بسم الله الرحمن الرحیم

 بحث در وجود رابط و رابطى بود به دو اطلاقى كه در اینجا مرحوم آخوند اشاره داشتند. و عرض شد كه ما فرقى بین قضایاى هلیه بسیطه و هلیت مركبه، در كیفیت انتساب نمى‌بینیم الّا در یك جا.

## سه مطلب مربوط به قضایا

 مطلب اوّل: ربط بین موضوع و محمول، به هوهویت و نسبت اتحادیه است

 حالا در ابتداى بحث دو سه مطلب مربوط به قضایا هست كه، باید روشن بشود. مطلب اوّل اینكه ربط بین موضوع و محمول در قضایا، به هوهویت و نسبت اتّحادیه است. یعنى آنچه كه مسوّغ حمل محمول بر موضوع است همان هوهویت محمول با موضوع است، سواءً اینكه قضیه ما بطّیه یا غیر بطّیه باشد. وقتى ما براى یك موضوع، محمولى مى‌آوریم، منظورمان این است كه بین این موضوع و محمول اتّحاد است والّا اگر این اتّحاد نبود من اصله و ابتداءً حمل محمول بر موضوع باطل و لغو بود چه اینكه قائل به حكم بشویم یا قائل نشویم. اگر من باب مثال بگوییم كه زید آجر است، از اوّل اطلاق آجر بر زید لغو و باطل خواهد بود. حالا چه شكّ داشته باشیم بر این و بگوییم هل زیدٌ آجرٌ او لا؟ بطور كلى وقتى بین موضوع و محمول هوهویت نباشد اصلًا این اطلاق لغو خواهد بود و چه در قضایاى بطّیه چه در قضایاى غیر بطّیه فرقى نمى‌كند. براى تشكیل قضیه ابتدائاً و از اوّل مسوّغ، همان هوهویت است و باید باشد. لذا در قضایایى كه بین موضوع و محمول ارتباطى وجود ندارد، ما به یك نحوى از انحاء باید این ارتباط را برقرار كنیم. فرض كنید كه در مجازات و استعارات مى‌گوییم" زیدٌ اسدٌ". بین زید و بین اسد ارتباطى وجود ندارد و هوهویتى نیست. ولى ما باید یك اتّحاد و هوهویتى در اینجا درست كنیم تا بتوانیم این اسد را بر زید حمل كنیم. لذا در اینجا قائل به تأویل و توجیه مى‌شویم. قائل به اختراع و كشف وجه اشتراك و وجه مشابهت مى‌شویم: زیدٌ اسدٌ فى الشجاعه. یعنى عنایتاً و تنزیلًا زید را اسد فرض مى‌كنیم از نقطه نظر شجاعت. وقتى كه این تنزیل و اعتبار و مجاز محقّق شد، آن موقع مسوّغ حمل اسد بر زید است و الّا ابتدائاً نمى‌توانیم ما بگوییم" زیدّ اسدّ". بین اسد و بین زید بون بعید است و، باب استعارات در اینجا مى‌آید. كه آیا" زیدٌ مثل الاسد"،" كانّ هو الأسد" كه اگر اینطور باشد آیا در اینجا باید قائل به مقدّر باشیم؟ اگر اینطور باشد كه این معناى هوهویت از اینجا استفاده نمى‌شود. وقتى كه مى‌گوییم زید مثل اسد است هوهویتى در اینجا نداریم؟ فقط در اینجا یك وجه اشتراكى هست كه بواسطه آن وجه اشتراك كه صلابت، جرأت و شهامت و شجاعت باشد، این حمل محقّق شده است و در واقع در اینجا ما محذوف داریم. زیدٌ كأنّ هو الاسد، زیدٌ مثلٌ الاسد، زید شبیهٌ بالأسد فى الشجا و امثال ذلك. در اینجا این زید با پیدا مى‌كند آن شباهتى كه در ذهن متكلّم است هوهویت. اگر ما بگوییم زیدٌ شبیهٌ بالأسد، در اینجا هوهویت و نسبت اتّحادیه بین اسد و زید نیست، پس باید بین شبیهٌ مقدّر یعنى زید با آن شبیهٌ كلّى طبیعى باشد، چون شبه، كلّى طبیعى است، مصادیق متعدد و متفاوتى دارد، بالنوع و بالصنف و الافراد مصادیق متفاوت دارد. این زید با آن مصداق كلّى كه شبیهٌ است عنوان شبه، عنوان شبیهٌ چطور وقتى مى‌گوییم زیدٌ انسانٌ هوهویت در اینجا هست. یعنى زید همان انسان است یعنى آن انسان كلى است كه این مصداق اوست. همین طور یكى از كلیات طبیعى شبه است. شبه، مشابه بودن یك عنوان كلى است، دو چیزى كه شبیه هم باشند، اینها مشابه هستند. این موضوع ما با شبیه هوهویت و نسبت اتّحادیه برقرار كرده است نه با اسد. حالا آن شبیه خودش یك ارتباطى با اسد دارد، دیگر ما به آن كارى نداریم. ولى الآن بین مبتدا و موضوع و بین آن خبر ذهنى ما اتّحاد برقرار شده است واین یك مسلكى است كه عموم قائل به این هستند امّا آن مسلك دقیق تر و عمیق تر كه سكاكى قائل به او هست و هوالحقّ، این است كه اصلًا در اینجا مسأله شبیه وجود ندارد" مثلٌ" در اینجا نیست" كأنّ" در اینجا نیست آنچه كه در اینجا هست زیدٌ هو الاسد. اصلًاً زیدٌ اسدٌ است یعنى خود ما هم مى‌گوییم، مى‌گوییم آقا شیر را دیدى، زید را دیدى انگار شیر را دیدى، اینكه مى‌گوییم زید را دیدى كانّ شیر را دیدى یعنى هیچ تفاوتى بین این دو وجود ندارد. اصلًا هوهویت و اتّحاد بین زید و بین اسد برقرار است. نه اینكه زیدٌ مثل الاسد، نه اینكه زید شبیهٌ بالاسد. نه این حرفها نیست زیدٌ هو الاسد." زید اسد" است منتها تنزیلًا و اعتباراً. زید اسد است، او چهار دست و پا راه مى‌رود این على رجلین راه مى‌رود و مشى مى‌كند." زیدٌ اسدٌ" او شعر طولانى دارد، زید شعر طولانى ندارد. فرض كنید كه حالا اگر یك رستمى هم باشد او هم شعر طولانى داشته باشد شبیه بالاسد است اینها همه اختلافات بین زید و اسد است. ولى در اینها این اختلافات، عرضى و جانبى است و در حقیقت هوهویت و در آن معناى هوهویت تاثیر نمى‌گذارد. هوهویت عبارتست از همان خصوصیتى كه آن خصوصیت عبارتست از نفسیت شیر و اسد. كه آن نفسیت اسد او را به این كیفیت در آورده است. لذا درباره سیدالشهداء علیه السلام در روز عاشورا داریم كه" كانّ نفس أبیه بین جنبى". یعنى همان نفس پدر حضرت كه علىّ بن ابیطالب علیه السلام است بین اضلاع اوست. بعضیها" كانّ نفساً أّ" مى‌خوانند كه این هم درست است، یعنى یك نفس أّ و یك جنبه ابأ از تحت ظلم رفتن و زیر بار ظلم رفتن و ابأ از مسكنت، ابأى از تذلّل، أباى از خشوع و تواضع در برابر ظلمه، یك همچنین نفس ابیه‌اى بین جنبیه است. و بعضیها هم اشتباهاً نفس ابیه را بین جبینه خواندند كه این خیلى غلط است. چون نفس كه در جبین نیست، نفس را مى‌گویند بین این اضلاع بین این جنب و آن جنب وجود دارد و بین جبین هم اصطلاح غلطى است، بین در اینجا معنا ندارد. در هر صورت در اینجا راجع به حضرت مى‌گویند كه آنها یعنى همان لشكریان عمر سعد مى‌گفتند" نفس ابیه بین جنبیه"، یعنى انگار این خود على است كه الآن دارد مى‌آید مى‌جنگد، اصلًا این على با آن خصوصیت و با آن إباء و با آن متانت و با آن عزّت و با آن رفعت و با آن شجاعت و با آن قوّت، تمام جهات حمیده و صفات حمیده على الآن دارد در این فرزندش جلوه مى‌كند اصلًا خودش است، نگاه مى‌كنیم انگار خودش است. ندیدید مى‌گوییم این همان است، این همان است یعنى این خودش است یعنى هوهویت و اتّحاد بین این دو برقرار مى‌شود بناءٌ على هذا آنچه كه در قضیه ما لازم داریم؛ یا حقیقتاً باید اتّحاد و هوهویت بین اینها برقرار باشدو یا تنزیلًا و اعتباراً باید اتّحاد برقرار باشد واگر برقرار نباشد، بین موضوع و بین محمول فرقى نیست. امّا صحبت در این است كه در قضیه اتّحادیه ما در هوهویت شك نمى‌كنیم و در قضیه مشكوكه كه آیا زید عالم است یا عالم نیست، ما در اتّحاد شك نداریم، ما در تحقّق این اتّحاد خارجى شك داریم، نه در خودش. به محض اینكه یك موضوعى براى ما محقّق شد قبل از اینكه بگوییم زیدٌ هذا، قبل از این، خود متكلم مى‌داند كه یك محمولى را شما باید براى زید بیاورید كه به زید بخورد. و إلّا كلام، كلام لغو خواهد بود. به محض اینكه شما مى‌گویید كه زید، مخاطب خودش مى‌فهمد هر محمولى كه شما براى این بیاورید بین این محمول و بین این موضوع باید اتّحاد باشد. حالا آیا این اتّحاد در خارج هم هست یا در خارج نیست آن یك مطلب دیگر است. یعنى مسوّغ صحّت قضیه، اتّحاد بین موضوع و محمول است. این مسوّغ اصل عقد الوضع در قضیه است. اگر عقد الوضع و عقد الحمل بخواهد صحیح باشد، باید بین موضوع و محمول اتّحاد باشد. حالا ما كارى اصلًا به نسبت حكمیه نداریم كه آیا حكمى در اینجا هست یا نیست اصلًا كارى به این نداریم. لذا اگر بگویید" زیدٌ آجرٌ" اصلًا طرف مى‌گوید كه این دیوانه است. دیده اید كه دیوانه وقتى كه حرف مى‌زند، موضوع و محمول، هیچ ارتباطى با همدیگر ندارند. دیوانه اینگونه است كه همین طور یك چیزى مى‌پراند و بدون اینكه بین این و بین آن مربوط باشد. یك وقتى ما به این، شعر نو مى‌گفتیم، این شعر نو خیلى أشبه است به كلام این مجانین. شما هر چه دلتان مى‌خواهد بنویسید، سنگ، آجر پاره، لنگه كفش، آسمان، زمین، بعد هم یك خط بكشید و یك طرف را از طرف دیگر جدا كنید، این مى‌شود شعر نو، و اصلًا شعر نو معنایش همین است. یك بنده خدایى بود ما با او راجع به شعرنو صحبت مى كردیم، مى‌گفت شعر نو یك مفتاحى داردكه آن مفتاح را به همه نمى‌دهند، گفتم آن مفتاح را براى خودتان نگه دارید خودتان هم مفتاحتان را دست كسى ندهید، براى خودتان باشد، یك چیزهاى عجیب و غریبى، جداً سلیقه به كجا مى‌رسدكه آدم این اشعار حافظ را رها كند! حالا جالب اینكه او اصرار مى‌كرد و مصّر بود بر اینكه اگر حافظ در این زمان بود شعر نو مى‌گفت، این خیلى جالب بود!

 هنگامى كه فردى مى پرسد" هل زیدً حیوانٌ ساهلً؟ او در ذهن اینها را یكى كرده است. تصوّر وحدت در اینجا براى او هست ودر اینجا از وحدت خارجى سؤال مى‌كند، یعنى بطور كلى یك وقتى كه مى‌خواهد سؤال بكند، ذهن خودش این وحدت بین موضوع و محمول را على نحو تردید به وجود آورده است" هل زیدٌ ساهلٌ أو زیدٌ ناطقٌ". حیوانٌ ساهل أو حیوانٌ ناطق، یعنى مى‌خواهد بگوید همان طورى كه من در ذهنم بین اینها وحدت برقرار كردم آیا در خارج هم بین اینها وحدت هست یا نه؟ از آن وجود خارجى دارد سؤال مى‌كندو نه وجود ذهنى. یعنى مى‌خواهد بگوید بین زید و بین ساهل در عالم خارج وحدتى هست یا وحدت نیست؟ جواب: نه ببینید.

 این حكایت از وحدت خارجى مى‌خواهد بكند، وقتى كه مى‌گوید زیدٌ ناطقٌ أم لا، او این به چه لحاظى این حمل را مى‌كند؟ مى‌خواهد از وحدت سؤال بكند. مى‌خواهد بگوید كه آیا بین ناطق و بین زید در خارج وحدتى هست یا نه؟ اما اگر واقعاً خودش قائل به وحدت نیست آیا مى‌تواند بین زید و بین این، وحدت برقرار كند؟ نمى‌تواند. پس در اینجا متكلّم مى‌داند كه باید بین موضوع و بین محمول یك وحدتى باشد. این را مى‌داند. منتهى نمى‌داند این وحدت در چه مصداقى تحقّق پیدا مى‌كند؟ در مصداق ناطقٌ یا در مصداق ساهلٌ تحقّق پیدا مى‌كند؟ پس اینهم به دنبال وحدت دارد مى‌گردد. منتهى آن جنبه خارجى را دارد در ذهنش مى‌آورد. یعنى امكان ندارد كه متكلّم بداند كه بین موضوع و بین محمول وحدتى وجود ندارد و در عین حال یك قضیه‌اى بیاید بگوید یك كه ربطى به هم ندارد مگر اینكه دیوانه باشد. منتهى اگر به نحو استفهام باشد، معنایش این است كه این دارد به دنبال وحدت مى‌گردد یعنى وقتى از شما ال مى‌كند" هل زیدٌ عالمٌ أو جاهلٌ؟" یعنى اگر من بخواهم یك وحدتى بین زید و بین یكى از این دو تا لاجرم برقرار كنم، كدامیك از این دو تا به زید مى‌خورد؟ یعنى آنهم باز بدنبال وحدت دارد مى‌گردد. این مسأله اول به هوهویت و نسبت اتحادیه بر مى‌گردد.

 در اینجا در عقد الوضع شك ندارد صحبت در عقدالحمل است یعنى مى‌خواهد بگوید كه ما زید را مفروض تصور كردیم، منتها نمى‌دانیم بین زید و بین محمول چه نوع وحدتى برقرار كنیم. چه محمولى را بتوانیم با زید آشتى بدهیم. در این شكّ دارد كه آیا عالمٌ با زید آشتى و انس دارد یا جاهلٌ آشتى و انس دارد؟ در عقد الحمل در اینجا شك دارد. باز در آنجا به دنبال وحدت مى‌گردد، یعنى در هر قضیه‌اى متكلّم به دنبال وحدت برمى‌گردد، منتهى یا وحدت در ذهنش وحدت بطّیه است یا وحدت وحدت غیر بطّیه است، كه به نحو استفهام است، فرقى نمى‌كند.

## مطلب دوم

 مسأله دوم اینكه این اختلافى كه هست آیا در قضایا در نسبت حكمیه، نظرى بودن و تامّلى بودن و اكتسابى بودن شرط است، یا اینكه در قضایاى بدیهى هم ما نسبت حكمیه داریم؟ وقتى كه مى‌گوییم" النار حارّه". این قضیه ما از چه اجزایى تشكیل شده و وقتى مى‌گوییم" العالم حادثٌ"، این قضیه ما از چه اجزایى تشكیل شده است؟" العالم حادثٌ"، یا" النفس مجرّده" كه تجرّد نفس یك قضیه اكتسابى و یك قضیه نظرى است،" النار حارّه" یك قضیه بدیهى است. هر كدام از این قضایا چه اجزائى دارند؟ و آیا قضیه النفس مجرّده اجزاء زائدى دارد یا اینكه اجزائش با النار حارّه یكى است؟ ببینید ما یك عقد الوضع داریم كه در اینجا مشخص است و هم در مورد النفسٌ مجرّده و هم در مورد النار حارّه هر دو عقد الوضع یكى است. یك عقد الحمل داریم كه باز در آنجا یكى است، پس این دو جزء در اینجا تأمین شد، عقد الوضع و عقدالحمل در" النار حارّه" و" النفس مجرّده" تا اینجا با هم اختلافى ندارند. در هوهویت و نسبت اتّحادیه هم با هم اختلافى ندارند چون گفتیم فرقى نمى‌كند در نسبت اتّحادیه بین حكم به محمول براى موضوع و یا عدم حكم، اتّحاد باید برقرار باشد منتهى در مورد قضیه بطیه حكم به این اتّحاد هم مى‌كنیم، در قضیه غیر بطّیه شكّ در این اتّحاد داریم. شكّ در ثبوت او در خارج داریم، در مقام خارج و در عین خارجى شك داریم. پس ما یك نسبت هوهویت و نسبت اتّحادیه هم در اینجا داریم، در النفس مجرّده، ما یك نسبت حكمیه بین این هم داریم، كه عبارت از همان حكم است یعنى یا اینكه بگوییم نسبت حكمیه است یك هوهویتى هست بین این دو كه اتّحادى است و او این است كه این تجرّد متّحد با نفس است، یعنى باید متحد باشد یعنى از شرایط صحّت قضیه هست و باید باشد. امّا این هوهویت، گاهى اوقات بین قضیه منجّزه یا غیر منجّزه، یقیینى یا غیر یقیینى هیچ دخلى ندارد یك نسبتى هم در اینجا بین این دو داریم و آن ارتباط بین این دو است. این كه الآن ما تجّرد را بر نفس حمل مى‌كنیم بین این دو داریم ارتباط برقرار مى‌كنیم. حالا ما كارى به آن هوهویت نداریم كه آیا این تجرّد قابل حمل براى نفس هست یا قابل حمل نیست؟ این را با آن نسبت هوهویت باید بدست بیاوریم كه بین تجرّد و بین نفس، باید تلائمى باشد كه بتواند حمل بشود. اصلًا چنانچه ما نسبت حكمیه هم نداشتیم، نسبت اتّحادیه و هوهویت مى‌بایست برقرار باشد. امّا اگر بیاییم بگوییم" النفس حجرٌ" در اینجا از اصل قضیه خراب مى‌شود. یعنى اصلًا ما كارى به نسبت بین محمول و بین موضوع نداریم. اصلًا، اصل قضیه هوهویت بین حجر و بین نفس مى‌آید قضایا را به هم مى‌ریزدو دیگر نمى‌گذارد ما درباره این مسائل دیگر فكر كنیم، مثل اینكه شما از اصل قضیه بیایید نفس را كنار بگذارید. اگر از اول بیایید نفس را كنار بگذارید قضیه‌اى دیگر باقى نمى‌ماند، حالا، اگر در اینجا شما آمدید، پس باید بیایید یك محمولى را براى موضوع انتخاب كنید كه قابلیت براى حمل را حدّاقل داشت باشد. این را نسبت هوهویت مى نامیم یك چیزى در اینجا پنهان است و آن یك نسبت دیگر هم ما در اینجا داریم. اینها همه را با تأمّل عقلى بدست مى‌آوریم و آن ارتباط بین این دو است. بسیار خوب، متكلم آمد، یك موضوعى را انتخاب كرد، یك محمولى را هم انتخاب كرد كه به آن بخورد. بین محمول و بین موضوع در اینجا اتّحاد و نسبت هوهویت است. حالا هنوز این دو تا را سر هم نكرده است. این موضوع براى خودش دارد مى‌گردد، محمول هم براى خودش دارد مى‌چرد. این موضوع را مى‌آورد و محمول را هم از آنجا مى‌آورد این دو را كنار همدیگر قرار مى‌دهد، اینجاست كه نسبت حكمیه بین محمول و بین موضوع برقرار شد. و این نسبت حكمیه بین موضوع و بین محمول، هم در قضایاى بطّیه است و هم در قضایاى غیر بطّیه وجود دارد. این كه مى‌گوییم" هل النفس مجرّده" در اینجا قضیه ما، قضیه غیر بطّیه است، ولى صحبت در این است كه ما آمدیم بین مجرّده و بین نفس ارتباط برقرار كردیم. «یرتبط المحمول بالموضوع، لا بنحو الحكم بل بنحو التشكیك هل النفس مجرده» این ارتباط را نسبت حكمیه مى‌گویند، حالا اگر ما در مقام تشكیك نباشیم، منجّزاً مى‌گوییم،" النفس مجرّده" واین را حكم مى‌گویند. مطالبى كه به آنها پرداخته شد: موضوع، عقد الوضعو عقد الحمل، نسبت هوهویت و اتّحادیه، یكى هم اینكه ارتباط بین موضوع و محمول، غیر از آن نسبت هوهویت و اتّحاد است، یعنى نسبت اتّحادیه و هوهویت با نسبت حكمیه دوتاست این دو تا را همه قوم، یكى مى‌دانندو ما آمدیم دو تا كردیم واینكه یا حكم داریم یا تشكیك در حكم است. پس این مطالب در مسأله قضایاى نظرى وجود دارد، اكنون بیاییم در قضایاى بدیهى و ببینیم كه آیا در اینگونه مثل" النار حارّه"، آیا مسأله همین طور است یا تفاوت پیدا مى‌كند؟" در النار" كه عقد الوضع است حرفى نیست، در" حارّه" هم كه عقدالحمل است حرفى نیست. در اینكه در هر قضیه تصوّر موضوع و محمول لازم است، در آن هم حرفى نیست. در نسبت هوهویت و اتّحادیه هم شكّى نداریم.

 صحبت در اینجاست و اختلاف از اینجا پیدا مى‌شود كه مرحوم علّامه مى‌فرمایند: كه صرف تصوّر موضوع و محمول، همین تصوّر موضوع و محمول در قضایاى بدیهیه، كفایت براى جزم به تعلق محمول را براى موضوع مى‌كند و دیگر ما در اینجا نیازى به حكم نداریم. یعنى بعبارت دیگر، ذهن هیچگاه درقضایاى بدیهیه بدنبال حكم نمى‌گردد، بلكه فقط موضوع و محمول و نسبت بین این دو، یعنى نسبت هوهویت را تصور مى كند، وحتى نسبت حكمیه هم ما در اینجا نداریم. یعنى وقتى شما یك موضوعى را بدون محمول تصوّر كنید، آیا در آنجا حكمى كرده اید؟ حكم در آنجا نكردید. وقتى كه شما، الآن تصوّر كنید كه نارى در اینجا هست و این نار مشتعل است. انسان چشمش به این نار مى افتد و یك تصورى از او پیدا مى‌شود امّا حكمى در اینجا ندارد. تصوّر سخونت، تصوّر حرارت ویا وقتى كه شما دستتان را نزدیك آتش مى‌كنیدو این آتش با دست شما اصابت مى‌كند و شما دستتان را مى كشید و منزجر مى‌شوید. این علامت چیست؟ تصوّر حرارت و تصوّر سخونت در اینجا براى شما پیدا شده امّا حكمى در اینجا نكرده اید، شما در اینجا نیامدید فكر كنید كه قدرى دستتان را نگاه دارید، بله، این الآن نار است و اینهم دست است و این نار این دست را متألم مى‌كند پس من دستم را بكشم. نه آقاجان! شما كه هیچى یك بچه دو ساله هم تا دستش را به بخارى مى‌زند فوراً مى‌گوید جیز است. این جیز همان صرف تصوّر این سخونت و حرارت است كه براى این بچه پیدا شده است و در اینها بین ما و آنها فرقى نیست. البته بعضیها هستند كه در بدیهیات هم آنقدر شك مى‌كنند تا كار از كار بگذرد.

 مرحوم علامّه مى‌خواهند این را بفرمایند كه ما در قضایاى بدیهیه نیازى به حكم و نسبت حكمیه نداریم. یعنى صرف تصوّر موضوع حضور آن موضوع است عند الذهن و عند النفس. صرف تصوّر النار و الحارّه، نفس تصوّر موضوع و محمول، حضور حرارت نار براى ذهن است، دیگر در اینجا ما نیازى به حكمى نداریم. از اینجا ایشان مى‌فرمایند كه در قضایاى نظریه هست كه نسبت حكمیه و نسبت حكم وجود دارد، اما در قضایاى غیر نظریه كه قابل تردید و تشكیك نیستند و بدیهى هستند، در آنجا دیگر نسبت حكمیه وجود ندارد. و اما آنچه كه به ذهن مى‌رسد این است كه هیچ فرقى بین قضایاى بدیهیه و قضایاى نظریه وجود ندارد، الّا در سرعت و عدم سرعت ذهن در انجاز حكم. ملاحظه كنید، آیا قضیه یك مسأله خارجى است یا یك مسأله ذهنى است. یعنى وقتى كه ما یك قضایایى را در ذهن ترتیب مى دهیم؛ یك عمل ذهنى را انجام مى‌دهیم و در این حرفى نیست. خب در اینجا ذهن مى‌آید یك موضوعى را براى قضیه مفروض قرار مى‌دهد، الآن النار در ذهن مفروض است. محمول را هم مفروض مى‌گیرد.

 صحبت در این است كه آیا در آن صقع نفس شما، حرارت مستند به نار هست یا نیست؟ و آیا لازم نار هست یا نیست؟ این كه شما مى‌گویید نار حرارت دارد، النار حارّه، آیا بدون ارتباط بین نار و حرارت آمدید حارّه را حمل بر نار كردید یا آن ارتباط مخفى و مكنون در شما موجود است؟ كدام یك از این دو؟ بدون تصوّر بین نار و حارّه كه شما حارّه را بر نار حمل نمى كنید. بنابراین ذهن و نفس قبل از اینكه علم به حرارت نار پیدا كندو قبل از اینكه بگوید، در صقع وجودش این تصدیق بوجود آمده است یعنى وقتى كه شما دست را به آتش مى‌زنید، من باب مثال هنوز تا بحال با آتش برخورد نكرده‌اید، اصلًا نمى‌دانید یك مقوله‌اى به نام آتش در عالم وجود دارد، یك شخصى مى‌آید در اینجا یك بخارى مى‌گذارد و در این بخارى آتش و نار مشتعل مى‌شود و این حدید، ساخن مى‌شود و حارّ مى‌شود و دست شما براى اولین بار به این مى‌خورد، همین كه برخورد میكند دفعتاً آنرا مى‌كشید، در این برخورد و عكس العمل شما آیا تصوّر براى شما پیدا شده یا تصدیق براى شما پیدا شده است؟ تصدیق براى شما پیدا شده است، منتها چنان این دو با سرعت و باشدت انجام مى‌گیرد كه این قابل براى اندازه گیرى در اینجا نخواهد بود.

 حكمى را كه نفس مى‌كند یك وقتى آن حكم را بعد از تأمّل و ساعاتى تفكر برایش پیدا مى‌شود. براى اینكه حكم كند كه" النفس مجرّده" یا نه، یك جلد ششم اسفار را باید بخواند. كه بعد از این خواندن ممكن است باز هم براى او شك در تجرّد نفس یا علم در تجرّد نفس پیدا بشود. یك وقت اینطور است، یك وقتى نه، در عرض یك ثانیه، هم تصور موضوع وهم تصور محمول و هم حكم بین این دو برایش پیدا مى‌شود و این غیر از این است كه ما بگوییم اصلًا در اینجا حكمى وجود ندارد، و فقط تصوّر محض است. اگر تصوّر محض است چطور شما عكس العمل نشان دادید؟ امكان ندارد ذهن انبعاثى به سمت یك عمل و فعلى پیدا بكندو براى او بواسط اراده حركت در عضلاتى پیدا بشود، الّا اینكه حكم براى او پیدا بشود. در مقدّماتى كه در بحث اراده هست مانند تصوّر موضوع، مسائل موضوع، جوانب موضوع، شوق اكید، علم به غایت، ادراك غایت و هدف و شوق موكّد و تمام این چیزهایى كه گفته اند، لازمه اش این است كه حكم در نفس پیدا بشود. اگر صرف تصوّر باشد و شما هر قدر هم تصوّر كنید نفس فعلى را انجام نمى دهد و به سوى غایت كشیده نمى شود. مثل مانند اینكه شما هزاران صفر در كنار هم بگذارید تا یك عدد در كنار آنها نباشد، مفهومى پیدا نمى كند.

 لذا اگر تصور كنید بدون اینكه حكمى بكنید نفس بطرف آن غایت كشیده نمى‌شود، مگر اینكه در اینجا حكم باشد. نفس حكم مى‌كند و شوق اكید پیدا مى‌كند. در" النار حارّه" هم مسأله همین طور است. من تصور مى‌كنم خلط از اینجا پیدا شده است كه این آقایان شاید اینطور به ذهن شریفشان بیاورندكه وقتى انسان مى‌گوید" النفس مجرّده"، یك إعمال نفسانى در این قضیه مى‌كند، یعنى علاوه برآن، یك إعمالى مى‌كندو اسم آن إعمال را مى‌گذارند حكم." النفس مجرّده"، یعنى حكم مى‌كند، اقدام عملى مى‌كند وفعلى از این نفس سر مى‌زند، یك عملى را انجام مى‌دهد كه اسم آن عمل حكم است. بسیار خب فرض كنید این مسأله اینطور باشد، اشكال ندارد؛ ولى این ناشى از این است كه قبلًا در وعاء نفس ثبوت محمول براى این موضوع منجّز باشد و بعد وقتى كه منجّز است در مقام بیان مى‌آید ویك إعمالى مى‌كند ومى‌گوید" النفس مجرّده"

 ولى در اینجا ما مى‌خواهیم بگوییم ثبوت محمول براى موضوع، خودش همان نفس حكم است و فرقى نمى‌كند. وقتى كه روشن بشود كه محمول براى موضوع ثابت است یعنى حكم كرده است. حكم كه غیر از این ما نداریم، حكم كه چماق نیست كه بردارى بر سر كسى بزنى. حكم عبارتست از ثبوت محمول براى موضوع. ثبوت بطّى و قطعى و نه لاثبوت شكى، این را مى‌گوییم حكم. خب حالا این در نفس است، یا نفس او را بیان مى‌كند یا بیان نمى‌كند. آن یك مطلب دیگر است. بنابراین تا وقتى كه نفس در مقام شكّ بین ثبوت محمول براى موضوع است حكمى وجود ندارد. وقتى كه علم به این پیدا شد یعنى براى او انكشاف شد كه محمول براى موضوع ثابت است، صرف همین انكشاف، خودش حكم است. حالا این انكشاف را با زبان یا بیان مى‌كند یا بیان نمى‌كند، این یك مطلب دیگر است.

## در قضایاى ذهنى حكم همان صرف ثبوت محمول به نحو بطّى و به نحو قطعى براى موضوع است

 در قضایاى ذهنى كه بیان به زبان و لسان ما نداریم، همان صرف ثبوت محمول به نحو بطّى و به نحو قطعى براى موضوع این خودش حكم است. فرقى نمى‌كند بگوییم" النار حارّه" یا اینكه بگویم" النفس مجرّده"، در هر دوى اینها ثبوت محمول براى موضوع است. پس صرف تصوّر موضوع و محمول كافى نیست، منتهى چون آنقدر این قضیه روشن است، به نظر مى‌رسد كه در اینجا از این نكته غفلت شده است، كه حكم همراه با تصوّر مى‌آید. یك وقتى حكم همراه با تصوّر نمى‌آید، یك كتاب باید شما بخوانى. هزار تا قضایا را كنار هم بگذارى تا به این نتیجه آخر برسى یا نرسى كه" النفس مجرّده أم لیس مجرده بل مادىٌ" یك وقتى اینطور است. یا اینكه فرض كنید كه" هل الملا مجرده أو لا، هل الروح مجرّده أو لا، هل الروح من الله تعالى أو لا"، اینها قضایایى است كه با یك تصوّر و دو تصوّر درست نمى‌شود، اینها قضایایى است كه چند تا كتاب باید بخوانید وتازه در آن حرف است.

 یك وقت حكم به اینصورت است كه باید بعد از هزار تصوّر وطى مقدمات براى انسان پیدا بشود. امّا یك وقتى نه، دفعتاً واحده بچه دو ساله هم مى فهمد. بچه دو ساله اگر دستش را به بخارى بزند یكدفعه این ثبوت محمول براى موضوع براى او روش است و این غیر از این است كه صرف تصوّر موضوع و محمول، خودش نفس همان تحقق محمول براى موضوع عندالذهن باشد، نه اینطور نمى‌توانیم تأیید كنیم. این مسئله دوم.

## مطلب سوم: هیچ فرقى بین قضیه مركبه و بسیطه وجود ندارد

 مطلب سومى كه در اینجا هست این است كه هیچ فرقى بین قضیه مركبه و بسیطه وجود ندارد، یعنى فرض كنید كه در قضیه بسیطه، در جلسه قبل عرض شد كه همان نفس وجود براى موضوع ثابت است. مى‌گوییم" زیدٌ موجودٌ" در این قضیه بسیطه مى‌گویند كه وجود رابط در اینجا معنى ندارد و به جهت اینكه، ما نسبتى در اینجا نداریم، تا اینكه وجود رابط همان جهت نسبت باشد كه در عالم خارج مى‌خواهد تحقق پیدا بكند. در فرق بین قضیه مركّبه و بسیطه باید این را عرض بكنم كه ما هیچ اختلافى بین این نسبت بین محمول و موضوع نمى‌بینیم الّا در تصرّف در عقد الوضع. یعنى همان طور و به همان كیفیت كه بین موضوع و بین محمول در قضیه هلیه مركّبه ارتباط وجود دارد، تصوّر موضوع، تصوّر محمول، نسبت هوهویت بین محمول و بین موضوع، نسبت حكمیه بین محمول و بین موضوع، جزم و حكم به این نسبت حكمیه بین موضوع و محمول، همان طورى كه به عینه در" زیدٌ موجودٌ" وجود دارد همین طور هیچ فرقى نمى‌كند در" زیدٌ موجودٌ" تصوّر زید مى‌خواهد، تصوّر موجودٌ مى‌خواهد، اتّحاد بین موضوع و محمول مى‌خواهد كه در اینجا اتّفاقاً اتّحاد از همه اتّحادها قویتر است و در قضیه هلیه بسیطه، نسبت اتّحادیه و هوهویه بین محمول و بین موضوع میخواهیم، نسبت حكمیه بین موضوع و محمول مى‌خواهیم چون بعضى از وقتها شك داریم هل زیدٌ موجودٌ او لا. پس باید در اینجا نسبت حكمیه هم داشته باشیم چون حكم مى‌رود روى نسبت حكمیه، پس در اینجا حكم هم مى‌خواهیم.

 یك وقتى مى‌گوییم زیدٌ موجودٌ یك وقتى مى‌گوییم زیدٌ لیس بموجودٍ، سلب حكم در آنجا مى‌كنیم، فرق بین قضیه هلیه و مر در اینجا این است كه ما در قضیه هلیه بسیطه هیچگونه تصرّفى در نسبت حكمیه نداریم و هیچگونه تصرّفى در ارتباط بین موضوع ومحمول نداریم. فقط اختلاف بین دو قضیه این است كه در قضیه هلیه مركبه، موضوع مفروض الوجود قرار مى‌گیرد ولى در قضیه هلیه بسیطه موضوع مفروض الوجود نیست بلكه مشكوك الوجود و العدم است، به جهت اینكه محمول نفس وجود زید است. وقتى كه ما مى‌گوییم" زیدٌ عالمٌ" ما در انتساب بین محمول و موضوع هیچ كار نمى‌كنیم، ولى كارى كه در اینجا مى‌كنیم این است كه وقتى مى‌گوییم" زید عالم"، زید را در قضیه موجبه مفروض الوجود تصور مى‌كنیم، اما در قضیه سالبه نه، ممكن است به انتفاع موضوع هم داشته باشیم.

 امّا حالا بحث ما در قضیه موجبه است، در قضیه موجبه جزئیه ما مى‌آییم موضوع را كه همان زید باشد مفروض الوجود، عالم را مفروض الوجودمى گوییم، بعد آنوقت مى‌گوییم كه آیا این ثابت است براى زید یا ثابت نیست، اما در قضیه هلیه بسیطه موضوع دیگر مفروض الوجود نیست، اگر موضوع مفروض الوجود بود كه موجود دیگر برایش نمى‌آوریم، یعنى همان زید در او وجود هم خوابیده است، پس بنابراین نیازى ندارد به اینكه متكلّم بگوید" زیدٌ موجودٌ"، متكلّم بگوید زید، خب زید كه چى؟" زیدٌ موجودٌ"،" زیدٌ معدومٌ"، زید شل است، زیدٌ چلاق است، چه ارتباطى بین این موضوع و محمول ما مى‌توانیم برقرار كنیم. پس بنابراین ما درقضیه هلیه بسیطه زید را معرّاى از وجود خارج و از عدم خارجى فرض مى‌كنیم. به عبارت دیگر قضیه امكان ذاتى را ما در اینجا بر این زید حمل مى‌كنیم امكان با بوجود و عدم خارجى. پس زید را در ظرف ذهن، خالى از وجود و از عدم قرار مى‌دهیم، ما موجود را مى‌آییم حمل بر او مى‌كنیم، یعنى مى‌گوییم این زیدى كه ابتدائاً مشكوك الوجود و العدم است،" موجود فى الخارج واقعا". پس هیچ فرقى در قضیه هلیه بسیطه و هلیه مركبه وجود ندارد. در اجزاء و در نسب و در حكم، هیچگونه تفاوتى نیست الا اینكه تفاوت در یكجاست و آن اینكه در قضیه هلیه بسیطه، موضوع مفروض الوجود است در قضیه موجبه. در قضیه هلیه بسیطه موضوع فقط ظرف ذهنى و وجود ذهنى دارد امّا مشكوك الوجود و العدم خارجى است. با موجود، ما همان نفس موجودٌ را براى زید به عنوان قضیه نفس وجود خارجى مى‌آییم ثابت مى‌كنیم.

 این سه مسأله مهمى بود كه در باب قضایا مى‌بایست بگوییم تا اینكه این معناى وجود رابط یا رابطى براى ما روشن بشود.[[1]](#footnote-1)

1. سؤال: شما فرموديد که يک اتّحاد و هوهويت بين موضوع و محمول و طبعاً يک نسبت و يک ارتباط هست، اين ارتباط چه معنايى غير از نسبت حکميه دارد؟

   جواب: ببينيد يک ارتباطى بايد بين اين دو باشد، اين ارتباط که الآن ما آمديم محمولى را براى موضوع آورديم، اين آوردن محمول براى موضوع، يعنى بين اين دو ارتباط برقرار کرديم

   آن هوهويّت يک مسأله ديگر است، هوهويّت اين است که اصلًا بدون هوهويّت نمى‌توانيم قضيه را بياوريم. يعنى فرض کنيد من باب مثال وقتى متکلّم مى‌خواهد، موضوع را بگويد مخاطب مى‌فهمد محمولى را بايد براى اين از بين محمولهايى که در عالم هست که بتواند با اين موضوع بخواند انتخاب کند. نکته دقيق اينجاست، پس بنابراين هر محمولى را که بياورد نسبت هوهويّت بين اين و بين او برقرار است. اصلًا کارى ما به اين ارتباط به اين دو تا نداريم. فرض کنيد يک موضوعى را در اينجا قرار مى‌دهد، يک محمولى را هم در اينجا قرار مى‌دهد، مى‌گويد من مى‌خواهم عالمٌ را براى موضوع خودم که زيد است محمول قرار بدهم بنظر شما اين درست است يا نه؟ مى‌گوييم بله عالم از اوصافى است که به زيد مى‌خورد. مى‌گويد بنده مى‌خواهم تيرآهن را محمول براى موضوع و زيد قرار بدهم، مى‌گوييم آقاجان، ديوانه‌اى؟ تيرآهن به زيد چه مربوط است؟ حالا بالاخره در بعضى از موارد ممکن است مشباهتى باشد، ولى بالاخره تير آهن از يک مقوله اى است، از مقوله حديد است. زيد هم از يک مقوله است. اصلًا شما نبايد اين تيرآهن را محمول انتخاب بکنيد. نبايد اصلًا بياوريد. اين را ما اسمش را مى‌گذاريم نسبت اتّحاديه و هوهويّت. حالا بعد مى‌آيد اين عالم را در کنار زيد قرار مى‌دهد اين مى‌شود نسبت حکميه. اين نسبت حکميه همانى است که قابل براى حکم و عدم حکم است يعنى هم شما مى‌توانيد حکم کنيد هم مى‌توانيد هل بياوريد حکم بکنيد. حکم روى نسبت حکميّه رفته است.

   هوهويّت غير از آن نسبت حکميّه است [↑](#footnote-ref-1)