.
۲. همان.
۳. الحكمة المتعالیه فى الأسفار العقلیه الأربعة الملا صدرا، ج ۱، ص ۲۹۰.
۴. آيينه پژوهش، دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ج ۱۰۳، ص ۱۱.