

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### متن تدریس فلسفه استاد فیاضی<sup>۱</sup>

#### بداية الحكمة – از المرحلة الثانية تا پایان المرحلة الرابعة

#### جمع آوری و تصحیح : محمدمهدی ولی زاده

#### ادامه جلسه 13

المرحلة الثانية: انقسام وجود به خارجی و ذهنی

همان گونه که ماهیت، وجود خارجی و ذهنی دارد به این گونه که اگر در خارج باشد صاحب آثار است (مثلاً طول و عرض و عمق دارد و رشد و نمو دارد و می تواند درک کند و احساس دارد) و وقتی وارد ذهن می شود دیگر آن آثار را ندارد.

قول دیگر این است که وقتی ما به چیزی علم داریم، ماهیت آن شیء به ذهن نمی آید بلکه سیاهه ای از آن به ذهن می آید مانند اینکه ما از دور چیزی را می بینیم. در این حال چیستی آن را متوجه نمی شویم بلکه سیاهه ای می بینیم که احتمال می دهیم انسان باشد و یا ستونی سنگی و چیزهایی دیگر. به همین شکل، مفهومی وجود ندارد که کامل از شیء خارجی حکایت کند. بلکه چیزی به ذهن می آید که سیاهه ای از موجود خارجی را برای انسان تداعی می کند. این همانند عکس شخص است که فقط رنگ و یا طول و عرض موجود خارجی را نشان می دهد ولی عمق، حجم، حیات آن و یا اینکه صاحب عکس تفکر دارد و مانند آن را نشان نمی دهد. این نکات از خود عکس استفاده نمی شود.

این دسته قائلند که ذهن مانند همان عکس است که همه چیز شیء را نشان نمی دهد.

<sup>1</sup>. این مجموعه از تقریرات مدرسه فقهت تهیه شده است. نکته: متن کتاب با رنگ آبی مشخص شده و بخش مربوط به هر جلسه جدا شده است.

بعد خواهیم گفت که به وجود ذهنی به آن معنایی که ما گفتیم که کل ماهیت خارجی وارد ذهن می شود اشکالات متعددی وارد شده است که این دسته چون نتوانستند از آن اشکالات جواب دهند چاره ای ندیدند مگر اینکه قائل شوند ماهیت وجود خارجی به ذهن نمی آید. مرحوم علامه می فرماید: لازمه ی این قول این است که باید علم را انکار کرد. این همان سفسطه است که می گویند آنچه در ذهن است از خارج حکایت نمی کند. بنا بر این اصلا نمی توان ادعا کرد در خارج چیزی وجود دارد. تنها راه ارتباط ما با خارج علم است ولی وقتی همین علم بی ارزش شده باشد دیگر باید خارج را انکار کرد زیرا وجود خارجی هرگز وارد ذهن نمی شود و ما همواره از طریق مفهوم، خارج را متوجه می شویم.

از قول قبلی بدتر قول فخر رازی و دیگران است که قائل هستند هیچ چیزی وارد ذهن نمی شود و علم به اشیاء صرف رابطه ای است که بین نفس ما و اشیاء برقرار می شود. ذهن همانگونه که قبلا خالی بوده است الآن هم خالی است و شیء خارجی هم بدون تغییر باقی می ماند. تنها چیزی که تغییر می کند این است که من مثلا قبلا وارد این کلاس نشده بودم و بین من و میز رابطه ای نبود ولی وقتی وارد کلاس شدم و روی میز نشستم فقط این رابطه ایجاد شده است و این همان علم است و در وراء آن هیچ چیزی تغیی نکرده است.

مرحوم علامه می فرماید: گاه ما به چیزهایی علم داریم که الآن موجود نیستند مثلا شهری را سابقا دیدیم و الآن صورت ذهنی آن در ذهن این افراد وجود دارد ولی آن شهر یا از بین رفته است و یا کاملا تغییر یافته است. بنا بر قول به اضافه، علم هنگامی هست که رابطه برقرار باشد. در مثال فوق، این رابطه وجود ندارد پس نباید این علم و این رابطه وجود داشته باشد و حال آنکه بالبداهه چنین علمی وجود دارد.

المرحلة الثانية في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني وفيها فصل واحد

مرحلة ي دوم در انقسام وجود به خارجي و ذهني است و در آن يك فصل وجود دارد.

### الفصل الأول [ في الوجود الخارجى والوجود الذهنى ]

فصل اول در مورد وجود خارجي و ذهني است.

المشهور بين الحكماء أن للماهيات وراء الوجود الخارجى - وهو الوجود الذى تترتب عليها فيه

الأثار المطلوبة منها - وجودا آخر لا تترتب عليها فيه الأثار ، ويسمى : " وجودا ذهنيا . "

مشهور بين حكماء اين است كه ماهيات وراء وجود خارجي وجود ديگري نيز دارند. وجود

خارجي وجودي است كه مترتب مي شود بر آن ماهيات در آن وجود، آثاري كه براي ماهيات

مطلوب است. ماهيات ما وراء اين وجود كه در خارج است و داراي آثار است وجودي نيز دارند

كه وجود ذهني ناميده مي شود كه ديگر آن آثار خارجي را ندارد. مثلا مفهوم حلوا در ذهن،

خصوصيات حلواي خارجي مانند شيريني را ندارد.

فالإنسان الموجود فى الخارج قائم لا فى موضوع ، بما أنه جوهر ، ويصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة

بما أنه جسم ، وبما أنه نبات وحيوان وإنسان ذو نفس نباتية وحيوانية وناطقه ، ويظهر معه آثار هذه

الأجناس والفصول وخواصها

بنا بر اين انسان خارجي از آنجا كه جوهر است آثار جوهر را نيز دارد و آن اينكه روى پاي

خودش مي ايستد و به وجود ديگري وابسته نيست. چون جسم است طول و عرض و عمق دارد

و چون نامي و حيوان و انسان است داراي نفس نباتي، حيواني و ناطقه است. (البته علامه به نبات

تعبير مي كند كه مسامحه شده است. نبات همان نامي اى است كه بسته است يعنى نامي بشرط لا

است. بنا بر اين انسان، نامي نيست زيرا نامي لا بشرط است يعنى رشد دارد و غير از آن را هم مي

تواند داشته باشد. نامي در واقع جنس است و با فصل هاي ديگر سازگار است ولي نبات نوع مي

باشد و با هیچ فصلی سازگار نیست.)

روی نباتی یعنی رشد می کند، روح حیوانی دارد یعنی حساس است و متحرک می باشد و روح ناطقه دارد یعنی فکر و درک دارد. به هر حال انسان در خارج همه ی آنها و آثار آنها را دارد یعنی هم طول و عرض و عمق دارد و هم آثار اینها را دارد یعنی فضا اشغال می کند.

البته نباید تصور کرد که انسان دارای سه نفس فوق است زیرا در این صورت تبدیل به سه موجود می شد زیرا شخصیت انسان به همان روح است و اگر انسان سه روح داشت یعنی سه موجود بود. علامه نیز قائل نبود که انسان سه نفس دارد و قائل بود که انسان یک روح دارد که همان نفس ناطقه است. با این حال ایشان بر اساس اینکه نفس ناطقه کامل ترین نفس ها است و در نتیجه باید مراتب نازله را هم در خودش داشته باشد فرمودند که آن قوا را نیز در بر دارد. بنا بر این نفس انسان یک چیز بیشتر نیست و در عین وحدت، خصوصیات سایر نفس ها را هم دارد.

والإنسان الموجود فی الذهن المعلوم لنا انسان ذاتا واجد لحده ، غیر أنه لا یترتب علیه شیء من تلك الآثار الخارجیه .

اما انسانی که در ذهن است و ما آن را می شناسیم ذاتی است که فقط انسان است و حد انسان را دارا است (یعنی مفهوم ذهنی انسان نیز همان مفهوم جوهر، ذو ابعاد ثلاثه نام حساس متحرک بالاراده ناطق است) با این فرق که آثار خارجیه را ندارد. مثلا مفهوم انسان رشد نمی کند.

وذهب بعضهم إلى أن المعلوم لنا المسمى بالموجود الذهنی شبح الماهیه لا نفسها ، والمراد به عرض وکیف قائم بالنفس ، یباین المعلوم الخارجی فی ذاته ، ویشابهه ویحکيه فی بعض خصوصياته ، كصورة الفرس المنقوشة علی الجدار الحاکیه للفرس الخارجی.

بعضی قائل شدند که آنچه برای ما معلوم است و در ذهن می آید شبح و سیاهه ای از ماهیت

است نه خود ماهیت. مراد از شبیح یک امری عرضی است که کیفیت و حالتی در ذهن است و به نفس قائم است و با معلوم خارجی در ذات و ماهیت فرق دارد و فقط بعضی از خصوصیات ماهیت خارجی را بیان می کند و صرفا در بعضی از خصوصیات با آن شباهت دارد (مانند سیاهی از دور که فقط قامت را نشان می دهد).

این مانند تصویر عکس اسب است که فقط طول و عرض و رنگ و دست و پای آن را نشان می دهد ولی اینکه عمق دارد، حرکت و احساس دارد و مانند آن را نشان نمی دهد.

وهذا فی الحقیقه سفسطه ینسد معها باب العلم بالخارج من أصله.

این قول در واقع همان سفسطه است که اگر روی کار آید راه علم به خارج از ریشه از بین می رود.

وذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقا ، وأن علم النفس بشئ إضافة خاصة منها إليه بعضی دیگر نیز به این سمت رفته اند که وجود ذهنی را مطلقا منکر شوند و بگویند علم صرف رابطه است یعنی علم، صرفا یک اضافه و رابطه ای است که نفس با شیء خارجی پیدا می کند. با این حال قبل از این رابطه و بعد از آن چیزی در ذهن اضافه نشده است.

ویرده : العلم بالمعدوم ، إذ لا معنى محصلا للإضافة إلى المعدوم.

این قول را علم به معدوم رد می کند زیرا بالوجدان می دانیم به چیزهایی که الآن موجود نیستند علم داریم و حال آنکه اضافه با معدوم معنا ندارد.

## جلسه چهاردهم

امتناع اعاده ی معدوم و تقسیم وجود به ذهنی و خارجی :موضوع

بحث در این است که اعاده ی معلوم جایز است یا محال. گفتیم فلاسفه قائل به محال بودن آن

هستند ولی تعداد بسیاری از متکلمین قائل به جواز و حتی وجوب آن هستند. آنها در دلیل خود می گویند: اگر چیزی که زمانی موجود بوده است و الآن معدوم شده است اگر وجود پیدا کردن مجدد آن محال باشد علت آن از سه حال خارج نیست:

1. ماهیتا امری محالی است و ذاتا امکان ندارد محقق شود. مانند اجتماع نقیضین. این محال را محال ذاتی می گویند.
2. به سبب این است که ماهیت به تنهایی امر محالی نیست ولی ماهیت، لازمی دارد که آن لازم امری است محال. این محال، را محال وقوعی می گویند.

این دو احتمال را کسی قائل نشده است زیرا اگر چنین بود همان اول هم نمی بایست موجود می شد و حال آنکه فرض این است که یک بار موجود شده است و بعد معدوم شده است.

1. گاه محالی به سراغ این ماهیت می آید. یعنی عرض مفارق آن گاه مستلزم محال می شود. (عرض یا لازم است یعنی همواره با ماهیت همراه است و یا مفارق که عرضی است که گاه با ماهیت هست و گاه نیست. بنا بر این ماهیت، هر وقت که آن عرض به سراغش می آید محال می شود.)

بنا بر این وقتی شق سوم را انتخاب کردیم معنایش این است که ماهیت هنگامی ممتنع الوجود می شود که آن عرض با او همراه باشد بنا بر این نمی توان گفت که وجود آنچه معدوم شده است مطلقا محال است.

علامه در جواب می فرماید: احتمال چهارمی هم هست و آن اینکه شما صرفا از ماهیت سخن گفتید و حال آنکه محال بودن مربوط به وجود است یعنی وجودی که معدوم شده است امکان ندارد بعینه دوباره موجود شود. اگر هم موجود شود آنی که موجود شده است وجود دیگری

است که مثل اولی است نه عین آن. (علت استحاله در جلسه ی قبل بیان کردیم و آن اینکه لازم می آید واحد در عین وحدت کثیر باشد).

علت اینکه عده ای از متکلمین قائل به جواز اعاده ی معدوم شده اند این است که آنها تصور کرده اند معاد از باب اعاده ی معدوم است. آنها از یک طرف مشاهده کردند که اعتقاد به معاد از اصول دین در همه ی ادیان و شرایع است .

همچنین تصور کردند که معاد از باب اعاده ی معلوم است در نتیجه استنباط کردند که اعاده ی معدوم ضروری است زیرا وحی از معاد خبر داده است و بر معاد ادله ی عقلیه ای دلالت می کند بنا بر این اعاده ی معدوم باید واجب باشد (نه فقط ممکن)

علامه می فرماید: تمامی شبهه در این قسمت خوابیده است که تصور شده است معاد از باب اعاده ی معدوم است و حال آنکه معاد از باب استکمال است. روح مدتی با این بدن است و بعد از قید این بدن مادی رها می کند و به مرحله ی بالاتری می رسد. روح هرگز معدوم نمی شود تا معاد از باب اعاده ی معدوم باشد. هنگام مرگ، رابطه ی روح با بدن قطع می شود. روح امری است مجرد که همواره باقی است .

اما بدن، هر آن در حال عوض شدن است. بدنی که روز قیامت می آید همان بدنی نیست که در دنیا وجود داشته است. اگر قرار بود که همان بدن که در دنیا است در روز قیامت بیاید لازمه اش این است که می بایست با تمامی مشخصات حتی با همان زمان، و حتی با این قید که در دنیا است باید ظاهر می شد که این کار امکان ندارد. حتی در دنیا نیز بدن در هر لحظه با بدنی که در لحظه ی قبل است متفاوت می باشد و وجود دیگری به خود می گیرد. بدن در هر لحظه فقط مثل بدن قبلی است نه عین آن. سلول های بدن هر لحظه در حال سوخت و سوز و از بین رفتن و تجدید هستند. بدن بعد از چند سال به کلی از بین می رود و سلول هایی که در آن کاملاً جدید و

نو هستند.

خلاصه اینکه آنچه انسانیت انسان به آن قوام دارد همان روح است و روح هم هرگز معدوم نمی شود. اینکه انسان می گوید: من همان انسان بیست سال پیش هستم به سبب این است که من بودن برای او همان روحش است که بدون تغییر باقی مانده است و الا بدن کاملاً تغییر یافته است و در هر آن وجود دیگری به خود می گیرد.

احتج المجوزون بأنه لو امتنعت إعادة المعدوم لكان ذلك إما لماهيته وإما للآزم ماهيته ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً، وهو ظاهر، وإما لعارض مفارق، فيزول الامتناع بزواله .

کسانی که اعاده ی معدوم را جایز می دانند استدلال کرده اند که اگر این کار ممتنع بود امتناع یا به سبب ماهیت آن بود (محال ذاتی) و یا به سبب لازمه ی ماهیت (محال وقوعی) که در این دو صورت نمی بایست از همان اول موجود می شد.

بنا بر این علت امتناع اعاده باید به سبب عارض مفارقی بوده باشد. (که گاهی با ذات هست و گاه نیست) در این حال هنگامی که آن عارض، زائل شود محال بودن اعاده نیز از ماهیت برداشته می شود.

ورد بأن الامتناع لأمر لازم لکن لوجوده وهویته، لا لماهیته، كما هو ظاهر من الحجج المتقدمة.

این استدلال رد می شود که امتناع به سبب امری است که لازم است (نه عرض مفارق) ولی این لازم، لازم وجود است نه لازم ماهیت. این نکته را در بحث های قبلی توضیح دادیم .

دیگر اینکه متکلمانی که قائل به اصالت الماهیت است باید تمامی احکام وجود را روی ماهیت ببرد. حال از ایشان می پرسیم آیا این امر عینی (چه ماهیت باشد و چه وجود) آیا در عین اینکه یک امر عینی است آیا می تواند دو تا باشد؟ اگر دومی عین اول بود دیگر تمایزی نمی بایست



بین آنها بود در نتیجه کثرتی هم نبود و نمی بایست دوتا می شدند.

وعمده ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة زعمهم أن المعاد - وهو مما نطقت به الشرائع الحقّة - من قبيل إعادة المعدوم . ویرده : أن الموت نوع استكمال ، لا انعدام وزوال.

عمده چیزی که متکلمین را مجبور کرده است که این دلیل را شاخ و برگ دهند گمان اشتباه آنها در مورد معاد بوده است و تصور کرده اند که معاد چیزی است که تمامی ادیان حقه از آن سخن می گویند و این معاد، از قبیل اعاده ی معدوم است.

رد آن به این است که مرگ از قبیل زوال و انعدام نیست بلکه نوعی تکمیل شدن می باشد. بدن هم همواره در حال تغییر است حتی در این دنیا ولی شخصیت انسان همان روح آن است که هیچ تغییری نمی کند.

المرحلة الثانية :انقسام وجود به خارجی و ذهنی

همان گونه که ماهیت، وجود خارجی و ذهنی دارد به این گونه که اگر در خارج باشد صاحب آثار است (مثلا طول و عرض و عمق دارد و رشد و نمو دارد و می تواند درک کند و احساس دارد) و وقتی وارد ذهن می شود دیگر آن آثار را ندارد.

قول دیگر این است که وقتی ما به چیزی علم داریم، ماهیت آن شیء به ذهن نمی آید بلکه سیاهه ای از آن به ذهن می آید مانند اینکه ما از دور چیزی را می بینیم. در این حال چیستی آن را متوجه نمی شویم بلکه سیاهه ای می بینیم که احتمال می دهیم انسان باشد و یا ستونی سنگی و چیزهایی دیگر. به همین شکل، مفهومی وجود ندارد که کامل از شیء خارجی حکایت کند. بلکه چیزی به ذهن می آید که سیاهه ای از موجود خارجی را برای انسان تداعی می کند. این همانند عکس شخص است که فقط رنگ و یا طول و عرض موجود خارجی را نشان می دهد ولی عمق،

حجم، حیات آن و یا اینکه صاحب عکس تفکر دارد و مانند آن را نشان نمی دهد. این نکات از خود عکس استفاده نمی شود.

این دسته قائلند که ذهن مانند همان عکس است که همه چیز شیء را نشان نمی دهد. بعد خواهیم گفت که به وجود ذهنی به آن معنایی که ما گفتیم که کل ماهیت خارجی وارد ذهن می شود اشکالات متعددی وارد شده است که این دسته چون نتوانستند از آن اشکالات جواب دهند چاره ای ندیدند مگر اینکه قائل شوند ماهیت وجود خارجی به ذهن نمی آید. مرحوم علامه می فرماید: لازمه ی این قول این است که باید علم را انکار کرد. این همان سفسطه است که می گویند آنچه در ذهن است از خارج حکایت نمی کند. بنا بر این اصلاً نمی توان ادعا کرد در خارج چیزی وجود دارد. تنها راه ارتباط ما با خارج علم است ولی وقتی همین علم بی ارزش شده باشد دیگر باید خارج را انکار کرد زیرا وجود خارجی هرگز وارد ذهن نمی شود و ما همواره از طریق مفهوم، خارج را متوجه می شویم.

از قول قبلی بدتر قول فخر رازی و دیگران است که قائل هستند هیچ چیزی وارد ذهن نمی شود و علم به اشیاء صرف رابطه ای است که بین نفس ما و اشیاء برقرار می شود. ذهن همانگونه که قبلاً خالی بوده است الآن هم خالی است و شیء خارجی هم بدون تغییر باقی می ماند. تنها چیزی که تغییر می کند این است که من مثلاً قبلاً وارد این کلاس نشده بودم و بین من و میز رابطه ای نبود ولی وقتی وارد کلاس شدم و روی میز نشستم فقط این رابطه ایجاد شده است و این همان علم است و در وراء آن هیچ چیزی تغییری نکرده است.

مرحوم علامه می فرماید: گاه ما به چیزهایی علم داریم که الآن موجود نیستند مثلاً شهری را سابقاً دیدیم و الآن صورت ذهنی آن در ذهن این افراد وجود دارد ولی آن شهر یا از بین رفته است و یا کاملاً تغییر یافته است. بنا بر قول به اضافه، علم هنگامی هست که رابطه برقرار باشد. در مثال

فوق، این رابطه وجود ندارد پس نباید این علم و این رابطه وجود داشته باشد و حال آنکه بالبداهه چنین علمی وجود دارد.

### المرحلة الثانية في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني وفيها فصل واحد

مرحله ی دوم در انقسام وجود به خارجی و ذهنی است و در آن یک فصل وجود دارد.

### الفصل الأول [ في الوجود الخارجی والوجود الذهنی ]

فصل اول در مورد وجود خارجی و ذهنی است.

المشهور بين الحكماء أن للماهيات وراء الوجود الخارجی - وهو الوجود الذي تترتب عليها فيه

الأثار المطلوبة منها - وجودا آخر لا تترتب عليها فيه الأثار ، ويسمى : " وجودا ذهنيا . "

مشهور بین حکماء این است که ماهیات وراء وجود خارجی وجود دیگری نیز دارند. وجود

خارجی وجودی است که مترتب می شود بر آن ماهیات در آن وجود، آثاری که برای ماهیات

مطلوب است. ماهیات ما وراء این وجود که در خارج است و دارای آثار است وجودی نیز دارند

که وجود ذهنی نامیده می شود که دیگر آن آثار خارجی را ندارد. مثلا مفهوم حلوا در ذهن،

خصوصیات حلوی خارجی مانند شیرینی را ندارد.

فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع ، بما أنه جوهر ، ويصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة

بما أنه جسم ، وبما أنه نبات وحيوان وإنسان ذو نفس نباتية وحيوانية وناطقة ، ويظهر معه آثار هذه

### الأجناس والفصول وخواصها

بنا بر این انسان خارجی از آنجا که جوهر است آثار جوهر را نیز دارد و آن اینکه روی پای

خودش می ایستد و به وجود دیگری وابسته نیست. چون جسم است طول و عرض و عمق دارد

و چون نامی و حیوان و انسان است دارای نفس نباتی، حیوانی و ناطقه است. (البته علامه به نبات

تعبیر می کند که مسامحه شده است. نبات همان نامی ای است که بسته است یعنی نامی بشرط لا است. بنا بر این انسان، نامی نیست زیرا نامی لا بشرط است یعنی رشد دارد و غیر از آن را هم می تواند داشته باشد. نامی در واقع جنس است و با فصل های دیگر سازگار است ولی نبات نوع می باشد و با هیچ فصلی سازگار نیست.)

روی نباتی یعنی رشد می کند، روح حیوانی دارد یعنی حساس است و متحرک می باشد و روح ناطقه دارد یعنی فکر و درک دارد. به هر حال انسان در خارج همه ی آنها و آثار آنها را دارد یعنی هم طول و عرض و عمق دارد و هم آثار اینها را دارد یعنی فضا اشغال می کند.

البته نباید تصور کرد که انسان دارای سه نفس فوق است زیرا در این صورت تبدیل به سه موجود می شد زیرا شخصیت انسان به همان روح است و اگر انسان سه روح داشت یعنی سه موجود بود. علامه نیز قائل نبود که انسان سه نفس دارد و قائل بود که انسان یک روح دارد که همان نفس ناطقه است. با این حال ایشان بر اساس اینکه نفس ناطقه کامل ترین نفس ها است و در نتیجه باید مراتب نازله را هم در خودش داشته باشد فرمودند که آن قوا را نیز در بر دارد. بنا بر این نفس انسان یک چیز بیشتر نیست و در عین وحدت، خصوصیات سایر نفس ها را هم دارد.

والإنسان الموجود فی الذهن المعلوم لنا انسان ذاتا واجد لحده ، غیر أنه لا یترتب علیه شیء من تلك الآثار الخارجیه .

اما انسانی که در ذهن است و ما آن را می شناسیم ذاتی است که فقط انسان است و حد انسان را دارا است (یعنی مفهوم ذهنی انسان نیز همان مفهوم جوهر، ذو ابعاد ثلاثه نام حساس متحرک بالاراده ناطق است) با این فرق که آثار خارجی را ندارد. مثلا مفهوم انسان رشد نمی کند.

وذهب بعضهم إلى أن المعلوم لنا المسمى بالموجود الذهنی شیخ الماهیه لا نفسها ، والمراد به

عرض و کیف قائم بالنفس ، یباین المعلوم الخارجی فی ذاته ، ویشابهه ویحکیه فی بعض خصوصیاتہ ، کصوره الفرس المنقوشه علی الجدار الحاکیه للفرس الخارجی .

بعضی قائل شدند که آنچه برای ما معلوم است و در ذهن می آید شبیح و سیاهه ای از ماهیت است نه خود ماهیت. مراد از شبیح یک امری عرضی است که کیفیت و حالتی در ذهن است و به نفس قائم است و با معلوم خارجی در ذات و ماهیت فرق دارد و فقط بعضی از خصوصیات ماهیت خارجی را بیان می کند و صرفا در بعضی از خصوصیات با آن شباهت دارد (مانند سیاهی از دور که فقط قامت را نشان می دهد).

این مانند تصویر عکس اسب است که فقط طول و عرض و رنگ و دست و پای آن را نشان می دهد ولی اینکه عمق دارد، حرکت و احساس دارد و مانند آن را نشان نمی دهد.

وهذا فی الحقیقه سفسطه ینسد معها باب العلم بالخارج من أصله .

این قول در واقع همان سفسطه است که اگر روی کار آید راه علم به خارج از ریشه از بین می رود.

وذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقا ، وأن علم النفس بشئ إضافة خاصة منها إليه بعضی دیگر نیز به این سمت رفته اند که وجود ذهنی را مطلقا منکر شوند و بگویند علم صرف رابطه است یعنی علم، صرفا یک اضافه و رابطه ای است که نفس با شیء خارجی پیدا می کند. با این حال قبل از این رابطه و بعد از آن چیزی در ذهن اضافه نشده است.

ویرده : العلم بالمعدوم ، إذ لا معنی محصلا للإضافة إلى المعدوم .

این قول را علم به معدوم رد می کند زیرا بالوجدان می دانیم به چیزهایی که الآن موجود نیستند علم داریم و حال آنکه اضافه با معدوم معنا ندارد.

## جلسه پانزدهم

موضوع: دلیل قائلین به وجود ذهنی و اشکالات وارده بر آن

بحث در مورد وجود ذهنی است و سخن در این است که آیا ماهیاتی که در خارج موجود هستند می توانند به بیابند یا اینکه شبیحی از آن به ذهن می آید و یا اصلا چیزی به ذهن نمی آید. در این مورد سه قول بود .

قول اول این بود که ماهیات، دو نوع وجود دارند. وجودی خارجی که تمام آثاری که از آن انتظار می رود را دارا است. همین ماهیت وجود دیگری دارد و آن زمانی است که در ذهن تصور می شود با این فرق که دیگر آن آثار را ندارد.

قول دوم این بود که ذهن فقط شبیح و سیاهه ای از اشیاء خارجی را تصور می کند.

قول سوم این بود که اصلا چیزی به ذهن نمی آید و علم به معنای ارتباط نفس با ماهیت خارجی است. مانند میزی که در کنار صندلی گذاشته می شود که سابقا در کنار آن نبود و الآن هست که نه میز تغییر کرده است نه صندلی. نفس هم تا وقتی در کنار درخت نبود ارتباطی با آن نداشت و وقتی در کنار درخت قرار گرفت این ارتباط حاصل می شود و همین علم نامیده می شود.

جواب این دو قول اخیر در جلسه ی قبل داده شد. اما دلیل قول اول:

دلیل اول: ما خیلی از چیزها را موضوع قرار می دهیم و در محمول، حکمی ایجابی بر آن بار می کنیم و حال آنکه آن موضوع در خارج وجود ندارد. مثلا می گوییم: دریایی از جیوه ممکن الوجود است. معنای این قضیه این است که محمول برای موضوع ثابت است. سابقا گفتیم ثبوت شیء لشیء و اثبات شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له است. بنا بر این باید ابتدا دریایی از جیوه در جایی ثابت باشد تا آن محمول بتواند برای آن ثابت شود. این موضوع در خارج ثابت نیست پس در ذهن موجود می باشد.

همچنین فهم ما نسبت به چیزهایی که موجود هستند با چیزهایی که معدومند یکسان است. پس

ماهياتی که در خارج موجودند همان ها هم به ذهن می آیند و در ذهن برای آنها احکامی بار می شود.

واحتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجه :

مشهور برای مدعای خود در مورد وجود ذهنی (که ماهیت اشیاء به ذهن وارد می شود) به وجوهی استدلال کرده اند.

البته مخفی نماند که (احتجاج مشهور)، خود نوعی غلط مشهور است زیرا مشهور در لغت به معنای چیزی است که مورد شهرت است که غالب دانشمندان به آن قائل هستند. دانشمندانی که به آن قول قائل شده اند جمهور (و یا حکماء) نامیده می شوند نه مشهور.

الأول : أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابية ، كقولنا : " بحر من زيبق كذا " وقولنا : " اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين " ، إلى غير ذلك والإيجاب إثبات ، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، فلهذه الموضوعات المعدومة وجود ، وإذ ليس في الخارج ففى موطن آخر ، ونسميه : " الذهن . "

اول اینکه ما بر چیزهایی که معدوم هستند یک سری احکامی ایجابیه بار می کنیم. این حکم ها سلبیه نیست تا بگوئید که قضیه ی سالبیه احتیاج ندارد که موضوعش موجود باشد. حکم مزبور ایجابی است و تفتازانی می گوید : و لابد فى الموجبة من وجود الموضوع .  
مثلا دریایی از جیوه فلان حکم را دارد (مثلا ممکن الوجود است) و یا اینکه می گوئیم: اجتماع نقيضين با اجتماع ضدين متفاوت است. واضح است که اجتماع نقيضين موضوع قرار گرفته است و محمولی بر آن بار شده است و حال آنها امری است معدوم .  
این در حالی است که ایجاب کردن چیزی به معنای اثبات کردن محمول برای موضوع است و

اثبات شیئی (محمول) برای شیئی (موضوع) فرع بر این است که مثبت له (موضوع) از قبل ثابت باشد.

نتیجه اینکه برای این موضوعاتی که معدوم هستند وجودی باید ثابت باشد. وقتی این وجود در خارج موجود نیست پس باید در جای دیگری باشد که همان ذهن است. زیرا ما آنها را تصور کرده ایم پس موجود هستند وقتی جایگاه این وجود در خارج نشد لا جرم باید در ذهن باشد.

دلیل دوم: در منطق خواندیم که کلی بر سه قسم است و یکی از آن اقسام کلی منطقی نام دارد. که مراد از آن مفهومی است که می تواند بر کثیرین منطبق شود. (ما لا یمتنع صدق فرضه علی کثیرین) این کلی می تواند صفت برای یک سری معانی مختلف قرار گیرد. مثلا الانسان کلی که کلی، صفت و محمول برای انسان واقع شده است.

واضح است که معنای کلیت که محمول است یقینا در خارج نیست بنا بر این در ذهن موجود است.

دو نوع دیگر کلی، کلی طبیعی و کلی عقلی نام دارند. کلی عقلی مجموع کلی طبیعی است که به کلی منطقی متصف است. نام آن را کلی عقلی گذاشته اند چون در خارج موجود نیست زیرا قید آن چیزی نیست که بتواند در خارج وجود پیدا کند .

این کلی قابل تصور است یعنی انسان به آن توجه می کند پس موجود است. حال که در خارج موجود نیست پس در ذهن موجود می باشد.

الثانی : أنا نتصور أموراً تتصف بالکلیه والعموم ، كالإنسان الکلی والحيوان الکلی ، والتصور إشارة عقلیه لا تتحقق إلا بمشار إليه موجود ، وإذ لا وجود للکلی بما هو کلی فی الخارج ، فهی موجوده فی موطن آخر ، ونسمیه : "الذهن".



دلیل دوم این است که ما اموری را تصور می کنیم که به کلیت و عموم متصف هستند. مانند تصور انسان کلی و حیوان کلی. (انسان خارجی هرگز نمی تواند عام باشد زیرا هر چه در خارج است جزئی است).

تصور کردن به این معنا است که با عقل به چیزی اشاره می کنیم و به آن توجه می کنیم. این اشاره ی عقلیه با اشاره ی خارجی متفاوت است. اشاره ی عقلیه چیزی است که مشار الیه به محض اشاره ی عقلیه و تصور، موجود می شود و مشار الیه قبل از تصور، در ذهن نیست. ولی در خارج باشد مشار الیه از قبل موجود باشد و بعد ما به آن اشاره کنیم.

به هر حال وقتی در ذهن چیزی را تصور می کنیم این تصور بدون مشار الیه نمی تواند انجام پذیر باشد. حال که کلی بما هو کلی در خارج وجود ندارد و حال آنها باید در جایی موجود باشد، چاره ای نیست مگر اینکه بگوییم این امور، در جایی دیگر موجود هستند که آن را ذهن می نامیم.

دلیل سوم: تمام چیزهایی که در خارج موجودند مخلوط می باشند. مثلا انسانی که در خارج موجود است، انسان محض نیست یعنی جوهر، ذو ابعاد، نام، حساس، متحرک بالاراده، ناطق نیست. آنی که در خارج است همین چیز است با اضافه به زمان، مکان، انتساب به پدر و مادر و هزاران رابطه ی دیگر از نوع مو و ابرو رنگ و چیزهای دیگر. این مشخصات است که اجازه نمی دهد انسانی خاص قابل تطبیق بر انسانی دیگر باشد.

ما علاوه بر این انسان که همراه با مشخصات است، انسان دیگری داریم که صرف است و بجز حقیقت انسان چیز دیگری ندارد. این انسان به گونه ای است که هر انسان دیگری را می تواند شامل شود.

همچنین است در مورد بیاض که گاه بیاض خارجی را تصور می کنیم که همراه با مشخصاتی

است مانند بودن بر روی کاغذی خاص در مکانی خاص و مانند آن ولی گاه همان بیاض را بدون این مشخصات خارجی تصور می کنیم. این مفهوم قابل انطباق بر هر نوع سفیدی در خارج است .

سابقا هم گفتیم چیزی که صرف می باشد دیگر دومی ندارد. زیرا دو تا بودن فرع بر این است که بین این دو یک ما به الامتیازی باشد و الا هر دو باید یکی باشند و حال آنکه فرض این است که دو تا هستند پس ما به الامتیاز دارند. بنا بر این اگر صرف است معنای آن این است که ما به الامتیاز ندارد و از این رو امکان ندارد دومی داشته باشد.

حال این مفهوم که یکی است و هرگز دوتا نمی شود و با همین یکی بودن جامع تمامی مصادیقش است و نمی تواند در خارج موجود باشد زیرا در خارج هزاران هزار سفیدی وجود دارد. اینها همه مصداق آن سفیدی است که صرف می باشد و در خارج قابل تحقق نیست. از آن طرف موجود هم هست، پس چاره ای نیست مگر اینکه بگوییم در ذهن موجود است.

الثالث : أنا نتصور الصرف من كل حقيقة ، وهو الحقيقة محذوفا عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام ، كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية ، و صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر ، فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه ، والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج ، فهي موجودة في موطن آخر ، نسمة : "الذهن"

دلیل سوم این است که ما صرف و خالص هر حقیقتی را می توانیم تصور کنیم. خالص هر چیز همان حقیقت خالصی است که از آن آنچه باعث کثرت می شود جدا شده است. مثلا سفیدی وقتی به یک صفحه ضمیمه شود دیگر خالص نیست و صرف سفیدی همان سفیدی است که به چیزی از خارج ضمیمه نشده باشد. سابقا هم گفتیم که حقیقت، هنگامی کثیر می شود که چیزی جزء ذات او شود مثلا جنس اگر بخواهد کثیر شود باید به فصلی متصل شود. یا اینکه چیزی به

آن ضمیمه شود مانند نوع که هنگامی کثیر می شود که به ضمائم و چیزهایی خارجی ضمیمه. از این قبیل ضمائم می توان به عرضیات اشاره کرد. مانند رنگ، زمان و مکان. حال وقتی چیزی صرف شد قاعده ی کلی در مورد آن این است که صرف الشیء دیگر دو تا و بیشتر نمی شود. صرف الشیء همیشه یکی بیشتر نیست و با این حال جامع تمامی مصداقی است که از آن سنخ و جنس می باشند. (بیاض صرف تمامی سفیدی ها را شامل می شود.) صرف الشیء اگر دو تا باشم لازمه اش این است که بین این دو تمایز باشد و این تمایز داشتن با صرفیت در تنافی است.

صرف به آن معنا هرگز نمی تواند در خارج باشد بنا بر این وقتی در خارج نیست من که نمی توانم آن را حس کنم و بعد تصور کنم. از آن طرف، چنین چیزی وجود دارد پس در جایی دیگر هست که ما نام آن را ذهن می گذاریم.

اصل مسأله ی وجود ذهنی شفاف و روشن است و آن اینکه ما مفاهیمی که نشان دهنده ی چیستی اشیاء است که همان ماهیت نام دارد را در ذهن تصور می کنیم. با این حال این مسئله که ساده به نظر می آید اشکالات مهمی را تولید کرده است که موجب شده است عده ای که نتوانستند از آن جواب دهند از قول به وجود ذهنی صرف نظر کرده اند و آن را نپذیرفته اند.

اشکال اول: شما می گوئید: ماهیات خودشان وارد ذهن می آیند. این در حالی است که بعضی از ماهیات جوهری و بعضی عرضی هستند. ماهیت اگر در وجود خارجی به گونه ای باشد که متکی به غیر نباشد به آن ماهیت جوهری می گویند. مانند زید که موجود است و یا انسان که موجود است که وجود آن روی چیز دیگری نیست .

این بر خلاف رنگ صورت زید است که به تنهایی نمی تواند وجود داشته باشد. (البته مراد یک قوطی رنگ نیست بلکه خود رنگ است که سفیدی و یا زردی است.) این ماهیات عرضی است. مستشکل می گوید: ماهیت تصور می شود و همان طور که هست وارد ذهن می آید بنا بر این بعضی از ماهیات، جوهر هستند از این رو اگر انسان تصور می شود جوهر بودن آن هم تصور می شود بنا بر این مفهوم جوهر هم باید وارد ذهن شود. وقتی وارد ذهن می شود نمی شود که از جوهر بودن جدا شود زیرا سلب شیء از نفس امکان پذیر نیست .

این در حالی است که بعدا می گوییم: علم، به اجماع و اتفاق فلاسفه، عرض است و عبارت است از عارضه ای که قائم به نفس می باشد. یعنی نمی شود که نفس نباشد و علم به تنهایی باشد. دلیل دیگری مبنی بر اینکه علم، عرض است این است که سابقا نفس بود و این علم نبود و بعد به آن عارض شد .

از این رو مفهوم انسان هم جوهر است قائم به نفس است و هم چون علم است عرض می باشد یعنی روی پای خود ایستاده نیست. بنا بر این مفهوم انسان هم جوهر است و هم عرض از این رو ماهیات یا اصلا وارد ذهن نمی شوند و یا اینکه چیزی که شبیح آن است وارد ذهن می شود.

اشکال دوم: این اشکال در واقع محکم کردن اشکال قبلی است و بیان دیگری از اشکال اول است.

اگر جوهری را تصور کنیم، ماهیت جوهر که همان مفهوم جوهر بودن است در ذهن باید وجود داشته باشد. همین مفهوم از ناحیه ی دیگر کیف است. کیف یکی از اقسام عرض است و عبارت است از عرضی که ذاتا قسمت پذیر نیست. (بر خلاف خط که کم است و قابل تقسیم می باشد.) همچنین نسبت در آن نیست. (بر خلاف اعراض دیگر بجز کم که در همه نسبت وجود دارد مثلا متی عرضی است که حاصل می شود از نسبت شیء به زمان و این هیئت است که از نسبت شیء

به مکان حاصل می شود).

بنا بر این کیف عرضی است که در میان نه عرض نه قسمت پذیر است و نه نسبت پذیر. علم هم نوعی کیف است زیرا نه ذاتا قسمت پذیر است و نه نسبت پذیر. نتیجه اینکه مفهوم جوهر که در ذهن است هم جوهر است و هم کیف است که عرض می باشد. واضح است که شیء واحد نمی تواند هم جوهر باشد و هم عرض.

اشکال دیگر آن این است که اگر کسی جوهر را تصور نکند بلکه کم را تصور کند مثلا خطی را تصور کند. در این حال این مفهوم هم کم است چون کم، جنس آن است و از طرفی چون علم است کیف می باشد. لازمه اش این است که یک شیء تحت دو مقوله قرار گیرد که از محالات است.

همچنین اگر کسی کیف محسوس مانند رنگ را تصور کند این متصور هم لون است که کیف محسوس می باشد و از طرفی چون علم است کیف نفسانی می باشد. بنا بر این شیء واحد هم باید کیف محسوس باشد و هم کیف نفسانی. بنا بر این ماهیات نباید همان طور که هستند وارد ذهن شوند.

تتمه: قد استشكل علی وجود الماهیات فی الذهن - بمعنی حصولها بأنفسها فیه - إشکالات :

بر وجود ماهیات در ذهن به این معنا که این ماهیات خودشان به عینها در ذهن وارد می شوند اشکالاتی وارد شده است

الإشکال الأول : أن القول بحصول الماهیات بأنفسها فی الذهن یستلزم کون الشئ الواحد جوهرًا وعرضًا معًا ، وهو محال . بیان الملازمة : أن الجوهر المعقول فی الذهن جوهر ، بناء علی انحفاظ الذاتیات ، وهو بعینه عرض ، لقیامه بالنفس قیام العرض بمعرضه . وأما بطلان اللازم ، فللزوم

کونه قائما بالموضوع وغير قائم به .

اشکال اول این است که قول به آن مستلزم این است که شیء واحد در یک آن هم جوهر باشد و هم عرض و این از محالات است.

زیرا وقتی جوهری را تصور می کنیم، این جوهر باید جوهر باشد زیرا قرار شد که ماهیات با تمامی ذاتیاتش وارد ذهن شده باشد. ذاتی هر چیز عبارت است از جنس و فصل آن. مثلا انسان باید به صورت جوهر، ذو ابعاد ثلاثه... وارد ذهن شده باشد.

از طرف دیگر همین جوهر باید عرض باشد زیرا قائم به نفس است برای اینکه علم است و نمی تواند بدون نفس مستقلا وجود داشته باشد. اگر قائم به خودش بود ما ذاتا جاهل می شدیم و آن هم مستقل وجود دیگری داشت.

بنا بر این ماهیت مزبور لازم دارد که یک ماهیت هم جوهر باشد و هم عرض. اشکال آن این است که این کار به اجتماع نقیضین بر می گردد. زیرا شیء واحد هم باید قائم به موضوع باشد چون عرض است و هم قائم به موضوع نباشد چون جوهر است. (اشکال نشود که بعضی از ماهیات، عرض هستند زیرا می گوئیم: وجود ذهنی اگر در یک جا به مشکل برخورد علامت آن است که وجود ندارد و باطل است.)

الإشکال الثانی : أن الماهیة الذهنیة مندرجۀ تحت مقولة کیف بناء علی ما ذهبوا إلیه من كون الصور العلمیة کیفیات نفسانیة ، ثم إنا إذا تصورنا جوهرًا ، كان مندرجا تحت مقولة الجوهر - لانحفاظ الذاتیات - وتحت مقولة کیف ، كما تقدم ، والمقولات متباینة بتمام الذوات ، فیلزم التناقض فی الذات

اشکال دوم عبارت است از اینکه ماهیت ذهنیه چه جوهر باشد و چه چیز دیگری تحت مقوله ی کیف قرار می گیرد. زیرا فلاسفه می گویند: صور علمیه کیفیاتی نفسانیه هستند.

بنا بر این اگر ما جوهری را تصور کنیم این متصور هم باید تحت مقوله ی جوهر باشد زیرا قرار شد ذاتیات شیء بعینه وارد ذهن شود. از آن طرف باید تحت مقوله ی کیف قرار گیرد زیرا گفتیم هرچه که در ذهن است کیف می باشد. این در حالی است که مقولات یعنی جوهر و کیف به تمام ذاتشان با هم فرق دارند. (بر خلاف انسان و فرص که در جنس یکی باشند و فقط در فصل با هم فرق داشته باشند.)

لازمه ی این کار تناقض است زیرا شیء واحد هم باید قائم به موضوع باشد چون عرض است و هم قائم به موضوع نباشد چون جوهر است و به بیان دیگر هم داخل در یک مقوله باشد و هم نباشد و داخل در مقوله ی دیگر باشد.

وكذا إذا تصورنا مقولةً أخرى غير الجوهر ، كانت الماهية المتصورة مندرجة تحت مقولتين  
همچنین اگر مقوله ی دیگری غیر از کم را تصور کنیم مانند تصور خط که کم است که لازم می  
آید آنچه تصور کرده ایم کم باشد و هم کیف که این هم از محالات است

وكذا لو تصورنا كيفا محسوسا ، كان مندرجا تحت الكيف المحسوس والكيف النفساني ، وهو  
اندراج شیء واحد تحت نوعین متباینین من مقولةً ، واستحالة ضروريةً  
همچنین اگر کیف محسوسی مانند بو، شکل، صدا و رنگ را تصور کنیم. این کیف ها هم  
محسوس اند و تحت کیف محسوس می باشند و هم چون علم هستند تحت کیف نفسانی قرار  
می گیرند که آن هم از محالات است زیرا مقولات با هم متباین هستند و محال بودن آن از  
ضروریات است زیرا انسان نمی تواند هم انسان باشد و هم فرس.

## متن جلسه شانزدهم در مدرسه فقاہت نبود

### جلسه هفدهم

موضوع: جواب اشکال در قول به وجود ذهنی

بحث در وجود ذهنی به اینجا رسید که گفتیم: ماهیات اشیاء خارجی به همان گونه که به وجود خارجی موجود اند یک وجود دیگری هم دارند که در ذهن است با این فرق که ماهیت وقتی با وجود خارجی همراه است آثار دارد ولی وقتی به وجود ذهنی موجود می شود فاقد آن آثار است. بعد از آنکه ادله ی این قول را بیان کردیم به اشکالاتی که مطرح شده بود پرداختیم:

اشکال اول این بود که چگونه می شود شیء واحد هم جوهر باشد و هم عرض. زیرا اگر ماهیات جوهری وارد ذهن شود باید آن ماهیات جوهر باشند و در عین حال چون علم است و کیف باید عرض باشد.

اشکال دیگر این بود که لازم می آید که شیء واحد هم کیف باشد و هم مقوله ی دیگری. حتی گاه می شود که دو نوع از یک مقوله باشد مثلاً اگر کیف محسوسی را تصور کردیم باید متصور ما هم کیف محسوس باشد و هم کیف نفسانی (چون علم است و علم کیف نفسانی می باشد). علامه فرمود: از این دو اشکال جواب هایی داده شده که یکی از آنها جوابی است که جلال الدین دوانی ارائه کرده است که فرموده است: گاه سخن از علم است و گاه سخن از معلوم ولی باید دانست که معلوم بالذات همان علم است یعنی صورتی ذهنی که برای فرد حاصل می شود بالذات همان معلوم است و همان چیزی است که ابتدائاً و ذاتاً برای فرد معلوم است و با آن خارج را می شناسد. بنا بر این وقتی می گوییم: علم به خارج داریم به سبب آن است که معلومی که در نزد ماست همان چیزی است که خارج را نشان می دهد و الا خارج بالذات معلوم ما واقع نمی شود. خارج فقط به سبب صورت ذهنی که در نزد ماست شناخته می شود بنا بر این آنچه در ذهن



ماست معلوم بالذات است و خارج معلوم بالعرض می باشد. همین معلوم بالذات دقیقا همان علم است .

در همه جا این قانون وجود دارد مثلا آنی که بالذات سفید است خود سفیدی می باشد و جسم به سبب سفیدی آن سفید می شود. بنا بر این البیاض ایض بالذات و چیزهای دیگر بالعرض و به سبب سفیدی سفید می باشند. در ما نحن فیه هم معلوم و آن صورت ذهنی معلوم بالذات است و خارج معلوم بالعرض می باشد.

حال وقتی فرض بر این است که معلوم بالذات همان ماهیت است این نکته به ضمیمه به مقدمه ی فوق که ثابت کردیم علم با معلوم بالذات متحد است این نتیجه را می دهد که علم از جنس همان ماهیت می باشد. بنا بر این اگر جوهری را تصور کردیم، علم ما نیز جوهر می باشد. همچنین اگر کمی را تصور کردیم معلوم ما هم همان کم است.

بعد محقق دوانی اضافه می کند: با این بیان ثابت شد که علم، تابع معلوم بالذات است بنا بر این چرا گفته اند که علم از مقوله ی کیف است؟

سپس جواب می دهد که این از باب مسامحه در تعبیر است و به اصطلاح دقیق فلسفی نیست. چون دیده اند که علم، نوعی وصف است و وصف هم کیفیتی برای شیء است از این رو به آن کیف گفته اند و حال آنکه بعضی از وصف ها امری جوهری، بعضی اضافی و بعضی امری وضعی اند و هکذا.

مثلا وقتی می گوئیم: چوب بودن برای ماده ی چوب یک نوع کیفیت است به گونه ای که اگر بسوزد آن کیفیت را رها می کند و کیفیت خاکستر بودن را قبول می کند. در این حال، وصف مزبور جوهری می باشد و حال آنکه چون وصف است از باب مسامحه به آن کیف می گویند. بنا بر این این کیف، یکی از مقولات در مقابل جوهر و سایر اعراض نیست.

سپس ایشان به سراغ اشکال اول می رود و می گوید: اجتماع جوهر و عرض مشکلی ایجاد نمی

کند زیرا شیئی که در ذهن است به آن می توان گفت عرض است و همین شیء وقتی در خارج است جوهر می باشد. بنا بر این هم جوهر است به سبب خصوصیتی که در خارج داد و آن اینکه مستقلا موجود می شود و هم عرض است چون قائم به ذهن است. علامه می فرماید: این جواب دو اشکال دارد:

اشکال اول: در جواب اول ایشان این اشکال وجود دارد که هرچند مفهومی که در ذهن است مفهوم جوهر است ولی صرف اینکه بر چیزی جوهر بودن حمل شود کافی نیست که بگوییم آن شیء جوهر است. برای جوهر بودن باید یک سری چیزهای دیگر هم وجود داشته باشد. (این نکته در جواب دوم که جواب صدر المتالهین است روشن می شود). خلاصه اینکه یقینا نمی توان از مفهوم جوهر، جوهر بودن را سلب کرد ولی این موجب نمی شود که مفهوم جوهر داخل تحت مقوله ی جوهر باشد.

بنا بر این اینکه علامه دوانی گفته است که علم همان معلوم بالذات است و از این رو اگر معلوم بالذات جوهر باشد علم هم جوهر است صحیح نیست زیرا قبول نداریم که معلوم بالذات جوهر باشد. (هرچند جوهر بودن بر آن حمل می شود).

همچنین هر چند آنی که در ذهن است و معلوم بالذات است کم می باشد و نمی توان کم بودن را از آن سلب کرد ولی نمی توان آن را تحت مقوله ی کم قرار داد. بنا بر این معلوم، کم نیست تا بگویید معلوم با علم یکی است پس علم هم کم است نه کیف.

اشکال دوم: ایشان در جواب دوم گفت: از باب مسامحه می گویند که علم کیف است. این ادعا صحیح نیست بلکه فلاسفه دقیقا اعتقاد دارند که علم تحت مقوله ی کیف است. زیرا کیف چیزی است که قبول تقسیم و نسبت نمی کند. مفهومی که در ذهن است نیز نه قبول قسمت می کند و نه در آن نسبتی وجود دارد. اگر قرار بود علم از باب مسامحه متصف به کیف باشد، دیگر تعریف دقیق فلسفی را بر آن تطبیق نمی کردند.

ومنها : ما عن بعضهم : " أن العلم لما كان متحدا بالذات مع المعلوم بالذات ، كان من مقوله

المعلوم ، إن جوهرها فجوهر ، وإن كما فكم ، وهكذا .

مراد از بعض همان محقق دوانی است که منسوب به دوان است که حدود نه فرسخی کازرون در نزدیکی شیراز می باشد. او کسی است که صدر المتالهین گاه که از او سخنی می گوید به (بعض اجله المتأخرین) تعبیر می کند.

او در جواب گفته است: علم ذاتا با معلوم بالذات متحد است و فرقی بین این دو نیست. علم همان معلومی است که نزد فرد حاضر است. از این رو معلوم هر چه باشد، علم هم همان است. از این رو اگر معلوم ما مفهوم جوهر باشد علم هم جوهر است و اگر کم باشد علم هم کم است و هكذا. بنا بر این اجتماع دو مقوله لازم نمی آید.

وأما تسميتهم العلم كيفاً ، فمبنى على المسامحة في التعبير ، كما يسمي كل وصف ناعت للغير " كيفاً " في العرف العام ، وإن كان جوهرًا . وبهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الاخر تحت الكيف

اما اینکه به علم گفته می شود که نوعی کیف است این از باب مسامحه در تعبیر می باشد و مرادشان کیف اصطلاحی نیست که در مقابل کم و جوهر و سایر مقولات باشد. کما اینکه در عرف عام، هر وصفی که غیر را توصیف کند، کیف نامیده می شود حتی اگر وصف، خود امری جوهری باشد. (مثلا درخت بودن برای ماده نوعی وصف است در حالی که درخت بودن که همان صورت نوعیه ی درخت است امری جوهری است.)

با این بیان اشکال اندراج مقولات دیگر تحت کیف بر طرف می شود زیرا اگر جوهری را تصور کنیم دیگر دیگر جوهری نیست که تحت کیف باشد. بلکه جوهری است که تحت جوهر می

باشد.

وَأما إشكال كون شئ واحد جوهرًا وعرضًا معًا ، فالجواب عنه ما تقدم : أن مفهوم العرض عرض عام شامل للمقولات التسع العرضية وللجوهر الذهني ، ولا إشكال فيه "

اما جواب علامه دوانی از اشکال اول همان چیزی است که قبلا بیان شد و آن اینکه مفهوم عرض یک مفهوم عام است که انواع متباین را شامل می شود و همه ی مقولات تسعه را شامل می شود اکنون اضافه می کنیم که جوهری که در ذهن است را نیز در می گیرد.

وفیه : أن مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شئ لا يوجب اندراجہ تحتها ، كما ستجئ الإشارة إليه ،

مرحوم علامه نسبت به جواب ایشان دو اشکال وارد می کند:

اولا صرف اینکه صدق کند که مفهوم یکی از مقولات تحت کدام مقوله است (مثلا بر مفهوم جوهر صدق می کند که جوهر است) کافی نیست که بگوییم آن مفهوم تحت آن مقوله می باشد. این نکته را بعدا مفصل تر توضیح می دهیم.

على أن كلامهم صريح في كون العلم الحصولي كيفًا نفسانيا داخلًا تحت مقولة الكيف حقيقة ، من غير مسامحة .

اشکال دوم این است که فلاسفه تصریح می کنند که علم حصولی از باب کیف نفسانی است و حقیقتا داخل در مقوله ی کیف می باشد و هیچ مسامحه ای در کار نیست زیرا تعریف کیف را مو به مو بر علم تطبیق می کنند.

اما جوابی که صدر المالیهین در اسفار ارائه کرده است که مشکل را حل می کند. او در جواب از حمل اولی و شایع کمک می گیرد و آن اینکه مقوله ای که بر مقوله ی دیگری حمل می شود بر دو قسم است. گاه به حمل اولی حمل می شود یعنی می گوئیم: این مفهوم، مفهوم آن مقوله است مانند الجواهر جوهر. جوهر به حمل اولی بر مفهوم جوهر حمل می شود. (حمل اولی به این معنا است که موضوع و محمول مفهوما متحدند.)

گاه می گوئیم: کتاب خارجی جوهر است. این حمل به حمل شایع است یعنی وجودش با جوهر متحد است و کتاب با جوهر به یک وجود موجودند .

بنا بر این اگر جوهر بودن به حمل اولی حمل شود این موجب نمی شود که آن موضوع، تحت آن مقوله داخل باشد. باید بتوان به حمل شایع نیز حمل کرد تا بتوان آن را تحت آن مقوله داخل نمود. سرّ آن این است که در اندراج علاوه بر اینکه باید این مقوله بر آن شیء حمل شود آن شیء باید آثار آن مقوله را نیز داشته باشد و صرف حمل کافی نیست.

با این بیان چون مفهوم انسان فقط به حمل اولی جوهر است دیگر نمی توان به آن مفهوم بگوئیم که خودش نیز جوهر است زیرا در ذهن است و آثار جوهر را ندارد زیرا وقتی در ذهن است دارای ابعاد ثلاثه نیست، نامی نیست، و هکذا. این ماهیت فقط زمانی که در خارج موجود می شود دارای آثار انسان است. بنا بر این جوهر نیست.

اضافه می کنیم: آنی که در ذهن است دارای دو حیثیت واقعی است:

حیثیت اول این است که ماهیت وجود خارجی است. یعنی عین همان ماهیتی که در خارج است وارد ذهن می شود. وقتی ما به چیزی علم داریم در واقع به ماهیت آن علم داریم و الا وجود خارجی در غایت خفاء است. با این بیان متصور ذهنی جوهر است.

همین شیء به یک لحاظ دیگر نوعی علم است و در نتیجه کیفیتی برای نفس است. زیرا نفس را توصیف می کند و می گوید: این نفس، عالم شده است و به علم متص است. با این بیان تعریف

کیف بر آن صادق است و آن صورت ذهنی نوعی کیف است.  
خلاصه اینکه از آن جهت که علم است کیف است و از آن جهت که ماهیت وجود خارجی است جوهر می باشد.

بنا بر این گاه به متصور ذهنی به این دید نگاه می کنیم که طریق است و خارج را نشان می دهد در این صورت این صورت ذهنی نه جوهر است و نه عرض زیرا کاری ندارد مگر اینکه واسطه باشد و در محکی خود فانی است. همانند عینکی که فقط خارج را نشان می دهد.

ولی گاه به خود ماهیت توجه می کنیم مانند عینکی که دقت می کنیم بینیم شیشه ی آن به چه کیفیتی است. اگر این نگاه را به صورت ذهنی داشته باشیم در این حال وصفی برای نفس می شود زیرا علم ماست در این صورت است که کیف می باشد.

بنا بر این فقط یک مقوله بیشتر وجود ندارد و آن فقط کیف بودن است. و از آن جهت که مرآت است هیچ چیز نیست نه کیف و نه جوهر. بله در این صورت می تواند بالعرض متصف به کیفیت باشد زیرا این دو حیثیت متحد است و مربوط به یک شیء است و اتحاد سبب می شود که حکم یکی از آن دو به دیگری سرایت کند. بنا بر این وقتی متصور ذهنی هنگامی که مستقلا لحاظ می شود کیف است در این حال بالعرض به آن هنگامی که مرآت باشد هم کیف می گویند. مانند جایی که بالعرض و مجازا می گویند. ناودان راه افتاد (جری المیزاب). این به سبب آن است که آبی که در درون آن جاری است زیاد است و ناودان با آن آب اتحاد دارد در نتیجه حکم آب که روان بودن است را به میزاب می دهند.

ومنها : ما ذكره صدر المتألهين ( رحمه الله ) في كتبه ، وهو الفرق في إيجاب الإندراج بين الحمل الأولى وبين الحمل الشائع ، فالثاني يوجبه دون الأول.

از این جمله جواب ها چیزی است که صدر المتألهين در کتب خودش از جمله اسفار ذکر کرده

است و آن بهره گرفتن از حمل اولی و شایع است. یعنی حمل اولی موجب اندراج موضوع تحت محمول نمی شود ولی در حمل شایع، موضوع تحت محمول می شود.

بیان ذلک : أن مجرد أخذ مفهوم جنسی أو نوعی فی حد شیء و صدقه علیه لا یوجب اندراج ذلک الشئ تحت ذلک الجنس أو النوع ، بل یتوقف الإندراج تحته علی ترتب آثار ذلک الجنس أو النوع الخارجیة علی ذلک الشئ.

فرق این است که صرف اینکه مفهومی جنسی مانند مفهوم جوهر یا مفهومی نوعی مانند مفهوم انسان کافی نیست که آن مفهوم خود نوعی جنس و یا نوع باشد. زیرا مفهومی که در ذهن است نمی توانند مانند انسان اراده و یا فکر کند. برای اندراج، علاوه بر اینکه حمل باید در آن صحیح باشد احتیاج دارد که آثار خارجی آن شیء هم بر آن مترتب باشد.

فمجرد أخذ الجوهر والجسم - مثلا - فی حد الانسان - حیث یقال : " الانسان جوهر جسم نام حساس متحرک بالإرادة ناطق " - لا یوجب اندراجہ تحت مقولة الجوهر أو جنس الجسم ، حتی یكون موجودا لا فی موضوع باعتبار كونه جوهرًا ، ویكون بحیث یصح أن یفرض فیہ الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسما ، وهكذا.

بنا بر این صرف اینکه در تعریف انسان، جوهر و جسم بودن اخذ می شود و می گوییم: انسان جوهر است جسم است نامی است و متحرک بالاراده و ناطق است، این موجب نمی شود که این تعریف تحت مقوله ی جوهر یا جنس باشد تا در نتیجه بگوییم: خودش نیز جوهر است و می تواند مستقلا موجود شود. بنا بر این چون جسم نیست در مورد آن نمی توان طول و عرض و عمق را فرض کرد و یا چون در تعریف آن گفتیم حساس است پس بگوییم: آن مفهوم نیز حساس است و می تواند مثلا درد را درک می کند.

و کذا مجرد أخذ الکم والاتصال فی حد السطح - حیث یقال : " السطح کم متصل قار منقسم فی جهتین " - لا یوجب اندراجہ تحت الکم والمتصل مثلاً ، حتی یکون قابلاً للانقسام بذاته من جهة أنه کم ، ومشملاً علی الفصل المشترك من جهة أنه متصل ، وهكذا .

همچنین مجرد اینکه مفهوم سطح نوعی کم است یعنی طول و عرض دارد و یا متصل است یعنی مانند عدد از هم جدا نیست و قار است یعنی قرار و ثبات دارد و اجزاء آن با هم جمع است و مانند زمان نیست که در حرکت است و اجزاء آن قرار ندارد و با هم جمع نیست و همچنین از نظر طول و عرض قابل تقسیم است، اینها موجب نمی شود که این تعریف، خود نوعی کم باشد. زیرا این مفهوم خودش قابل تقسیم نیست

یعنی می توان جایی از آن را در نظر گرفت که هم مبدأ برای هر دو بخش باشد و هم منتهی برای هر دو بخش باشد و یا مبدأ برای یکی و یا منتهی برای دیگری باشد. و یا اینکه این مفهوم نمی تواند دارای فصل مشترک باشد.

توضیح فصل مشترک: مثلاً در روی سطح هر جا که بخواهیم می توانیم خطی را فرض کنیم. این خط، سطح را تقسیم می کند، همان خط چون عرض ندارد می تواند سطح را تقسیم کند و چون خودش عرض ندارد بنا بر این چیزی از سطح کم نمی کند از این رو این گونه نیست که اگر این خط جزء یک طرف سطح بود دیگر نتواند جزء طرف دیگر باشد. بلکه این خط مرز مشترک هر دو طرف سطح است و می تواند با هر دو طرف سطح حساب شود. در خط هم می توان یک نقطه فرض کرد. این نقطه می توان آغاز هر دو پاره خط باشد می تواند در عین حال، آخر هر دو خط باشد. زیرا نقطه نیز چیزی از خط کم نمی کند بگونه ای که اگر جزء یک خط شد دیگر نتواند جزء خط دیگر شود.

به هر حال واضح است که مفهوم سطح در ذهن طول و عرض ندارد تا فصل مشترک در آن متصور باشد.



ولو كان مجرد صدق مفهوم على شئ موجبا للاندراج لكان كل مفهوم كلي فردا لنفسه ، لصدقه بالحمل الأولى على نفسه ، فالاندراج يتوقف على ترتب الآثار ، ومعلوم أن ترتب الآثار إنما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني

اگر مجرد تصور یک مفهوم موجب می شد که آن مفهوم تحت آن مقوله و یا جنس مندرج شود لازم می آمد که هر مفهوم کلی مانند انسان یک فرد برای خودش باشد. مثلا مفهوم انسان می بایست خودش یکی از افراد انسان باشد. در این حال اگر چندین انسان را تصور کردیم باید همه ی این انسان ها در ذهن ما بفرده موجود باشند. زیرا هر مفهوم به حمل اولی بر خودش قابل حمل است.

بنا بر این اندراج متوقف بر این است که آثار آن هم بر آن بار شود و واضح است که ترتب آثار فقط در وجود خارجی است نه در ذهن. بنا بر این آنی که در ذهن است با اینکه مفهوم جوهر است ولی مندرج تحت مقوله ی جوهر نیست.

فتبین : أن الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات ، لعدم ترتب آثارها عليها ، لكن الصورة الذهنية إنما لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلى ما بحذائها من الوجود الخارجي ،

روشن شد که صورت ذهنی تحت آنچه بر او از مقولات صدق می کند مندرج نیست چون آثار آن مقولات بر این صورت ذهنی مترتب نمی شود.

تمام آنچه گفتیم در حالی بود که به صورت ذهنی از جهت نگاه کنیم که مفهومی بیش نیست و از خارج حاکی است و فقط ما بحذاء خارجی خود که همان مصداق آن است را نشان دهد که در این صورت آثار خارجی بر آن بار نمی شود.

وأما من حيث إنها حاصله للنفس حالا أو ملكة تطرد عنها الجهل ، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها ، يصدق عليه حد الكيف بالحمل الشائع ، وهو أنه : " عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته " ، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف وإن لم يكن - من جهة كونه وجودا ذهنيا مقيسا إلى الخارج - داخلا تحت شيء من المقولات ، لعدم ترتب الآثار

ولی از این جهت که این مفهوم در نفس وجود دارد و جهل را از نفس دور کرده است (یعنی نگاه مستقل به آن داشته باشیم) در این صورت وجودی خارجی دارد و در نفس موجود است و موجودی غیر مستقل است و به نفس قائم است و آن را توصیف می کند. این وصف گاه حال است یعنی به شکل موقت در ذهن قرار می گیرد و بعد خارج می شود و از ذهن می رود و گاه ملکه است یعنی ثابت است و به این زودی از ذهن انسان خارج نمی شود .

حال که چنین است می توان به آن به حمل شایع گفت که کیف است. کیف چیزی است که عرض است (معلوم ذهنی نیز عرض است.) قبول قسمت نمی کند (علم هم مجرد است و قابل قسمت نیست.) و نسبتی هم در آن نیست (علم هم مجرد از نسبت می باشد.)

بله از آن جهت که وجود ذهنی بود که با خارج سنجیده می شد و آن را نشان می داد تحت هیچ یک از مقولات نبود.

، اللهم إلا تحت مقولة الكيف بالعرض

بله می توان گفت که بالعرض آن تحت مقوله ی کیف است زیرا به هر حال شیء واحدی است که هم خارج را نشان می دهد و هم برای نفس کیفیتی ایجاد می کند. بنا بر این وقتی وصف است و کیف، می تواند بالعرض هم هنگامی که خارج را نشان می دهد کیف باشد.

## جلسه هجدهم

موضوع: اشکالات وارده بر وجود ذهنی

صدر المتالهین در جواب از اشکال اول و دومی که در وجود ذهنی مطرح بود فرموده بود: آن صورتی که در ذهن است از هر مقوله ای که باشد، آن مقوله هر چند بر آن حمل می شود و صدق می کند ولی این مقدار کافی نیست که آن صورت ذهنی داخل در آن مقوله باشد. علاوه بر آن باید آثار آن مقوله نیز در آن شیء موجود باشد. بنا بر این اگر جوهری را در ذهن تصور کردیم، هر چند مفهوم جوهر در ذهن وارد می شود و به حمل اولی به آن جوهر می گویند، ولی مفهوم موجود در ذهن آثار جوهر را ندارد بنا بر این به حمل شایع تحت مقوله ی جوهر مندرج نیست. بنا بر این وقتی آنچه در ذهن است مفهومی بیش نیست تحت هیچ مقوله ای مندرج نمی باشد. با این حال همین مفهوم، کیفیتی برای نفس است که بر نفس عارض می شود. این مفهوم گاه ملکه است و گاه حال و وقتی ایجاد می شود وصفی را برای نفس ایجاد می کند زیرا وقتی ایجاد می شود نفس، به علم متصف می شود. بنا بر این مفهوم، نوعی علم است و کیفی نفسانی می باشد زیرا عرضی است که بر نفس قائم شده است و نه قبول نسبت می کند و نه قبول قسمت. وقتی تعریف کیف بر آن صادق است بنا بر این کیف نفسانی می شود. این در حالی است که از جهت وجود ذهنی، داخل تحت هیچ مقوله ای نبود و حتی کیف هم نبود.

البته آن مفهوم ذهنی را می توان بالعرض کیف نامید و آن به سبب آن است که آن مفهوم دو جنبه دارد: در یک جنبه کیف است و در جنبه ی دیگر هیچ چیزی نیست. و از آنجا که این دو جنبه به یک چیز موجود است حکم یک جنبه به جنبه ی دیگری می تواند مجازا سرایت کند و می توان به آن بالعرض کیف گفت.

حاجی در منظومه وقتی این فرمایش از صدر المتالهین را تقریر می کند و اشکالات مختلفی بر آن وارد کرده و سپس از آن اشکالات جواب داده است در آخر می فرماید: بعد از همه ی این حرف

ها نمی توانم حکم کنم که علم، کیف باشد.

علامه در اینجا می فرماید: می فرماید: با این بیان که از صدر المتالهین نقل کردیم، اشکال حاجی دفع می شود.

اشکال حاجی عبارت است از اینکه وجود صورت و ظهورش برای نفس موجب نمی شود که به نفس چیزی ضمیمه شود. این در حالی است که کیف، به چیزی ضمیمه می شود.

این نکته احتیاج به توضیح دارد و آن اینکه، محمولات و چیزی که بر موضوع حمل می شود بر دو قسمند :

بعضی خارج محمول اند یعنی از داخل خود موضوع استخراج می شود و از درون موضوع بیرون می آید و موضوع بدون اینکه چیزی به آن ضمیمه می شود محمول را می رساند مانند زید شیء یا زید موجود که شیئیت و وجود از درون موضوع بیرون می آید. زیرا شیئیت چیزی نیست که بر انسان عارض شود یعنی انسان چیزی و شیئیت آن چیز دیگری باشد.

و بعضی محمول بالضمیمه اند یعنی محمول احتیاج دارد که به موضوع چیزی ضمیمه شده باشد تا بتواند بر آن موضوع حمل شود. مانند الجسم ایض که جسم بما هو جسم کافی نیست که ایض بر آن حمل شود زیرا در حقیقت جسم، بیاض نخواهید است. باید به جسم چیزی به نام بیاض ضمیمه شود تا بتوان گفت: جسم ایض است.

با این مقدمه، حاجی می گوید که کیف محمول بالضمیمه است و اول باید عرضی به موضوع ضمیمه شود تا کیف بتواند بر موضوع حمل شود.

در ما نحن فیه هم علم، وقتی کیف است باید اول به نفس چیزی اضافه و ضمیمه شود تا بعد علم بر آن حمل شود.

حال اگر صورت ذهنی را در نظر بگیریم می گوییم: یقیناً وجود خارجی در آن نیست و آنی که در ذهن است صرفاً ماهیت اشیاء است نه خود اشیاء. حتی اگر چیز مجردی را تصور کنیم خود

مجرد نمی تواند در مادی بگنجد بلکه ماهیت آن در ذهن می آید.

ماهیت خودش کیف نیست زیرا ماهیتی که در ذهن است عین ماهیتی است که در خارج است به این معنا که اگر ماهیت خارجه جوهر است آنی که به ذهن می آید نیز جوهر است و هکذا اگر آن ماهیت که در خارج است کم است آنی که در ذهن است نیز کم است زیرا ماهیت هر چیزی بعینه وارد ذهن می شود.

حال در ذهن، بجز ماهیت و وجود ذهنی چیز دیگری وجود ندارد.

نتیجه اینکه آنی که در ذهن است از نظر ماهیت کیف نیست و از نظر وجود هم کیف نمی باشد. بنا بر این کیفی که از آن سخن می گوئیم کجاست؟ همچنین آن ضمیمه ای که باید وجود داشته باشد کجاست؟

سپس حاجی اضافه می کند تا اینجا هر چه گفتیم در صورتی است که خود صورت ذهنی را مطالعه کنیم ولی اگر بگوئیم به صورت ذهنی کیف نمی گوئیم بلکه ظهور و روشن بودن آن را برای نفس کیف می گوئیم باز این نکته پیش می آید که این ظهور از دو حال خارج نیست: یا ظهور، نزد نفس است یعنی آن شیء در پیشگاه نفس ظهور دارد. در این حال می گوئیم: ظهور هر صورتی چیزی جدای از وجود آن نیست و امکان ندارد وجود صورت، چیزی و ظهور آن چیز دیگری باشد. بنا بر این اگر می گوئیم: این صورت برای نفس حاضر است یعنی همان صورت برای نفس وجود دارد.

گاه ظهور برای نفس به معنای رابطه ی آن با نفس است. یعنی ظهور مانند رنگی است که روی صورت کشیده می شود. در این حال ظهور، امر ثالثی است. اگر چنین باشد می گوئیم: آن امر ثالث خودش ظهور خودش است زیرا، ظهور، بالذات ظهور است و اگر صورت ذهنی ظاهر است ظهور برای صورت ذهنی بالعرض می شود. یعنی صورت ذهنی خودش ظهور ندارد بلکه آن شیء ثالث است که ظهور دارد و چون روی صورت ذهنی آمده است موجب شده است که

صورت ذهنی برای نفس ظاهر شود.

مثلا اگر می گوییم: کاغذ سفید است در این حال ابیض بودن بالذات برای خود بیاض است یعنی سفیدی است که بالذات سفید است و جسم بالذات سفید نیست. جسم بالعرض و به سبب اتحاد با سفیدی سفید می شود.

همین گونه است صورت ذهنی که وجود صورت ذهنی مانند جسم است و ظهور آن هم مانند سفیدی است. ظهور، مال خود ظهور است و اگر به صورت نسبت داده می شود بالعرض است. یعنی صورت واقعا و حقیقتا ظاهر نیست بلکه بالعرض ظاهر است. زیرا ظهور در حقیقت این وجود نیست کما اینکه حقیقت جسم سفید نیست.

مضافا بر اینکه فرض بر این است که شیء ثالثی وجود ندارد و بجز ماهیت و وجود آن ماهیت چیز دیگری وجود ندارد.

به هر حال اگر سخن از رابطه است آن رابطه را کیف می گوییم. در این حال می گوییم: رابطه و اضافه از دو حال خارج نیست و یا مقولی است و یا اشراقی.

اضافه ی مقولی آن است که دو چیز مستقل از هم موجودند و یکی با دیگری رابطه دارد مانند اینکه یک برادر با برادر دیگر وجود مستقلی دارند و هیچ یک علت دیگری نیست ولی بین آنها رابطه ی اخوت برقرار است.

اضافه ی اشراقی همان رابطه ی علت به معلول است. نه اینکه علتی باشد و معلولی و بعد بین آنها ارتباط باشد.

در ما نحن فیه حاجی می گوید رابطه ی صورت با نفس کیف است این رابطه اگر مقولی است لازمه اش این است که صورت ذهنی یک چیز و نفس چیز دیگری باشد و آنها با هم رابطه داشته باشند که وقتی رابطه بین آنها برقرار می شود به آن علم می گوییم. در این صورت علم، از مقوله ی اضافه می شود همان گونه که اخوت چنین است.

اگر رابطه ی صورت نفس اشراقی باشد یعنی نفس آن صورت را ایجاد می کند (کما اینکه چنین است) زیرا صورت با ارتباطی که با خارج دارد صورت هایی را می سازد و آن صورت را ایجاد می کند. آن صورت با نفس ارتباط دارند و به آن علم می گوئیم. اضافه به معنای ایجاد است پس آن صورت و علم هم وجود و هستی است. اگر چنین باشد باز نمی توان گفت که کیف است زیرا کیف از اقسام ماهیت است نه وجود .

بنا بر این چیزی به نام کیف، وجود ندارد و به بیان دیگر کیف بالذاتی نداریم تا چه رسد به کیف بالعرض.

وبهذا البيان يتضح: اندفاع ما آورده بعض المحققين على كون العلم كيفاً بالذات وكون الصورة الذهنية كيفاً بالعرض من: (أن وجود تلك الصور في نفسها ووجودها للنفس واحد، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضمیمه تزد على وجودها تكون هي كيفاً في النفس، لأن وجودها الخارجی لم يبق بکلیته، وماهیاتها في أنفسها كل من مقوله خاصه، وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض، وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود، إذ ظهور الشيء ليس أمراً ينضم إليه وإلا لكان ظهور نفسه، وليس هناك أمر آخر، والکيف من المحمولات بالضمیمه، والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولیه، كانت ماهیه العلم إضافة لا کیفاً، وإذا كان إضافة إشراقیه من النفس، كان وجوداً، فالعلم نور وظهور، وهما وجود، والوجود ليس ماهیه).  
علامه می فرماید: از فرمایش صدر المتألهین که فرمود: علم، کیف بالذات است و صورت ذهنیه کیف بالعرض می باشد، روشن می شود که آنچه را که بعضی از محققین که همان حاجی در منظومه است به عنوان اشکال برطرف کرده اند وارد نمی باشد.

اشکال حاجی عبارت است از وجود این صور فی نفسها، با وجود این صور برای نفس یکی است (ولی ما گفتیم از آن جهت که برای نفس موجود است علم می باشد). و این حضور و ظهور برای

نفس به نفس ضمیمه نشده است تا کیف برای نفس باشد (زیرا معلول هرگز به علت ضمیمه نمی شود و چیزی مستقل و جدای از علت نیست).

زیرا این صور ذهنی یا خودش فی حد نفسه در نظر گرفته می شد و یا ظهورش برای نفس . اگر خودش را در نظر بگیریم می گوئیم: وجود خارجی ماهیت وارد ذهن نشده است و آنچه به ذهن آمده است همان ماهیت است. از سویی دیگر این ماهیات هم فی نفسه کیف نیست بلکه هر ماهیتی از مقوله ی خاص خودش است مثلا اگر جوهر را تصور کردیم ماهیت آن همان جوهر است و هکذا.

بعد به اعتبار وجود ذهنی نه جوهر است و نه عرض (زیرا وجود است و جوهر و عرض بودن از عوارض ماهیت می باشد. البته صدر المتالهین نیز قائل بود که این صورت ذهنی نه جوهر است نه عرض ولی به دلیل دیگری این حرف را می زد و آن اینکه این صورت ذهنی مفهومی است که هیچ خاصیتی ندارد. زیرا اگر جوهر بود می بایست آثار جوهر را داشته باشد و اگر می خواست کم باشد باید آثار کم را داشته باشد و هکذا. بنا بر این چون آثار خارجی بر این مفهوم ذهنی بار نمی شود نه جوهر است نه عرض ولی حاجی آن را اشتباه متوجه شد و گفت چون وجود است و نه ماهیت، نه جوهر است و نه عرض .)

به هر حال اگر این ماهیت فی حد ذاته در نظر گرفته شود نمی تواند کیف باشد.

و اما به این اعتبار که این صورت ذهنی در پیشگاه نفس ظهور دارد و یا اینکه برای نفس ظهور دارد یعنی با نفس رابطه دارد در این حال چیزی سومی نیست بلکه همان ماهیت است که با وجود ذهنی موجود شده است. ظهور این صورت نیز در پیشگاه نفس غیر از این ماهیت و وجود ذهنی اش چیز دیگری نیست. هیچ یک از این دو نیز کیف نیستند .

ظهور یک شیء چیزی نیست که به آن شیء ضمیمه شود و مانند رنگ نیست که به کتاب مالیده شود. اگر نزد نفس حاضر است یعنی ظهور دارد و اگر نزد نفس حاضر نیست یعنی ظهور ندارد.



اگر امری بود که به شیء ملزم می شد آن امر ظهور برای خودش می بایست باشد. زیرا ظهور، بالذات ظاهر است و اگر به وجود ذهنی نسبت داده می شود بالعرض می شود. مضافاً بر اینکه اصلاً امر دیگری وجود ندارد زیرا گفتیم شیء ثالثی در کار نیست. ظهور مزبور هم نمی تواند کیف باشد زیرا کیف از محمولات بالضمیمه است یعنی باید چیزی ضمیمه شود تا کیف حاصل شود و حال آنکه ما چیزی نداریم که ضمیمه شود.

این در صورتی بود ظهور این شیء را در پیشگاه نفس حساب کنیم و آن را علم بنامیم. اما اگر رابطه ی آن را با نفس علم بنامیم می گوئیم: این رابطه با نفس از دو حال خارج نیست یا مقولی است یا اشراقی. اگر این رابطه مقولی باشد یعنی دو وجود مستقل داریم که با هم مرتبط اند و نفس با وجود ذهنی ارتباط دارند در این صورت اگر این رابطه را علم می نامیم می گوئیم: ماهیت علم از مقوله ی اضافه است نه کیف.

اگر از راه اضافه ی اشراقی باشد (باید دقت داشت که علامه رابطه ی مقولی را با لو تعبیر می کند و لو در لسان عرب دلالت بر محال بودن دارد ولی رابطه ی اشراقی را با اذا تعبیر می کند یعنی قابل تحقق است زیرا علامه اعتقاد دارد که رابطه ی مزبور اشراقی است.) در این حال یعنی این صورت ذهنی وجودی است که نفس آن را ایجاد کرده است. در این صورت، علم، وجود می شود و نور و ظهور است و اینها وجود است و واضح است که وجود نمی تواند ماهیت باشد و در نتیجه کیف هم نیست زیرا ماهیت است که می تواند کیف باشد نه وجود.

مرحوم علامه می فرماید: ما یک وجود ذهنی داریم که همان مفهوم است که به این اعتبار که برای نفس موجود است علم نامیده می شود.

ما برای شفاف شدن اشتباهی که حاجی به آن مبتلا شده است باید نکته ای را توضیح دهیم و آن اینکه این صورت وجود دارد و نفس آن را ایجاد می کند. با این حال وجود، همواره ماهیت دارد

و نمی تواند بدون ماهیت باشد. وجودی که الآن توسط نفس ایجاد شده است ماهیت دارد. تنها وجودی که ماهیت ندارد وجود خداوند است. وجودی که توسط نفس ایجاد شده است واجب الوجود نیست بلکه ممکن است و هر ممکنی از وجود و ماهیت ترکیب شده است. وجود مزبور که توسط نفس ایجاد شده است ماهیتی دارد و ماهیت آن هم داخل تحت یکی از مقولات است. این مقوله از مقوله ی کیف است زیرا نه قسمت قبول می کند و نه نسبت. بنا بر این آنی که برای نفس وجود دارد صفتی برای نفس است و به این اعتبار، موجود می باشد. این صورت ذهنی عرضی برای نفس است و به این جهت آن را کیف می نامیم. بله به اعتبار وجودی ذهنی و به این معنا که ماهیت خارج است نه جوهر است و نه عرض ولی به این اعتبار که وصفی برای ذهن است کیف می باشد. موجود ذهنی دو اعتبار دارد یکی این است که خارج را نشان می دهد که در این حال نه وجود است نه عرض. اعتبار دیگر آن این است که قائم به نفس است و عرض می باشد و وصفی برای نفس می شود. این عرض نه قبول قسمت می کند و نه نسبت بنا بر این تعریف کیف بر آن صادق است و کیف می باشد. بنا بر این اینکه حاجی گفته است که شیء ثالثی ما وراء وجود و ماهیت در کار نیست صحیح نمی باشد زیرا مسأله ی سومی در کار است و آن این است که این وجود ذهنی یک اعتبار دیگر هم دارد و آن اینکه عارض بر نفس شده است و به این اعتبار کیف می باشد.

وجه الاندفاع: أن الصورة العلمية هي الموجودة للنفس الظاهرة لها، لكن لا من حيث كونها موجودا ذهنيا مقیسا إلى خارج لا تترتب عليها آثاره، بل من حيث كونها حالا أو ملكة للنفس تطرد عنها عدما، وهي كمال للنفس زائد عليها ناعت لها، وهذا أثر خارجي مترتب عليها، وإذا كانت النفس موضوعة لها مستغنية عنها في نفسها، فهي عرض لها، ويصدق عليها حد الكيف.

جواب از اشکال حاجی این است که صورت علمی برای نفس وجود دارد و برای نفس ظاهر

است ولی نه به این سبب که موجود ذهنی است و خارج را نشان می دهد با این فرق که آثار خارج را ندارد و صرفاً یک مفهوم است. واضح است که از این جهت کیف می باشد. بلکه از این حیث که این صورت علمیه که برای نفس وجود و ظهور دارد یا حال است (یعنی صفتی غیر راسخ است) یا ملکه برای نفس می باشد (یعنی در نفس راسخ و ثابت است). صورت علمیه در این صورت از نفس، عدم که جهل است را دور می کند و از این جهت، کمالی برای نفس است که به نفس ضمیمه می شود و زائد بر نفس است و جزء حقیقت نفس نیست زیرا حقیقت نفس عبارت است از موجودی که ذاتاً و نه فعلاً مجرد است. بنا بر این نفس چه آن علم را داشته باشد و یا نه در هر حال نفس می باشد. بنا بر این علم، امری است زائد بر نفس و کمالی برای نفس محسوب می شود و برای نفس وصفی ایجاد می کند. این صورت علمیه از این ناحیه وجودی خارجی است و اثر خارجی دارد و آن اینکه جاهل را به عالم تبدیل می کند. این صورت علمیه به لحاظ که به محلی حلول کرده است که آن محل از آن بی نیاز است عرض نامیده می شود. حال وقتی عرض شد، می بینیم که تعریف کیف بر آن صادق است و آن اینکه نه قبول نسبت می کند و نه قبول قسمت.

ودعوی: (أن ليس هناك أمر زائد على النفس منضم إليها)، ممنوعه.

این نکته که در اشکال گفتید که چیزی نداریم که بر نفس زیاد شده باشد و بر آن ضمیمه شده باشد، امری اشتباه است.

فظهر أن الصورة العلمية من حيث كونها حالاً أو ملكةً للنفس كيف حقيقةً وبالذات، ومن حيث كونها موجوداً ذهنياً كيف بالعرض، وهو المطلوب.

پس روشن شد که صورت علمیه از این جهت که صورتی است حال یا ملکه برای نفس حقیقتاً و

ذاتا کیف است و تعریف کیف بر آن صادق است ولی از این جهت که موجودی ذهنی است و ماهیت خارجی است کیف بالعرض است. یعنی چون وجود ذهنی است نه جوهر است و نه عرض و اگر به آن کیف می گوئیم بالعرض است.

بنا بر این مطلوب ما ثابت شد و آن اینکه هم کیف بالذات داریم و هم کیف بالعرض

تا اینجا از اشکال اول و دومی که بر وجود ذهنی وارد شده است فارغ شدیم. این دو اشکال از اشکالات مهم بودند و جواب صدر المتالهین نیز از قوی ترین جواب ها بود که با آن جواب از اشکالات دیگر نیز روشن می شود.

اشکال سوم: بسیاری از کسانی که منکر وجود ذهنی هستند به سبب همین اشکال بوده است و آن اینکه اگر قرار باشد ماهیت اشیاء وارد ذهن شود لازمه اش این است که نفس هم مؤمن باشد و هم کافر و یا اینکه نفس هم گرم باشد و هم سرد و یا اینکه هم ساکن باشد و هم متحرک و یا هم مربع باشد و هم مثلث و هكذا در مورد متضاد های دیگر.

اجتماع ضدین محال است و از این رو وجود ذهنی نیز از محالات است.

توضیح ذلک: وقتی ما ایمان را تصور می کنیم معنای آن این است که ماهیت ایمان در ذهن حاضر شده است. مؤمن کسی است که ایمان برای او حاصل شده باشد. با تصور ایمان، خود ایمان برای انسان حاصل می شود نه شبح آن. بنا بر این انسان مؤمن است. حال اگر انسان کفر را تصور کند باید کافر باشد.

هكذا اگر کسی مفهوم سرما و گرما را تصور کند.

جواب صدر المتالهین در اینجا وارد می شود و این اشکال مرتفع می شود و آن اینکه آنی که در ذهن است مفهوم حرارت است و آنی که باعث اتصاف است حرارت به وجود خارجی اش است.

آنی که شیرین است حلوی خارجی است نه مفهوم حلوا. بنا بر این به صرف اینکه حرارت به حمل اولی نزد انسان حاضر است کافی نیست که نفس حار شود.

الإشكال الثالث: أن لازم القول بالوجود الذهني وحصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارة باردة، عريضة طويلة، متحيزة متحركة، مربعة مثلثة، مؤمنة كافرة، وهكذا، عند تصور الحرارة والبرودة، إلى غير ذلك، وهو باطل بالضرورة،

اشکال سوم عبارت است از اینکه لازمه ی قول به وجود ذهنی و اینکه اشياء بنفسه (نه شبیحشان) نزد نفس حاضر شوند این است که نفس هم سرد باشد و هم گرم و هم عریض باشد و هم طویل هم جایگزین باشد (یعنی متحیز و ساکن باشد) و هم متحرک هم مربع باشد و هم مثلث و هم مؤمن باشد و هم کافر و هكذا در متضادهای دیگر. واضح است که اجتماع ضدین بالبداهه باطل است.

بيان الملازمة: أنها لا تعنى بالحر والبارد والعريض والطويل ونحو ذلك، إلا ما حصلت له هذه المعاني وقامت به .

بيان ملازمه این است که مراد از حار و بارد و عریض و طویل چیزی نیست مگر چیزی که این معانی برای آن حاصل شده است و این معانی بر آن قائم شده باشد که همان برودت و حرارت است یعنی هر چیزی که حرارت به آن قائم شده است حار است. نفس هم چون وقتی این معانی به آن قائم است باید حار باشد.

والجواب عنه: أن المعاني الخارجية، كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنما تحصل في الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينية، وتصدق عليها بالحمل الأولى دون الشائع، والذي يوجب الاتصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها، دون حصول ماهياتها لها وقيام ما هي هي

## بالحمل الأولى.

جواب آن این است که معانی خارجی مانند حرارت و برودت و مانند آن به وجود عینی خودشان وارد ذهن نمی شوند بلکه با ماهیتشان وارد ذهن می شوند یعنی به حمل شایع نزد ذهن حاضر می شوند نه به حمل شایع. (ضمیر در (تصدق) به معانی بر می گردد.) و حال این که آنی که موجب اتصاف می شود حصول این معانی به وجود خارجی است یعنی اگر می شد که حرارت خارجی برای چیزی حاصل شود آن شیء حار می شود و در خارج باید این معانی برای موضوعاتشان حاصل شوند نه اینکه ماهیات این معانی برای موضوعات حاصل شود. اگر قیام این معانی به حمل اولی باشد یعنی حرارت اگر به حمل اولی به چیزی قائم شود مشکلی ایجاد نمی کند و به اجتماع ضدین نمی انجامد.

## جلسه نوزدهم

موضوع: اشکالات وارده بر وجود ذهنی

گفتیم بر وجود ذهنی به این معنا که هنگام علم به اشیاء خود ماهیت اشیاء وارد ذهن شود اشکالاتی وارد شده است و اکنون به اشکال چهارم رسیده ایم. ما چیزهایی که ذاتا محال است را می توانیم تصور کنیم. مثلا اجتماع ضدین را ابتدا تصور می کنیم و بعد حکم می کنیم که محال است. حکم کردن و تصدیق کردن فرع تصور موضوع و محمول است. پس باید ابتدا اجتماع ضدین را تصور کرد و بعد حکم کرد که محال است هکذا شریک الباریء و اجتماع ضدین و سلب شیء از نفس را تصور می کنیم و بعد حکم می کنیم اینها محال اند.

وقتی اینها را تصور می کنیم معنایش اگر این باشد که همین ها وارد ذهن می شود و لازمه اش این است که اینها در ذهن وجود دارد و در ذهن ثابت است. بنا بر این اجتماع نقیضین وجود پیدا

می کند و واقع شده است و این علامت آن است که محال نیست.

از آن طرف واضح است که اینها محال هستند و هرگز واقع نمی شوند بنا بر این چاره ای نیست که بگوییم، وجود ذهنی هرگز وجود ندارد و گر چیزی وارد ذهن می شود یا شبیحی از آن اشیاء به ذهن می آید و یا اصلا چیزی وارد ذهن نمی شود.

جوابی که صدر المتالهین از اشکال اول و دوم داد در اینجا هم وارد می شود و آن اینکه آنی که در ذهن است اجتماع نقیضین به حمل اولی است یعنی مفهوم اجتماع نقیضین نه اینکه حقیقت اجتماع نقیضین به حمل شایع وارد ذهن شود. بنا بر این مفهوم نقیضین می تواند وارد ذهن شود و مشکلی ایجاد نمی شود. آنی که محال است حقیقت و مصداق خارجی اجتماع نقیضین است و حال آنکه آن وارد ذهن نمی شود. به عبارت دیگر آنی که وارد ذهن شده است کیفی است نفسانی که به آن علم می گویند .

همچنین شریک الباریء که در ذهن است مفهوم آن است نه شریک الباریء واقعی که خلق را ایجاد کرده است و با خدا در این خلقت شریک است. صورتی که در ذهن است خودش مفهوم نفس من است و نفس مخلوق خداوند می باشد و آنی که در ذهن است موجودی ممکن است و هرگز شریک الباریء واقعی نیست. آنی که محال است شریک الباریء به حمل شایع است که در خارج باید محقق شود.

ما هم قائل نشدیم که وقتی اشیاء را تصور می کنیم حقیقت آن اشیاء وارد ذهن می شود بلکه فقط مفهوم آنها وارد ذهن می شود.

**الإشکال الرابع) :مقدمه ی اول این است که (أنا نتصور المحالات الذاتیة،) ما چیزهایی را تصور می کنیم که ذاتا محال است (کشریک الباریء، واجتماع النقیضین وارتفاعهما، و سلب الشئ عن نفسه،) زیرا محال است که شیء خودش نباشد زیرا بازگشت آن به اجتماع نقیضین است.)**

(مقدمه ی دوم این است که (فلو كانت الأشياء حاصله بأنفسها في الأذهان)، اگر قرار بود اشیاء خودشان و نه شبحتشان در ذهن حاضر باشد (استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية) حصول این محالات ذاتیه در ذهن مستلزم آن است که محالات ذاتیه تحقق و ثبوت داشته باشند.)

والجواب عنه: أن الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأولى،) جواب این

است که آنی که از محالات ذاتی در ذهن ها حاصل می شود مفاهیم محالات ذاتیه است نه

حقیقت آنها. به عبارت دیگر، مفاهیم آنها به حمل اولی وارد ذهن می شود (دون الحمل

الشائع) نه آن مفاهیم به حمل شایع. (فشريك الباري في الذهن شريك الباري بالحمل الأولى،) بنا

بر این شریک الباریء که در ذهن است هرچند شریک الباریء است ولی فقط مفهوم شریک

الباریء است (وأما بالحمل الشائع فهو كيفية نفسانية ممكنة مخلوقة للباريء)، اما به حمل شایع،

آنی که در ذهن است صرفاً یک کیفیت نفسانی است و عرضی که به نفس عارض شده است

یعنی نفس قبلاً عالم نبود و الآن عالم شده است و نفس به کیفیتی دست یافته است. این کیفیت

نفسانی مخلوق نفس است و ممکن می باشد و چیزی است که قبلاً نبود و الآن محقق شده است.

این هرگز نمی تواند شریک الباریء باشد که واجب الوجود است (وهكذا في سائر

المحالات). در سایر محالات نیز همین حکم جاری است یعنی آنی که در ذهن است مفهوم آنها

است نه حقیقت واقعی آنها)

اشکال پنجم: این اشکال و اشکال بعد از سنخ اشکالات قبلی نیست. جواب اشکالات سابق به

یک چیز بر می گشت ولی این اشکال شکل جدیدی دارد و اشکالی علمی است و آن اینکه:

ما منطقه ی وسیعی را تصور می کنیم. وقتی از پنجره به بیرون نگاه می کنیم دشت وسیع و یا

خیابان ها و میدان ها را می بینیم. ما به اینها علم داریم. حال اگر بخواهیم قائل به وجود ذهنی



شویم معنایش این است که صورتی از همه ی آنچه در خارج است وارد ذهن شده باشد. معنایش این است که این منطقه ی به حس من که چشم است وارد شده باشد و بعد وارد اعصاب من شود و درک کنم و بعد وارد مغز شود. امکان ندارد منطقه ای به این وسعت در فضایی بسیار محدود که همان چشم، اعصاب چشم و مغز منعکس شود. لازمه اش این است که چیز کبیر در چیز صغیر وارد شود که از محالات است. بنا بر این علم به خارج نوعی ارتباط نفس با خارج است نه اینکه خارج بعینه وارد ذهن شود.

بعد مستشکل می گوید: شاید در پاسخ بگوئید که چشم، اعصاب و آن بخشی از مغز که عکس خارج قرار است در آن منعکس شود غیر متناهی است زیرا بعد می گوئیم که هر جسمی قابل انقسام است الی غیر النهایه. جسم یعنی موجودی مادی که حجم دارد که هرچه تقسیم شود به نهایتی نمی رسد که دیگر قابل تقسیم نباشد. هرچند تقسیم کننده شاید ابزار لازم را نداشته باشد که بتواند آن جسم را تقسیم کند ولی از نظر عقلی، آن جسم همچنان قابل تقسیم است. این قابلیت تقسیم برهانی است زیرا جسم، طول و عرض و بعد دارد و این جوهر تا وجود دارد قابل تقسیم است. عقل در این مورد حکمی کلی دارد و آن اینکه هرچی که دارای طول و عرض و عمق است همچنان قابل تقسیم است. اگر قرار بود که آخرین جزء دیگر قابل تقسیم نباشد یعنی دیگر طول و عرض و عمق نداشته باشد در این حال اگر هزاران جزء از آنها را کنار هم بگذاریم نباید دارای طول و عرض و عمق شوند مانند اینکه هزاران صفر را به هم اضافه کنیم.

مستشکل با این مقدمه می گوید: آن سلول عصبی که در مغز است و یا سلول های اعصاب هرچند کوچک هستند ولی تا غیر نهایت قابل انقسام می باشند بنا بر این می توانند عکس های بزرگ را در خود منعکس کنند زیرا عکس که متناهی است قابل مقایسه با غیر متناهی نیست. بعد مستشکل از این اشکال جواب می دهد و می گوید: هرچند اگر نتوانیم از این اشکال به شکل عقلی جواب دهیم ولی واضح است که کف دست بالبداهه این گنجایش را ندارد که کوهی را در

بر بگیرد.

(البته جواب علمی آن این است که تقسیم هرچند غیر متناهی است ولی این دلیل نمی شود که خود شیء هم نامتناهی باشد.)

پاسخ از این اشکال: ذهن به معنای اعصاب چشم و یا سلول های مغزی که مربوط به بینایی است. اینها همه ابزاری است که در دست ذهن است. ذهن از ابزار نفس است که مجرد می باشد. نفس دو جنبه ی مستقل دارد: جنبه ی تحریک که به آن قوه ی عامله می گویند و جنبه ی ادراک که به آن قوه ی عالمه می گویند. قوه ی عالمه خود مراتبی دارد و یک مرتبه از آن ادراک صورت های جزئی است. این، یکی از کارهای روح است و ذهن یکی از مراتب روح می باشد. روح است که ادراک های حصولی را درک می کند.

علم نه در اعصاب محقق می شود و نه در مغز. چشم، مغز و اعصاب ابزاری هستند که موجب می شود این علم برای نفس حاصل شود به این معنا که اگر چشم نباشد آن تصویر هم برای ذهن محقق نمی شود. نفس هرچند مجرد است ولی به ابزار مادی نیازمند است تا بتواند چیزهایی را درک کند. نفس اگر بخواهد ببیند باید از زاویه ی چشم مادی اقدام کند. ولی آنی که می بیند نفس است نه خود چشم. چشم مانند دوربین عکاسی است که فقط عکسی را می گیرد و حال آنکه خودش نمی تواند آن عکس را ببیند.

مجرد گاه عقلی است و آن مجردی است که طول و عرض و عمق ندارد و مجرد مثالی آن است که هرچند ماده ندارد ولی طول و عرض و عمق دارد. تصاویری که در ذهن است همه از باب مجرد مثالی هستند که همه چیز را دارند ولی ماده و سنگینی و وزن ماده و مانند آن را دارا نیست ولی آثار ماده که طول و عرض و عمق و رنگ و مانند آن است را دارد. این ادراکات که مجرد مثالی است می تواند در ذهن داخل شود ولی نه به این معنا که وارد مغز و اعصاب مادی مغز شود بلکه وارد نفس می شود و نفس هم مجرد است.

الإشكال الخامس: أنا نتصور الأرض بما رحبت) ما می توانیم زمین را به وسعت خودش تصور کنیم. (ما) در اینجا مصدریه است (بسهولها وجبالها) با دشت ها و کوه هایش (وبراریها وبحارها)، و بیابان ها و دریا هایش (وما فوقها - من السماء) - و حتی آسمان که فوق زمین است را (بأرجائها البعيدة) با ابعاد و نواحی دوردستش و افق دور دستش (، والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة) ستاره ها و سیاره ها با ابعاد وسیعی که دارند. کسی که پشت تلسکوپ نشسته است خورشید را بسیار بزرگ تر می بیند و به هر حال وسعت خورشید را می تواند حدس بزند و تصور کند (، وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن) این در حالی است که اگر بخواهد این مقادیر عظیمه در ذهن حاصل شود - (بمعنى انطباعها في جزء عصبى أو قوة دماغية، كما قالوا به) به این معنا که اینها در جزئی از اعصاب یا در قوه ی دماغیه و قوه ای که مربوط به عقل است کما اینکه علماء طبعی به آن قائل شدند - (من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال). لازمه اش این است که کبیر، بتواند در صغیر گنجانده شود و این از محالات است.)

ودفع الإشكال) بعد مستشکل از خودش جواب می دهد و می گوید اگر در پاسخ بگویند که (بأن المنطبع فيه منقسم إلى غير النهاية) آن جایی که این اشیاء در آن منطبع می شوند مانند سلول های عصبی و مغزی این قابلیت را دارد که تا بی نهایت تقسیم شود (لا یجدی شیئا)، این جواب به هیچ دردی نمی خورد زیرا (فإن الكف لا تسع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية) دست حتی اگر قابل انقسام الی غیر النهایه باشد با این حال نمی توان کوه را در آن جای داد. علت آن هم این است که قابلیت تقسیم شدن الی غیر النهایه موجب نمی شود بگوئیم سطح هم لا متناهی است.)

والجواب عنه) :مرحوم علامه در جواب می فرماید (أن الحق - كما سیأتی) - حق کما اینکه در

مباحث علم به آن می پردازیم این است که (أن الصور الإدراكية الجزئية غير مادية،) صور ادراکيه ی جزئيه مادی نیستند. فلاسفه از قبل همه قائل بودند که صورت ادراکيه ی کلیه هرگز نمی تواند مادی باشد زیرا آثار مادی را ندارد و مجرد است و فقط با عقل درک می شود. با این حال بعضی قائل بودند که صورت های جزئی مادی است. مثلا وقتی انسان منظره ای را می بیند و بعد چشم را می بیند و آن صورت را در ذهن همچنان تصور می کند، آن صورت، ذهنی است. این علم که احساسی است به این معنا است که علم به چیزی داشته باشیم که الآن قابل حس باشد در برابر حس موجود باشد مانند صورت فردی که در جلوی انسان نشسته است ولی اگر انسان چشم خود را ببندد و یا آن فرد از جلوی انسان کنار رود و انسان همچنان صورت او را در ذهن داشته باشد به آن صورت خیالی می گویند. هر دو مورد علم جزئی است زیرا مربوط به صورتی خاص و جزئی است و قدماء قائل بودند که آنها مادی است. بعد می گوییم: علم مطلقا مجرد است. این نکته ای بودک که صدر المتالهین آن را ثابت کرد و گفت: علم چه احساس باید یا خیال و یا عقل در هر حال مجرد می باشد (بل مجردة تجردا مثالیا،) و این صورت ادراکيه مجرد اند. البته تجرد اینها با تجرد آن مفاهیم فرق دارد به این معنا که (فيها آثار المادة من مقدار وشکل وغيرهما دون نفس المادة،) در این صور ادراکيه آثار ماده مانند طول و عرض و عمق، شکل و رنگ و مانند آن وجود دارد. یعنی اگر زید لباسش مشکی است همان مشکی بودن را درک می کنیم. این آثار باید باشد تا به واسطه ی آن بتوانیم شیء خارجی را درک کنیم. در عین حال ماده ای در آن وجود ندارد (فهی حاصله للنفس فی مرتبة تجردها المثالی) این صور ادراکيه که مجرد اند در ماده که همان چشم، سلول عصبی یا مغزی باشند منطبع نیستند. بلکه در نفس که خودش مجرد است منطبع می باشند (من غير أن تنطبع فی جزء بدنی أو قوة متعلقة بجزء بدنی،) بدون اینکه در جزئی بدنی مثل سلول ها عصبی و مغزی منطبع شوند. حتی در نیروی عقل هم منطبع نیستند زیرا نیروی عقل خود، مادی است.) (بعد علامه اضافه می کند که نگوید: حال که نفس این صور را

درک می کند پس چشم، اعصاب و مغز چه کاره اند زیرا می گوئیم (وَأما الأفعال والانفعالات  
الحاصلة في مرحلة المادة عند الإحساس بشئ أو عند تخيله) اما تأثیرات و تاثراتی که در مرحله  
ی ماده در خود عضو حس و یا در اعصاب و یا در مغز حاصل می شود چه در جایی که آن را  
احساس می کنیم یعنی زمانی که خود ماده توسط حس قابل درک است و چه در جایی که آن را  
تخیل می کنیم یعنی جایی که ماده حضور ندارد در همه ی این موارد (فإنما هي معدات تتهيأ بها  
النفس لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها).

(همه ی آن اعضاء حسی مانند چشم و سلول های مغزی و عصبی یک سری ابزاری است که  
زمینه سازی می کند و به سبب آنها نفس آماده می شود تا بتواند صور علمیه ی جزئیه را نزد خود  
حاضر کند .)

اشکال ششم: روح این اشکال به اشکال قبلی بر می گردد و آن اینکه مستشکل به کسانی که  
وجود ذهنی را قبول دارند می گوید: شما گفتید که ادراک عبارت است از اینکه ماهیت اشياء  
بانفسها در ذهن حاصل شود و این در حالی است که ما ثابت کرده ایم حوزه ی علم، حوزه ی  
مادیات است. علم هرگز نمی تواند مجردات را درک کند. علم در مورد مجردات نه این حق را  
دارد که آن را اثبات کند و نه این حق را دارد که رد نماید. حتی علم در قلمرو خودش حق نفی  
ندارد. علم فقط می تواند چیزهایی را که کشف کرده است بگوید این خاصیت و این نکته وجود  
ندارد و بس و نمی تواند چیزی را نفی کند. مثلا می تواند بگوید من جاذبه را کشف کردم و این  
نکته ثابت می باشد ولی نمی تواند چیزی را نفی کند و بگوید این چیز وجود ندارد. زیرا ممکن  
است وجود داشته باشد ولی ابزار علمی نتواند آن را درک کند .

بله تجربه می تواند به کمک عقل بگوید: نقیض آن چیزی که ثابت شده است نیست مثلا اگر  
جاذبه است یقینا ضد آن که عدم جاذبه است نیست. ولی خاصیت های دیگری که تجربه به آن

دست نیافته است را نمی تواند نفی کند.

به هر حال وقتی ما چیزی را می بینیم در واقع نور ابتدا به آن شیء می خورد و بر می گردد و به چشم من می رسد و این موجب می شود که عکس آن شیء در سلول های عصبی چشم منعکس شود و از طریق سلول های عصبی به مغز مخابره می شود و برای من قابل درک باشد. بنا بر این وقتی عکس آن اشیاء وارد ذهن شده است هرچند تا در عدسی چشم است به شکل عکس است ولی بعد از آن تا وارد مغز شود صرفاً یک سری ارتعاشات و مخابرات عصبی است و دیگر حتی عکس هم نیست .

علامه در جواب می فرماید: اگر ادراک صرفاً یک سری ارتعاشات و مخابرات عصبی است پس ما همین ارتعاشات را درک می کند و باید بگوییم که ما نمی توانیم واقع را همان گونی که هست درک کنیم و لازمه ی آن قول به سوفسطایی بودن است .

مضافاً بر اینکه ما اصلاً متوجه ی این ارتعاشات عصبی نمی شویم بلکه فقط خارج را می بینیم و اصلاً به اینکه این خارج چگونه در ذهن ما منطبق شده است و از طریق ارتعاشات عصبی و مانند آن است یا نه توجه نداریم.

همین بهترین دلیل است که ادراک و علم عبارت از این ارتعاشات و مخابرات نیست زیرا به گواهی خود علم، آنی که در مغز و اعصاب است با خارج مطابق است.

الإشكال السادس: أن علماء الطبيعة بينوا) :علماء طبيعي این نکته را تبیین کرده اند (أن الإحساس

والتخيل بحصول صور الأجسام المادية) که احساس و تخیلی که با حصول صور اجسام مادی حاصل می شود (بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية) با آنچه که برای آن صورت ها از نسبت ها و خصوصیات است (نسبت به معنای رابطه ی اجزاء با هم است مثلاً سر بالا و پا پایین است. و خصوصیات مانند برآمدگی یک قسمت و خراش قسمت دیگر و سایر چیزها (فی

الأعضاء الحاسة) آن احساس و تخیل، در اعضاء حس کننده مانند چشم منتقل می شود (وانتقالها إلى الدماغ)، بعد وارد عقل می شود (مع مالها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصة)، و عقل در آن تصرف می کند مثلا عکسی که وارد چشم شده است به صورت عکس وارد ذهن نمی شود بلکه سلول های مختلف آن عکس را تجزیه می کنند و بخشی از سلول ها رنگ آن و بعضی خصوصیت های دیگر آن عکس را درک می کند و مثلا چشم یک نوع تصرفات دیگر در صدایی که شنیده است را انجام می دهد و بعد ما حاصل را با کمک از یک سری ارتعاشات و مخابرات عصبی به مغز منتقل می کنند.) (بعد این اشکال را پاسخ می دهد که اگر چنین است چگونه من می توانم اشیاء را به همان خصوصیات و اندازه ی واقعی درک کنم زیرا جواب این است که (والإنسان ينتقل إلى خصوصية مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايضة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده على ما فصلوه في محله)، درک واقعی به سبب این است که انسان از طریق مقایسه هایی که دارد می توان واقع را متوجه شود مثلا وقتی عکس فردی را که چند سانتی متر در چند سانتی متر است می بینیم متوجه می شویم که صاحب عکس باید قد بلند یا کوتاه قد باشد. این برای این است که مقدار سر را در عکس در نظر می گیریم و آن را بر مقیاس واقعی تطبیق می کنیم. به هر حال انسان به خصوصیت مقادیر و ابعاد و اشکال این صور منتقل می شود به سبب نوعی از مقایسه که بین اجزاء صورتی که نزد او حاصل است انجام می دهد. علماء طبیعت این نکته را کاملا بیان کرده اند (ومع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان) بنا بر این دیگر نمی توان گفت که ماهیات خارجی خودشان در ذهن حاضر می شوند.)

والجواب عنه): پاسخ این است که (أن ما ذكره - من الفعل والإنفعال المادي عند حصول العلم بالجزئيات - في محله)، آنچه آنها گفتند هنگام حصول علم به جزئیات، یک سری که فعل و انفعالاتی مادی در بدن انسان رخ می دهد همه صحیح است (لكن هذه الصور المنطبعة المغايرة

للمعلومات الخارجية ليست هي المعلومة بالذات،) این صوری که در ماده مانند چشم انسان منطبق است که غیر معلوم خارجی است و با آن فرق دارد به این معنا که اگر آن معلوم بزرگ است این تصویر کوچک است و وقتی به مغز می رسد در قالب یک سری ارتعاشات و مخابرات است و حتی دیگر تصویر هم نیست اینها معلوم بالذات ما نیست (بل هی معدات تهیئ النفس لحضور الماهیات الخارجية عندها بوجود مثالی غیر مادی،) بلکه اینها همه یک سری زمینه ساز هستند که نفس را آماده می کنند تا ماهیات خارجیہ نزد آن حاضر شود و به وجود مثالی غیر مادی نزد نفس حاضر شوند (وإلا لزم السفسطه) و الا اگر علم آنی باشد که شما می گوئید لازمه ی آن سفسطه است (لمكان المغایرة بین الصور الحاصلة فی أعضاء الحس والتخیل و بین ذوات الصور). زیرا صوری که نزد اعضاء حس مانند چشم و گوش و اعضاء تخیل مانند مغز و اعصاب منطبق می شود با خارج که فضای صاحبان آن صور است متفاوت می باشد (بل هذا) حتی این کشف علماء طبیعی (من أقوى الحجج علی حصول الماهیات بأنفسها عند الانسان بوجود غیر مادی،) از قوی ترین دلیل بر این است که ماهیات هستند که بانفسها و به وجود غیر مادی نزد انسان حاضر می شوند و این دلیل بر این است که علم، مجرد است (فإن الوجود المادی لها کیفما فرض لم یخل عن مغایرة ما بین الصور الحاصلة و بین الأمور الخارجية ذوات الصور،) زیرا وجود مادی حتی اگر در قالب عکس باشد باز با خارج فرق دارد مثلا آن عکس کوچک است و آنی که در خارج است بزرگ می باشد (ولازم ذلك السفسطه ضرورة). و لازمه ی آن سفسطه و انکار علم است و اینکه بگوئیم ما به خارج علم نداریم. بنا بر این اگر بگوئیم علم مادی است چاره ای نداریم مگر اینکه سوفیست شویم. حق این است که علم مجرد است. هم ذهن مجرد است و هم ماهیت).

جلسه بیستم



اشکال هفتم بر وجود ذهنی و تقسیمات وجود: موضوع

بر قول به وجود ذهنی به معنای اینکه واقعیت اشیاء همان گونه که در خارج است وارد ذهن شود یعنی ماهیت آن و نه وجود ذهنی وارد ذهن شود یک سری اشکالاتی وارد شده است که بر اساس آن بعضی از قول به وجود ذهنی دست کشیده اند و قائل شدند که یا شبح اشیاء وارد ذهن می شود و یا چیزی وارد نمی شود.

این است که اگر وجود ذهنی صحیح باشد و ماهیات اشیاء به تمامه وارد ذهن شود اشکال هفتم لازمه اش این است که شیء واحد هم کلی باشد و هم جزئی. یعنی هم لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین باشد و هم ممتنع باشد. این به اجتماع نقیضین بر می گردد و محال است پس نمی توان قائل شد که ماهیات اشیاء وارد ذهن می شود.

اگر کسی مفهوم انسان را تصور کند ماهیت انسان وارد ذهن می شود. یعنی مفهوم حیوان: توضیح ناطق وارد ذهن شده است. این مفهوم قابل انطباق بر کثیرین است زیرا کلی است و این قابلیت را دارد.

همین ماهیت از نگاه دیگر جزئی است زیرا این مفهوم با مفهوم های دیگری که در ذهن من است متفاوت می باشد. این مفهوم با مفهوم شجر و مانند آن فرق دارد. حتی مفهوم انسانی که در ذهن زید است با مفهوم انسانی که در ذهن عمرو است متفاوت می باشد زیرا هر یک از آن مفاهیم، شخص خاصی از مفهوم است که قابل انطباق بر آن شخص از مفهوم که در ذهن من است نمی باشد. و به عبارت دیگر چون من جزئی هستم عرضی که به من قائم می باشد نیز باید جزئی باشد.

بنا بر این مفهوم انسان هم کلی است و هم جزئی. بنا بر این اجتماع نقیضین لازم می آید از این رو چیزی به نام وجود ذهنی نباید وجود داشته باشد.

شیء واحدی که در ذهن است دارای دو جهت می باشد. از منظر اینکه وجود ذهنی است: جواب یعنی ماهیت شیء خارج است و همان ماهیتی است که گاه به وجود خارجی موجود است و گاه به وجود ذهنی.

این ماهیت از آن جهت که ماهیت خارج است و قابل انطباق بر خارج نیز می باشد از خارج نیز

می تواند حکایت می کند. حال که این ماهیت در ذهن است حکایت آن از خارج به این گونه است که از اشیاء کثیره حکایت می کند و مثلا ماهیت انسان بر زید، عمرو و غیره قابل تطبیق است. بنا بر این کلی می باشد.

اما از منظر دیگر که خود این ماهیت را بشخصه در نظر می گیریم و جنبه ی حکایت را در آن لحاظ نمی کنیم می بینیم که کیفی است نفسانی و عرضی است که بر نفس عارض می شود. زیرا نفس اعراض مختلفی مانند شجاعت و خوشحالی دارد و علم هم یکی از آن اعراض است و کیف نفسانی می باشد زیرا نه قابل قسمت است و نه قابل نسبت می باشد. بر این اساس جزئی می باشد.

بنا بر این ماهیت مزبور گاه جهت حکایت دارد و به عبارت دیگر جنبه ی طریقت در آن لحاظ می شود که در این صورت کلی است و گاه جهت وجودی خودش را لحاظ می کنیم که موضوعیت دارد و شخصی

بنا بر این اجتماع نقیضین لازم نمی آید که این در جایی است که دو شیء از جهت واحده با هم متقابل و نقیض باشند.

**کون** (لازمه ی قول به وجود ذهنی این است که) **الإشکال السابع: أن لازم القول بالوجود الذهني** (زیرا) **وبطلانه ظاهر،** (شیء واحد هم کلی باشد و هم جزئی) **الشیء الواحد کلیا و جزئیا معا،** بازگشت آن به اجتماع نقیضین است یعنی مفهوم فوق هم یمتنع صدق فرضه علی کثیرین و هم لا یمتنع

به عنوان مثال اگر ماهیت انسان را تصور ( **بیان الملازمه: أن ماهیة الانسان المعقولة - مثلا** این ماهیت از این حیث که عقل تجویز ) **من حیث تجویز العقل صدقها علی کثیرین کلیه،** (کنیم **ومن حیث حصولها لنفس عاقله** ) می کند که قابلیت صدق بر کثیرین را دارد ماهیتی کلی است ولی از این جهت که این ماهیت برای روحی که این ماهیت را تعقل و تصور کرده است ) **شخصیه** ماهیتی شخصی می باشد. این ماهیت بر جسم انسان حمل نمی شود بلکه بر نفس و روح انسان حمل می شود زیرا این ماهیت مجرد است و باید بر مجرد که همان نفس است حمل شود. زیرا

و از این جهت که ماهیت فوق ( و قیامها بها ) این نفس شخصی است مثلا فقط نفس زید می باشد جزئیة متشخصه بتشخصها متمیزه من ماهیة الانسان المعقولة لغير تلك ( بر آن نفس قائم است بنا بر این ماهیتی جزئی است و مشخص به تشخص آن نفس می باشد و ) النفس من النفوس، همان طور که آن نفس جزئی و خاص است مفهوم مزبور هم که به آن قائم است جزئی می باشد فهی کلیة و جزئیة ( و با ماهیت انسانی که تصور شخص دیگری تصور شده است متمایز می باشد بر این اساس ماهیت انسان هم باید کلی باشد و هم جزئی و این از محالات است از این رو ) .معا ( .وجود ذهنی هم نباید وجود داشته باشد

جهات موجوده در ماهیت ) أن الجهة مختلفة، ( جواب آن اشکال این است که ) :والجواب عنه مزبور متفاوت است و این خاصیت علم است که هم می تواند جنبه ی حکایت داشته باشد و هم فهی من ( جنبه ی شخصی و اجتماع متقابلین در صورتی محال است که از جهت واحده باشد این ماهیت از این منظر ) حیث إنها وجود ذهنی مقیس إلى الخارج کلیة تقبل الصدق علی کثیرین، که وجود ذهنی است و به خارج سنجیده می شود و از خارج حکایت می کند، ماهیتی کلی است و من حیث إنها کیفیة نفسانیة من غیر مقایسه إلى الخارج ( و قابلیت صدق بر کثیرین را دارد ولی از این جهت که ماهیت فوق وجودی خاص و کیفیت نفسانی است و علم می باشد ) .جزئیة ( .و از این جهت که خودش در نظر گرفته می شود و با خارج سنجیده نمی شود جزئی است

و اینکه وجود ما فی نفسه به دو قسم ما فی غیره و ما فی نفسه تقسیم وجود به :المرحلة الثالثة لغيره ما و ما لنفسه دیگر تقسیم می شود که عبارتند از :نتیجه اینکه وجود سه قسم دارد

1. وجود ما نفسه لنفسه
2. وجود ما نفسه لغيره
3. وجود ما فی غیره

اما تقسیم وجود به فی نفسه و فی غیره:

معنای وجود ما فی نفسه :به این معنا است که وجود برای خودش و برای خودش است. مانند هستی زید و یا هستی رنگ. معنای این وجود شفاف است و احتیاج به توضیح ندارد و از همه شفاف تر وجود باریء تعالی می باشد.

معنای وجود ما فی غیره :به این معنا است که هستی شیء در دیگری و فانی در آن می باشد.

چون این قسم از وجود احتیاج به توضیح دارد، علامه به شرح آن می پردازد.

در هر قضیه ای، یک موضوع و یک محمول وجود دارد. موضوع در قضیه دارای محمول است.

مثلا قضیه ی الانسان ضاحک، را تصور می کنیم. جایگاه این قضیه در ذهن است زیرا اول انسان را تصور می کنیم و بعد ضاحک را و بعد می بینیم که این دو به هم ارتباط دارند و آن محمول در آن موضوع وجود دارد. جایگاه این قضیه در ذهن است.

حال باید دید این قضیه صادق است یا کاذب. اگر صادق باشد یعنی این قضیه با واقع که همان

خارج است مطابقت دارد. در این مرحله از ذهن بیرون آمده و به وجود خارج که عینی اند

رسیدیم. یعنی در خارج هم انسانی وجود دارد و هم ضحک و قضیه ی فوق با آن مطابقت دارد.

وجود انسان و وجود ضحک هر دو فی نفسه است زیرا هر دو قابل تصور می باشند و مفهومی از

آنها وارد ذهن می آید. با این حال در این قضیه شیء سومی هم وجود دارد که همان نسبت بین

انسان و ضحک می باشد. اگر این نسبت وجود نداشته باشد قضیه ی فوق صادق و صحیح

نخواهد بود. مثلا قضیه ی الانسان حجر کاذب است با اینکه در خارج هم انسان وجود دارد و هم

حجر ولی چون بین این دو رابطه و نسبتی نیست قضیه ی فوق کاذب و باطل است.

این رابطه هم اگر قرار بود وجود فی نفسه یعنی وجود مستقل داشته باشد خودش شیء سومی

می شد که در کنار انسان و ضحک قرار می گرفت و نمی توانست ربط ایجاد کند و اگر می

خواست به انسان و ضحک ارتباط برقرار کند در این حال به دو رابطه ی احتیاج داشتیم. در این

حال باز به همان دو رابط نقل کلام می کنیم که آنها هم اگر مستقل باشند باز احتیاج به رابط دیگری دارند که مستقل نباشد و هكذا زیرا مادامی که این رابطه غیر مستقل باشد نمی تواند بین دو چیز مستقل ارتباط برقرار کند.

بنا بر این این رابطه وجودش در موضوع و محمول داخل است و چیز مستقلی نیست. به چنین وجودی، وجود فی غیره می گویند.

چنین موجودی هرگز مستقلا قابل تصور نیست. فقط می توانیم تصور کنیم چنین چیزی هست ولی وجود بسیار ضعیفی دارد که قابل تصور مستقل نیست و همواره باید با تصور چیز دیگری تصور شود.

این مانند همان معنای حرفی است که در ادبیات از آن سخن گفته می شود مثلا لفظ (من) در صرت من البصره به این معنا است که رابطه ی صیر با بصره در این است که بصره مبدأ صیر است و بس. اگر صیر و بصره نبود، من به تنهایی معنای مستقلی نداشت.

گفته نشود که (من) به معنای ابتداء یا رابطه ی ابتدایی است و واضح است که ابتداء و رابطه ی ابتدایی اسمی هستند که قابل تصور می باشند .

زیرا می گوئیم :چون آن رابطه ی غیر مستقلی که در وجود (من) است را بتوانند ملموس کنند در ازای آن یک معنای اسمی مستقل قرار می دهند تا بتوانند از آن خبر دهند و به آن اشاره کنند. به هر حال این وجود رابط، از بس ضعیف است ماهیت ندارد در مقابل آن وجود خداوند است که از بس شدید است ماهیت ندارد.

خاصیت دیگر این وجود ربطی این است که این وجود هر جا که می خواهد موجود شود و بین هر دو چیزی که موجود می شود باید آن دو چیز با هم متحد باشند. زیرا وجود رابط یک چیز بیشتر نیست. این وجود حتما باید بین دو چیز باشد پس آن دو چیز باید یک چیز باشند و الا آن وجود رابط که یک چیز بیشتر نیست می بایست دو چیز باشد.

خاصیت دیگر این است که وجود رابطی در هلیات مرکبه است یعنی قضایایی که محمول در آنها غیر موضوع است مانند الانسان ضاحک.

ما در هلیه ی بسیطه یعنی جایی که محمول وجود است این رابطه قرار ندارد. زیرا چه قائل به اصالت ماهیت شویم و یا اصالت وجود این رابطه وجود ندارد. زیرا اگر قائل به اصالت وجود باشیم آنچه در خارج است خود انسان است نه ماهیت انسان پس دو چیز در کار نیست تا رابطه لازم باشد و هكذا اگر قائل به اصالت ماهیت باشیم در خارج فقط ماهیت انسان است نه وجود انسان در نتیجه باز دو چیز در کار نیست.

المرحلة الثالثة في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره،) مرحله ی سوم در مورد انقسام وجود به ما فی نفسه و ما فی غیره است (وانقسام ما فی نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره وفيها ثلاثة فصول) همچنین وجود ما فی نفسه به ما لنفسه و ما لغيره تقسیم می شود و در نتیجه سه قسم وجود دارد که در سه فصل به آن می پردازیم).

الفصل الأول الوجود في نفسه والوجود في غيره) فصل اول در مورد وجود فی نفسه و وجود فی غیره است به این معنا که (من الوجود ما هو في غيره،) بعضی از هستی ها هستند که در غیر می باشند (ومنه خلافه،) و بعضی از آنها مستقل هستند (وذلك) علت این تقسیم این است که (أنا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة كقولنا: (الانسان ضاحك) وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمرا آخر، به يرتبط ويتصل بعضهما إلى بعض،) وقتی ما قضایای صادقه که با واقع مطابق است را تصور می کنیم این قضایا به سبب صادق بودن باید یک ما بحذاء واقعی داشته باشند در این حال می یابیم که غیر از موضوع و محمول، امر دیگری هم وجود دارد. این رابطه در مطابق است یعنی چون این قضایا، ما بحذاء واقعی دارد، در خارج نیز علاوه بر موضوع و محمول چیز سومی به نام رابطه

وجود دارد، البته این سه چیز در ذهن هم هست. این نکته را نیز اضافه می کنیم که این قول از ابتکارات ایشان است که حتی در خارج هم سه چیز است. قبل از ایشان همه قائل بودند که این سه چیز فقط در ذهن است نه در خارج و ایشان برای اولین بار ثابت کرد که این رابطه در خارج هم وجود دارد. به هر حال، این وجود سوم بین موضوع و محمول ارتباط برقرار می کند (لیس یوجد إذا اعتبر الموضوع وحده ولا المحمول وحده، ولا إذا اعتبر کل منهما مع غیر الآخر،) این امر سوم که ایجاد رابطه می کند فقط بین موضوع و محمول است به گونه ای که اگر موضوع و یا محمول به تنهای تصور شوند دیگر وجود ندارد. حتی اگر هر یک از موضوع و محمول با غیر دیگری لحاظ کنیم باز هم آن رابطه ی مخصوص وجود پیدا نمی کند مثلا اگر انسان را با شجر در نظر بگیریم چنین رابطه ای وجود ندارد (فله وجود)، این نشان می دهد که این رابطه وجود دارد زیرا گاه نیست و گاه هست بنا بر این وقتی هست، وجود خاص خود را دارد (ثم إن وجوده لیس ثالثا لهما واقعا بینهما مستقلا عنهما،) این وجود مانند وجود انسان و ضحک نیست که بتوانیم از آنها مفهوم مستقلی در نظر بگیریم. وجود این رابطه چیز سومی وراء وجود موضوع و محمول نیست به گونه ای که یک وجود مستقل داشته اشد بلکه این وجود، در داخل وجود آنها مندرک و هضم شده است (وإلا احتاج إلى رابطین آخرین یربطانه بالطرفین،) اگر قرار بود وجود ربط، وجود مستقلی داشته باشد خود احتیاج به رابط دیگر داشت تا بتواند به موضوع و محمول ارتباط برقرار کند (فکان المفروض ثلاثه خمس، ثم الخمسه تسعه وهلم جرا، وهو باطل،) بر این اساس همانی که ما فرض کردیم سه تا باشد یعنی موضوع و محمول و رابط باشد به سه چیز تبدیل شد و هكذا پنج چیز به نه چیز و هكذا تا بی نهایت و هرگز نه تنها ارتباطی برقرار نمی شود باید حتی بیگانگی هم بیشتر شود که باطل و محال است (فوجوده قائم بالطرفین موجود فیهما غیر خارج منهما) بنا بر این وجود رابط چیز مستقلی نیست بلکه قائم به طرفین است و موجود در آنها است و هرگز از آنها خارج نیست حتی این وجود چیزی نیست که بتواند قیام به

طرفین داشته باشد به این معنا که قیام از ناحیه ی خودش باشد (ولا مستقل بوجه عنهما)، حتی وجودش هم مستقل از آنها نیست. به هر حال علامه به سبب اینکه دیده این است وجود ربط بسیار ضعیف است و به هر نوع که از آن تعبیر شود به مشکلی بر خورد به تعبیر مختلف از آن سخن می گوید تا بتواند معنای آن را بیان کند (لا معنی له مستقلا بالمفهومیة، ونسمیه: الوجود الرباط) (این وجود ربطی معنای مستقلی در ذهن ندارد یعنی معنا و مفهومی که مستقل باشد ندارد زیرا مفهومی در موضوع و محمول مستهلک است و نام آن را وجود رباط می نامیم (وما کان بخلافه)، و آنچه غیر این باشد (کوجود الموضوع والمحمول، وهو الذی له معنی مستقل بالمفهومیة) مانند وجود موضوع و محمول که چیزی است که معنا و مفهوم آن مستقل است (نسمیه: الوجود المحمولی) و (الوجود المستقل) (به آن وجود محمولی و وجود مستقل می گوئیم (فإذن الوجود منقسم إلى (مستقل) و (رابط)، وهو المطلوب) بنا بر این، وجود به دو قسم مستقبل و رباط تقسیم می شود و این همان چیزی است که ما در صدد اثبات آن هستیم).

## جلسه 21

موضوع: وجود رباط و مستقل

گفتیم وجود یا رباط است و یا مستقل یعنی وجود یا فانی در غیر است و یا اینکه چنین نیست هرچند شاید متکی به غیر باشد. وجودی که فانی در غیر است وجود ربطی نامیده می شود. به این وجود، معنای ربطی می گویند که هر چند معنایی دارد ولی کارش ارتباط بین سایر الفاظ است. مثلا حرف (فی) در الماء فی الکوز صرفا بیان می کند که بیان آب و کوزه رابطه ی ظرف و مظروف وجود دارد. (فی) وراء آب و کوزه وجود مستقلی ندارد. به این وجود، وجود رباطی و وجود فی غیره می گویند.

اما وجود چیزی که معنای مستقل دارد به وجود مستقل و یا وجود محمولی می گویند. نام دیگر



آن وجود فی نفسه است.

بعد علامه اضافه می کند که اگر قضیه ای صادق است باید در خارج ما بحذائی داشته باشد که با آن مطابقت کند. بنا بر این در خارج هم علاوه بر ذهن باید علاوه بر موضوع و محمول وجود ثالثی باشد که بین این دو ارتباط برقرار کند. چنین وجودی ربطی نه وجود مستقلی دارد و نه مفهوم مستقلی برای آن وجود دارد. زیرا اگر مفهوم مستقلی داشت می بایست مستقل تصور می شد و حال آنکه در ذهن هم وجود ربطی وجودی دارد که در موضوع و محمول منفک شده است. چون وجود این رابطه در خارج مستقل نیست مفهوم آن هم مستقل نیست و الا اگر مفهوم آن مستقل بود یعنی در خارج هم باید وجود مستقل داشت و این موجب می شد که دیگر بین موضوع و محمول ارتباط برقرار نباشد.

این از این بیان مشخص می شود که وجود رابط فاقد ماهیت است. زیرا ماهیت چیزی است که در جواب ما هو ارائه می شود یعنی ماهیت مفهومی است که در قبال چیستی شیء ارائه می شود. این مفهوم باید مستقل باشد و برای آن لفظ مستقلی استعمال شود. چنین چیزی در مفهوم رابط وجود ندارد. این وجود رابط هرچند مفهوم دارد ولی مفهوم آن غیر مستقل و فانی در موضوع و محمول است.

دیگر اینکه این وجود رابط هر وقت بین دو چیز محقق می شود باید آن دو چیز با هم اتحادی داشته باشند. زیرا وجود رابط یعنی یک هستی که در دو چیز مستهلک است حال در عین اینکه خودش یک چیز است اگر قرار بود در دو چیز که بیگانه از هم هستند مستهلک شود لازمه اش این است که دو چیز باشد نه یک چیز. بنا بر این چون بین زد و انسان بودن اتحاد است بین آنها می تواند ارتباط برقرار باشد.

امر سوم این است که این وجود رابط در همه ی قضایا نیست و صرفا در قضایایی هست که هلیت مرکبه باشد یعنی محمول ما چیزی غیر از وجود باشد و چیزی باشد که از خواص و آثار

وجود باشد. یعنی وجود شیء را موضوع قرار دهیم و خاصیتی از خصوصیات آن را در محمول ذکر کنیم و بین موضوع و محمول رابطه باشد نه مانند انسان و حجر.

ولی اگر قضیه ی ما از باب هلیه ی بسیطه بود یعنی محمول لفظ موجود باشد مانند الانسان موجود، دیگر رابطه ی فوق وجود ندارد. بله چون قضیه است نسبت بین موضوع و محمول است ولی بین خود انسان و موجود بودن چیز سومی وجود ندارد. نسبت فوق فقط در ذهن است نه در خارج. زیرا در خارج قضیه چیزی است که بعد از تصور تصدیق هم شود و این در حالی است که در خارج بعد تصور زید و وجود دیگر تصدیقی نیست زیرا انسان دو چیز نیست بلکه خودش است. بنا بر این احتیاج به ربط ندارد. ربط مزبور فقط در مقام تحلیل ذهن وجود دارد نه در خارج .

و يظهر مما تقدم) : و از آنچه تا به حال گفتیم ثابت می شود که (أولاً: أن الوجودات الرابطة لا ماهية لها)، اولاً: وجوداتی که رابط هستند ماهیت ندارند (لأن الماهية ما يقال في جواب ما هو)، زیرا ماهیت چیزی است که در جواب ما هو قابل ارائه است (فلها لا محالة وجود محمولی ذو معنی مستقل بالمفهومية)، بنا بر این ماهیت ناچاراً وجودی دارد که قابل حمل بر موضوع است یعنی معنایی دارد که در معنا و مفهوم مستقل می باشد (والرابط ليس كذلك). این در حالی است که وجود ربطی هرچند معنا دارد ولی معنای آن غیر مستقل است .

وثانياً: أن تحقق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم إتحاداً ما بينهما)، دومین چیز این است که تحقق وجود رابط بین دو چیز مستلزم این است که آن دو چیز با هم اتحاد داشته باشند (لكونه واحداً غير خارج من وجودهما). زیرا وجود رابط یک چیز بیشتر نیست و در عین اینکه واحد است، خارج از وجود آن دو چیز هم نیست و در آن دو چیز مندرک است. بنا بر این اگر آن دو اتحاد نداشته باشند امر واحد نمی توانست داخل در هر دو باشد. این مانند این است که یک دایره داخل

در دایره ی بزرگتر باشد و در وسط آن یک نقطه باشد. این نقطه باشد که واحد است در هر دو هست ولی اگر این دو دایره هیچ مرز مشترکی نداشته باشند آن نقطه که واحد است نمی تواند در عین وحدت، در هر دو باشد).

وثالثا: أن الرابط إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة التي تتضمن ثبوت شيء لشيء،) حکم سوم این است که این وجود ربطی صرف وجود ذهنی نیست بلکه علاوه بر آن در خارج هم وجود دارد یعنی باید در مطابق وجود ذهنی که همان خارج است وجود داشته باشد. به هر حال این قضیه فقط در هلیات مرکبه است یعنی در قضایایی است که متضمن ثبوت چیزی بر چیزی هستند یعنی وجود موضوع در آنها مفروض است و یکی از خواص و آثار آن وجود را بر آن حمل می کند و به عبارت دیگر این رابط در قضایایی است که محمول چیزی غیر از وجود است. علت اینکه به آن هل می گویند این است که انسان ابتدا از وجود چیزی سؤال می کند که آیا موجود هست یا نه و بعد که از اصل وجود فارغ شد از خواص آن سؤال می کند و سؤال می کند که آیا چیزی با این وجود همراه شده است یا نه مثلا آیا زید که موجود است و وجود آن مفروغ عنه است آیا با ضاحک هم در ارتباط هست یا نه. اگر قضیه موجه بود معنایش این است که بین اینها رابطه هست و آن شیء برای شیء دیگر ثابت شده است.(وأما الهليات البسيطة التي لا تتضمن إلا ثبوت الشيء، وهو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقها،) اما هلیات بسیطه که فقط متضمن ثبوت شیء هستند نه ثبوت شیء برای شیئی دیگر دیگر این وجود ربطی را دارا نیستند ( .إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه ونسبته إليها). زیرا معنا ندارد که یک شیء با خودش ارتباط داشته باشد و خودش با خودش نسبت داشته باشد. بلکه در مقام تحلیل ذهنی می توان بین موضوع و محمول تفکیک قائل شد و در الانسان موجود این دو را از هم تفکیک کرد ولی این کار در خارج امکان ناپذیر است).

فصل دوم: آیا اختلافی که بین وجود رابط و وجود مستقل است نوعی می باشد یا نه.

نوعی که در اینجا از آن سخن می گویند به معنای خاص خودش است. وقتی می گوئیم: زید با فرس اختلاف نوعی دارند به این معنا است که آنها از دو حقیقت هستند و وقتی می گوئیم: زید با عمرو اختلاف نوعی ندارند یعنی این دو از یک حقیقت هستند.

ولی در ما نحن فیه از واژه ی نوع چیز دیگری اراده می شود. زیرا واضح است که وجود رابط که یک وجود مستهلک و گم است هرگز با وجود مستقل از یک نوع نمی باشد .

بنا بر این مراد از نوع این است که وجود رابط، صرفا رابط است و وقتی رابط است و گم می باشد یعنی نمی توان آن را مستقلا لحاظ کرد و نمی توان آن را با نگاهی مستقل به معنای اسمی تبدیل کرد. حتی در مقام تصور ذهنی هم نمی توان چنین کار را کرد زیرا این وجود که ربطی است اختلاف نوعی با وجود مستقل دارد به گونه ای که حتی در مقام تصور هم نمی توان آن را مستقل و مانند وجود مستقل فرض کرد.

در مقابل کسانی هستند که قائل هستند این اختلاف نوعی نیست و می توان آن را مستقل تصور کرد. بله با این نگاه او در خارج مستقل نمی شود بلکه فقط بالفرض و در محیط ذهن، مستقل می شود.

بنا بر این محل نزاع در این است که همه قائل هستند که این وجود ربطی در خارج نمی تواند وجود مستقل داشته باشد ولی بعضی قائلند که در ذهن می توان آن را مستقل لحاظ کرد و بعضی قائلند نمی شود.

نظر علامه این است که وجود ربطی را می توان مستقل تصور کرد. به همین دلیل است که می توان از آن حکایت کرد. مثلا از ربطی که در خارج است با کلمه ی نسبت و ربط حکایت می کنیم. به همین دلیل از (من) که معنای حرفی و ربطی دارد با کلمه ی الابتداء تعبیر می کنیم . بعد علامه در مقام استدلال می فرماید: بعد خواهیم گفت که تمام وجودات نسبت به وجود

علتشان (که باری تعالی است) وجود رابط اند و هیچ کدام مستقل نیستند. این به سبب آن است که این وجودات هستی ای ندارند که ربط داشته باشد یعنی این گونه نیست که هم علت یک وجود داشته باشد و هم معلول که مخلوقات هستند وجود دیگری داشته باشند و این وجود علاوه بر اینکه وجود دارد رابطه ای با علت داشته باشند و بین اینها رابطه ی علیت و معلولیت برقرار باشد. زیرا معلول قبل از این رابطه و قبل از اینکه رابطه ی علت با او محقق شود هرگز وجود نداشته است زمانی هم که این رابطه برقرار می شود و معلول موجود می شود، باز تمامی هستی او از ناحیه ی علت است نه اینکه یک هستی مستقلی داشته باشد که بتواند در کنار علت به حساب آید. بنا بر این هستی معلول به معنای همان ربطی است که به علت دارد و معلول ربط محض است نه اینکه شیئی باشد که ربط را دارا باشد. اگر قرار بود چیزی باشد که ربط داشته باشد معنای آن این بود که آن چیز از آن معلول نیست بلکه وجود مستقلی است که با علت ارتباط دارد و این خلاف فرض است زیرا معلول با تمام وجودش از علت نشئت گرفته شده است.

بنا بر این ثابت شد که وجود معلول وجودی ربطی محض است با این حال در ازای هر کدام یک مفهوم مستقل قرار داده از آن تعبیر می کنیم. مثلاً می گوییم: آسمان، زمین، انسان و مانند آن. این علامت آن است که وجود رابط را می توان مستقل لحاظ کرد. بله اگر آنها را در ارتباط به علت ببیند وجود اینها رابط می شود. به هر حال حقیقت این وجودات ربطی یکی بیشتر نیست ولی طرز نگاه به آنها فرق می کند که گاه آن را با علت آنها می سنجد که وجود ربطی آنها برجسته می شود و گاه می توان آنها را مستقل دید.

الفصل الثانی کیفیت اختلاف الرابط والمستقل اختلفوا فی أن الاختلاف بین الوجود الرابط والمستقل هل هو اختلاف نوعی) فصل دوم در این است که اختلاف بین وجود رابط و مستقل آیا اختلافی

نوعی است - (بمعنی آن الوجود الرابط ذو معنی تعلقی لا یمکن تعقله علی الاستقلال)، به این معنا که وجود رابط یک معنای تعلقی و وابسته باشد به گونه اینکه نتوان آن را مستقلا تصور کرد (ویستحیل أن یسلخ عنه ذلك الشأن فیعود معنی إسمیا بتوجیه الالتفات إلیه بعدما کان معنی حرفیا)- و به گونه ای که محال باشد شأن تعلقی بودن را از آن گرفت تا معنای اسمی شود به این گونه که آن را مورد توجه مستقل قرار دهیم و بعد از آنکه معنای ربطی و حرفی داشت بعد از توجه مستقل دارای معنای اسمی شود (أو لا اختلاف نوعیا بینهما) یا اینکه این کار را نمی توان کرد و در نتیجه اختلاف نوعی بین وجود رابط و مستقل نباشد. به هر حالی کسی که قائل به اختلاف نوعی بین وجود ربطی و استقلالی است می گوید: نمی توان وجود ربطی را مستقلا لحاظ کرد ولی کسی که می گوید اختلاف نوعی بین این دو نیست می گوید: وجود ربطی را می توان مستقلا لحاظ کرد(؟).

والحق هو الثانی) حق این است که می توان وجود رابط را مستقلا مورد لحاظ قرار داد (لما سیأتی فی مرحلة العلة والمعلول أن وجودات المعالیل رابطه بالنسبة إلی عللها،) زیرا بعدا در بحث علت و معلول می گوییم که وجود معلول ها در نسبت به علت هایش وجود رابط است و معلول در مقام نسبت به علت وجودی سراسر ربط دارد و چیزی نیست که مستقل باشد و بعد به علت مرتبط باشد بلکه اصل هستی ای نیاز محض است (.ومن المعلوم) با این وجود معلول ها ربط محض هستند (أن منها ما وجوده جوهری ومنها ما وجوده عرضی،) بعضی از آنها وجود جوهری دارند یعنی وقتی در خارج موجود می شوند روی پای خود می ایستند و بعضی از آنها وجود عرضی دارند یعنی هنگام وجود، به موجود دیگری وابسته اند. به هر حال وجود عرضی وجودش فی نفسه است و مانند وجود ربطی نیست (وهی جمیعا وجودات محمولیة مستقلة) و وجود چه جوهری باشد و چه عرضی وجود محمولی دارند یعنی مفهوم مستقلی برای آنها وجود دارد نتیجه

اینکه (تختلف حالها بالقياس إلى عللها وأخذها في نفسها)، حال این موجودات که معلول هستند در زمانی که با علت سنجیده می شود و با زمانی که مستقل لحاظ می شود فرق دارد. در صورت اول، ربط محض هستند و در صورت دوم قابل لحاظ مستقل هستند (.فهی بالنظر إلى عللها وجودات رابطة، وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة، فإذن المطلوب ثابت). بنا بر این مطلوب ما ثابت می شود و آن اینکه می توان وجودات ربطی را مستقلا لحاظ کرد. و نتیجه اینکه اختلاف بین وجود رابط و استقلالی اختلاف نوعی نیست).

ويظهر مما تقدم، أن المفهوم تابع - في استقلاله بالمفهومية وعدمه - لوجوده الذي ينتزع منه، وليس له من نفسه إلا الإبهام). بنا بر این واضح شد که مفهوم، در استقلالش به مفهوم بودن و عدم استقلال به مفهوم بودن، تابع وجودش است، همان وجودی که این مفهوم از آن انتزاع می شود یعنی اگر با علتش سنجیده شود ربط محض است ولی در عین حال می تواند مستقلا مورد لحاظ قرار گیرد. بنا بر این مفهوم از ناحیه ی خودش ابهام دارد. البته به این معنا نیست که مفهوم در مفهومیتش ابهام دارد زیرا اگر چنین باشد یعنی تصور نشده است و حال آنکه قابل تصور است بلکه ابهام در اینجا به این معنا است که مفهوم از این نظر که مفهومی مستقل باشد یا نباشد مبهم است زیرا هم با استقلال سازگار است و هم با عدم استقلال و این بستگی دارد که آن را با علتش بسنجیم یا نه).

## جلسه 22

موضوع: تقسیمات وجود فی نفسه و بیان مواد ثلاث

گفتیم وجود به فی غیره و فی نفسه تقسیم می شود. وجود فی غیره وجودی بود که در طرف یا طرفین مستهلک می باشد ولی وجود فی نفسه چنین نیست و مستقل است و مفهومی مستقل دارد و مستقلا قابل درک است.

وجود فی نفسه، خود به دو قسم تقسیم می شود که عبارتند از لغیره و لنفسه. یعنی گاه مال غیر است و گاه فقط مال خودش می باشد.

وجود فی نفسه به این معنا است که وقتی موجود می شوند دارای ماهیت می باشند. بنا بر این وقتی موجود می شود از ماهیت خودش عدم را زدوده است و ماهیتش را موجود می کند (برای اینکه اصالت برای وجود است و ماهیت در سایه ی آن موجود می شود. فراموش نشود که وجود فی غیره ماهیت نداشت و این را در بحث های سابق بیان کردیم.) این موجود که عدم را از ماهیت خودش دفع می کند، گاه عدم را از شیء دیگری نیز طرد می کند. واضح است که او عدم را از ماهیت دیگری طرد نمی کند و این گونه نیست که وقتی موجود می شود هم ماهیت خودش موجود شود و هم ماهیت غیر. آن موجود صرفا عدمی را از ماهیتی که به وسیله ی موجود دیگری موجود شده است طرد می کند. یعنی ماهیتی که موجود شده است گاه با نقص و عدمی همراه است و موجود اول آن عدم را برطرف می کند و کمالی برای آن ایجاد می کند. خلاصه اینکه موجود هر وقت به وجود می آید عدم را از یک ماهیت که همان خودش است مرتفع می کند ولی گاه در کنار آن عدمی را از ماهیت دیگری که به وجود خودش موجود شده است مرتفع می سازد:

مثال اول: مثلا علم حصولی عبارت است از عرضی که نه قبول قسمت می کند و نه قبول نسبت و عارض بر نفس می شود و در نتیجه به آن کیف نفسانی می گویند. این علم موجب می شود که ما خارج را درک کنیم. این علم، وقتی موجود شد ماهیتش که همان کیف نفسانی است را به وجود می آورد به این معنا که وقتی علم نبود آن کیف نفسانی خاص هم نبود. علم وقتی ایجاد می شود اولاً آن ماهیت را ایجاد می کند و علاوه بر آن از ماهیت انسان که وجودش به سبب وجود خودش است و نه علم، عدمی را دفع می کند و آن این است که جهل که عدم العلم را از او مرتفع می کند.



مثال دوم: وقتی قدرت و توانایی موجود می شود، موجب می شود که اولاً ماهیت قدرت که کیفی نفسانی است موجود است و علاوه بر آن از ماهیت طفل که در خارج به وجود خودش موجود است عدمی را که ناتوانایی است دفع می کند.

توجه، بعضی از قضایای موجهه در واقع منفی هستند. مثلاً اعمی به معنای ناپینایی است. بر این اساس اگر قضیه ای دارای محمولی از این قبیل باشد مانند زید اعمی به آن موجهه ی معدوله می گویند یعنی سلب جزء محمول است هرچند به قالب سالبه نیست و در آن از (لا) استفاده نشده است. بنا بر این ضعف به معنای عدم توانایی و ناتوانایی است و هکذا.

مثال سوم: همچنین ماهیت سفیدی وقتی موجود می شود ماهیت آن که همان رنگ مخصوص است که نور چشم را پخش می کند موجود می شود. وجود سفیدی بعد از ایجاد شدن عدم سفیدی را از جسمی که سفید نبود برطرف می کند.

این حالت علاوه بر اعراض در صورت های جوهری که بر ماده عارض می شوند نیز جاری است. مثلاً وجود هسته هم خودش موجود است و هم ماهیتش را ایجاد کرده است ولی بعد چیزی به نام صورت درختی ایجاد می شود و ماهیت درخت هم در سایه ی آن موجود می شود. این درخت، از هسته که سابقاً نهال نبود و فقط هسته بود و به عدم نهال بودن متصف بود عدم را رفع می کند.

به این گونه وجود ها فی نفسه لغیره می گویند. اینها فی نفسه هستند زیرا از ماهیت خود، عدم را دفع کرده اند و لغیره هستند زیرا عدمی را از ماهیت دیگری برطرف کرده اند.

در مقابل این وجود، وجود لنفسه است که فقط عدم را از ماهیت خودش برطرف می کند.

**الفصل الثالث من الوجود فی نفسه ما هو لغیره ومنه ما هو لنفسه** (بعضی از وجودهای فی نفسه،

لغیره هم هستند یعنی علاوه بر اینکه خودشان غیر را هم شامل می شوند و عدمی را از آن دفع

می کنند ولی بعضی از وجودها فقط لافسه اند و به غیر ماهیت خودشان کاری ندارند مانند وجود انسان (والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون الوجود الذي له في نفسه) منظور از اینکه وجود شیء برای غیر باشد این است که وجودی که برای خودش دارد، - (وهو الذي يطرد عن ماهيته العدم) که همان وجودی است که از ماهیت خودش عدم را طرد می کند - (هو بعينه يطرد عدما عن شيء آخر)، همان وجود بعینه و نه وجودی دیگر، عدمی را از شیء دیگر طرد می کند (لا عدم ذاته و ماهيته)، یعنی عدم ذات و عدم ماهیت شیء دیگر را طرد نمی کند بلکه صرفاً نوعی عدم را بعد از آنکه آن ماهیت به وجود خودش موجود است از آن طرد می کند. مثلاً وجود علم ماهیت انسان را موجود نمی کند بلکه فقط عدمی را از انسان که همان جهل است طرد می کند (وإلا كان لوجود واحد ماهيتان)، و الا یک موجود می بایست دو ماهیت داشته باشد به این معنا که یک موجود، دو ماهیت داشته باشد (وهو كثرة الواحد)، و بازگشت این قول به این است که واحد در عین وحدت کثیر باشد (بل عدما زائدا علی ذاته و ماهيته)، بلکه عدمی را طرد می کند که زائد بر ذات و ماهیت آن شیء است (له نوع مقارنة له)، و آن عدم با آن غیر، نوعی همراهی و مقارنت دارد. مثلاً زید وقتی جاهل است با عدم العلم همراه است نه اینکه عدم، با ماهیت آن ترکیب شده باشد. از آنجا که عدم چیزی نیست که انسان را داشته باشد از این رو علامه از آن به مقارنت تعبیر کرده است (كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية)، مثلاً علم، وقتی موجود می شود از ماهیت خودش که کیف است، عدم را طرد می کند. یعنی وقتی علم موجود نبود، کیف نفسانی هم موجود نبود و بعد که علم موجود شد، در قالب آن، کیف نفسانی هم به وجود آمد (و.یطرد به بعينه عن موضوعه الجهل الذي هو نوع من العدم يقارنه) علاوه بر آن، به وسیله ی همین علم، از موضوع علم که انسان است (زیرا علم عرضی است که بر انسان عارض می شود) جهل نیز مرتفع می شود. جهل هرچند ایجابی است ولی نوعی عدم است که همان عدم العلم می باشد و این عدم با موضوع علم که انسان است مقارن است که به وسیله ی علم مرتفع می شود (،، وکالقدره فإنها

كما تطرد عن ماهية نفسها العدم، تطرد بعينها عن موضوعها العجز). همچنین است مانند قدرت که علاوه بر اینکه از ماهیت خودش عدم را برطرف می کند و با آمدنش ماهیت قدرت موجود می شود، علاوه بر آن از موضوع خودش که همان انسان است عجز را که عدم قدرت است مرتفع می سازد).

والدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأعراض،) دليل بر تحقق این قسم وجود اعراض است زیرا اعراض همیشه بر روی غیر ایجاد می شوند (فإن كلا منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم، يطرد بعينه عن موضوعه نوعا من العدم)، هر یک از وجودات اعراض علاوه بر اینکه از ماهیت خودش عدم را زائل می کند و مثلا وجود سفیدی بعد از وجود، ماهیت خودش که سفیدی است را موجود می کند، بعینه از موضوع خودش و از آنکه بر آن عارض شده است نوعی از عدم را طرد می کند و جسمی که بر آن عارض شده است را سفید می کند و عدم سفیدی را از آن دور می کند (و كذلك الصور النوعية الجوهرية،) حتی صور نوعیه ی جوهریه هم لغیره اند. بنا بر این نفس ناطقه وقتی به وجود آمد، ماهیت خودش را هم موجود می کند و علاوه بر آن جنینی که انسان نبود بعد از دریافت روح انسانی، انسان می شود. همچنین است صورت درختی که وقتی روی هسته می آید علاوه بر اینکه ماهیت شجری موجود می شود علاوه بر آن ماهیتی که در هسته است را به شجر بودن متصف می کند (فإن لها نوع حصول لموادها) این صورت های نوعیه ی جوهری، یک نوع حصول برای موادشان ایجاد می کند (تکملها) به گونه ای که آن ماده را تکمیل می کند یعنی جنین را انسان می کند و هسته را درخت می کند (وتطرد عنها نقصا جوهریا،) و از آن ماده نقصی جوهری را طرد می کند یعنی جوهر آن ماده را تغییر می دهد و هسته را تبدیل به درخت می کند و هکذا (وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون الوجود لغیره) (همین نوع از طرد که وجود شیء از ماهیت دیگری نوعی عدم را طرد می کند همان

چیزی است که از آن به لغیره تعبیر می کنیم (وکونه ناعتا) یعنی وصف ساز است چون وقتی می آید، ماهیتی متصف به چیز جدید می شود. مثلا وقتی می آید انسان متصف به عالم بودن می شود و یا هسته متصف به درخت بودن می شود).

ویقابه ما کان طاردا لعدم نفسه فحسب،) وجود لفسه که در مقابل وجود لغیره است فقط عدم را از ماهیت خودش طرد می کند و بس (کالأنواع التامة الجوهرية، كالإنسان والفرس،) مانند انواع تامه ی جوهریه که چیزهایی هستند که ماده و صورت با هم موجود می شود مانند انسان و اسب. به این معنا که ماهیت انسان که عبارت است از جسم، نام، حساس، متحرک بالاراده ناطق وقتی به تمامه خلق می شود فقط خودش هست و ماهیتش. علت اینکه علاوه از انواع تامه ی جوهریه نام برد نه ناقصه این است که اگر صورتی از این جواهر بر ماده عارض شود از قبیل قسم اول می شود مانند صورت جوهری نفس ناطقه که بر جنین وارد می شود. در اینجا سخن از انواع تامه است نه ناقصه یعنی کل یک چیز خلق شود نه اینکه اول ماده باشد و بعد صورتی بر آن بار شود بلکه ماده و صورت به تمامه خلق شود و به عبارت دیگر جنس و فصل با هم خلق شود. اگر جنس تنها باشد، و یا فصل تنها، این دو ناقص می باشند نه تام (ویسمى هذا النوع من الوجود: (وجودا لفسه،) به این نوع از وجود، وجود لفسه می گویند (فإذن المطلوب ثابت، وذلك ما أردناه). بنا بر این مطلوب ما که گفتیم وجود فی نفسه به دو قسم تقسیم می شود ثابت شده است).

بعد مرحوم علامه اضافه می کند که تقسیم دیگری هم هست که روی وجود لفسه می رود و آن اینکه وجود لفسه گاه تقسیم می شود به بنفسه یعنی وجودش به سبب ذات خودش است یعنی علت ندارد (نه اینکه خودش علت خودش است زیرا چیزی نمی تواند علت خودش باشد. این قسم منحصر به خداوند است) و بغیره یعنی وجودی که به سبب دیگر موجود شده است و معلول

چیز دیگری است. بنا بر این وجود تام جوهری، بجز خداوند همه بغيره می باشند.  
مرحوم علامه می فرماید: این تقسیم را در اینجا مطرح نمی کنیم بلکه آن را در مبحث علیت و معلولیت بیان می کنیم.

وربما یقسم الوجود لذاته) گاه وجود لذاته که همان وجود لِنفسه است تقسیم می شود به (إلی الوجود بذاته والوجود بغيره)، وجود بذاته که چیزی است که وجودش مال ذات خودش است و به وجود بغيره که وجودش به سبب غیر است (وهو بالحقیقه راجع إلی العلیه والمعلولیه، وسیاتی البحث عنهما). این بحث در واقع مربوط به بحث علیت و معلولیت است که بعدا مفصلا به آن خواهیم پرداخت).

#### فصل چهارم: وجوب، امکان و امتناع

از این سه چیز به مواد ثلاث تعبیر می کنند. برای بیان معنای ماده می گوئیم: در منطق خواندیم که هر قضیه ای دارای سه چیز است، موضوع، محمول و نسبت. اگر در قضیه ای تنها به این سه اکتفا شود به آن مطلق می گویند. مانند الانسان حیوان. نسبت در این قضایا بیان می کند که محمول با موضوع متحد است و موضوع، دارای محمول می باشد.

گاه علاوه بر این سه، چیز دیگری نیز اضافه می شود و بیانگر رابطه ی بین موضوع و محمول است یعنی آیا این نسبت به نحو ضرورت است یعنی موضوع باید آن محمول را داشته باشد مانند الانسان ناطق که انسان باید ناطق را داشته باشد و الا انسان نیست و گاه به نحو ضرورت نیست مانند الانسان کاتب که هر چند بین موضوع و محمول رابطه است ولی به نحو امکان است و نه ضرورت. این کیفیت نسبت، ماده نام دارد. (بنا بر این خود نسبت را نسبت می نامند و کیفیت آن را ماده) حال، اگر به این کیفیت نسبت تصریح کنیم به آن جهت می گویند و قضیه ی مزبور را موجه می گویند. بنا بر این الانسان کاتب بالامکان یک قضیه ی موجهه است زیرا در آن به جهت

و کیفیت نسبت تصریح شده است.

برای این مواد در منطق انواع و اقسام مختلفی ذکر شده است مثلاً هشت مورد برای قضایای موجهه ذکر می کند که باز بعضی از این اقسام خود چند زیر مجموعه دارند.

تنها چیزی که در فلسفه با آن سر و کار دارند این است که یک مفهومی اگر موضوع قرار بگیرد و وجود بر آن حمل شود یعنی اگر قضیه به شکل هلیه ی بسیطه باشد مانند انسان موجود (زیرا فلسفه از وجود و احوال وجود بحث می کند) نسبتی که بین موضوع و محمول است از سه حال بیشتر نیست یعنی این رابطه گاه از باب ضرورت است مانند الله تعالی موجود و گاه از باب امکان است مانند انسان موجود و هکذا در هر مورد که موضوع، ماهیت باشد. گاه این نسبت از باب امتناع است مانند اجتماع النقیضین موجود بالامتناع که معنای آن این است که وجود با آن هرگز همراه نمی شود.

به تعبیر دیگر. هر چیزی که در نظر می گیریم یا وجود برایش ضرورت دارد و یا عدم و یا هیچ یک برایش ضرورت ندارد. وجود و عدم با هم نقیضین هستند و احتمال سومی در کار نیست بنا بر این یا وجود ضرورت دارد و یا عدم و یا هیچ کدام ضرورت ندارد. اگر وجود ضرورت داشته باشد به آن واجب و اگر عدم ضرورت داشته باشد آن را ممتنع و اگر هیچ یک ضرورت نداشته باشد را ممکن می نامند.

احتمال چهارمی عقلاً وجود ندارد و آن اینکه هم وجود ضرورت داشته باشد و هم عدم. زیرا بازگشت آن به اجتماع نقیضین است. یعنی ضرورت داشته باشد یک شیء هم موجود باشد و هم معدوم.

بنا بر این مواد (که همان کیفیت نسبت است) در سه مورد فوق منحصر است.

المرحلة الرابعة في المواد الثلاث): مرحله ی سوم در مورد مواد ثلاث است که همان کیفیات نسبت می باشد که عبارتند از (الوجوب والإمكان والامتناع والبحث عنها في الحقيقة بحث عن

انقسام الوجود إلى الواجب والممكن، والبحث عن الممتنع تبعی) از آنجا که در فلسفه بحث از وجود و عوارض وجود است اشکال نشود که چرا شما از امتناع که عدم است بحث می کنید. زیرا جواب این است که بحث از ممتنع بحثی تبعی است و اگر از آن در اینجا سخن می گوئیم: برای این است که حصر خود را به شکل تمام و کمال ذکر کرده باشیم و الا باید بگوئیم: وجود به واجب و ممکن تقسیم می شود (وفیها تسعة فصول) در این مرحله ی چهارم نه فصل را ذکر می کنیم).

فصل اول در تعریف مواد ثلاث

الفصل الأول فی تعریف المواد الثلاث وانحصارها فیها) فصل اول در مورد تعریف مواد سه گانه ی فوق است و اینکه تقسیم فوق منحصر به این سه مورد می باشد).

کل مفهوم إذا قیس إلى الوجود،) هر مفهومی که با وجود سنجیده می شود (فإما أن یجب له فهو الواجب،) اگر وجوب برایش ضرورت دارد به آن واجب می گویند (أو یمتنع وهو الممتنع،) اگر وجوب برای ممتنع باشد به آن ممتنع می گویند (أو لا یجب له ولا یمتنع وهو الممكن،) اگر وجود نه برایش ضرورت داشته باشد و نه عدم به آن امکان می گویند (فإنه) علت اینکه این حصر سه گانه است این است که (إما أن یکون الوجود له ضروریا وهو الأول،) یا وجود برای آن مفهوم ضروری است که همان واجب است (أو یکون العدم له ضروریا وهو الثانی،) یا عدم که نقیض وجود است برایش ضروری است که همان وجود ممتنع است (وإما أن لا یکون شیء منهما له ضروریا وهو الثالث). یا هیچ یک برایش ضرورت ندارد که همان وجود ممکن است (وَأما احتمال کون الوجود والعدم کلّیهما ضروریین، فمرتفع بأدنی التفات). اما احتمال چهارم و آن اینکه هم وجود برای شیء ضرورت داشته باشد و هم عدم با اندک توجهی مرتفع می شود زیرا بازگشت آن به اجتماع نقیضین است و اینکه نه تنها اجتماع نقیضین ممکن باید ممکن باشد بلکه

حتی باید واجب باشد. زیرا می‌گوییم: وجوب و عدم برای شیء ضرورت دارد (وهی بینة المعانی)، وجوب و امتناع و امکان معانی واضحی دارند و نمی‌توان آنها را تعریف کرد زیرا اگر بخواهیم چیزی را تعریف کنیم باید در تعریف آن جنس و فصلی ارائه کنیم به گونه‌ای که جنس از آن اعم باشد و هم آن را شامل شود و هم چیزهای دیگر را و بعد با فصل آن را خاص کنیم. این در حالی است که (لکونها من المعانی العامة التي لا یخلو عن أحدها مفهوم من المفاهیم)، وجوب و امتناع و امکان از معانی عامه‌ای اند که همه چیز را شامل می‌شود و هیچ مفهومی نیست که یکی از اینها را نداشته باشد بنا بر این جنسی برای آنها قابل تصور نیست که از آنها عام‌تر باشد. این مانند مفهوم وجود است که تعریفی ندارد زیرا چیزی از وجود عام‌تر نیست بنا بر این هر آنچه در مقام تعریف آنها ارائه می‌شود تحت اللفظی است.)

## جلسه 23

موضوع: تقسیم مواد ثلاث به ما بالذات و ما بالغير ما بالقیاس الی الغير  
گفتیم مواد قضایا بر سه قسم است که عبارتند از وجوب، امکان و امتناع. یعنی هر مفهومی را که که موضوع قرار می‌دهیم و وجود را بر آن حمل می‌کنیم، کیفیتی نسبتی که بین آنها وجود دارد از آن سه قسم بیشتر نیست. زیرا یا وجوب برای موضوع ضرورت دارد و یا امتناع ضرورت دارد و یا هیچ کدام بر آن ضرورت ندارد.  
حصر مزبور عقلی است (البته سخن از قضایایی است که مفهومی در موضوع باشد و محمول فقط وجود باشد و الا قضایای دیگری هم هست که در فلسفه از آنها بحث نمی‌شود.)  
بعد گفتیم که این مفاهیم قابل تعریف نیست زیرا این مفاهیم عام است و نمی‌توان برای آنها جنسی در نظر گرفت زیرا جنس باید عام باشد و حال آنکه از این مفاهیم چیز عام‌تری وجود ندارد. تعریف‌هایی که برای آنها ارائه شده است لفظی است یعنی در تعریف آنها لفظی را



جایگزین لفظی می کنند. مثلا در تعریف اسد می گویند: الاسد هو الغضنفر و در تعریف غضنفر هم می گویند: الغضنفر هو الاسد. البته ممکن است برای کسی یکی از این لفظ ها روشن تر باشد و به این دلیل معنای آن یکی را هم متوجه شود. وقتی در لغت نامه ی عربی به فارسی می نویسند، اسد یعنی شیر. صرفا لفظی جایگزین لفظی شده است و دیگر کاری به ماهیت اسد ندارند که آیا جوهر است یا عرض و یا نامی است یا غیر آن.

بر این اساس تعریفی که برای وجوب و امتناع و امکان ارائه داده اند صرفا لفظی است. یعنی در تعریف واجب گفتند: ما يلزم من فرض عدمه محال. یعنی چیزی که اگر بخواهد نباشد محال لازم می آید.

این تعریف ها اگر قرار بود حقیقی باشد مستلزم دور می بود زیرا در تعریف واجب می گویند چیزی است که اگر فرض عدمش محال لازم می آید. در این تعریف از محال که همان ممتنع است استفاده شده است. حال در تعریف محال می گویند: چیزی است که واجب است نباشد. بنا بر این در تعریف واجب از امتناع و در تعریف امتناع از واجب استفاده شده است بنا بر این برای شناخت واجب باید ممتنع را بشناسیم و برای شناخت ممتنع باید واجب را بشناسیم و فهم هر کدام متوقف بر فهم دیگری است.

یا اینکه در تعریف ممتنع گفته اند چیزی است که نه واجب باشد و نه ممکن. بعد در تعریف ممکن می گویند: چیزی است که وجود و عدم بر آن ممتنع نیست.

اگر قرار بود این تعریف ها حقیقی باشد مستلزم دور می شد و چیزی از داخل آن در نمی آمد. معنای دور این است که محال است چیزی از آن فهمیده شود. به همین سبب است که می گویند: تمامی معلومات ما باید به بدیهیات منتهی شود و الا اگر قرار بود فهم هر چیزی احتیاج به معرفی داشته باشد لازمه اش این بود که هیچ چیز برای ما روشن و شفاف نباشد. این دایره باید به جایی که احتیاج به تعریف ندارد ختم شود.

ولذا کانت لا تعرف إلا بتعريفات دوریه،) بر این اساس موارد ثلاث تعریف نشده اند مگر به تعریف هایی که مستلزم دور است (کنتعریف الواجب ب (ما يلزم من فرض عدمه محال)، ثم تعریف المحال وهو الممتنع ب (ما يجب أن لا يكون) (مثلا واجب را تعریف می کنند به چیزی که از فرض نبودش محال لازم می آید. بعد محال که همان ممتنع است و در تعریف واجب از آن استفاده شده است را تعریف می کنند به چیزی که واجب است نباشد و در در تعریف آن، از واجب استفاده شده است (أو (ما ليس بممكن ولا واجب)، وتعريف الممكن ب (ما لا يمتنع وجوده وعدمه). (یا اینکه می گویند: ممتنع چیزی است که نه ممکن است و نه واجب و بعد همین امکان را که در تعریف ممتنع ذکر کرده است به گونه ای تعریف می کنند که در آن از ممتنع استفاده شده است و می گویند: ممکن چیزی است که وجوب و عدم بر آن ممتنع و محال نیست.)

#### فصل دوم: تقسیمات مواد ثلاث

این موارد ثلاث هر کدام اقسامی دارند. از لحاظ تصور و احتمال هر یک از این سه مواد دارای سه احتمال می باشند که عبارتند از: بالذات، بالغیر و بالقیاس. بنا بر این احتمالات موجود در مواد سه گانه ی فوق بر نه قسم بالغ می شود.

اما از نظر وجود خارجی یک صورت از این صورت های نه گانه محال است و هشت صورت امکان تحقق دارد. صورتی که محال است امکان بالغیر است.

اما تعریف آن سه احتمال:

مقصود از بالذات این است که وقتی ذات شیئی را در نظر می گیریم و هیچ چیز دیگری را لحاظ نمی کنیم، آن شیء بالذات متصف به یکی از مواد ثلاث متصف باشد. مثلا اگر شیئی بالذات به

وجود متصف باشد به آن می گویند: واجب بالذات است و هکذا در مورد ممکن بالذات و ممتنع بالذات.

مراد از بالغیر این است که یکی از این سه موارد حاصل می شود ولی به سبب غیر است نه به سبب ذات خودش. مثلا خودش واجب نیست ولی غیر آن را واجب کرده است و یا اینکه خودش ممتنع نیست ولی غیر آن را ممتنع کرده است. در این قسم است که چیزی به نام امکان بالغیر نداریم.

مراد از بالقیاس این است که نه خودش فی حد ذاته آن ماده را دارد و نه غیر به او داده است بلکه فقط وقتی با چیز دیگری مقایسه می شود بدون اینکه آن چیز دیگر علت آن باشد و در آن نقشی داشته باشد یا صفت وجوب دارد و یا امتناع و یا امکان.

اما مثال این امور هشت گانه:

وجوب بالذات منحصر به وجود باری تعالی است و بس.

وجوب بالغیر مربوط به همه ی موجودات غیر از خداوند است. ذات آنها به گونه ای است که نه وجود برایشان ضرورت دارد و نه عدم. مانند انسان. در عین این حال، اگر علتش خواست که موجود شود و موجود شد، در این حال وجود برایش ضرورت دارد ولی این به سبب وجود علتش است. همه ی موجودات که موجود هستند وجود برایشان ضرورت دارد زیرا سلب شیء از نفس از محالات است ولی وجود آنها به سبب غیر است که خداوند می باشد.

واجب بالقیاس مانند متضایفین اند. متضایفین چیزهایی هستند که در یک جا جمع نمی شوند ولی با هم تعقل می شوند یعنی اگر یکی بود حتما باید دیگری هم باشد. مثلا اگر چیزی فوق بود حتما باید تحت هم باشد یعنی اگر چیزی باشد که متصف است که عالی است باید چیزی باشد که متصف با سافل باشد و الا عالی بودن به تنهایی معنا ندارد. عالی، علت برای سافل نیست و

این وجوب به صرف مقایسه است. نه عالی علت برای سافل است و نه بر عکس. همچنین است که پدر بودن هنگامی ثابت می شود که پسری هم در کار باشد و هکذا برادر بودن هنگامی است که برادر دیگری هم باشد.

ممتنع بالذات مانند اجتماع نقیضین است که محال بودن آن به خاطر این نیست که چیزی موجب محال شدنش شده باشد. بلکه خودش فی حد ذاته امری است محال.

ممتنع بالغیر چیزی است که ذاتا ممکن است ولی به سبب غیر محال شده است. مثلا ذاتا فرزندی که در نسل دهم من است ممکن است ولی چون هنوز علت آن محقق نشده است الآن محال بالغیر است. علت آن این است که نه نسل از من گذشته باشد و نسل آخری هم عقیم نباشد و تمام شرایط فرزند دار شدن برایش محقق باشد.

اینکه بعد از ده نسل آن فرزند موجود می شود این است که ذاتا محال نیست و الا هرگز موجود نمی شد. ولی الآن ممتنع بالغیر است.

ممتنع بالقیاس مانند متضایفین است که وجود یکی از دو طرف در صورت عدم وجود دیگری محال است مثلا اگر بالایی در کار نیست وجود پائین هم محال می باشد. (همان طور که اگر بالا بود پائین واجب بود و نبود پائین محال بود). بنا بر این در متضایفین وجود هر یک در صورت عدم دیگری و عدم هر یک در صورت وجود دیگری محال است.

ممکن بالذات مانند همه ی ماهیات است زیرا همه ی آنها فی حد ذاته نسبتشان با وجود و عدم یکسان است.

ممکن بالقیاس مانند چیزی است که وقتی با دیگری مقایسه شود می بینیم که هیچ نقشی دیگری در آن ندارد. مثلا می گوئیم: اگر دو واجب الوجود وجود داشت حکمش فلان چیز است. این دو واجب که تصور می شود ارتباطی بینشان نیست یعنی اگر یک واجب الوجود باشد نه لازم دارد دیگری واجب باشد نه ممتنع.

اما امکان بالغیر هرگز وجود خارجی ندارد زیرا اگر قرار باشد چیزی امکان را از غیر بگیرد می پرسیم ذات خودش چیست؟ زیرا هر چیزی فی حد ذاته یا باید واجب باشد یا ممکن یا ممتنع. اگر فی حد ذاته واجب باشد، غیر نمی تواند آن را ممکن کند زیرا لازمه ی آن انقلاب است یعنی دیگر نباید حقیقت آن امکان باشد و بازگشت انقلاب به اجتماع نقیضین است زیرا هم باید واجب باشد و هم نباشد.. همچنین اگر ذات چیزی امتناع باشد و عدم برایش ضرورت داشته باشد دیگر غیر، نمی تواند آن را ممکن کند زیرا بازگشت آن به انقلاب است.

تنها فرضی که باقی می ماند این است که ذات یک چیز امکان باشد و واضح است که وقتی خودش امکان دارد دیگر لازم نیست آن را از غیر بگیرد.

اشکال نشود که گفتید همه ی ممکنات فی حد ذاتها ممکن اند ولی غیر می تواند آنها را واجب کند و بازگشت آن به انقلاب است.

زیرا در جواب می گوئیم: وقتی چیزی ذاتا ممکن است معنایش این است که هم با وجود سازگار است و هم با عدم بنا بر این اگر غیر به آن وجوب دهد و یا امتناع هر دو را پذیرا است. بنا بر این اینکه واجب بالغیر می شود و یا ممتنع بالغیر این همان اقتضای ذاتش است. بنا بر این ممکن لا اقتضاء است و می تواند واجب شود ولی اگر چیزی واجب باشد نمی تواند ممکن شود زیرا واجب ذو الاقتضاء است و نمی توان اقتضاء آن را از آن گرفت.

الفصل الثانی انقسام کل من المواد إلی ما بالذات وما بالغیر وما بالقیاس) فصل دوم در مورد این

است که هر یک از سه قسم واجب، ممتنع و ممکن به سه قسم دیگر تقسیم می شوند که عبارت است از ما بالذات، ما بالغیر و ما بالقیاس )

کل واحده من المواد ثلاثه أقسام: ما بالذات وما بالغیر وما بالقیاس إلی الغیر، إلا الإمكان، فلا إمكان

(بالغیر). در مورد امکان، امکان بالغیر تصور ندارد بنا بر این اقسام فوق به هشت مورد بالغ می

شود).

والمراد بما بالذات أن يكون وضع الذات كافيا في تحققه) مراد از ما بالذات این است که موضوع قرار دادن ذات به تنهایی کافی است که وجوب، امتناع یا امکان محقق شود. (ضمیر در تحققه به (ما) در بما بالذات بر می گردد ((وإن قطع النظر عن كل ما سواه) هر چند از هر چه غیر ذاتش است قطع نظر کنیم. زیرا خود ذات در اتصاف به آنچه دارد کافی است و خود ذات کافی است که یا متصف به وجوب شود و یا به امتناع و یا به امکان (وبما بالغير ما يتعلق بالغير)، مراد از ما بالغير چیزی است که به غیر وابسته است و وجوب و امتناع و امکان خود را از غیر می گیرد و این مواد جزء ذات خودش نیست (وبما بالقياس إلى الغير أنه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتصف به). مراد از ما بالقياس إلى الغير این است که اگر ذات شیء وقتی با غیر مقایسه می شود واجب است که به آن وصف که وجوب، امتناع و یا امکان است متصف شود).

فالوجوب بالذات، كما في الواجب الوجود ( تعالی )، وجوب بالذات مانند خداوند است (فإن ذاته بذاته تكفي في ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شيء غيرها). زیرا ذاتش فی حد ذاته بدون در نظر گرفتن غیر، کافی است که ثابت کند وجوب برایش ضرورت دارد (والوجوب بالغير، كما في الممكن الوجود الواجب وجوده بعلة). وجوب بالغير مانند ممکنی است که موجود شده است. ممکن تا وجود پیدا نکرده است ممتنع بالغير می باشد ولی بعد از آن واجب بالغير می شود و به سبب غیر که علت است، وجود برایش ضرورت پیدا می کند. بعد خواهیم گفت که ممکن تا واجب نشود موجود نمی شود (والوجوب بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائين إذا قيس إلى وجود الآخر)، وجوب بالقياس إلى الغير مانند وجود یکی از متضایفین است که با وجود دیگری سنجیده می شود. متضایفین چیزهایی اند که همواره با هم اند و از یک دیگر تفکیک پذیر نیستند (فإن وجود العلو إذا قيس إليه وجود السفل يأبى إلا أن يكون للسفل وجود)، وجود بالا اگر با وجود پائین مقایسه شود حتما باید پائین هم وجود داشته باشد و پائین

بودن برای آن ضرورت پیدا می کند (فلو جود السفل وجوب بالقیاس إلى وجود العلو وراء وجوبه

بعلته). بنا بر این برای وجود پائین، در مقایسه با وجود بالا ضرورت حاصل می شود. این

وجوب، غیر از وجوبی است که به سبب علت دارد. زیرا هر ممکنی علت دارد و وجوب خاص

خود را که وجوب بالغیر است دارا است. بنا بر این هر ممکن وراء وجوب بالغیر، گاه می تواند

وجوب بالقیاس را هم دارا باشد (والامتناع بالذات، كما فی المحالات الذاتیه)، امتناع بالذات چیز

هایی اند که محال بودن مربوط به ذاتشان است (کشریک الباری) چون خداوند صرف است و ما

ثابت کردیم که صرف قابل تکرار نیست بنا بر این شریک الباری ذاتا محال است (واجتماع

النقیضین). اجتماع النقیضین هم چیزی است که به صرف تصور محال بودن آن واضح می شود

زیرا نمی شود وجود و عدم با هم جمع شود (والامتناع بالغیر، كما فی وجود المعلول الممتنع لعدم

علته)، امتناع بالغیر مانند وجود معلول است که هنگامی که علتش وجود ندارد ممتنع است موجود

شود. مانند نسل دهم ما که ممتنع است الآن موجود شود (وعدمه الممتنع لوجود علته). همچنین

عدم وجود معلول اگر علتش موجود باشد ممتنع است. یعنی اگر علتش هست حتما باید موجود

شود. اگر باشد و معلول نباشد این خلف در علیت می باشد یعنی هم علت هست و هم

نیست (والامتناع بالقیاس إلى الغیر، كما فی وجود أحد المتضائفین إذا قیس إلى عدم

الآخر)، امتناع بالقیاس الی الغیر مانند وجود یکی از متضائفین اگر با عدم دیگری لحاظ شود. بنا بر

این اگر فوق نیست محال است تحت هم باشد (و فی عدمه إذا قیس إلى وجود الآخر). همچنین

عدم یکی از متضایفین وقتی با وجود دیگری مقایسه می شود محال است موجود نباشد یعنی اگر

بالا هست، نبود پائین از محالات است).

والإمكان بالذات، كما فی الماهیات الإمكانیه)، امکان بالذات مانند تمام ماهیت های امکانیه (فإنها

فی ذاتها لا تقتضی ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم). این ماهیات مانند انسان است که فی حد

نفسه نه اقتضای وجوب دارد و نه اقتضای امتناع (والإمكان بالقیاس إلى الغیر، كما فی الواجبین

بالذات المفروضین،) امکان بالقیاس الی الغیر مانند تصور دو واجب بالذات است (فترض وجود أحدهما لا یأبی وجود الآخر ولا عدمه،) تصور وجود یکی نه از وجود دیگری اباء دارد و نه از عدم دیگری. هر کدام کاری به دیگری ندارند (إذ لیست بینهما علیة ومعلولیة ولا هما معلولا علیة ثالثة). زیرا بین آنها علیت و معلولیتی نیست و هر دو علت برای شیء ثالثی نیز نیستند تا اگر یکی بود باید دیگری هم باشد زیرا اگر دو چیز معلول یک علت باشند اگر یکی باشد علامت این است که علتش موجود است پس باید معلول دیگری هم باشد از این رو می گویند که دو معلول که علت سومی هستند با هم متلازم می باشند و اگر یکی هست دیگری هم باید باشد (وَأما الإمكان بالغیر فمستحیل،) اما امکان بالغیر امکان تحقق ندارد (لأننا إذا فرضنا ممکنا بالغیر فهو فی ذاته إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممکن بالذات، إذ المواد منحصرة فی الثلاث،) زیرا وقتی ممکن بالغیر را تصور می کنیم می گوئیم این ممکن بالغیر فی حد ذاته یا باید واجب باشد یا ممتنع و یا ممکن و شق چهارمی وجود ندارد. حتی چیزهایی که نیستند هم از این سه قسم خارج نیستند (والأولان یوجبان الانقلاب،) اگر چیزی فی حد ذاته واجب یا ممتنع باشد بعد غیر آن را ممکن کند این کار به انقلاب منجر می شود که محال است. زیرا شیئی که وجود برایش ضرورت دارد را از آن بگیرد هکذا در مورد عدم و لازمه ی آن این است که هم آن ذات باشد و هم نباشد یعنی هم وجوب و یا عدم برایش ضرورت داشته باشد و هم نداشته باشد (والثالث یوجب کون اعتبار الإمكان بالغیر لغوا). و اگر فی حد ذاته ممکن باشد و غیر به آن امکان دهد، موجب می شود که اعتبار این امکان لغو باشد زیرا خودش آن را دارد و معنا ندارد که امکانی که خودش دارد را از غیر بگیرد).



موضوع: مباحثی پیرامون واجب الوجود و اینکه شیء تا واجب نشود موجود نمی شود

فصل سوم: ماهیت واجب الوجود عین ذاتش است.

علامه به مناسبت بحث وجود و امکان، مباحثی را پیرامون واجب الوجود بیان می کند. شهید مطهری در شرح منظومه می فرماید که خوب بود این مسأله در الهیات مطرح می شد نه اینجا. با این حال بعضی همانند علامه این مسأله را هم در اینجا مطرح کرده اند و هم در مبحث الهیات. در اسفار هم این مطلب در امور عامه و در الهیات بالمعنی الاخص مطرح شده است و هكذا حاجی در منظومه.

به هر حال این مسأله عبارت است از اینکه موجودی که واجب الوجود بالذات است، ماهیتش همان وجودش می باشد. تا به حال از ماهیت تصویری داشتیم که مقابل وجود بود و با آن فرق داشت یعنی هر کسی یک هستی دارد و یک چیستی که مبین آن هستی است و ماهیت در آنجا به معنای (ما يقال فی جواب ما هو) بوده است.

ولی ماهیت در این مورد به معنای دیگری است و آن عبارت از (ما به الشیء هو هو) می باشد یعنی چیزی که شیئیت شیء به آن است و شیء به وسیله ی آن، او می شود. این به معنای حقیقت شیء است. بنا بر این وقتی می گوییم: واجب الوجود ماهیتش انیت آن است یعنی حقیقت واجب الوجود همان هستی است و در آن چیزی به نام چیستی که جدای از هستی باشد نیست. واجب الوجود هستی صرف است و ماهیت ندارد.

به عبارت دیگر واجب الوجود ماهیت به معنای اول را ندارد ولی به معنای دوم دارد زیرا ماهیت به معنای دوم همان حقیقت و وجود است .

علت اینکه واجب الوجود ماهیت ندارد این است که ماهیت چیزی است که ذاتا نه وجود دارد و نه عدم و می تواند موجود باشد و یا معدوم. اگر خداوند ماهیت داشت به این معنا بود که فی حد

ذاته نه وجود داشت و نه عدم و اگر وجود دارد، وجود چیزی خارج از ذات او بود. (مانند همه ی ممکنات) در این حال وجود برای او باید امری عرضی بود نه ذاتی که در خود ذات است. در این حال یک قاعده ی کلیه پیاده می شود و آن اینکه (کل عرضی معلول) یعنی هر عرضی ای احتیاج به علت دارد. بنا بر این اگر وجود بر واجب عرضی باشد این کار به علت احتیاج دارد. علت آن هم یا باید خود ذات باشد یا خارج از ذات.

اگر کسی بگوید که علت وجودش همان ذات و ماهیتش می باشد یعنی ماهیت اوست که وجود را می آورد بر اساس قاعده ای که می گوید: هر علتی از نظر وجود بر معلول مقدم است، باید بگوییم: ماهیت که علت است از نظر وجودی بر وجود که معلول است باید مقدم باشد یعنی ماهیت قبل از وجود، موجود باشد. این سؤال مطرح می شود که ماهیت به چه چیزی باید موجود باشد، یا به همین وجود یا به وجود دیگر. اگر به همین وجود باشد تقدم شیء بر نفس لازم می آید زیرا وجود هم معلول است و مؤخر و هم چون ماهیت به وجود همین موجود، موجود است باید مقدم باشد.

اگر هم ماهیت به وجود دیگری موجود باشد به همان وجود نقل کلام می کنیم و می گوییم: آن وجود هم زائد بر ماهیت است و عرضی آن است و خودش احتیاج به علت دارد و هکذا. نتیجه اینکه ماهیت نمی تواند علت وجود باشد چه تقدم ماهیت بر وجود به همین وجود باشد (که لازمه اش تقدم شیء بر نفس است) و یا به وجود دیگر (که لازمه اش تسلسل است. شق دوم این است که که علت وجود چیزی خارج از خودش باشد نه ماهیت آن. این هم محال است زیرا در این صورت دیگر واجب الوجود بالذات نخواهیم داشت بلکه او واجب الوجود بالغير است زیرا غیر به او وجود می دهد.

حال که واجب الوجود ماهیت ندارد، مفهوم واجب الوجود هم از خود وجود حکایت می کند. یعنی واجب الوجود، چیستی واجب را نشان نمی دهد بلکه وجود واجب را نشان می دهد و بیان

می کند که وجود او در نهایت شدت است. به عبارت دیگر، مفهوم هیچ چیزی عبارت از ماهیت آن نیست.

**الفصل الثالث واجب الوجود ماهیته اینته** ماهیت واجب الوجود انیت یعنی هستی و وجودش است ماهیت در اینجا به معنای چیستی نیست بلکه به معنای حقیقت است. یعنی حقیقت واجب الوجود همان وجودش است - **(بمعنی آن لا ماهیه له وراء وجوده الخاص به)** - یعنی ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ما هو ندارد و چیزی وراء وجودی که مختص به خودش است را ندارد. **(وذلك أنه لو كانت له ماهیه وذات وراء وجوده الخاص به)** زیرا اگر قرار بود واجب الوجود ماهیت داشته باشد و ذاتی داشته باشد که غیر از وجودش باشد، **(لکان وجوده زائدا علی ذاته عرضیا له)** می بایست وجدش زائد بر ذاتش باشد و عرضی بر آن باشد زیرا ذاتش ماهیت است و ماهیت، ذاتا هم با وجود می سازد و هم با عدم **(وکل عرضی معلل بالضروره)** هر عرضی احتیاج به علت دارد زیرا هر چیزی که خارج از ذات باشد و شیء بخوهد آن را داشته باشد باید علت داشته باشد. این قانون کلیه بالبداهه و بالضروره است. **(فوجوده معلل)** نتیجه اینکه وجود واجب باید احتیاج به علت داشته باشد **(وعلته إما ماهیته أو غیرها)**، علت واجب، یا ماهیت خود واجب است یا غیر آن **(فإن كانت علته ماهیته)** اگر علت وجود واجب ماهیت واجب باشد - **(والعلة متقدمه علی معلولها بالوجود بالضروره)** و حال آنکه می دانیم هر علتی از نظر وجودی بر معلولش مقدم است، زیرا اول علت باید موجود باشد و بعد معلول و این قاعده بالبداهه چنین است زیرا اگر علت وجود نداشته باشد نمی تواند معلول را موجود کند این تقدم لازم نیست زمانی باشد بلکه رتبی است - **(كانت الماهیه متقدمه علیه بالوجود)**، ماهیت باید بر وجود مقدم باشد یعنی باید قبلش موجود باشد. **(وتقدمها علیه إما بهذا الوجود)**، حال تقدم ماهیت بر وجود یا با همین وجود است یعنی ماهیت با همین وجود قبلا موجود است و بعد خودش آن وجود را

ایجاد می کند (ولازمه تقدم الشيء على نفسه، وهو محال)، لازمه اش تقدم شيء بر خودش است و نتیجه اش به این است که یک شیء دو وجود داشته باشد که محال است یا اینکه شیء هم تقدم داشته باشد و هم تأخر که لازمه آن تناقض است (وإما بوجود آخر،) یا اینکه ماهیت به وجود دیگری موجود است (ونقل الكلام إليه ويتسلسل)، سخن را به همان وجود نقل می کنیم و می گوییم: آن وجود هم زائد بر ذات است و احتیاج به علت دارد و علتش یا ماهیت است یا غیر آن و هكذا (وإن كانت علته غير ماهيته)، اگر علت وجود واجب غیر ماهیتش باشد (فيكون معلولا لغيره)، در این حال واجب الوجود معلول غیر خواهد بود و وجودش را از غیر گرفته است (وذلك ينافي وجوب الوجود بالذات). و حال آنکه فرض بر این است که او واجب الوجود بالذات است نه بالغير)

وقد تبين بذلك: أن الوجوب بذاته وصف متزاع من حاق وجود الواجب) روشن شد که واجب الوجود بالذات بودن وصفی است که از حقیقت وجود واجب انتزاع می شود. یعنی این وصف مربوط به وجودش است و ارتباطی به ماهیت ندارد. همان طور که مفهوم وجود در موجودات دیگر حاکی از وجود آنهاست و ماهیت آنها نیست هكذا در مورد واجب الوجود چنین است (كاشف عن كون وجوده بحثا) و کاشف از این است که وجود واجب وجودی صرف است بر خلاف وجودات دیگر که مرکب است از ما به الامتیاز (که به سبب آن ماهیت از آنها انتزاع می شود) و از ما به الاشتراک (فی غایة الشدة) یعنی وجودی نا محدود است (غیر مشتمل علی جهة عدمیه)، هیچ جهتی عدمی در آن وجود ندارد یعنی نمی توان گفت که وجودی است که تا این مقدار امتداد دارد ولی از اینجا به بعد دیگر نیست (إذ لو اشتمل علی شيء من الأعدام حرم الکمال الوجودی الذی فی مقابله)، زیرا اگر مشتمل بر شییی از اعدام بود، از کمال وجودی ای که در مقابل آن عدم است محروم می باشد. مثلا اگر عدم العلم در او باشد معنایش این است که از علم محروم است (فکانت ذاته مقیده بعدمه)، بنا بر این ذات واجب مقید به نبود آن کمال

خواهد بود در نتیجه محدود می باشد (فلم یکن واجبا بالذات صرفا له کل کمال). بنا بر این دیگر واجب نخواهد بود و دیگر صرف نخواهد بود که برای او تمام کمالات مصور است. حتی در اینجا ماهیت هم می بایست داشته باشد زیرا ماهیت از این جهات عدمه و محدود و مقید بودن ها انتزاع می شود).

فصل چهارم: تمامی کمالات واجب الوجود برایش واجب است.

این بدان معنا است که علاوه بر اینکه واجب الوجود تمامی کمالات را دارد بلکه بالضروره تمامی آن کمالات برایش واجب است. اگر علم دارد و یا قدرت آنها را به نحو وجوب دارد. یعنی خداوند عالم است بالضروره و قادر بالضروره و هکذا. هیچ یک از صفات او برایش بالامکان نیست زیرا معنای بالامکان این است که شیء می تواند آن را داشته باشد و می تواند نداشته باشد یعنی آن شیء و کمال در ذاتش نیست زیرا اگر در ذاتش بود حتما باید آن را می داشت زیرا شیء نمی تواند ذاتی خود را نداشته باشد و اگر چنین باشد دیگر آن شیء نیست مثلا اگر انسان ناطق بودن را بتواند نداشته باشد دیگر انسان نخواهد بود .

در فصل سابق گفتیم که واجب الوجود بالذات صرف الوجود است و تمامی جهات کمالی در او وجود دارد.

الفصل الرابع واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) واجب الوجود بالذات، واجب الوجود است از جميع جهات (إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات) زیرا اگر نسبت به بعضی از کمالات واجب الوجود نباشد (التي تمكن له بالإمكان العام)، کمالاتی که به امکان عام برایش ممکن باشد. امکان بر دو گونه است. یکی امکان خاص است یعنی امکانی که وجود و عدم با او مساوی است. بنا بر این سلب ضرورت از طرف وجود و عدم را امکان خاص

می نامند. اما امکان خاص آن است که از آن سلب ضرورت عدم شود. یعنی وقتی می گوییم: آن شیء ممکن است و آن صفت برای واجب ممکن است یعنی عدم برای آن ضرورت ندارد یعنی محال نیست و عدمش ضرورت ندارد ولی اینکه وجودش هم ضروری هست یا نه دیگر در امکان عام به آن توجه نمی شود. (کان ذا جهة إمكانیه بالنسبة إلیه،) بنا بر این نسبت به آن یک کمال دارای جهت امکانی است یعنی هم می تواند آن را داشته باشد و که نداشته باشد (فکان خالیاً فی ذاته عنه) بنا بر این واجب در ذاتش از آن کمال خالی است (متساویة نسبتہ إلی وجوده وعدمه،) یعنی نسبت واجب به وجود آن شیء از کمالات و عدم آن متساوی خواهد بود (ومعناه تقید ذاته بجهة عدمیه،) معنایش این است که آن کمال را در ذات نداشته باشد و ذاتش فی حد ذاته به نداشتن آن کمال مقید باشد (وقد عرفت فی الفصل السابق استحالته) در فصل سابق بیان کردیم که این محال است)

ما اضافه می کنیم که آن استدلالی که آوردیم مبنی بر اینکه واجب الوجود ماهیت ندارد بر اساس مبانی کسانی است که قائل به اصالت ماهیت هستند.

ولی اگر کسی قائل به اصالت وجود باشد، آن استدلال برای او صحیح نیست. هر چند اصل مدعی صحیح است و در جای خودش با براهین دیگر ثابت شده است.

مرحوم شهید مطهری هم بیان می کند که وقتی ما اسفار را می خواندیم به نظرمان آمد این

استدلال که صدر المتألهین نقل کرده است صحیح نیست و استاد ما هم وقتی به او اشکال کردیم

با اینکه در فلسفه وارد بود جواب قانع کننده ای با ما ندارد. بعد به ما گفت که صفحه ی اول

منظومه را بخوانیم. (مرادش این بود که باید از اول منظومه و از ابتدا فلسفه را بخوانیم.)

بعد مرحوم مطهری می فرماید: صدر المتألهین خودش بعدها در اسفار گفته است (در جلد ششم)

که استدلال ما بر اساس مبناي اصالت الوجود صحیح نیست.

خلاصه اینکه اگر واجب الوجود ماهیت داشته باشد وجودش خارج از ذات و عرضی خواهد بود.

عرضی مربوط به جایی است که چیزی در خارج عینیت داشته باشد و چیز دیگری بر آن عارض شود. بنا بر اصالت الوجود، ماهیت چیزی نیست که وجود خارجی داشته باشد بلکه اعتبار محض است و معنا ندارد وجود بر آن عارض شود. اگر هم می‌گوییم وجود زائد بر ماهیت است به این معنا است که مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است و این به تحلیل عقل است. ولی در خارج دیگر دو چیز نیست تا عارض و معروض معنا داشته باشد. در خارج یا ماهیت است که کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند به آن اعتقاد دارند و یا وجود است. حتی کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند نمی‌گویند که وجود بر ماهیت عارض می‌شود آنها وجود را امری اعتباری می‌دانند و می‌گویند آنی که در خارج است یک چیز بیشتر نیست که همان ماهیت است و اصلا سخن به عارض و معروض نمی‌رسد. چه رسد به اینکه کسی قائل به اصالت وجود باشد. زیرا او می‌گوید اصلا ماهیتی در کار نیست تا به مسأله‌ی عارض و معروض برسیم.

#### فصل پنجم: الشیء ما لم یجب لم یوجد

هر ماهیتی نسبتش به وجود و عدم یکی است بنا بر این اگر بخواهد موجود شود احتیاج به علت دارد. سخن در این است که علت چه کار می‌کند؟

بعضی مانند متکلمین می‌گویند: علت، یک طرف را برای ماهیت دارای اولویت می‌کند. ولی فیلسوف می‌گوید: الشیء ما لم یجب لم یوجد یعنی علت به ماهیت ضرورت می‌دهد یعنی گاه وجوب وجود می‌دهد و یا وجوب عدم. اولویت امری بی‌معنا است.

متکلمین می‌گویند: اولویت بر چهار قسم است. اولویت گاه ذاتی است یا غیر ذاتی. ذاتی یعنی خود ذات این اولویت را دارد و غیر ذاتی یعنی به وسیله‌ی علت از خارج اولویت را پیدا می‌کند. (البته این تقسیم از لحاظ تصور است زیرا وقتی اولویت در ذات باشد دیگر احتیاج به علت

ندارد).

هر کدام از اولویت های فوق یا برای تحقق ممکن کافی است و یا غیر کافی. مثلا اگر چهل درصد اولویت باشد کافی نیست که آن را موجود و یا معدوم کند.

الفصل الخامس فی أن الشئ ما لم يجب لم يوجد) سخن در فصل پنجم این است که شیء تا وجود برایش ضرورت پیدا نکند موجود نمی شود (وبطلان القول بالأولوية) و اینکه قول به اولویت باطل است).

لا ريب أن الممكن - الذي يتساوى نسبتہ إلى الوجود والعدم عقلا - يتوقف وجوده على شیء یسمى علته، وعدمه على عدمها). شک نیست که ممکن که عقلا نسبتش به وجود و عدم مساوی است، اگر بخواهد وجود پیدا کند به چیز دیگری که علت نام دارد احتیاج دارد و ذاتش برای تحققش کافی نیست. همچنین عدم آن ممکن بر عدم آن علت متوقف است یعنی باید علت نباشد تا آن شیء معدوم شود و این همان چیزی است که قبلا می گفتیم که عدم العلة عدم لعدم المعلول (وهل يتوقف وجود الممكن على أن توجب العلة وجوده - وهو الوجوب بالغير) - آیا وجود ممکن متوقف است بر اینکه واجب، وجود معلول را واجب کند. البته سخن از وجوب بالغير است و الا خود شیء فی حد ذاته واجب نیست بلکه ممکن است و وجوب مزبور بالغير است نه بالذات (أو أنه يوجد بالخروج عن حد الاستواء وإن لم يصل إلى حد الوجوب؟) یا اینکه همان گونه که متکلمین می گویند، ممکن به همین مقدار که از حد استواء بیرون می آید حتی اگر به حد وجود نرسد موجود می شود (وکذا القول فی جانب العدم)، در جانب عدم هم همین را می گوئیم یعنی لازم است عدم برایش ضرورت پیدا کند تا معدوم شود یا اینکه با اولویت هم معدوم می شود (وهو المسمى ب (الأولوية)، نام این قول را اولویت می گذارند (وقد قسموها إلى الأولوية الذاتية وهي التي تقتضيها ذات الممكن وماهيته)، و آنها این اولویت را تقسیم کرده اند



به اولویت ذاتی که همان اولویتی است که ذات ممکن و ماهیتش آن را اقتضاء می کند (و غیر الذاتیه و هی خلافها)، و به غیر ذاتی که از خارج از ذات ممکن و ماهیتش آمده است (وقسموا کلا منهما إلى کافیة فی تحقق الممكن و غیر کافیة). و تقسیم کرده اند هر یک از این دو اولویت ذاتی و غیر ذاتی را به کافی در تحقق ممکن و غیر کافی در نتیجه چهار قسم وجود دارد).

## جلسه 25

بطلان اولویت، محفوف بودن موجودات امکانیه به دو ضرورت و بیان اقسام امکان: موضوع بحث در این است که ممکن که به وسیله ی علت موجود می شود، چه چیزی از علت دریافت می کند. آیا علت آن را واجب می کند که در نتیجه موجود می شود و یا اینکه علت، اولویت وجود به آن می دهد. یعنی وجود را برای آن اولی می کند نه واجب. یعنی بهتر این است که موجود شود هر چند می تواند موجود نشود.

علامه فرمود: فلاسفه قائلند که موجود به حد وجوب می رسد بعد موجود می شود یعنی علت به آن ضرورت وجود را اعطاء می کند و ممکن، باید موجود شود و راه عدم به طور کلی برای آن بسته خواهد بود.

با این حال متکلمین قائل هستند که راه وجود و عدم هر دو باز است ولی راه وجود بیشتر باز است و رابطه ی شیء با وجود نزدیک تر است و به همین دلیل موجود می شود.

بعد گفته اند که این اولویت یا ذاتی است و یا غیر ذاتی و هر کدام یا کافی است یا غیر کافی.

همه ی اقسام اولویت باطل است و برای تحقق وجود کافی نیست: علامه می فرماید چه کافی و چه غیر کافی) باطل است زیرا اولویت ذاتی یعنی چیزی که از ذات (اما اولویت ذاتی و نهاد ممکن بر می خیزد. ممکن ماهیتی است که نسبتش به وجود و عدم مساوی است و محال است که در ذاتش نسبت به وجود اولویت داشته باشد. ماهیت قبل از وجود چیزی نیست تا ذاتی داشته باشد که در آن اولویت خوابیده باشد.

به تعبیر دیگر، الماهیه من حیث هی لیست الا هی. یعنی نه در آن وجود خوابیده است و نه عدم و

به همین دلیل است که با هر دو سازگار است. بنا بر این وجودی ندارد که اولویت در موردش معنا داشته باشد. اگر قرار بود اولویت در ذاتش باشد می بایست در مورد ماهیت انسان می گفتیم: حیوان ناطق اولی.

بنا بر این اولویت ذاتیه را باید کنار گذاشت

یعنی علت به آن اولویت می دهد. این قسم هم باطل است زیرا علت که و اما اولویت غیر ذاتی به آن اولویت می دهد می پرسیم راه معدوم شدن همچنان باز است یا نه. واضح است که قائل به اولویت می گوید هر چند وجود اولی است همچنان راه عدم هم برای آن باز است.

اگر چنین است، وقتی آن شیء، موجود می شود این سؤال باقی است که به هر حال هر چند وجود برایش اولویت دارد ولی نسبت آن به وجود و عدم علی السویه است می تواند موجود شود و می تواند معدوم گردد. حال اگر موجود شود این سؤال مطرح است که چرا موجود شد زیرا راه عدم هم برایش باز بود چرا آن را انتخاب نکرد؟

اصلا معنای اولویت چیست؟ زیرا بین وجود و عدم درجه ای وجود ندارد زیرا یا موجود است و یا معدوم و یا ممکن.

بنا بر این باید گفت که علت، ماهیت را واجب الوجود و یا واجب العدم می کند و اولویت هیچ معنایی ندارد.

اما اولویت ذاتی ( أما الأولویة الذاتیة، تمامی اقسام اولویت باطل است ) : والأولیة بأقسامها باطله فلأن الماهیة قبل الوجود باطله الذات لا شیئیه لها (چه کافی باشد و چه غیر کافی باطل است زیرا زیرا ماهیت، قبل از وجود باطل است یعنی هیچ ) حتی تقتضی اولویة الوجود، کافیة أو غیر کافیة، و پوچ است و اصلا شیئیتی ندارد تا اقتضا کند، وجود برایش اولویت داشته باشد. چه آن اولویت وبعبارة أخرى: الماهیة من حیث هی لیست إلا هی، لا موجودة ولا (وجود کافی باشد یا غیر کافی به عبارت دیگر، ماهیت از حیث ذاتش جز خودش چیزی نیست. یعنی ) .معدومه ولا ای شیء آخر ماهیت انسان عبارت است از حیوان ناطق نه حیوان ناطق موجود و یا معدوم و یا حیوان ناطق اولی و یا غیر اولی. بعد خواهیم گفت که ماهیت می تواند به صفات متضاد متصف شود، این

علامت آن است که خودش هیچ حقیقتی ندارد و الا اگر در حقیقت آن وجود بود دیگر معنا نداشت معدوم باشد. اگر چیزی بخواهد ذاتی یک چیز باشد باید یا در جنسش باشد و یا در (فصلش. این در حالی است که اولویت در هیچ کدام نیست

اما اولویتی غیری که از ناحیه ی علت می ( **وأما الأولویة الغیریة، وهی التي تأتي من ناحیة العلة، فلأنها لما لم تصل إلى حد الوجوب لا يخرج بها الممكن من حد** (آید باطل است زیرا ماهیت چون به حد وجوب نرسیده است، ممکن به سبب آن اولویت از حد استواء ( **الاستواء، ولا يتعين بها له الوجود أو** ) .خارج نمی شود و کما کان می تواند موجود شود و یا معدوم گردد **ولا ينقطع بها** (و به وسیله ی آن اولویت وجود و عدم برای ماهیت متعین نمی شود) **العدم،** و این سؤال همچنان باقی است که چرا وجود مثلا و نه عدم ( **السؤال: إنه لم وقع هذا دون ذاك؟** برایش رخ داد. این سؤال قبل از موجود شدن و بعد از موجود شدن ماهیت باقی است در هر حال چه موجود شده باشد و یا نشده باشد این سؤال باقی است که چرا وجود برایش متعین همین که سؤال، ) **وهو الدليل على أنه لم تتم بعد للعلة علیتها** (خواهد شد و یا شده است همچنان باقی است معنایش این است که علت برای آن تام نیست و الا اگر تام بود موجود می شد. زیرا اگر علت تام بود دیگر سؤال، باقی نمی ماند. زیرا اگر علت وجود تام بود، شیء می بایست موجود می شد و اگر علت عدم تام بود شیء می بایست معدوم می شد حال که علت تام نیست و شیء موجود شده است سؤال مزبور باقی است که راه عدم در این حال همچنان باز **فتحصل: أن الترجیح إنما هو بإيجاب العلة** (است حال چرا شیء جانب وجود را انتخاب کرد نتیجه این شد که ترجیح وجود به وسیله ی این است که علت، وجود معلول را ) **وجود المعلول،** به گونه ای که وجود برایش متعین ( **بحیث يتعين له الوجود ویستحيل علیه العدم،** (واجب می کند یا اینکه علت، عدم معلول را ) **أو إيجابها عدمه،** (می شود و راه عدم برایش بسته و محال می شود **فالشئ - أعنی الممكن - ما لم یجب لم** (ایجاب می کند و راه وجود برایش بسته می شود خلاصه اینکه قاعده ی ما که می گوئیم: شیء یعنی هر ممکنی که تصور شود، تا به حد ) **یوجد** (وجود نرسد موجود نمی شود و اولویت کارساز نیست

محفوف بودن موجودات ممکنه به دو ضرورت :خاتمه

علامه در خاتمه می فرماید: گفتیم شیء ابتدا وجوب وجود پیدا می کند و بعد موجود می شود. البته این تقدم رتبی است نه زمانی زیرا تا وجود برایش واجب شد همان آن موجود می شود. بنا بر این از نظر وجود خارجی، وجود با وجوب با هم است. تقدم مزبور به تحلیل عقلی قابل تصور است.

این وجوب، از ناحیه ی علت می آید با این حال می گوییم: هر موجودی، یک وجوب دیگر هم دارد که عبارت است از وجوب به شرط محمول. این را در محمول ضرورت به شرط محمول می نامند. در منطق آمده است که هر قضیه را می توان به قضیه ی ضروریه تبدیل کرد. مثلا الانسان کاتب (بالامکان) قضیه ای است ممکنه ولی می توان آن را ضروریه کرد به این گونه که محمول را جزء موضوع قرار دهند و بگویند: الانسان الکاتب کاتب (بالضروره) این قضیه ضروری است و الا اگر ممکنه بود می توانستیم بگوییم: الانسان الکاتب می تواند کاتب نباشد این به معنای سلب الشیء عن النفس است که محال می باشد.

این قضایا را ضروریه به شرط محمول می نامند. بر این اساس ماهیت انسان بعد از اینکه موجود می شود، او دارای ضرورت وجود است زیرا می گوییم: الانسان الموجود، موجود و این قضیه به شرط محمول می باشد.

بنا بر این هر ممکنی یک وجوب دارد که قبل از وجود است و از ناحیه ی علت به آن می رسد و یک وجوب دیگر دارد که به وسیله ی ضرورت به شرط محمول به آن می رسد که بعد از وجود است. این همان است که می گویند: هر ممکن موجودی محفوف به دو ضرورت است.

آنچه تا به حال در مورد ( خاتمه: ما تقدم من الوجوب هو الذی یأتی الممكن من ناحیه علت، وله وجوب آخر یلحقه بعد (وجوب گفتیم وجوبی است که از ناحیه ی علت به ممکن می رسد برای ممکن یک وجوب دیگری هم هست که بعد از اینکه موجود شد به )تحقق الوجود أو العدم، وهو المسمى ب (الضروره بشرط (آن ملحق می شود هکذا اگر عدم برایش تحقق یافت به این وجوب، ضرورت به شرط محمول می گویند زیرا اگر محمول، وجود است، )،(المحمول

فالممكن الموجود محفوف (مادامی که این محمول را دارد وجود محمول برای آن ضرورت دارد بنا بر این هر ممکنی که موجود است به دو ضرورت سابقه و ) **بالضرورتین: السابقة، واللاحقة** (لاحقه محفوف می باشد)

در معانی امکان: فصل ششم

تا حالا یک نوع امکان را خواندیم و گفتیم شیء یا وجود برایش ضرورت دارد که واجب می شود و یا عدم که ممتنع و محال می شود و یا هیچ کدام برایش ضرورت ندارد که به آن ممکن می گویند و این حالت برای آن امکان نامیده می شود. به این امکان، امکان خاص می گویند چون از معنایی که الآن توضیح می دهیم اخص است. همچنین به آن خاصی هم می گویند که منتسب به خاصه در مقابل عوام است. یعنی خاصه که حکماء می باشند آن را اراده می کنند. ولی عوام از امکان چیز دیگری متوجه می شوند

معنای دیگر امکان به آن امکان عام می گویند این است که از طرف مخالف سلب ضرورت می کند. وقتی می گویند: این شیء ممکن است به این معنا است که عدم برایش ضرورت ندارد. وقتی می گویند: وجود زید در این کلاس ممکن است یعنی وجودش در این کلاس محال نیست. اگر قرار بود محال باشد یعنی عدم برایش ضرورت داشت و بس. خلاصه اینکه این قسم، ضرورت را از طرف مخالف که عدم سلب می کند ولی دیگر به جانب وجود کار ندارد. گاه وجود برای آن ضرورت دارد و گاه ندارد. اگر ضرورت داشت باشد می شود واجب و الا می شود امکان خاص. بنا بر این امکان خاص در قضیه ی موجهه هم واجب را شامل می شود و هم امکان خاص را

اگر قضیه سالبه باشد مانند الانسان ليس بحجر بالامكان (یا ليس الانسان بحجر بالامكان) معنایش این است که سنگ نبودن برای انسان ممکن است. معنای این امکان هم نفی ضرورت از طرف مقابل است یعنی وقتی ليس به حجر بودن برای ممکن است یعنی حجر بودن برای انسان ضرورت ندارد. این قضیه از اینکه لا حجر بودن ضرورت دارد یا نه ساکت است. ممکن است گاه ضرورت دارد یعنی محال است زید حجر باشد و گاه ضرورت ندارد یعنی ممکن خاص می شود

(باید مثالی برای آن یافت) بنا بر این اگر قضیه ای سالبه باشد، هم با امتناع سازگار است و هم با امکان خاص.

بنا بر این امکان عام، از امکان خاص اعم است. به آن امکان عامی هم می گویند و زیرا عوام با آن سر و کار دارند.

### الفصل السادس فی معانی الإمكان

هو لا ضرورة الوجود والعدم (امکانی که تا اینجا از آن شده است) الإمكان المبحوث عنه هاهنا عبارت بود از این که وجود و عدم هیچ کدام برای (بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي، ماهیت ضرورت ندارد. البته مراد ماهیت من حيث هي است نه ماهیت موجود زیرا وقتی موجود یعنی هم) (وهو المسمى ب (الإمكان الخاص (می شود در این حال، وجود برایش ضرورت دارد زیرا فقط خواص که حکماء) (و (الخاصی) سلب وجود از طرف مقابل می کند و هم سلب عدم گاهی) (وقد يستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف، (هستند آن را می فهمند امکان به معنای سلب ضرورت از طرف مقابل است یعنی اگر قضیه موجهه است، ضرورت از عدم محمول را سلب می کند و اگر قضیه سالبه است ضرورت از وجود محمول را سلب می امکان عام کاری به جانب موافق ندارد) (سواء كان الجانب الموافق ضروريا أو غير ضروري،) (کند و طرف موافق گاه می تواند ضروری باشد و گاه غیر ضروری. بنا بر این در قضیه ی موجهه اگر طرف موافق ضروری باشد همان وجوب می شود و در قضیه ی سالبه اگر طرف موافق ضروری باشد همان امتناع می شود و در هر دو مورد اگر طرف موافق ضروری نباشد امکان خاص می شود. بنا بر این امکان عام همواره با امکان خاص سازگار است و علاوه بر آن با وجوب و امتناع بنا) (فيقال: (الشيء الفلاني ممكن) أي ليس بممتنع،) (هم سازگار می باشد و معنای عام همین است بر این وقتی می گویند: فلان چیز ممکن است یعنی ممتنع نیست یعنی طرف مقابل که عدم است وهو المستعمل في (برایش ضرورت ندارد و این هم با واجب سازگار است و هم با امکان خاص أعم من الإمكان (این همان چیزی است که در لسان عامه از آن استفاده می شود) لسان العامة، و از امکان خاص اعم می باشد به همین بیان می توان گفت که واجب الوجود تعالی) (الخاص،

موجود بالامکان العام یعنی برای او وجود محال نیست یعنی عدم برایش ضرورت ندارد. حال **ولذا** (خود وجود می تواند ضرورت داشته باشد که در مورد خداوند دارد و می تواند نداشته باشد و به همین دلیل آن را امکان عامی می گویند چون در لسان عامه استعمال) **(یسمی: (امکانا عامیا** (چون از امکان خاص اعم است). **(و (عاما) می شود**

امکان اخص به معنای سلب ضرورت محمول از موضوع است. این امکان سه نوع :امکان اخص  
:سلب ضرورت را در بر دارد

1. سلب ضرورت از خود ذات یعنی محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد.
2. و هم از وصف موضوع یعنی این محمول به خاطر وصفی ضرورت پیدا نکرده.
3. و که از وقت خاص یعنی این محمول در وقتی هم ضرورت ندارد.

برای روشن شدن این مطلب باشد قضایای ضروریه ای که در منطق داشتیم را مرور کنیم.  
نوع اول ضروریه ی ذاتیه است یعنی محمول، برای ذات موضوع ضرورت دارد مانند الانسان ناطق بالضروره. یعنی انسان فی حد ذاته بدون اینکه چیزی به آن اضافه شود باید ناطق باشد.  
نوع دوم مشروطه ی عامه یا ضروریه ی وصفیه است یعنی محمول برای موضوع ضرورت دارد ولی مادامی که وصفی برای او باشد مانند: کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتب. در اینجا مراد ذات کاتب نیست زیرا ذات کاتب هنگامی که کتابت نمی کند هم وجود دارد ولی انگشتانش حرکت نمی کند ولی زمانی که وصف کتابت در او فعلی است ضرورتا باشد انگشتانش حرکت کند.

نوع سوم وقتیۀ مطلقه یا ضرورت وقتییه است یعنی محمول برای موضوع ضرورت دارد ولی این ضرورت منحصر به وقتی خاص است مانند: کل قمر منخسف وقت الحیلولة بالضروره. یعنی هر ماهی بالضروره دچار گرفتگی می شود ولی این مختص به وقت حیلولت زمین بین آن و خورشید

است.

حال اگر بنخواهیم بگوییم: محمول برای ذات موضوع، برای موضوع با یک وصف خاص و یا در وقت خاص ضرورت ندارد. سلب همه ی این ضرورت ها را امکان اخص می نامند. این را اخص می نامند زیرا امکان های قبل همه به ذات نظر داشت ولی این امکان به وصف و وقت هم نظر دارد. مانند اینکه می گویند: الانسان کاتب بالامکان یعنی کتابت برای ذات انسان ضرورت ندارد، همچنین ضرورت وصفی ندارد زیرا وصفی در کار نیست و ضرورت وقتی هم ندارد زیرا کار به وقت خاصی نداریم.

وقد يستعمل فی معنی أخص من ذلك،) گاهی امکان در معنایی استعمال می شود که از آن خاص، خاص تر است. تعبیر به ذلك برای اشاره به آنی است که اول ذکر شده بود که امکان خاص است زیرا امکانی که اخیرا بحث کردیم امکان عام بود (وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفیة والوقتیة،) که سلب می کند ضرورت ذاتی، وصفی و وقتی را از موضوع یعنی محمول نه برای ذات ضرورت دارد و نه به سبب وصف و یا وقت خاصی برایش ضروری می شود (كقولنا: الانسان کاتب بالإمكان) حيث إن الانسان لا تقتضى ضرورة الكتابة،) زیرا انسانیت که ذات است اقتضا نمی کند که کاتب باشد (ولم يؤخذ فی الموضوع وصف یوجب الضرورة،) در موضوع، وصفی اخذ نشده است که موجب ضرورت شود و نگفتیم الانسان الکاتب متحرک الاصابع بالضرورة (ولا وقت كذلك،) به وقتی هم اشاره نکردیم که در آن وقت، ضرورت حاصل شود)

بعد اضافه می کند که اگر ما محمولی را به این معنا بگوییم که برای موضوع امکان دارد یعنی ضرورت ندارد، این منافات ندارد که به حسب خارج عاملی محقق شده باشد و به سبب آن عامل ضرورت حاصل شده باشد. در امکان های قبلی هم این نکته جاری است. یعنی اگر می گوییم:



انسان ممکن است یعنی فی حد ذاته ممکن است و این منافات ندارد که علت آن در خارج موجود شده باشد و همان شیء ممکن، واجب بالغیر شده باشد و وجود برایش ضرورت داشته باشد. زیرا وقتی واجب بالغیر می شود ذاتی خود را که امکان است از دست نداده است زیرا ذاتی شیء قابل تخلف نیست.

وتحقق الإمكان بهذا المعنى فى القضية) محقق شدن امکان به این معنای آخری که گفتیم (البته این حکم در مورد امکان اول و دوم هم جاری است (بحسب الاعتبار العقلى بمقايضة المحمول إلى الموضوع) یعنی وقتی عقل محمول را با موضوع مقایسه می کند و اعتبار می کند که آن محمول برای موضوع ضرورت ندارد (لا ینافی ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة)، این نکته منافات ندارد با اینکه ضرورتی به حسب خارج برای آن ممکن ثابت باشد به اینکه علت وجود داشته باشد و به سبب آن، آن شیء واجب شده باشد (ویسمى: (الإمكان الأخص). (و به این قسم سوم از امکان، امکان اخص می گویند).

## جلسه 26

موضوع: اقسام امکان

گفتیم امکان یک معنا دارد که وقتی لفظ امکان به شکل مطلق گفته می شود همان اراده می شود و آن عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم. در مقابل وجوب که به معنای ضرورت وجود است و در مقابل امتناع که به معنای ضرورت عدم است. به این امکان، امکان خاص یا خاصی گفته می شود.

امکان گاه به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف که عدم است می آید. اگر در عرف می گویند فلان چیز ممکن است یعنی عدم برای آن ضرورت ندارد به این معنا که محال نیست. عرف در این حال به خود شیء کار ندارد که آیا وجودش ضروری نیست (امکان خاص) و یا ضروری

است (واجب) بنا بر این امکان عرفی با واجب و با امکان خاص سازگار است بنا بر این، این امکان از امکان اول عام تر است.

معنای سوم امکان این است که ضرورت یک محمول را از موضوع سلب می کنیم و این سلب هم به حسب ذات است و هم به حسب وصف و هم به حسب وقت (بر خلاف امکان خاص که ضرورت محمول از موضوع به حسب ذات سلب می شد یعنی وجود یا عدم محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد)

واضح است که هرچه قیود یک شیء بیشتر شود آن شیء خاص تر می شود از این رو این امکان، اخص می شود.

امکان، قسم چهارمی هم دارد که به آن امکان استقبالی می گویند و آن اینکه ضرورت محمول از موضوع به حسب ذات، وصف، وقت و هم به حسب ضرورت به شرط محمول سلب می شود. این نسبت به قضایایی صادق است که در آن محمول برای موضوع محقق نشده است. مثلاً می گوییم: زید کاتب غذا بالامکان. معنای امکان این است که کتابت برای ذات انسان ضرورت ندارد، برای زید با وصفی یا وقتی هم ضرورت ندارد زیرا در زید، وصف یا وقتی را لحاظ نکردیم. همچنین به حسب به شرط محمول هم برایش ضرورت ندارد زیرا ضرورت به شرط محمول این است که محمول برای موضوع محقق شود بعد بگوییم این موضوع که دارای این محمول است، محمول برای آن ضرورت دارد. یعنی زید بالفعل کاتب باشد و بعد بگوییم: زیدی که کاتب است، بالضرورة کاتب می باشد.

این در حالی است که در ما نحن فیه، کتابت برای زید بالفعل محقق نیست بلکه قرار است او فردا کاتب باشد. فردا چون هنوز نیامده است بنا بر این ضرورت محمول برای موضوع حاصل نشده است.

این امکان از معنای سوم که اخص بود، خاص تر می باشد زیرا علاوه بر سه ضرورت فوق یک

ضرورت دیگر هم از آن سلب می شود.

البته باید توجه داشت که این امکان بر حسب غفلت صحیح است به این معنا که اگر کسی متوجه باشد که هر امری در زمان خودش یا علت دارد و یا نه به این معنا که محمول اگر علتش باشد، برای موضوع ضرورت دارد و الا عدمش برای موضوع ضرورت دارد چون علتش نیست. بنا بر این نسبت به آینده نمی توان گفت که محمول برای موضوع امکان دارد زیرا اگر در آینده، کتابت باشد یعنی علت کتابت وجود داشته باشد در این صورت محمول برای موضوع ضروری می شود و می گوئیم: زید الکاتب غذا کاتب بالضرورة اگر هم کتابت برای او محقق نیست چون علت کتابت نیست عدم محمول برای آن ضروری می شود. شق سومی هم وجود ندارد.

وقد يستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول أيضا،) امکان گاه به معنای چهارمی می آید یعنی محمول به خاطر ذات، وصف و وقت از محمول سلب می شود و اضافه بر آن ضرورت به شرط محمول نیز از آن سلب می شود (كقولنا: زید کاتب غذا بالإمكان،) یعنی کتابت برای ذات زید ضرورت ندارد، برای زید با وصف و یا وقت خاص ضرورت ندارد و هكذا به شرط محمول هم برای آن ضرورت ندارد (ويختص بالأمور المستقبلية التي لم تتحقق بعد حتى يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول،) این امکان، مختص به امور آینده است؛ اموری که هنوز محقق نشده اند تا در آنها ضرورت به شرط محمول ثابت شود زیرا ضرورت به شرط محمول آن است که محمول برای موضوع محقق شود و بعد بگویند، آن موضوع با آن محمول اگر جمع شود محمول برای آن ضرورت دارد .)

وهذا الإمكان إنما يثبت بحسب الظن والغفلة عن أن كل حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع) این امکان به حسب گمان و غفلت قابل تحقق است. یعنی باید از این نکته چشم پوشی کرد که هر حادثی در آینده یا علتش محقق است یا نه اگر باشد واجب می شود و الا ممتنع (لانتهاهه إلى علل

موجبه) زیرا عالم، عالم علیت است و هر حادثی بالاخره به علتی منتهی می شود بنا بر این اگر آن علت باشد، شیء، حادث می شود و وجود برایش واجب می شود و اگر علتش نباشد، عدم برای شیء ضرورت می یابد (مفروع عنها)، و این نکته مفروع عنه و از مسلمات است و هیچ چیز نمی تواند اتفاقا و از روی تصادف به وجود آید (ویسمی: الإمكان الإستقبالی). (به این امکان، امکان استقبالی می گویند).

امکان به دو معنای دیگر هم استعمال می شود :

یکی از آنها امکان وقوعی نام دارد که به این معنا است که وقوع یک شیء مستلزم محال نیست یعنی آن شیء می تواند در خارج واقع شود. بنا بر این هم باید ذاتا ممکن باشد و هم اینکه به سبب غیر محال نباشد. خلاصه اینکه هم به حسب ذاتش ممکن باشد و هم به سبب عوامل خارجی مانعی برای وقوع آن نباشد. مثلا وقتی دست من ساکن است و من آن را حرکت می دهم، این حرکت هم ذاتا امکان دارد (چون شیء ممکن ذاتا این قابلیت را دارد که حرکت کند) و هم مانعی برای آن نیست مثلا دست من را نبسته اند تا جلوی حرکت آن را بگیرند. (بر خلاف مجردات که در آنها امکان حرکت وجود ندارد).

بر خلاف اجتماع نقیضین که ذاتا محال است محقق شود و بر خلاف دستی که بسته است که بالغیر محال است حرکت کند. اگر دست بسته بخواهد حرکت کند لازمه اش این است که هم مانع از حرکت باشد و هم نباشد و این مستلزم اجتماع نقیضین است و محال می باشد. بعد علامه اضافه می کند که این امکان به معنای سلب امتناع از جانب موافق است کما اینکه امکان عام و امکان ذاتی به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف بود.

وقد يستعمل الإمكان بمعنيين آخرين): گاه امکان به دو معنای دیگر نیز استعمال می

شود (أحدهما: ما یسمى: (الإمكان الوقوعی)،) یکی از آنها به امکان وقوعی نامیده می شود (وهو کون الشئ بحيث لا یلزم من فرض وقوعه محال)، یعنی شیء به گونه ای باشد که از فرض وقوع آن محالی به وجود نیاید (أی لیس ممتنعاً بالذات أو بالغير)، یعنی ذاتاً و بالغير امتناعی برای وجود آن نباشد (وهو سلب الامتناع عن الجانب الموافق)، امکان وقوعی به این معنا است که جانب موافق قضیه محال نیست یعنی اگر می گوییم حرکت برای دست ممکن است یعنی حرکت برای دست محال نیست (كما أن الإمكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف). همان طور که امکان عام به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف بود یعنی اگر می گفتیم: حرکت برای دست ممکن است یعنی عدم حرکت برای آن ضرورت ندارد).

باید توجه داشت که در امکان وقوعی و امکان عام، امتناع را سلب می کنیم. بنا بر این امکان وقوعی به این معنا است که شیء ممتنع نیست و می تواند محقق شود و امکان عام هم به این معنا است که عدم برای آن ضرورت ندارد یعنی شیء ممتنع نیست و می تواند محقق شود. بنا بر این بازگشت هر دو باید به یک معنا باشد و امکان وقوعی باید به امکان عام بر گردد.

بنا بر این تعریف امکان وقوعی آن است که شیء نه بالذات و نه بالغير ممتنع نباشد اما اینکه علامه اضافه کرده است که امکان وقوعی به معنای سلب امتناع از جانب موافق است کار را خراب می کند زیرا موجب می شود که امکان وقوعی به معنای امکان عام باشد. از این رو در اسفار و حتی در نهاییه، امکان وقوعی به این معنا تفسیر نشده است.

نوعی دیگر از امکان، امکان استعدادی نام دارد

بعضی از مادیات استعدادی دارند. این استعداد که در یک ماده است به منظور خاصی در آن وجود دارد. مثلاً هسته ی خرما این استعداد را دارد که یک درخت شود و یا نطفه، استعداد دارد که انسان شود و هکذا. استعداد به این معنا است که آن شیء قوه و توان این را دارد که به جایی

برسد. به آن قوه و توان، استعداد می گویند.

این استعداد، یک واقعیت است و امری خیالی نیست.

استعداد امری است طرفینی و این گونه نیست که در شیء باشد ولی به چیز دیگری ارتباط نداشته باشد. از یک سو در چیزی هست و از سوی دیگر می تواند به جایی برسد بنا بر این استعداد از یک سو با شیء مستعد که استعداد دارد ارتباط دارد و از سویی دیگر با شیء مستعد له ارتباط دارد. بنا بر این استعداد یک معنای ارتباطی است مانند علم که اضافی است یعنی کسی که عالم است و چیزی که معلوم می باشد.

بر خلاف حیات که یک طرفی است و صفتی نفسی است و فقط می گوید زید زنده است. حال اگر این غایتی که شیء دارد و به آن استعداد می نامیم به خود شیء نسبت داده شود به آن استعداد می گویند ولی اگر به شیء مستعد له نسبت داده شود به آن امکان استعدادی می گویند. مثلا می گویند: هسته/استعداد دارد درخت شود و درخت/امکان دارد که در این هسته محقق شود. یعنی صورت درختی روی هسته آید.

حقیقت امکان استعدادی با استعداد یکی است یعنی حقیقت هر دو یکی است ولی فقط از لحاظ اعتبار با هم فرق دارند به این معنا که اگر استعداد را با معروض و موضوع خودش بسنجیم به آن استعداد می گوئیم ولی اگر با شیء مستعد له سنجیده شود به آن امکان استعداد می گویند. نتیجه اینکه امکان استعدادی به معنای خود استعداد است و استعداد هم امری عینی و خارجی می باشد. بر خلاف امکانی که گفتیم به این معنا است که نسبتش با وجود و عدم مساوی است که فقط در ذهن و اعتبار ذهنی قابل تصور است و الا در خارج شیء یا موجود است که وجود برایش ضرورت دارد و یا نیست که یعنی عدم برایش ضرورت دارد.

وثانیهما: الإمكان الاستعدادی،) قسم دوم امکان استعدادی نام دارد (وهو - كما ذكره - نفس

الاستعداد ذاتا، وغيره إعتبارا،) و همان طور که فلاسفه گفته اند همان نفس استعداد است و فقط از لحاظ اعتبار با آن فرق دارد به این معنا که اگر با موضوع خودش سنجیده شود استعداد است و اگر با مستعد له سنجیده شود به آن امکان استعدادی می گویند (فإن تهيؤ الشيء لأن يصير شيئا آخر، له نسبة إلى الشيء المستعد، ونسبة إلى الشيء المستعد له)، آمادگی یک شیء مانند هسته که چیز دیگری مانند درخت شود امری است اضافی که از یک سو نسبتی با شیء مستعد دارد که همان هسته است و از سویی دیگری نسبتی با مستعد له دارد که همان درخت می باشد.(فبالاعتبار الأول يسمي: (استعدادا) (به اعتبار اول به آن استعداد می گویند (فيقال مثلا: (النطفة لها استعداد أن تصير إنسانا)،) مثلا می گویند نقطه این استعداد را دارد که انسان شود (وبالاعتبار الثاني يسمي: (الإمكان الاستعدادي) (و به اعتبار دوم که با مستعد له سنجیده می شود (فيقال: (الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة). (یعنی انسان امکان استعدادی دارد که صورتش در نطفه منعکس شود ) والفرق بينه وبين الإمكان الذاتي) فرق بين امکان استعدادی و امکان ذاتی که همان امکان خاص است در این است که (أن الإمكان الذاتي - كما سيجيء - اعتبار تحليلي عقلي) امکان ذاتی همان گونه که بعدا به آن اشاره خواهیم کرد اعتباری است که به تحلیل عقل استوار است و عقل در مقام تحلیل و درک آن را لحاظ می کند (يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي)، و عقل وجود و عدم هر دو را از ماهیت سلب می کند و نام آن را امکان می گذارد بنا بر این چون اعتبار آن به حکم عقل است امکان آن هم به حکم عقل و در ذهن است نه در خارج. بر این اساس، این نوع امکان به ماهیت ملحق می شود نه به وجود خارجی (والإمكان الاستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة)، این در حالی است که امکان استعدادی صفتی است وجودی و به ماهیت موجود در خارج بار می شود. بر خلاف تصور هسته که هرگز درخت نمی شود بله می توان درخت را تصور کرد ولی در عین حال هم هسته در ذهن هست و هم درخت ولی در خارج هسته از بین می رود و صورت درخت جایگزین آن می شود.(فالإمكان الذاتي يلحق الماهية

الانسانية المأخوذة من حيث هي،) بنا بر این امکان ذاتی به ماهیت انسان من حیث هی و با قطع نظر از هر چیز بار می شود (والإمكان الاستعدادی يلحق النطفة الواقعة فی مجرى تكون الانسان). ولی امکان استعدادی ملحق می شود به نطفه ی واقعی خارجی که در مسیر رسیدن به شکل انسان است.)

بعد علامه اضافه می کند که از این فرق اساسی سه فرق فرعی نشئت می گیرد:

فرق اول این است که می فرماید: **ولذا كان الإمكان الاستعدادی قابلاً للشدة والضعف،** به همین دلیل، امکان استعدادی قابل شدت و ضعف است ولی امکان ذاتی قابل شدت و ضعف نیست به این معنا که یا هست یا نیست یعنی شیء یا ممکن هست یا نه و دیگر ممکن تر در آن وجود ندارد. ولی وقتی سخن از استعداد است در آن شدت و ضعف راه دارد و آن اینکه هر قدر شیء به مستعد له نزدیک تر شود استعداد در آن قوی تر است (**فإمكان تحقق الانسانية فی العلة أقوى منه فی النطفة،**) به همین دلیل نطفه استعداد دارد انسان شود ولی استعداد علقه از آن شدیدتر است است و به همین نسبت استعداد جنین به انسان شدت اقوی می باشد. استعداد چون امری است وجودی از این جهت مانند وجود قابل شدت و ضعف می باشد (**بخلاف الإمكان الذاتی، فلا شدة ولا ضعف فيه**). بر خلاف امکان ذاتی که شدت و ضعف در آن معنی ندارد)

فرق دوم این است که می فرماید: **ولذا أيضاً،** حال که امکان استعدادی امری است وجودی (**كان الإمكان الاستعدادی يقبل الزوال عن الممكن،**) امکان استعدادی قابل زوال است یعنی وقتی ماده ای که نطفه است به انسان تبدیل شده است دیگر استعداد انسانیت از بین می رود زیرا این استعداد به فعلیت رسیده است و دیگر امکان تحقق انسان در نطفه از بین رفته است. ولی در امکان ذاتی عدم راه ندارد زیرا هر وقت اعتبار شود وجود دارد (**فإن الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل، بخلاف الإمكان الذاتی،**) بنا بر این استعداد، بعد از اینکه مستعد له در خارج به



فعلیت رسیده است از بین می رود. بالفعل و بالقوه هرگز با هم جمع نمی شوند زیرا متضایفین هستند وقتی یکی آید دیگری باید از بین برود قابل جمع نیستند (فإنه لازم الماهیه، هو معها حیثما تحققت). زیرا ماهیت هر جا باشد امکان با آن هست و هرگز این دو از هم جدا نمی شوند.)

فرق سوم این است که می فرماید: ولذا أيضا، كان الإمكان الاستعدادی - ومحلها الماده بالمعنی الأعم - یتعین معه الممكن المستعد له،) امکان استعدادی چون امری است وجودی مسیر و خط خاصی دارد. مثلا هسته می گوید که به سمت درخت شدن در حرکت است بر خلاف امکان ماهوی که چون اعتباری است هیچ چیزی را نشان نمی دهد و فقط می گوید که وجود و عدم برای ممکن یکی است. این امکان نه حرکت به سمت وجود دارد و نه حرکت به سوی عدم. بنا بر این امکان استعدادی محلش ماده به معنای اعم است یعنی روی ماده قرار می گیرد و ماده هم به معنای اعم مراد است. توضیح اینکه ماده گاه به معنای اعم است و گاه اخص. ماده بالمعنی الاخص و سابقا هم گفتیم که ماده ای که در جنس است امری است مبهم که قوه ی محض است و صورت های جوهری مختلفی را می پذیرد. این امر مبهم که گاه صورت چوب را دارد و گاه صورت خاکستر را و یا گاه صورت نطفه را دارد و گاه علقه و مضغه و انسان را. این ماده را ماده ی اولی و ماده بالمعنی الاخص می گویند. ولی گاه ماده، بالمعنی الاعم است یعنی هر چیزی که متعلق چیز دیگری است. بنا بر این هر جسمی برای اعراضش ماده می شود زیرا عرض روی جسم می آید. به این معنا، ماده ی بالمعنی الاخص هم ماده است زیرا صور جوهری به آن تعلق می گیرد و بدن هم ماده برای نفس است زیرا نفس به آن تعلق می گیرد و آن را انسان می کند و از جسد خارج می کند. بنا بر این ماده بالمعنی الاعم هم شامل ماده بالمعنی الاخص می شود هم شامل موضوع اعراض می شود که چیزی که اعراض روی آن می آید که همان جسم است را شامل می شود و هم شامل متعلق نفس می شود. خلاصه اینکه امکان استعدادی مربوط به ماده بالمعنی الاعم است نه ماده بالمعنی الاخص. یعنی هم روی ماده بالمعنی الاخص می رود که می

گوییم نطفه استعداد دارد انسان شود، هم روی جوهر می رود که می گوییم: این جسم استعداد دارد سفید شود هم روی بدن می رود که می گوییم استعداد دارد روح به آن تعلق گیرد. بنا بر این این استعداد مختص به ماده ی بالمعنی الاخص نیست بلکه روی هر ماده ای می رود. به هر حال، ماده با این امکان استعدادی تبدیل به ممکن مستعد له می شود. استعداد می گوید که این ماده برای هر چیزی استعداد ندارد بلکه تعیین در استعداد خاص دارد مثلا هسته ی خرما استعداد برای درخت زردآلو شدن را ندارد (کالإنسانیة التي تستعد لها المادة)، مانند انسانیت که ماده آن استعداد را دارد (بخلاف الإمكان الذاتی الذی فی الماهیة، فإنه لا يتعین معه لها الوجود أو العدم). بر خلاف امکان ذاتی که بر ماهیت عارض می شود و به این معنا است که وجود و عدم در مورد آن یکسان است (والفرق بین الإمكان الاستعدادی والوقوعی أن الاستعدادی إنما یكون فی المادیات، والوقوعی أعم موردا). فرق بین امکان استعدادی و وقوعی این است که امکان استعدادی فقط مربوط به مادیات است یعنی جایی که ماده و محل و حالی باشد ولی امکان وقوعی هم در مادیات راه دارد و هم در غیر مادیات زیرا امکان وقوعی به این معنا است که شیء ذاتا ممکن است و مانعی هم برای تحققش نیست. بنا بر این امکان وقوعی در موجودی مثل ملک وجود دارد ولی امکان استعدادی در آن نیست زیرا موجود مجرد هر چه دارد همه را بالفعل دارد و استعداد بالقوه در آن وجود ندارد و به عبارت دیگر حرکت در آنها معنا ندارد).

## جلسه 27

موضوع: اعتباری بودن امکان و همراه بودن آن با ماهیت و احتیاج امکان به علت بحث در فصل هفتم است. مرحوم علامه در این فصل دو مطلب را بیان می کند. اول این است که امکان، امری است اعتباری که در عقل اعتبار می شود و عقل آن را برای ماهیت ثابت می داند. ولی اگر خارج بیابیم، امکان چیزی عینی و خارجی نیست که تحقق خارجی داشته

باشد. امکان صرفا در ذهن است و واقعیت خارجی ندارد.

دوم این است که امکان، از اعراضی است که ملازم ماهیت است و هرگز از آن جدا نمی شود. هر وقت ماهیتی در زمان باشد امکان هم هست. این مانند حرکت برای انسان نیست که گاه انسان حرکت دارد و گاه ندارد. بنا بر این امکان عرض لازم است نه عرض مفارق.

اما مسأله ی اولی که امکان، اعتباری است عقلی نه عینی خارجی برای این است که امکان صفت برای ماهیت است و می گوید: نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است و هیچ یک برایش ضرورت ندارد. این ماهیت، ماهیت موجود بما هی موجود نیست و ماهیت معدوم بما هی معدوم هم نیست بلکه ماهیت با قطع نظر از وجود و عدم می باشد. چنین ماهیتی است که امکان بر آن عارض می شود.

این ماهیت فقط در ذهن می تواند وجود داشته باشد نه در خارج. زیرا اگر در خارج باشد ماهیت، با قید وجود می باشد. حال که ماهیتی که نه موجود است و نه معدوم در خارج نیست صفت آن هم نمی تواند در خارج باشد. بنا بر این هم ماهیت و هم صفت آن که امکان است هر دو اعتباری می باشند.

اما مسأله ی ثانیه که امکان لازم ماهیت است این است که ماهیت فی حد نفسه نه با ضرورت وجود همراه است و نه با ضرورت عدم. اگر ماهیت، ضرورت ذاتی وجود داشت در این صورت واجب الوجود می شد که ماهیت ندارد و اگر ماهیت، ضرورت ذاتی عدم داشت ممتنع الوجود می شد که آن هم ماهیت ندارد زیرا عدم هستی ندارد تا نوبت به چیستی آن برسد. بنا بر این ماهیت در حد ذاتش نه ضرورت وجود دارد و نه عدم و امکان هم همین است. بنا بر این امکان جزء ذات ماهیت است و ذاتش شیء نمی تواند از شیء جدا شود و هکذا صفتی که مخصوص

ذات شیء است.

بعد علامه اضافه می کند که گاه عقل به جای لا ضروره الوجود و لا ضروره العدم که دوو امر سلبی هستند لازمه ی آنها را استعمال می کند که همان استواء نسبت است. از این رو می گوید: نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است و نمی گوید: وجود و عدم برایش ضرورت ندارد. در اینجا عقل به جای استعمال سلب، از ملازم آن که استواء است استفاده می کند.

**الفصل السابع فی أن الإمكان اعتبار عقلي،** فصل هفتم در این مورد است که امکان، امری است اعتباری که عقل آن را اعتبار می کند و در خارج موجود نیست (**وأنه لازم للماهیه**) و دوم اینکه امکان عرض لازم برای ماهیت است.)

**أما أنه اعتبار عقلي،** اما اینکه امکان، اعتباری عقلی است (**فلأنه يلحق الماهیه المأخوذه عقلا مع قطع النظر عن الوجود والعدم،**) زیرا امکان عارض ماهیتی می شود که در عقل این گونه اعتبار شده است که نه موجود باشد و نه معدوم. چنین چیزی در خارج نیست زیرا شیء در خارج یا هست و یا نیست و نمی تواند هم باشد و هم نباشد. بله ماهیت آنی که تصور شده است ممکن است در خارج وجود داشته باشد ولی عقل وجود خارجی آن را کاری ندارد بلکه ماهیت آن موجود خارجی را با قطع نظر از وجودش در خارج و یا عدمش در خارج در نظر می گیرد بنا بر این در محیط عقل به هیچ خصوصیتی از آن ماهیت کاری ندارد. چنین ماهیتی است که موضوع امکان است (**والماهیه المأخوذه كذلك اعتباریه بلا ريب،**) چنین ماهیتی صرفا اعتباری است و تصور عقل فهمیده و اعتبار می شود (**فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب،**) وقتی ماهیت، امری اعتباری شد، صفتی که به آن بار می شود که امکان است هم باید امری اعتباری و غیر عینی باشد (**وهذا الاعتبار العقلي لا ینافی کونها بحسب نفس الأمر إما موجوده أو معدومه،**) البته این اعتبار عقلی منافات ندارد که ماهیت در نفس الامر و در واقع یا موجود باشد یا معدوم. گفته نشود

که ماهیت اعتباری است و بنا بر این اصالة الوجود، ماهیت نمی تواند وجود داشته باشد زیرا مراد این است که ماهیت بالعرض و در سایه ی وجود، موجود است. (ولازمه کونها محفوفه بوجوبین أو امتناعین). قبلا هم گفتیم که اگر ماهیت، موجود باشد هر موجودی به دو ضرورت محفوف است زیرا الشیء ما لم یجب لم یوجد بنا بر این اول باید واجب شود و بعد موجود شود و بعد که موجود شد: کل موجود موجود بالضروره. هکذا در مورد امتناع. خلاصه اینکه اعتبار عقلی که مربوط به ذات ماهیت با قطع نظر از وجود و عدم است با این منافات ندارد که هر ماهیتی که موجود است به دو وجوب محفوف باشد و اگر معدوم باشد به دو وجوب عدم محفوف باشد.)

وَأما کونه لازما للماهیة،) و اما مسأله ی دوم که عبارت بود از اینکه امکان همواره ملازم با ماهیت است و هرگز از آن جدا نمی شود به این بیان است که (فلأنا إذا تصورنا الماهیة من حیث هی، مع قطع النظر عن کل ما سواها،) اگر ما، ماهیت را من حیث هی و با قطع نظر از هر چه غیر ماهیت است و با قطع نظر از همه ی خصوصیات مانند بلندی، سفیدی، کوتاهی و مانند آن در نظر می گیریم (لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم،) چنین ماهیتی نه ضرورت وجود را به همراه دارد و نه ضرورت عدم را مثلا ماهیت حیوان ناطق نمی گوید که مراد حیوان ناطق موجود و یا معدوم مراد است (.ولیس الإمكان إلا سلب الضرورین،) معنای امکان هم چیزی بجز سلب ضرورت وجود و عدم نیست (فهی بذاتها ممکنة). بنا بر این ماهیت ذاتا ممکن است از این رو هر جا ذات ماهیت باشد امکان هم هست )

وأصل الإمكان وإن كان هذین السلبین،) اصل و معنای حقیقی امکان هر چند همین دو سلب یعنی عدم ضرورت وجود و عدم ضرورت عدم است (لکن العقل یضع لازم هذین السلبین - وهو استواء النسبة - مکانهما،) ولی عقل به جای این دو سلب، لازمه ی آن را قرار می دهد که همان مساوی بودن نسبت به وجود و عدم است. (فیعود الإمكان معنی ثبوتیا وإن كان مجموع السلبین

**منفیا**) مساوی بودن معنایی اثباتی دارد که به جای آن دو معنای سلبی نشسته است. نتیجه اینکه با این کاری که عقل می کند، امکان معنایی ثبوتی داشته باشد. البته این بر خلاف سلب السلب است زیرا معنای آن اثبات است. در ما نحن فیه ما سلب را بر نمی داریم و سلب را سلب نمی کنیم بلکه لازمه ی سلب را استعمال می کنیم).

فصل هشتم در مورد دو مطلب است: یکی اینکه ممکن به علت احتیاج دارد و دوم اینکه چرا به علت احتیاج دارد.

اما در مورد احتیاج ممکن به علت:

علامه در مورد اینکه ممکن به علت احتیاج دارد، می فرماید: این از بدیهیات اولیه است. بدیهیات بر شش قسم اند، قسمی از آنها بدیهیات اولیه است که به آنها اولیات می گویند. اینها قضایایی هستند که تصور موضوع، محمول و نسبت برای تصدیق قضیه کافی است. این قضایا برای تصدیق خود به چیزی خارج از خودشان احتیاج ندارد و با تصور آن سه، عقل متقاعد می شود که آن موضوع دارای آن محمول است. مانند: *الکل اعظم من الجزء*. اگر کسی معنای کل و جزء را بفهمد و بداند که کل به معنای تمام میز است و جزء به معنای بخشی از میز است را بداند و نسبت بزرگتر بودن کل به جزء را بفهمد تصدیق می کند که قضیه ی فوق صحیح است. این بر خلاف العالم حادث است که باید صغری و کبرایی برای آن چیده شود و گفته شود *العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث*.

از این رو احتیاج ممکن به علت از اولیات است. ممکن آنی است که نسبتش به وجود و عدم مساوی است. معنای علت هم آنی است که شیء را از حالی به حال دیگر تبدیل می کند و در آن تاثیری در آن می گذارد. بنا بر این چیزی که نسبتش به وجود و عدم یکسان است اگر بخواهد

موجود شود، این وجود نمی تواند از ذات خودش به آن داده شود زیرا چنین چیزی در ذاتش نیست. وجود باید از خارج به آن افزوده شود تا موجود شود و آن چیز همان علت است.

اما اینکه چرا ممکن به علت احتیاج دارد :

فلاسفه گفته اند که علت احتیاج ممکن به علت خود امکان است. یعنی چون نسبت ممکن به وجود و عدم یکسان است همین امر موجب احتیاج آن به علت می باشد.

با این حال متکلمین به شبهه ای برخورد کردند که نتوانستند از آن جواب دهند در نتیجه قائل شدند که امکان، علت احتیاج نیست بلکه حدوث زمانی علت احتیاج می باشد. (این مانند همان است که اصالة الماهیة اگر شبهه ای برایش پیش نیاید فطرتش حکم می کند که وجود اصیل است ولی چون نتوانست آن شبهه را جواب دهد نتوانست به اصالت الوجود حکم کند. قبلا این بحث را توضیح دادیم).

متکلمین می گویند که چیزی به علت احتیاج دارد که در یک زمان نبوده و بعد موجود شده است. چنین چیزی است که به علت احتیاج دارد.

**الفصل الثامن فی حاجة الممكن إلى العلة، وما هی علة احتیاجه إليها؟** فصل هشتم در مورد

احتیاج ممکن به علت است و اینکه چرا به علت احتیاج دارد).

**حاجة الممكن إلى العلة من الضروریات الأولية،** نیاز ممکن به علت از بدیهیات است و آن هم

قسم اول از بدیهیات که ضروریات نام دارند. یعنی خودشان ضروری هستند و انسان اولاً و

بالبداهه آنها را درک می کند و بدون دلیل آن را متوجه می شود. **(التی مجرد تصور موضوعها**

**ومحمولها کاف فی التصدیق بها،)** بدیهیات اولیه همان چیزهایی اند که مجرد تصور موضوع و

محمول و تصور رابطه بین آنها کافی در تصدیق قضیه است. بر خلاف ضروریات ثانویه مانند

محسوسات و متواترات مثلا اینکه ما علم داریم که مکه در جایی موجود است با استدلال و صغری و کبری ثابت نشده است با این حال به وجود آن علم داریم. در این موارد صرف تصور مکه و تصور محمول که موجود است و تصور نسبت یقین به صحت قضیه حاصل نشده است بلکه از راه تواتر حاصل شده است یعنی از بس این نکته را شنیدیم که به آن یقین کردیم (فإن من تصور الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم وتصور توقف خروجها من حد الاستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجها منه إليه لم يلبث أن يصدق به). برای اینکه اگر کسی ماهیت ممکن که به معنای تساوی نسبت به وجود و عدم است را تصور کند و همچنین تصور کند که خروج این امکان از حد استواء به سمت وجود یا عدم به امر دیگری بستگی دارد زیرا وجود یا عدم از ذاتش نمی تواند ناشی شود، چنین فردی به صرف این دو تصور، آن را تصدیق می کند.)

وهل علة حاجة الممكن إلى العلة هي الإمكان، أو الحدوث؟) اما مسأله ی دوم که آیا علت نیاز ممکن به علت، امکان است یا حدوث (یعنی همین که یک شیء زمانی نبوده است و بعد موجود شده است علت برای نیاز ممکن به علت باشد (الحق هو الأول، وبه قالت الحكماء) حق همان قول اول است که امکان علت نیاز ممکن به علت می باشد و فلاسفه هم به همین قائل شده اند.)

دو دلیل بر آن اقامه شده است:

دلیل اول: ماهیت اگر موجود است به این معنا است که شیء موجود، وجود برایش ضرورت دارد و این همان ضرورت به شرط محمول است و می گوئیم: الطفل الموجود، موجود بالضرورة. همچنین وقتی که معدوم بود، عدم برایش ضرورت داشت. بنا بر این اگر ماهیت را با قید وجود در نظر بگیریم (نه ماهیت بما هی هی) می بینیم وجود برایش ضرورت دارد و واجب است.



همچنین اگر آن را با قید عدم در نظر بگیریم می بینیم عدم برایش واجب است و ضرورت دارد. اما وقتی ماهیت را بدون قید وجود و عدم در نظر بگیریم یعنی جایی که ماهیت، ممکن است در این حال نه وجود برایش ضرورت دارد و نه عدم. بنا بر این اگر چنین است باید گفت که علت نیاز ممکن به علت همان امکانا است.

اما حدوث نمی تواند علت نیاز باشد چون حدوث به معنای وجود بعد از عدم است یعنی چیزی اول معدوم باشد و بعد موجود شود معنای آن این است که قبلا چیزی برایش ضرورت داشت و اکنون چیزی دیگر (قبلا عدم ضرورت داشت و الآن وجود) از این رو حدوث همواره با وجوب و ضرورت همراه است. وجوب هم ملاک بی نیازی بود از این رو حدوث نمی تواند علت نیاز باشد. چاره ای باقی نمی ماند که بگوییم علت نیاز ممکن به علت همان امکان است نه حدوث.

واستدل علیه بأن الماهیة باعتبار وجودها ضروریة الوجود،) به قول اول استدلال شده است که ماهیت با اعتبار وجود یعنی با فرض وجود برای آن ضروری الوجود است (وباعتبار عدمها ضروریة العدم،) و هنگامی که موجود نیست عدم برایش ضرورت دارد (وهاتان الضرورتان بشرط المحمول،) این دو ضرورت همان ضرورت به شرط محمول است یعنی همان محمولی را که می خواهیم بر موضوع حمل کنیم در خود موضوع اخذ کنیم (.

ولیس الحدوث إلا ترتب إحدى الضرورتین علی الأخری،) اما حدوث نمی تواند علت باشد چون حدوث چیزی نیست بجز ترتب یک ضرورت بر ضرورت دیگر (فإنه کون وجود الشئ بعد عدمه،) یعنی اول ضرورت عدم برایش صادق بود و بعد ضرورت عدم (ومعلوم أن الضرورة مناط الغنی عن السبب وارتفاع الحاجة،) واضح است که ضرورت ملاک بی نیازی از علت است و ملاک برداشته شدن حاجت می باشد (فما لم تعتبر الماهیة بإمكانها لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة إلى العلة). از این رو مادامی که ماهیت را با امکانش نسنجیم همان امکانی که به معنای

استواء نسبت به وجود و عدم است، وجوب برداشته نمی شود و نیاز به علت پدیدار نمی شود. از این رو امکان است که علت نیاز ممکن به علت می باشد نه حدوث)

## جلسه 28

موضوع: امکان، علت احتیاج به علت

مرحوم علامه می فرماید: بعد از اینکه متکلم و فیلسوف در این امر اتفاق دارند که ممکن احتیاج به علت دارد در اینکه چرا به علت احتیاج دارد با هم اختلاف دارند.

حکیم قائل به این است که چون ممکن است احتیاج به علت دارد یعنی امکان علت احتیاج ممکن به علت می باشد ولی متکلم قائل است که حدوث اشیاء علت احتیاج آنها به علت است. مراد متکلم حدوث زمانی است نه حدوث ذاتی. زیرا اگر حدوث ذاتی را اراده کرده باشد ما هم با او هماهنگ هستیم. ولی متکلم قائل به حدوث زمانی است و می گوید: اشیاء چون در یک زمانی نبودند و بعد حادث شدند از این رو احتیاج به علت دارند.

علامه فرمودند که حق همان قول حکماء است و بر آن استدلال هایی ارائه کرده اند. استدلال اول را بیان کردیم و اکنون به سراغ استدلال دومی می رویم و آن اینکه:

از بحث های گذشته روشن شد که وجود معلول متوقف بر ایجاد علت است یعنی معلول بدون علت ایجاد نمی شود. ایجاد علت هم متوقف است بر وجوب زیرا: الشیء ما لم یجب لم یوجد بنا بر این، شیء باید به حد وجوب رسیده باشد تا موجود شود. ایجاب به معنای این نیست که علت به معلول اولویت بدهد بنا بر این علت، اول به معلول وجوب می دهد و بعد آن را موجود می کند. این وجوب در خود ذات ممکن قرار ندارد و بلکه از ناحیه ی علت ناشی می شود.

ایجاب متوقف بر این است که معلول نیازمند باشد و الا اگر معلول نیازمند نباشد (مانند شیء واجب یا محال) چون ضرورت دارد، به علت احتیاج ندارد. بنا بر این ایجاب متوقف بر احتیاج

است و احتیاج متوقف بر امکان می باشد.

نتیجه این است که احتیاج، متوقف بر امکان است و معنای توقف این است که آن، علت این است بنا بر این باید امکان باشد تا نیاز هم باشد. (چه بگوییم: امکان علت احتیاج است و چه اینکه بگوییم احتیاج معلول چیز دیگری است و امکان شرط آن است در هر حال فرقی ندارد زیرا احتیاج همواره در کنار امکان است.)

بنا بر این متکلم که حدوث را علت می داند نهایتاً می تواند بگوید که: حدوث و امکان روی هم علت برای احتیاج اند. زیرا اصل اینکه امکان، علت برای احتیاج است امری یقینی است و حدوث به تنهایی کاره ای نیست.

اگر این دو با هم علت احتیاج باشند پنج احتمال وجود دارد:

اول اینکه: حدوث، علت باشد و امکان، شرط آن

یعنی برای اینکه یک شیء در خارج موجود شود علاوه بر اینکه فاعل شیء باید موجود باشد شرط آن هم باید محقق شود همچنین باید مانعی از تأثیر فاعل نباشد.

توضیح اینکه آتش اگر بخواهد بسوزاند، باید خود آتش که فاعل و علت سوزاندن است موجود باشد. آتش مقتضی است. وجود آتش برای سوزاندن کافی نیست، شرط آن است که آن چیزی که قابل احتراق است به آتش متصل باشد و الا اگر آتش به آن شیء نرسد باز هم احتراق صورت نمی گیرد. همچنین علاوه بر این دو مانع هم نباید باشد مثلاً چوب تر باشد.

در ما نحن فیه هم متکلم باید بگوید: حدوث، علت و مقتضی است و امکان، شرط آن است دوم اینکه: حدوث علت برای احتیاج است و عدم الامکان مانع است یعنی اگر شیئی ممکن نباشد به علت احتیاج ندارد بلکه باید ممکن باشد.

سوم اینکه: هر دو در کنار هم مؤثر اند و یعنی هر کدام یک جزء از علت فاعلی است. یعنی علت، مرکب از دو جزء است.

چهارم اینکه: عکس احتمال اول و آن اینکه امکان، علت و حدوث، شرط آن باشد.  
پنجم اینکه: عکس احتمال دوم و آن اینکه امکان، علت احتیاج باشد و عدم حدوث مانع باشد.  
علامه در جواب می فرماید: هر یک از این پنج احتمال که اراده شود به دور می انجامد زیرا  
گفتیم وجود، متوقف بر ایجاد است ایجاد متوقف بر وجوب و وجوب بر ایجاب و ایجاب بر  
حاجت و حاجت بر امکان متوقف است .

علت، باید جلوتر از معلول باشد امکان هم از حاجت جلوتر است. ولی اگر حدوث هم بخواهد  
مؤثر باشد باید قبل از حاجت باشد تا بتوانند شرط و جزء العله برای حاجت باشد. معنای حدوث  
یعنی وجوب بعد از علت. بنا بر این وجود که در آخر بود باید در اول بیاید و در کنار امکان قرار  
گیرد. لازمه ی آن این است که وجود هم در اینجا باشد و هم قبل از احتیاج باشد زیرا علت و  
شرط احتیاج است.

بنا بر این حدوث باید به چهار رتبه بر خودش متقدم باشد و تقدم رتبه بر خودش به یک مرتبه  
محال است چه رسد به چند مرتبه. اگر واسطه های بیش از یکی باشد به آن دور مضمر می گویند  
که فسادش از دور مصرح بیشتر است که در آن شیء به یک مرتبه بر خودش مقدم می باشد. بنا  
بر این حدوث هرگز نمی تواند در حاجت نقش و تأثیر داشته باشد نه به نحو مقتضی و نه شرط  
و نه عدم مانع.

بعد علامه اضافه می کند که اگر کسی بگوید که به جای حدوث، ایجاب علت، علت برای احتیاج  
است باز هم دور مزبور و تقدم شیء بر نفس لازم می آید. بنا بر این در توالی مزبور هر چیزی که  
بعد از حاجت است نمی تواند در حاجت مؤثر باشد. تنها چیزی که علت احتیاج است امکان  
است و بس.

**برهان آخر):** دلیل دوم بر اینکه امکان به تنهایی علت احتیاج است نه حدوث این است که (إن

الماهیة لا توجد إلا عن إيجاد من العلة،) ماهیت موجود نمی شود مگر از اینکه ایجاد از ناحیه ی علت باشد یعنی مگر اینکه علت آن را ایجاد کند (وإيجاد العلة لها متوقف علی وجوب الماهیة) ایجاد هم با اولویت درست نمی شود بلکه ابتدا ماهیت باید واجب شود زیرا الشیء ما لم یجب لم یوجد (المتوقف علی إيجاب العلة،) این وجوب هم متوقف بر ایجاب علت است یعنی علت باید آن را واجب کند و الا ممکن، فی حد ذاته ممکن است و وجوبی در ذات آن نیست و الا به علت احتیاج نداشت (وقد تبین مما تقدم) همه ی اینها از اباحت گذشته واضح شده است اضافه بر اینکه (أن إيجاب العلة متوقف علی حاجة الماهیة إليها،) واجب کردن علت ماهیت را، متوقف بر این است که ماهیت نیاز داشته باشد و الا اگر ماهیت بی نیاز باشد دیگر به علت احتیاج ندارد (وحاجة الماهیة إليها متوقفة علی إمكانها،) و علت اینکه ماهیت به علت احتیاج دارد این است که ممکن است (إذ لو لم تمکن - بأن وجبت أو امتنعت - استغنت عن العلة بالضرورة،) زیرا شیء یا ممکن است یا واجب و یا ممتنع و اگر شیء ممکن نباشد یعنی یا واجب باشد یا محال، از علت بی نیاز است زیرا اگر واجب باشد خودش موجود است و اگر ممتنع باشد هرگز علتی نمی تواند آن را موجود کند بنا بر این فقط باید ممکن باشد تا محتاج به علت باشد (فلحاجتها توقف ما علی الإمكان بالضرورة،) بنا بر این برای احتیاج ماهیت، یک نوع توفقی بر امکان وجود دارد یعنی باید ممکن باشد تا محتاج باشد. یعنی هر نوع احتمالی که ارائه شود مانند همان احتمال پنج گانه در هر حال متوقف بر امکان است (ولو توقفت مع ذلك علی حدوثها) - اگر حاجت در عین حال که بر امکان ماهیت متوقف است بر حدوث ماهیت هم متوقف باشد (وهو وجودها بعد العدم-)، و حدوث همان وجود ماهیت بعد از عدم است (سواء كان الحدوث علة والإمكان شرطاً) حال چه حدوث علت و مقتضی باشد و امکان شرط آن باشد (أو عدمه مانعاً) یا اینکه حدوث، علت باشد و عدم الامکان مانع باشد یعنی امکان باید باشد زیرا عدمش مانع است (أو كان الحدوث جزء علة والجزء الآخر هو الإمكان) یا اینکه بگوییم:

حدوث جزء علت است و جزء دیگر علت همان امکان است یعنی علت و مقتضی مرکب از حدوث و امکان باشد (أو كان الحدوث شرطاً) یا اینکه حدوث شرط باشد و علت، امکان باشد (أو عدمه الواقع في مرتبه مانعاً)، یا عدم الحدوث که در مرتبه ی حدوث است مانع باشد یعنی شیء الآن حادث است و چون عدم الحدوث نیست پس مانع برطرف شده است (فعلى أى حال يلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب)، به هر حال هر یک از این پنج نوع اگر اراده شود لازم می آید که شیء بر خودش به چند مرتبه مقدم باشد زیرا حدوث همان وجود بعد از عدم است و این وجود که حدوث است (و نه امکان) باید علت برای احتیاج باشد بنا بر این حدوث هم باید در کنار امکان باشد و هم در چهار مرتبه جلوتر (وكذا لو كان وجوبها أو إيجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه). همچنین اگر وجوب ماهیت و یا ایجاب علت ماهیت را اگر علت احتیاج باشد باز هم همان دور پیش می آید زیرا اینها همه بعد از حاجت هستند و اگر بخواهند قبل از حاجت بروند دور و تقدم شیء بر نفس لازم می آید (فلم يبق إلا أن يكون الإمكان وحده علة للحاجة)، بنا بر این فقط امکان به تنهایی علت برای احتیاج می باشد (إذ ليس في هذه السلسلة المتصلة المترتبة عقلا قبل الحاجة إلا الماهية وإمكانها). زیرا در این سلسله ی متصله که از نظر عقلی به یکدیگر ترتب داشتند و هر کدام می بایست در جای خودشان باشند، قبل از حاجت چیزی جز ماهیت و امکان ماهیت وجود ندارد).

علامه می فرماید: با این استدلال جواب متکلم داده می شود آن اینکه متکلم می گوید: حدوث، علت احتیاج است. اگر حدوث هیچ نقشی نداشته باشد لازمه اش این است که شیء حتی اگر حادث نباشد احتیاج به علت دارد. نتیجه اینکه می شود تصور کرد که چیزی در خارج موجود باشد و حادث نباشد مثلاً از نظر زمانی قدیم باشد. اگر چنین باشد دیگر نباید احتیاج به علت داشته باشد زیرا قدیم زمانی به این معنا است که از اول

بوده است.

بنا بر این فقط حدوث باید علت برای احتیاج باشد یعنی شیء باید حادث باشد یعنی زمانی نباشد و بعد باشد تا احتیاج به علت داشته باشد و الا اگر از اول باشد دیگر احتیاج به علت ندارد. جواب این است که آنی که همیشه بوده است وجود مال خودش بوده است یا نه؟ زیرا فرض این است که ممکن است و نه واجب. اگر ممکن است معنایش این است که وجود مال خودش نیست و حتی اگر وجود دائمی هم داشته است وجودش مال خودش نبوده است یعنی از همان ابتدا به علت احتیاج داشته است. دوام وجود دلیل بر بی نیازی از علت نیست.

دلیل دیگر این است که در بحث علت و معلول خواهد آمد که معلول چیزی نیست که مستقل باشد و بعد رابطه با علت داشته باشد یعنی مانند این نیست که می گوئیم دست من با انگشتر رابطه دارد که دست و انگشتر هر کدام وجود مستقلی دارند و فقط با هم ارتباط دارند و یکی لباس دیگری می شود و توسط دیگری پوشیده می شود. رابطه ی علت با معلول این گونه نیست و معلول چیزی نیست که مستقل باشد و بعد با علت رابطه داشته باشد بلکه معنای رابطه در اینجا این است که علت، آن را ایجاد کند و معلول بدون علت شیء مستقلی نیست. یعنی همه ی هستی معلول همان ربط است و اگر این ارتباط قطع شود معلول معدوم می شود. حال که معلول همه ی هستی اش ربط است به تمام وجودش به علت وابسته است چه قدیم باشد یا نه.

وبذلک یندفع ما احتج به بعض القائلین بأن علة الحاجة إلى العلة هو الحدوث دون الإمكان،) به این بیان دفع می شود آنچه را که بعضی از کسانی که قائلند علت حاجت به علت، حدوث است و نه امکان استدلال کرده اند (من أنه لو كان الإمكان هو العلة دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزماني،) استدلال آنها این است که اگر امکان، علت نیاز باشد و نه حدوث باید بگوئیم که شیئی که قدیم زمانی است باید وجود داشته باشد یعنی قدیم که حادث نیست هم می شود موجود

باشد (وهو الذي لا أول لوجوده ولا آخر له)، قدیم چیزی است که از اول بوده است و زمانی برایش نیست که معدوم بوده باشد. حال اگر بتوان گفت که قدیم که اول ندارد هم می تواند موجود باشد می توان گفت که چیزی که آخر هم ندارد هم باید بتواند موجود باشد. البته قدیم فقط به معنای چیزی است که اول ندارد ولی ما آخر را هم به آن استدلال اضافه می کند (و معلوم أن فرض دوام وجوده یغنیه عن العلة)، این در حالی است که اگر قرار بود از اول باشد معنایش این است که به علت احتیاج نداشته است (إذ لا سبیل للعدم إليه حتی یحتاج إلى ارتفاعه). زیرا چنین چیزی مسبوق به عدم نبوده است تا به علتی احتیاج داشته باشد تا آن را از عدم به وجود بکشاند و قدیم همواره بوده است. نتیجه اینکه شیء نباید قدیم باشد یعنی باید حادث و مسبوق به عدم باشد تا به علت احتیاج داشته باشد).

وجه الاندفاع): جواب این است که (أن المفروض أن ذاته هی المنشأ لحاجته)، فرض این است که ذات شیء که امکان است منشأ حاجت است (والذات محفوظة مع الوجود الدائم)، و این ذات همواره با شیء بوده است زیرا امکان همواره لازم با ماهیت است حتی اگر قدیم باشد و تا ابد هم موجود باشد (فله علی فرض دوام الوجود حاجة دائمة فی ذاته)، بنا بر این اگر شیء همواره موجود باشد همواره ممکن است و همواره به علت احتیاج دارد (وإن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنيا عن العلة، بمعنی ارتفاع حاجته بها). هر چند همان طور که قبلا هم گفتیم شیء به شرط وجود یعنی از باب ضرورت به شرط محمول، وجود برایش ضرورت داشته باشد زیرا این ضرورت منافات ندارد با اینکه وجود برای شیء فی حد ذاته واجب نباشد. به عبارت دیگر، وجوب برای وجود ضرورت ندارد ولی وقتی موجود شده است و به شرط وجود، وجود برایش واجب است و ضرورت دارد و این دو با هم منافات ندارند. از این رو نباید گفته شود که حال که وجود برایش واجب است از علت مستغنی است و اینکه چون



علت آمده و به آن وجود داده و آن را واجب کرده است، شیء از علت مستغنی شده باشد).

وأيضا سیجی آن وجود المعلول - سواء كان حادثا أو قديما - وجود رابط متعلق الذات بعلة غیر مستقل دونهها، همچنین بعدا ذکر می کنیم که وجود معلول چه حادث باشد و چه قدیم وجودی است که ربط و وابستگی است و این وابستگی در کل ذاتش هست نه اینکه چیز مستقلی باشد که ربط هم در آن وجود داشته باشد. بنا بر این اگر ربط به علت را از آن بگیریم هستی اش هم گرفته می شود و معدوم می شود. بنا بر این حقیقت هستی معلول و ذات آن به علت وابست است و بدون علت هرگز نمی تواند مستقل باشد و یا وجود داشته باشد (.فالحاجة إلى العلة ذاتية ملازمة له). بنا بر این حاجت آن به علت مربوط به ذات و اصل هستی آن است .)

## جلسه 29

موضوع: احتیاج ممکن به علت در حدوث و بقاء

در بحث قبل، صحبت در این بود که چرا ممکن احتیاج به علت دارد؟ آیا چون ممکن هستند به علت احتیاج دارند همانگونه که فیلسوف می گوید یا به علت اینکه حادث هستند به علت احتیاج دارند کما اینکه متکلمین به آن قائلند؟

سخن در این فصل در این است که بعد از آنکه اشیاء در حدوث، احتیاج به علت دارند آیا در بقاء هم به علت احتیاج دارند یا نه؟

منشأ این بحث باز کلامی است که متکلمین زده اند و آن اینکه عالم در حدوث و پیدایش، به علت احتیاج دارد ولی در بقاء به علت که خداوند است احتیاج ندارد و تصریح می کنند که اگر نعوذ بالله می شد تصور کرد که خداوند معدوم باشد به عالم لطمه ای وارد نمی شود.

علامه در این فرع این قول بی اساس را مطرح می کند و آن را تحلیل و رد می کند و می فرماید: که اشیاء هم در حدوث به علت احتیاج دارند و هم در بقاء. ممکن در پیدایش و در بقاء چه کم

باشد و چه زیاد، به علت احتیاج دارد.

این مسأله متفرع بر مسأله ی قبل نیست و کسانی که قائلند دلیل احتیاج به علت امکان است و نه حدوث و کسانی که علت را حدوث می دانند و نه امکان هر دو می توانند در اینجا بگویند که این احتیاج فقط در پیدایش است نه در بقاء.

بله کسانی که قائلند که علت احتیاج، حدوث است می توانند بگویند شیء که حادث شده است دیگر کارش تمام شده است و از علت بی نیاز می شود و چون حادث است و این حدوث دوباره برای آن اتفاق نمی افتد بنا بر این همواره هست و احتیاج به علت در آن از بین می رود. البته هر متکلمی این حرف را نزده است.

علامه می فرماید دو دلیل بر احتیاج ماهیت در بقاء به علت می توان اقامه کرد:

دلیل اول: اشیاء چون ممکن هستند به علت احتیاج دارند. امکان لازم ماهیت است و هرگز از آن جدا نمی شود. این ماهیت حتی در حال بقاء هم با شیء هست. امکان، علت احتیاج است بنا بر این شیء در بقاء هم به علت احتیاج دارد.

دلیل دوم: این دلیل با قول به اصالت الوجود سازگار است و آن اینکه وجود معلول، وجودی است ربطی و معلول بدون علت چیز مستقلی نیست که ارتباط با علت برای آن صفتی مازاد بر ذاتش باشد. حق این است که ذات و کل هستی معلول وابسته به علت است. این وجود که وابسته ی صرف است هم در پیدایش و هم در بقاء به علت احتیاج دارد و تا ارتباطش با علت قطع شود کل هستی اش به عدم تبدیل می شود. اگر قرار بود موجود باشد و به علت احتیاج نداشته باشد علامت آن است که دیگر معلول نیست و واجب الوجود است و این خلاف فرض است زیرا گفتیم که معلول هستی اش را از غیر گرفته است و واجب نیست.

بعد علامه دلیل کسانی که می گویند اشیاء در حدوث به علت احتیاج دارند نه بقاء را ذکر می کند و می فرماید: دلیل آنها مثال هایی عامیانه است. مثلاً گفته اند که یک بناء یک ساختمان را می سازد و بعد از بین می رود و حال آنکه ساختمان باقی است.

جواب این است که آنها علت واقعی را نشناخته اند مراد، علت مفیض و هستی بخش است یعنی شیء را موجود می کند. در مورد ساختمان آنی که بناء به آن هستی می دهد حرکت دستش است یعنی وقتی بناء موجود است دستش هم حرکت می کند و حرکت دست او معلول اوست. حرکت دست سبب می شود برای اینکه مصالح ساختمان که پراکنده بودند روی هم قرار بگیرد. اینکه سنگ ها روی هم قرار می گیرند معلول دست بناء نیست زیرا این خاصیتی است که خداوند در سنگ و مصالح ساختمان قرار داده است یعنی خداوند این خاصیت را به سیمان داده است که محکم شود و یا اینکه سنگ بر اثر جاذبه روی سنگ قرار گیرد و نلغزد و مانند آن. حتی بعد از ذکر می کند که حرکت سنگ معلول خود سنگ است نه معلول دست بناء. در بحث حرکت می گوئیم که سنگ در حالت خاصی حرکت می کند و دست بناء علت معد آن است یعنی زمینه ساز آن می باشد. اگر دست بنا زمینه را آماده نکند، سنگ سر جای خودش باقی می ماند. بعد خاصیت سنگ این است که تا آخر باقی بماند هرچند عوارضی مانند باران، سرما و گرما و مانند آن موجب می شود که بقاء آن به مخاطره مواجه شود.

همچنین مادر علت بچه نیستند بلکه فقط معد می باشند و ظرفی هستند که می توانند انسان را از نطفه به انسان برسانند. مادر هرگز نمی تواند به فرزند هستی دهد خداوند است که چنین می کند. این همان است که خداوند می فرماید: **(ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ)** [1]

همچنین زارع فقط دانه را به محل مناسب می برد ولی این خداوند است که آن را به گیاه تبدیل می کند: **(أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ)** [2]

الفصل التاسع الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثا) فصل هفتم این است که ممکن در حدوث و بقاء به علت احتیاج دارد (وذلك لأن) و این به دو دلیل است اول اینکه (علة حاجته إلى العلة إمكانه اللازم لماهيته)، علت حاجت ممکن، همان امکان است و این امکان با ماهیت ممکن ملازم است و هرگز جدا نمی شود (وهی محفوظة معه فی حال البقاء، كما أنها محفوظة معه فی حال الحدوث)، این علت نیاز که امکان است هم در حال بقاء با ممکن همراه است كما اینکه در حال حدوث هم با آن بود (فهو محتاج إلى العلة حدوثا وبقاء، مستفيض فی الحالین جميعا). بنا بر این ممکن هم در حال حدوث و هم در حال بقاء به علت احتیاج دارد به این معنا که در هر دو حال کسب فیض می کند یعنی یکی به آن افاضه می کند و آن، آن را قبول می کند).

برهان آخر): برهان دوم این است که (إن وجود المعلول - كما تكرر الإشارة إليه وسيجيء بيانه - وجود معلول كما اینکه قبلا هم گفتیم و بعد هم مفصلا در بحث علت و معلول به آن می پردازیم (وجود رابط متعلق الذات بالعلة متقوم بها غير مستقل دونها)، وجودی است رابط یعنی ذاتش و تمام هستی اش به علت وابسته است یعنی قوام آن به علت است و از خودش چیزی ندارد و در مقابل علت، استقلال ندارد و چیز مستقلى به حساب نمی آید یعنی فقط الف است و معلول فقط جلوه و شعاعی از آن است (فحاله فی الحاجة إلى العلة حدوثا وبقاء واحد)، بنا بر این حال معلول در احتیاج به علت در حدوث و بقاء یکی است و همان طور که در حال حدوث به علت احتیاج دارد در بقاء هم به همان اندازه به علت احتیاج دارد (و الحاجة ملازمة). و حاجت به علت ملازم با آن است زیرا حقیقت معلول، ربط محض است و این ربط یعنی همیشه وابسته است به چیزی و این حالت در بقاء هم وجود دارد ().

وقد استدلووا على استغناء الممكن عن العلة في حال البقاء بأمثله عامية،) کسانی که قائلند که ممکن که معلول است، در بقاء به علت احتیاج ندارند به یک سری مثال های عامیانه استدلال کرده اند. (کمثال البناء والبناء،) مانند مثال ساختمان و بنا (حيث إن البناء يحتاج في وجوده إلى البناء،) زیرا ساختمان در وجود و حدویش به بنا احتیاج دارد (حتى إذا بناه استغنى عنه في بقائه). تا اینکه وقتی آن را ساخت دیگر ساختمان از بنا بی نیاز می شود در بقاء دیگر به آن احتیاج ندارد.)

و رد: بأن البناء ليس علة موجودة للبناء،) این استدلال رد می شود به این که بنا علت موجد برای ساختمان نیست بلکه فقط معد است. (بل حركات يده علة لمعدو لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء،) بلکه حرکات دست بنا علت معد برای این است که بین اجزاء ساختمان اجتماعی ایجاد شود و الا بنا حتی نمی تواند یک مولکول از ساختمان را ایجاد نکند. فقط حرکات دست بنا معلول خود اوست و آن علت معد برای ایجاد ساختمان می باشد. دست بناء موجب می شود که سنگ ها و سایر اجزاء ساختمان حرکت کنند و حرکت آن مصالح مال خودشان است نه معلول دست بناء (واجتماع الأجزاء علة لحدوث شكل البناء،) اجتماع اجزاء علت برای پیدایش لک بناء می شود (ثم اليبوسة علة لبقائه مدة يعتد بها). بعد خشک بودن جنس آنها (یعنی اینکه مانند آب سیلان ندارند) موجب می شود که روی هم استوار شوند و تا مدتی به همان هیئت باقی بمانند. این خشکی و سایر خصوصیات را خداوند به آن داده است بنا بر این علت مفیض خداوند است. بعدا خواهد آمد که در عالم ماده علت حقیقی نسبت به دو چیز وجود ندارد و همه معد می باشند.)

بعد علامه در خاتمه می فرماید: ما وجوب، امتناع و ممکن را بحث کرده ایم. همه ی اینها ماده اند و ماده به معنای کیفیت نسبت است یعنی اگر چیزی را موضوع قرار دهیم و چیز دیگری را

محمول، نسبتی که بین این دو حاصل می شود از یکی از این سه حال خارج نیست. یا به کیفیت ضرورت متصف است یا امکانی یا امتناعی.

همچنین گفتیم که این حالت راجع به هر محمولی و هم موضوعی که باشد می آید ولی در فلسفه فقط بحث در جایی است که محمول، وجود باشد و موضوعش مفاهیم و ماهیات باشند. مانند الله موجود و کیفیت این رابطه ضرورت است. به این کیفیت نسبت، ماده ی قضیه می نامند که اگر این کیفیت نسبت در ضمن یک لفظ بیان شود یا به صورتی در ذهن تصور کنند به آن جهت می گویند. از این رو این جهت یا ملفوظه است و یا معقوله.

پیش از این، این نسبت یک کیفیتی دارد که چه کسی باشد که آن را تصور کند یا نباشد و کسی که تصور کننده است چه آن را تصور کند یا نکند این محمول نسبت به آن موضوع نسبتی دارد و آن نسبت هم در نفس الامر کیفیتی دارد که به آن ماده می گویند. بنا بر این، ماده همان کیفیت نسبت در نفس الامر می باشد.

حال سخن در این است که آیا این مواد در خارج موجود اند یا نه؟

علامه می فرماید: وجود و امکان در خارج موجود اند ولی امتناع نه. امتناع به معنای نیستی است یعنی چیزی که نیستی برایش ضرورت دارد یعنی نیست.

اما دلیل اینکه وجود و امکان در خارج است این است که وقتی می گوئیم: الله تعالی موجود بالوجوب یا الانسان موجود بالامکان، اینها قضیه ای هستند که جهت دارند یعنی به کیفیت نسبت در آنها اشاره شده است. این قضیه ی موجهه، صادق است. صدق قضیه به این است که با خارج مطابق باشد بنا بر این این قضایا، خارج دارند که با آن مطابق اند. قضیه باید کاملا و بتمامه مطابق با واقع باشد بنا بر این کیفیت نسبت آن هم باید در خارج موجود باشد بنا بر این هم محمول باید در خارج باشد و هم موضوع و هم نسبت و هم کیفیت نسبت که عبارت از وجوب یا امکان است.

بحث دیگر این است که آیا امکان و وجوب که در خارج است، وجود مستقلی دارند یعنی خداوند یک وجود دارد و وجوبش که موجود است در کنار او وجود مستقلی دارد؟ همچنین امکان در کنار ما وجود مستقلی دارد؟

می فرماید: وجود اینها در خارج مستقل نیست بلکه به منشأ انتزاعش وابسته است یعنی وجوب، از وجود واجب انتزاع می شود و همان وجود واجب به وجوب متصف می شود و همچنین امکان از وجود ممکن انتزاع می شود و همان وجود ممکن به امکان متصف می شود. به تعبیر دیگر، امکان و وجوب معقول ثانی فلسفی اند .

توضیح اینکه معقولات گاه اولی هستند که به ماهیاتی است که در خارج اند و ما آنها را تصور می کنیم مانند رنگ، انسان و شجر. اگر مفهوم اینها را به شکل کلی تصور کنیم به آنها معقول می گوئیم. عقل نیرویی است که در انسان است و کلیات را درک می کند. مانند جایی که عقل مفهوم انسان را درک می کند. به این گونه که وقتی عقل در خارج زید، عمرو، بکر و غیره را می بیند از آنها مفهومی کلی که جامع بین همه ی آنها است را درک می کند که به آن معقولی اولی می گویند.

معقولات ثانیه گاه منطقی است که چیزهایی اند که نه خارج به آنها متصف می شود و نه در خارج عارض به چیزی می شوند. مانند کلی بودن در انسان کلی است. که اول باید انسان را تصور کرد و بعد مفهوم کلی بودن آن را. کلی بودن یعنی لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین. کلی بودن هم مانند انسان است و هر دو قابل انطباق بر کثیرین اند. ولی کلی بودن عارض به مفهوم می شود زیرا مفهوم است که می تواند بر کثیرین صدق کند و الا در خارج چیزی به نام کلی وجود ندارد. بنا بر این عروض کلی بودن فقط در ذهن است نه در خارج و مفهوم انسان وجودی در خارج از ذهن ندارد. اینها معقولان ثانیه ی منطقی اند یعنی اول باید چیزی مانند انسان تعقل شود و بعد اینها مانند کلی بودن، جنس بودن و مانند آن تعقل شوند. عروض و اتصاف آنها در

ذهن است.

یک سری معقولات و مفاهیم کلی هم داریم که عروض آنها در ذهن است یعنی ذهن در مقام تحلیل به آنها می‌رسد ولی در خارج چنین چیزی نیست مثلاً ذهن شیء را از وجوب و امکان تفکیک می‌کند ولی در خارج وجوب و امکان چیزی جدای از موجود نیست. عروض اینها در ذهن است ولی اتصاف، در خارج است زیرا ذهن از وجودی که در خارج است آن را متوجه شد. به این دسته از معقولات، معقولات ثانی فلسفی می‌گویند.

بنا بر این وجوب و امکان در خارج است ولی وجود مستقلی ندارد. با این حال بعضی گفته‌اند که وجود آنها در خارج مستقل است. یعنی وجوب در مورد خداوند وجود جداگانه‌ای دارد و هنگام امکان در مورد انسان.

مرحوم علامه می‌فرماید: این حرف موهوم‌تر آن است که متعرض آن شویم .

بعد اضافه می‌کند که اینها را که بنا بر این است که موضوع، ماهیات و مفاهیم باشد که وجود بر آنها حمل شود بعد نسبتی بین آنها باشد و آن نسبت کیفیتی داشته باشد و آن کیفیت یا وجوب باشد و یا امکان. لکن، وجوب و امکان علاوه بر اینکه کیفیت نسبت‌اند، گاه وصف برای خود وجود واقع می‌شوند مثلاً می‌گوییم: وجود واجب و وجود ممکن. یعنی وجودی که این صفت را دارد که واجب است. در این حال اگر وجوب و امکان، صفت برای وجود باشد، امکان دیگر به معنای استواء نسبت به وجود و عدم نیست زیرا وجود با وجود و عدم یکسان نیست زیرا اگر چنین بود لازمه اش سلب ذات از نفس شود. بنا بر این وجود، موجود است بالضروره و نسبت آن به وجود و عدم یکسان نیست. از این رو امکان به معنای استواء نسبت نیست بلکه به معنای فقر وجود است بنا بر این اگر می‌گوییم: وجود ممکن است یعنی فقیر است و به علت احتیاج دارد. و وقتی می‌گوییم: وجود واجب است. آن هم به معنای ضرورت وجوب نیست و الا هر موجودی باید واجب باشد. بنا بر این واجب در اینجا به معنای شدت وجود است در مقابل



امکان به معنای ضعف وجود است. به همین دلیل که وصف وجود هستند در خارج موجودند چون وصف برای وجود می باشند و خارج از ذات آن وجود که در خارج است نیستند.

خاتمه: قد تبين من الأبحاث السابقة أن الوجوب والإمكان والامتناع كصفات ثلاث لنسب

القضايا،) از بحث های سابق مشخص شد که وجوب و امکان و امتناع، سه کیفیت برای نسبت های قضایا می باشند. زیرا نسبت بین موضوع و محمول در قضایا کیفیتی دارد و آن کیفیت یکی از این سه مورد می باشد (وأن الوجوب والإمكان أمران وجوديان)، و اینکه وجوب و امکان دو امر وجودی هستند (لمطابقة القضايا الموجهة بهما للخارج مطابقة تامه بما لها من الجهة)، زیرا قضایایی که موجه به وجوب و امکان است با خارج مطابق است و این مطابقت تام است یعنی هم خودشان و هم جهتشان با خارج مطابق است بنا بر این در خارج باید چیزی باشد که آنها با آن مطابق باشند از این رو در خارج هم انسان باید باشد و هم وجود و هم نسبت و هم کیفیت نسبت (فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل)، بنا بر این وجوب و امکان در خارج موجودند ولی نه به وجودی مستقل بلکه به وجود موضوعشان یعنی وقتی می گوییم: انسان ممکن است، وجود امکان به وجود خود انسان موجود است (فهما كسائر المعاني الفلسفية)- بنا بر این وجود و امکان مانند سایر معانی فلسفی اند (من الوحدة والكثرة، والقدم والحدوث، والقوة والفعل، وغيرها - التي أوصاف وجودية موجودة للموجود المطلق)، مانند وحدت و کثرت که اگر می گوییم فلان چیز واحد است یا کثیر، وحدت و کثرت چیزی جدای از آن شیء نیست. هکذا در مورد قدیم و حادث بودن و قوه و فعل که می گوییم: هسته بالقوه درخت است و درخت وجود بالفعل هسته است و هکذا مانند علت و معلول که همه اوصافی وجودیه اند که در ضمن موجود مطلق موجود می باشند. یعنی هستی مطلق اینها را دارد (بمعنى كون الاتصاف بها فى الخارج وعرضها فى الذهن)، یعنی که اتصاف به این اوصاف در خارج است

ولی عروض آنها در ذهن است اینها در خارج چیز مستقلى نیستند که در عارض چیزی شوند بلکه ذهن در مقام تحلیل به آنها دست می یابد (وهی المسماء ب (المعقولات الثانية) باصطلاح الفلسفه). در فلسفه به آنها معقول ثانوی می گویند).

وذهب بعضهم إلى كون الوجوب والإمكان موجودين في الخارج بوجود منحاز مستقل). بعضی قائل شدند که وجوب و امکان در خارج وجود مستقلى دارند (ولا يعبأ به). اصلا به این قول نباید اعتنا کرد (هذا في الوجوب والإمكان)، تا به حال هرچه گفتیم مربوط به وجوب و امکان است. که گفتیم اتصاف آنها در خارج هستند ولی عروض آنها در ذهن است (وأما الامتناع فهو أمر عدمی بلا ريب). اما امتناع بدون شک امری است عدمی و موجود نیست (هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام)، اینها همه با نظر به این است که عقل، ماهیات (در جایی که امکان را بر اشیاء ماهیت دارد حمل می کند) و مفاهیم (در جایی که وجوب را حمل می کنیم) را موضوع برای احکام قرار می دهد (وأما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصالتها)، و اما به نظر به اینکه وجود، موضوع برای احکام باشد (فالوجوب كون الوجود في نهاية الشدة قائما بنفسه مستقلا في ذاته على الإطلاق، كما تقدمت الإشارة إليه) در این حال، وجوب به معنای اصطلاحی خودش نیست بلکه عبارت است از اینکه وجود، در نهایت شدت می باشد به گونه اینکه می تواند مستقل در ذات خودش و بدون علت وجود داشته باشد هیچ علتی برای آن نیست (والإمكان كونه متعلق النفس بغيره متقوم الذات بسواه، كوجود الماهيات)، امکان هم در این حال به این معنا است که وجود، حقیقت و ذاتش وابسته به غیر است. مانند وجودی که ماهیات دارند که اصل وجودشان وابسته به غیر است (فالوجوب والإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما). در این حال که وجوب و امکان صفت ماهیت و مفهوم نیستند بلکه صفت برای وجود اند، وجوب و امکان، دو وصفی هستند که قائم به وجود می شوند یعنی این گونه نیست که آنها یک چیزی هستند و وجود، چیزی دیگری باشد بلکه یعنی

خارج از موضوع خود نیستند یعنی وجوب و امکان از خود وجود انتزاع می شود و این شدت و ضعف از خود وجود انتزاع می شود نه اینکه چیز مستقلی باشند که بر آنها عارض شوند).

پایان المرحلة الرابعة