

مجموعه آموزشی و پژوهشی النجم الثاقب

درس نامه

مبادی حکمت

تقریرات درس استاد زنجیرزن حسینی

تدوین کننده: علیرضا شریفیات

مجموعه آموزشی و پژوهشی النجم الثاقب



الحمد لله
البرحمين

مبادی حکمت

تقریرات درس استادزنجیرزن حسینی

فهرست مطالب

مقدمه..... ۱

جلسه اول

مباحث مقدماتی: موضوع علم فلسفه..... ۳

مرحله اول: کلیات مباحث وجود (۷)

فصل اول: بداهت مفهوم وجود..... ۷

فصل دوم: اشتراک معنوی وجود..... ۸

فصل سوم: زیادت وجود بر ماهیت..... ۱۰

فصل چهارم: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت..... ۱۲

فصل پنجم: تشکیک وجود..... ۱۴

جلسه دوم

فصل ششم: تخصّص وجود..... ۱۷

فصل هفتم: احکام سلبی وجود..... ۱۹

فصل هشتم: نفس الامر..... ۲۳

فصل نهم: تساوق شیئیت و وجود..... ۲۵

فصل دهم: نفی تمایز و علیت در عدم..... ۲۷

فصل یازدهم: امتناع اخبار از معدوم مطلق..... ۲۸

فصل دوازدهم: امتناع اعاده معدوم..... ۲۹

جلسه سوم

مرحله دوم: انقسام وجود به خارجی و ذهنی (۳۱)

مرحله سوم: انقسام وجود به وجود فی غیره و فی نفسه لنفسه و فی نفسه لغيره (۳۷)

فصل اول: وجود فى نفسه و وجود فى غيره..... ٣٧.....

فصل دوم: كىفیت اختلاف وجود رابط و مستقل..... ٤١.....

فصل سوم: وجود فى نفسه لنفسه و وجود فى نفسه لغيره..... ٤٢.....

جلسه چهارم

مرحله چهارم: مواد ثلاث (٤٣)

فصل اول: تعريف مواد ثلاث..... ٤٣.....

فصل دوم: انقسام مواد به بالذات و بالغير و بالقياس..... ٤٤.....

فصل سوم: واجب الوجود ماهيته انيته..... ٤٤.....

فصل چهارم: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٤٧.....

فصل پنجم: الشىء ما لم يجب لم يوجد..... ٤٨.....

فصل ششم: معانى امكان..... ٥٠.....

فصل هفتم: اعتباريت امكان..... ٥٣.....

فصل هشتم: علت احتياج ممكن به علت..... ٥٤.....

فصل نهم: الممكن محتاج الى علته حدوثا و بقاءً..... ٥٤.....

خاتمه..... ٥٧.....

جلسه پنجم

مرحله پنجم: ماهيت و احكام ماهيت (٥٩)

فصل اول: ليست الماهية من حيث هى الا هى..... ٥٩.....

فصل دوم: اعتبارات ماهيت..... ٤١.....

فصل سوم: معنای ذاتی و عرضی..... ٤٣.....

فصل چهارم: جنس و فصل و نوع..... ٤٥.....

- فصل پنجم: احکام فصل..... ۶۷
- فصل ششم: احکام نوع..... ۶۹
- فصل هفتم: کلی و جزئی..... ۷۱
- فصل هشتم: تمیّز و تشخّص ماهیات..... ۷۲

جلسه ششم

مرحله ششم: مقولات عشر (۷۵)

- فصل اول: تعریف جوهر و عرض..... ۷۵
- فصل دوم: اقسام جوهر..... ۷۶
- فصل سوم: جسم..... ۷۸
- فصل چهارم: اثبات ماده و صورت جسمیه..... ۸۱
- فصل پنجم: اثبات صور نوعیه..... ۸۲
- فصل ششم: تلازم ماده و صورت..... ۸۲
- فصل هفتم: احتیاج ماده و صورت به یکدیگر..... ۸۳
- فصل هشتم: نفس و عقل..... ۸۴
- فصل نهم: کم و انقسامات کم..... ۸۵
- فصل دهم: کیف..... ۸۶
- فصل یازدهم: مقولات نسیبه..... ۸۷

جلسه هفتم

مرحله هفتم: علت و معلول (۸۹)

- فصل اول: اثبات علّیت و معلولیت..... ۸۹
- فصل دوم: انقسامات علت..... ۹۱

۹۲.....	فصل سوم: وجوب بالتیاس علت و معلول.....
۹۴.....	فصل چهارم: قاعده الواحد.....
۹۵.....	فصل پنجم: استحاله دور و تسلسل.....
۹۶.....	فصل ششم: اقسام علت فاعلی.....
۹۷.....	فصل هفتم: علت غایی.....
۹۸.....	فصل هشتم: اثبات غایت در افعال گوناگون.....
۱۰۰.....	فصل نهم: نفی اتفاق.....
۱۰۱.....	فصل دهم: علت صوری و مادی.....
۱۰۲.....	فصل یازدهم: علل جسمانیه.....

جلسه هشتم

مرحله هشتم: انقسام وجود به واحد و کثیر (۱۰۳)

۱۰۳.....	فصل اول: معنای واحد و کثیر.....
۱۰۵.....	فصل دوم: اقسام واحد.....
۱۰۷.....	فصل سوم: هوویت.....
۱۰۸.....	فصل چهارم: تقسیمات حمل شایع.....
۱۰۹.....	فصل پنجم: غیریت و تقابل.....
۱۰۹.....	فصل ششم: تضایف.....
۱۱۰.....	فصل هفتم: تضاد.....
۱۱۱.....	فصل هشتم: عدم و ملکه.....
۱۱۲.....	فصل نهم: تناقض.....
۱۱۵.....	فصل دهم: تقابل واحد و کثیر.....

جلسه نهم

مرحله نهم: سبق و لحوق و قدم و حدوث (۱۱۷)

- فصل اول: معنای سبق و لحوق..... ۱۱۷
- فصل دوم: ملاک سبق..... ۱۲۰
- فصل سوم: اقسام قدم و حدوث..... ۱۲۱

مرحله دهم: قوه و فعل (۱۲۳)

- فصل اول: هر حادث زمانی مسبوق به قوه است..... ۱۲۳
- فصل دوم: تقسیم تغییر..... ۱۲۴
- فصل سوم: تعریف حرکت..... ۱۲۴
- فصل چهارم: حرکت توسطیه و قطعیه..... ۱۲۶
- فصل پنجم: مبدا و منتها..... ۱۲۷
- فصل ششم: موضوع حرکت..... ۱۲۸

جلسه دهم

- فصل هفتم: فاعل حرکت..... ۱۳۱
- فصل هشتم: ارتباط متغیر با ثابت..... ۱۳۲
- فصل نهم: مسافت..... ۱۳۳
- فصل دهم: المقولات التي فيها الحركة..... ۱۳۴
- فصل یازدهم: حرکت جوهریه..... ۱۳۵
- فصل دوازدهم: موضوع حرکت جوهریه..... ۱۳۶
- فصل سیزدهم: زمان..... ۱۳۷
- فصل چهاردهم: سرعت و بطی..... ۱۳۸

۱۳۹.....	فصل پانزدهم: سکون.....
۱۳۹.....	فصل شانزدهم: انقسامات حرکت.....
۱۴۰.....	خاتمه.....

جلسه یازدهم

مرحله یازدهم: علم و عالم و معلوم (۱۴۱)

۱۴۱.....	فصل اول: انقسامات علم.....
۱۴۳.....	فصل دوم: انقسام علم حصولی به کلی و جزئی.....
۱۴۴.....	فصل سوم: انقسام دیگر علم به کلی و جزئی.....
۱۴۴.....	فصل چهارم: انواع تعقل.....
۱۴۵.....	فصل پنجم: مراتب عقل.....
۱۴۶.....	فصل ششم: مفیض صور علمیه.....
۱۴۷.....	فصل هفتم: انقسام علم حصولی به تصور و تصدیق.....
۱۴۸.....	فصل هشتم: انقسام علم حصولی به بدیهی و نظری.....
۱۴۹.....	فصل نهم: انقسام علم حصولی به حقیقی و اعتباری.....
۱۵۱.....	فصل دهم: احکام متفرقه.....
۱۵۳.....	فصل یازدهم: کل مجرد فهو عاقل و عقل و معقول.....
۱۵۴.....	فصل دوازدهم: موارد علم حضوری.....

جلسه دوازدهم

مرحله دوازدهم: فیما يتعلق بالواجب (۱۵۵)

۱۵۵.....	فصل اول: اثبات ذات واجب.....
۱۵۷.....	فصل دوم: اثبات وحدانیت واجب.....

فصل سوم: الواجب هو المبدأ المفيض..... ۱۵۸

فصل چهارم: صفات واجب الوجود..... ۱۶۰

فصل پنجم: علم واجب الوجود..... ۱۶۲

جلسه سیزدهم

فصل ششم: قدرت واجب تعالی..... ۱۶۷

فصل هفتم: حیات واجب تعالی..... ۱۶۹

فصل هشتم: اراده و کلام واجب تعالی..... ۱۷۰

فصل نهم: انقسامات فعل واجب تعالی..... ۱۷۱

فصل دهم: نحوه کثرت در عالم عقل..... ۱۷۲

فصل یازدهم: عقول طولیه..... ۱۷۲

فصل دوازدهم: عقول عرضیه..... ۱۷۳

فصل سیزدهم: عالم مثال..... ۱۷۵

فصل چهاردهم: عالم مادی..... ۱۷۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

وصلی الله علی سیدنا محمد و آله طاهرين.

اسلام، به عنوان کامل‌ترین دین الهی تصویری همه جانبه از هستی و حیات انسانی فرا روی بشریت می‌گسترده و همه ساحت‌های وجود و هستی انسان را در یک مجموعه به هم پیوسته ارائه می‌نماید. در این میان اندیشمندان مسلمان با جهاد علمی خویش گام‌های بلندی را در مسیر رشد و ارتقاء ابعاد مختلف انسان، خصوصا تعالی جنبه‌های روحانی او برداشته و میراث فکری و فرهنگی گرانبایی از علوم مختلف عقلی و نقلی را برای ما به یادگار گذاشته‌اند.

از معدود چهره‌های برجسته و معاصر در علوم عقلی و نقلی، جناب علامه سید محمدحسین طباطبایی (رحمة الله علیه) می‌باشند که کتب ارزشمندی را در این ساحت نگاشته‌اند. کتاب المیزان در تفسیر قرآن کریم و دو کتاب گرانسنگ بدایة الحکمة و نهاية الحکمة در حکمت الهی؛ که جزء کتب درسی سطوح عالی حوزه علمیه می‌باشند؛ از جمله آثار، حیات علمی ایشان است. علی‌رغم محتوای متین و دقیق کتاب بدایة الحکمة، اکثر مباحث مطرح شده در آن، مجددا در نهاية الحکمة تکرار شده است. حضرت علامه (رحمة الله علیه) مباحث کتاب بدایة الحکمة را، به نحو اندماج بیان و تفصیل مباحث را به کتاب نهاية الحکمة واگذار کرده‌اند. این موازی‌کاری بعضا باعث ملامت دانش‌پژوهان حکمت می‌گردد؛ خصوصا اینکه بر طبق برنامه درسی حوزه علمیه، در حال حاضر کتاب بدایة الحکمة را در طی یک سال تحصیلی آموزش می‌دهند. فلذا به جهت پرهیز از تضییع وقت، استاد زنجیرزن حسینی (زیدعزه) که در راستای اجتهاد کلان و جمع بین علوم عقلی و نقلی به فشرده‌سازی علوم اهتمام جدی داشته‌اند؛ با بیانی رسا، گویا و موجز، مهمات مباحث فلسفی کتاب بدایة الحکمة را در طی سیزده جلسه تدریس نموده‌اند.

آنچه که با نام درس‌نامه مبادی حکمت، در پیش روی خواننده گرامی است؛ تقریر سیزده جلسه تدریس ایشان با تنظیم و بازنگری نگارنده است. بنده این افتخار را داشتم که با کسب اجازه از محضر ایشان، این جلسات را تنظیم و ویراستاری نمایم؛ البته از آنجا که تنظیم و عنوان‌بندی این اثر در مدت کوتاهی صورت گرفته است؛ چه بسا دچار لغزش‌هایی باشد. لذا از خوانندگان عزیز خواهشمندیم که با دیده اغماض، در آن نگریسته و نواقص و کاستی‌ها را بر ما ببخشند. بدیهی است که نقطه نظرات عالمانه خوانندگان محترم، می‌تواند ما را در ارائه هر چه بهتر آثار بعدی استاد رهنمون باشد.

خداوند بزرگ را بر این توفیق شاکرم و امیدوارم این بضاعت قلیل مرضی حضرت حجت
(عجل الله فرجه الشریف) قرار گرفته و گامی را هرچند کوچک در مسیر اهداف مجموعه آموزشی و پژوهشی
النجم الثاقب برداشته باشیم.

قم - علیرضا شریفیات

تیرماه ۱۳۹۶ شمسی

جلسه اول

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

*** مباحث مقدماتی:**

۱. معانی حکمت:

مقدمتا باید عرض کنیم که حکمت الهیه که همان فلسفه باشد در مورد احوال «موجود بما هو موجود» بحث می‌کند که اگر بخواهیم این عبارت را توضیح دهیم نیاز به مقدماتی می‌باشد:

مقدمه اول: حکمت از یک نظر تقسیم می‌شود به: الف) حکمت نظری؛ ب) حکمت عملی.

و حکمت نظری تقسیم می‌شود به:

۱. حکمت اولی (فلسفه به معنی الاخص)؛

۲. حکمت وسطی (ریاضیات)؛

۳. حکمت سفلی (طبیعیات).

اما حکمت عملی نیز تقسیم می‌شود به:

۱. اخلاق؛

۲. تدبیر منزل؛

۳. سیاست مدن.

مقدمه دوم: ما در بحث فلسفه اجمالا در دو ساحت بحث می‌کنیم:

۱. الهیات به معنی الاعم؛

۲. الهیات به معنی الاخص.

در بحث الهیات به معنی الاخص در مورد (وجود عام) بحث می‌کنیم که مثلاً می‌گوییم: «الموجود اما ممکن او واجب» یا «الموجود اما واحد او کثیر» و یا غیره؛ که این تقسیمات وجود را می‌گویند الهیات به معنی الاعم که در مورد وجود عام بحث می‌شود اعم از اینکه شامل وجود ممکن باشد یا واجب که اصطلاحاً به این امور مباحث می‌گویند الهیات به معنی الاعم. و در ساحت دیگر در مورد الهیات به معنی الاخص بحث می‌شود که در مورد واجب تعالی است.

۲. موضوع حکمت (علم فلسفه):

اما ذی المقدمه: موضوع حکمت «موجود بما هو موجود» است و در حقیقت در مقام بیان این مطلب هست که در علم فلسفه در مورد وجود بشرط لا و وجود لا بشرط بحث می‌شود و از وجود بشرط شی بحث نمی‌شود.

* وجود بشرط شیء:

وجود بشرط شیء، همان وجودات طبیعی و ریاضیه هستند که از محل بحث خارجند. وجود بشرط شی در اینجا اجمالاً یعنی وجود بشرط تعین، مانند وجودات طبیعی که این‌ها متعین بر تعین خاص هستند؛ مانند علم فیزیک که در مورد تعینات جسمانی بحث می‌کنیم که متعین در جسمانیت است و حال اینکه ما اگر بخواهیم در مباحث وجود بحث کنیم وجود بشرط تعین را بحث نمی‌کنیم. یا اینکه اگر در ریاضیات بحث می‌کنید و خوب وجود بشرط شیئی را بحث می‌کنیم که بشرط کمیت باشد به خلاف مباحث فلسفه که در مورد مباحث وجود بشرط شی بحث نمی‌کند. بنا براین فلسفه در مورد وجود بشرط لا و وجود لا بشرط بحث می‌کند.

* وجود لا بشرط:

وجود لا بشرط، همان الهیات به معنی الاعم می‌شود مانند اینکه گفته شود: «الموجود اما ممکن او واجب» یا «الموجود اما بالقوه او بالفعل»؛ این وجود لا بشرط از قوه و فعل محل بحث ما می‌باشد یا موجود لا بشرط از واجب و ممکن. بنابراین بخشی از فلسفه در مورد احوال موجودی بحث می‌کند که لا بشرط است و این همان الهیات به معنی الاعم می‌باشد.

* وجود بشرط لا:

و دیگر اینکه فلسفه در مورد وجود بشرط لا هم بحث می‌کند و وجود بشرط لا همان الهیات به معنی الاخص می‌باشد که (موضوع) آن، وجود واجب تعالی می‌باشد. چون وجود واجب متعال، وجود بشرط لای از تعینات هست و هیچکدام از عوارض شخصیه تعینات در وجود باری تعالی موجود نیست.

ما حصل بحث اینکه چون فلسفه در مورد الهیات به معنی الاعم و الهیات به معنی الاخص بحث می‌کند و در مورد وجود یاضیات و وجودات طبیعیه بحث نمی‌کند؛ می‌توانیم بگوییم که فلسفه در مورد وجود لا بشرط بحث می‌کند که الهیات به معنی الاعم و وجود بشرط لا بحث می‌کند که الهیات به معنی الاخص بشود ولیکن در مورد وجود بشرط شی بحث نمی‌کند که وجودات ریاضیه و طبیعیه هستند. بنابراین حکمت الهیه از احوال «وجود به ما هو موجود» بحث می‌کند که شامل وجود بشرط لا و وجود لا بشرط باشد.

* تعریف موضوع علوم:

ابتدا موضوع را باید از جهت منطقی تعریف کنیم که اساسا موضوع هر علم چه چیزی می‌باشد. جز مقومّات هر علم، موضوع آن علم هست که در مباحث منطق موضوع را اینگونه معنا کردند: «الموضوع هو الذی ما یبحث فی العلم عن عوارضه الذاتیه؛ موضوع آن چیزی است که در مورد عوارض ذاتی آن در هر علمی بحث می‌شود.»

* معنای عوارض ذاتیه:

حال منظور از این عوارض ذاتیه چیست؟ مباحث مبسوطی طرح شده؛ ولیکن تعریف مشهور از این عوارض ذاتیه این هست که می‌فرمایند: «ما یلحق الشی لذاته و ما یلحق الشی لما یساویه؛ آن چیزی که ملحق می‌شود به شی یا لذاته می‌باشد و یا اینکه لما یساویه باشد.»

و اما بیان ذلک: فراز اول تعریف می‌فرماید: «ما یلحق الشی لذاته»؛ یعنی اینکه اگر چیزی عارض بر معروض می‌شود نیاز به واسطه نداشته باشد، یعنی واسطه فی العروض نداشته باشد و بدون واسطه حمل بشود؛ مانند اینکه گفته بشود «الانسان ناطق» که ناطقیت بدون واسطه حمل شده بر انسان. بنا براین ناطقیت می‌شود جز عوارض ذاتیه انسان.

به بیان ساده می‌توانیم بگوییم عوارض ذاتیه چیزی هست که بیگانه نسبت به موضوع نباشد. ما در هر علم در مورد چیزی بحث می‌کنیم که این محمولات بیگانه از موضوع علم نباشند. بنابراین یا باید حمل این محمول بر موضوع لذاته باشد یعنی واسطه فی العروض ندا شته باشد مانند اینکه گفته بشود «الانسان ناطق» که ناطقیت نسبت به انسان می‌شود جز عوارض ذاتیه که بیگانه از انسان نیست بلکه جز عوارض ذاتیه هست و گاهی می‌شود که دارای واسطه است ولیکن به گونه‌ای هست که این واسطه فی العروض مساوی با معروض هست و باعث می‌شود که این محمول نسبت به موضع بیگانه نباشد. حال آن چیزی که واسطه فی العروض دارد یا به گونه‌ای هست که جز اجزا داخلیه شی هست یا جز اجزا خارجیه هست. که اگر جز داخلیه شی باشد و مساوی با معروض باشد به این اصطلاحاً «فصل» می‌گویند، مانند اینکه گفته شود: «الانسان متکلم لانه ناطق» که شما می‌بینید اگر تکلم اینجا عارض به انسان شد واسطه فی العروض دارد، چرا انسان متکلم است برای اینکه ناطق هست. بنابراین واسطه فی العروضش ناطقیت هست که این ناطقیت مساوی با آن معروض است که انسان باشد و جز اجزا داخلیه هست که فصل می‌باشد. بنابراین اگر ما در علم انسان‌شناسی در مورد تکلم بحث کردیم اشکالی ندارد؛ تکلم می‌تواند جز عوارض ذاتیه انسان باشد اگر چه واسطه فی العروض دارد ولیکن آن واسطه در عروض مساوی با معروض است که جز اجزا داخلی نیز هست مانند ناطقیت. و یا اینکه این واسطه فی العروض جز اجزا خارجیه می‌باشد که اصطلاحاً به آن می‌گویند «عرضی خاص»، مانند «الانسان ضاحک لانه متعجب» که ضاحکیت نسبت به انسان وقتی در نظر بگیریم متوجه می‌شویم حمل ضاحک بر انسان نیاز به واسطه فی العروض دارد چون انسان متعجب است ضاحک نیز می‌باشد و ما می‌بینیم آن تعجب که واسطه فی العروض هست مساوی با آن معروض هست که انسانیت باشد. یعنی متعجبیت و انسان به گونه‌ای است که رابطه‌شان، رابطه تساوی است ولی جز اجزا خارجی هست جز اجزا داخلی مانند فصل نیست؛ بلکه عرض خاصه می‌باشد. بنابراین موضوع چیزی هست که می‌فرمایند: «ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه.»

* موضوع علم فلسفه:

حال موضوع علم فلسفه چه چیز می‌باشد؟ در جواب می‌گوییم موضوع علم فلسفه همان «موجود بما هو موجود» می‌باشد که شامل وجود بشرط لا و وجود لا بشرط می‌شود.

مرحله اول: کلیات مباحث وجود

فصل اول: بداهت مفهوم وجود

مرحله اول در مورد کلیات مباحث وجود بحث می‌کند که شامل ۱۲ فصل می‌باشد. فصل اول بحث در مورد مفهوم وجود است که آیا بدیهی است یا نظری؟

در جواب می‌گوییم مفهوم وجود جز بدیهیات تلقی می‌شود. بنابراین اگر تعریفی از وجود ارائه کرده‌اند این تعریف، تعریف حقیقی نیست بلکه تعریف شرح اللفظی هست. وجود یک امر بدیهی است که همه (انسانها) معنای وجود را می‌توانند فهم کنند. بنابراین اگر تعاریفی از وجود ارائه می‌شود تعریف حقیقی نیست که ما وجود را شناسیم و به واسطه یک معروف بخواهیم بشناسیم؛ بلکه وجود خودش شناخته شده است. به قول مرحوم سبزواری که می‌فرماید: «مفهومه من اعرف الاشیا و کنهه فی غایه الخفا؛ مفهوم وجود از اعرف اشیا است و لیکن کنه وجود که همان مصداق وجود باشد به حمل شایع در غایت خفا است.»

بنابراین وجود تعریف بردار نیست، به خاطر اینکه اولاً بدیهی است و ثانیاً در مباحث منطق گفته شده که تعریف یا به حد است؛ که با جنس و فصل تعریف می‌گردد و یا تعریف به رسم است که با جنس و عرضی خاص باید آن را تعریف کرد و حال اینکه چون وجود بسیط هست نه جنس دارد و نه فصل و نه عرضی خاصه. بنابراین (وجود) هرگز تعریف بردار نیست نه تعریف حدی و نه تعریف رسمی.

فصل دوم: اشتراک معنوی وجود

آیا مفهوم وجود مشترک معنوی است یا مشترک لفظی؟

* تفاوت مشترک لفظی و معنوی:

در ابتدا باید فرق مشترک لفظی و معنوی گفته شود. اشتراک لفظی در جایی هست که ما چند معنا داریم و یک لفظ مانند لفظ عین؛ به خلاف اشتراک معنوی، که در اشتراک معنوی معنا واحد است گرچه مصادیق متعدد داشته باشد.

در مورد وجود حکما ادعا می‌کنند که وجود مشترک معنوی است یعنی ما وقتی وجود شجر و حجر را در نظر می‌گیریم وجود آنها بما هو وجود نه از آن جهت که مضاف به شجر یا به حجر بشود، این مفهوم وجود برای همه این مصادیق به معنای واحد است. لذا مفهوم وجود مشترک معنوی بین همه مصادیق است که ادله متعددی برای آن اقامه شده که یکی از دلایل را در ادامه بیان می‌کنیم.

* استدلال بر اشتراک معنوی وجود:

مقدمه اول: وجود مقسم برای واجب و ممکن واقع می‌شود. چنان که در مباحث فلسفه می‌گویند: «الموجود اما ممکن او واجب».

مقدمه دوم: مقسم نسبت به اقسام خود اشتراک معنوی دارد. بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که وجود اشتراک معنوی دارد. چون ما وجود را منقسم می‌کنیم به واجب و ممکن. پس وجود که برای واجب و ممکن استعمال می‌شود به نحو اشتراک معنوی است یعنی به یک معنا استعمال می‌شود و نمی‌توانیم بگوییم وجودی که برای واجب استعمال می‌شود معنایش غیر از وجودی است که درباره ممکن استعمال شده است.

* دفع اشکال سنخیت بین واجب و ممکن:

حال اگر مستشکل اشکال کند که: اگر وجود مشترک معنوی باشد باید بین واجب و ممکن سنخیت باشد و التالی باطل فالمقدم مثله. یکی از چیزهایی که باعث شده مستشکل مشترک معنوی را نپذیرد؛ (این است که) توهم کرده که اگر وجود مشترک معنوی باشد، باید واجب و ممکن علی السویه باشند. وقتی وجود به یک معنا برای واجب و ممکن استعمال شد باید هم سنخ هم باشند و علی السویه باشند و التالی باطل و المقدم مثله.

ما این گونه جواب می دهیم که: اگر بین واجب و ممکن اشتراک معنوی نباشد؛ مستلزم تعطیل معرفت از واجب می شود و التالی باطل فالمقدم مثله. یعنی اگر وجودی بخواهد برای ممکن استعمال شود معنایش غیر از وجودی باشد که برای حضرت واجب الوجود استعمال شود، مستلزم این است که ما هرگز نتوانیم وجود واجب الوجود را بشناسیم که این موجب تعطیل معرفت الله می شود و التالی باطل فالمقدم مثله.

علاوه براینکه مستشکل خلط کرده بین مفهوم و مصداق. ما می گوئیم مفهوم وجود مشترک معنوی بین واجب و ممکن است که این حرف به این معنا نیست که مصداق ممکن و واجب علی السویه و مساوی هستند چنان چه بعدا در تشکیک وجود ما قائل به شدت و ضعف وجود می شویم که وجود واجب یک وجود شدید است و وجود ممکن یک وجود ضعیف است.

فصل سوم: زیادت وجود بر ماهیت

فلاسفه یک بحثی را مطرح کرده‌اند به عنوان زیادت وجود بر ماهیت به این معنا که وجود مغایرت مفهومی با ماهیت دارد و ادله متعددی نیز بر این مدعا آوردند که ما به یک دلیل واحد بسنده می‌کنیم و آن دلیل به قیاس استثنائی این است که:

اگر وجود عین ماهیت باشد، مستلزم این است که وجود از ماهیت سلب نشود و التالی باطل فالمقدم مثله. لذا اگر وجود عین ماهیت باشد و تغایر مفهومی با ماهیت نداشته باشد مستلزم این است که وجود از ماهیت سلب نشود و التالی باطل فالمقدم مثله و حال اینکه ما می‌توانیم ماهیتی را در نظر بگیریم مانند انسان که وجود را از آن سلب کنیم. انسان موجود داریم و انسان غیر موجود. بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که بین وجود و ماهیت تغایر هست و وجود بر ماهیت زیادت دارد.

* حمل وجود بر ماهیت:

اما نکته‌ای که شایان ذکر هست این است که اگر ما قائل به تغایر وجود و ماهیت می‌شویم و اینکه وجود زائد بر ماهیت است یعنی در حقیقت وجود را حمل می‌کنیم بر ماهیت مثل اینکه می‌گوییم: «الانسان موجود»؛ البته باید دقت کنیم که حمل وجود بر این ماهیت از باب ثبوت شیء هست نه از باب ثبوت شیء لشیء. به بیان دیگر می‌توانیم بگوییم که حمل وجود بر ماهیت از باب «هلیت بسیطه» هست نه از باب «هلیت مرکبه». لذا وقتی می‌گوییم: «هل الانسان موجود؟» اینجا قاعده فرعیت جاری نمی‌شود.

* منظور از قاعده فرعیت:

منظور از قاعده فرعیت این است که ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له می‌باشد؛ یعنی بدین معنا نیست که اگر وجود بر ماهیت حمل می‌شود قبل وجود، ماهیت موجود باشد تا اشکال دور یا تسلسل پیش بیاید. دور و تسلسل این طور حاصل می‌شود که اگر بگوییم وجود بخواهد بر ماهیت حمل بشود، ماهیت باید قبلش موجود باشد یا به همین وجود لاحق موجود هست یا به واسطه وجود دیگری که این مستلزم دور و تسلسل می‌شود.

چه زمانی مستلزم دور و تسلسل می‌شود؟ زمانی که ما توهم کنیم حمل وجود بر ماهیت از باب ثبوت شیء لشیء است و از باب هلیت مرکبه می‌باشد و حال اینکه این طور نیست بلکه از باب هلیت بسیطه است. بحث را با یک مثال بیشتر توضیح می‌دهم مانند اینکه اگر گفته شود: «دیوار سفید است.» در اینجا اگر سفیدی را بر دیوار حمل کنیم قبل از سفیدی باید دیواری موجود باشد تا سفیدی بر دیوار حمل شود. ثبوت شیء لشیء یعنی ثبوت سفیدی بر دیوار متفرع بر ثبوت مثبت له می‌باشد و باید قبلا یک دیواری موجود باشد تا سفیدی بر آن حمل شود و حمل وجود بر ماهیت این گونه نیست که ما بگوییم اگر وجود را بر ماهیت حمل کنیم از باب ثبوت شیء لشیء است بلکه از باب ثبوت شیء است. به این معنا که ماهیت به واسطه وجود موجود شده است و دو چیز نیستند، بلکه در عالم خارج یک واقعیت واحد هستند که از این واقعیت واحده مفهوم هستی و مفهوم چیستی را انتزاع می‌کنیم و گرنه در عالم خارج دو چیز نیستند که ثبوت شیء لشیء باشند.

* عکس الحمل و عروض ماهیت بر وجود:

بنابراین ما قائل به زیادت وجود بر ماهیت هستیم یعنی تغایر مفهومی بین وجود و ماهیت را قائلیم ولیکن در عالم خارج به گونه‌ای نیستند که آنها از هم ثنویت داشته باشند. به بیان ادق حتی می‌توانیم بگوییم که ما از باب عکس الحمل می‌توانیم قائل بشویم که ماهیت عارض بر وجود است نه اینکه وجود عارض بر ماهیت باشد تا اشکال قاعده فرعیت پیش بیاید که ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له است. لذا وقتی می‌گوییم: «الانسان موجود»؛ ذهن توهم می‌کند که باید قبل وجود، انسانی موجود باشد و حال اینکه در حقیقت باید گفته شود که: «هذا الوجود انسان»؛ یعنی انسان هست که حمل بر وجود می‌شود و این از باب عکس الحمل است و هرگز این مشکل قاعده فرعیت هم مطرح نخواهد شد.

فصل چهارم: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

مقدمتا باید عرض کنیم که شما یک واقعیت خارجی را در نظر بگیرید که از این واقعیت خارجی ما دو مفهوم را انتزاع می‌کنیم: یک مفهوم چیستی و یک مفهوم هستی. مانند دیوار را در نظر بگیرید که یک حقیقت خارجی است؛ یک مفهوم هستی از آن انتزاع می‌کنیم که وجود باشد و یک مفهوم چیستی که دیوار باشد.

حال فلاسفه بحث کرده‌اند که این دو مفهومی که از این واقعیت خارجی انتزاع می‌کنیم کدام‌شان ما به ازای خارجی دارد؟ حکمایی که قائل به اصاله وجود هستند قائل شده‌اند که وجود ما به ازای خارجی دارد به خلاف کسانی که قائل به اصاله ماهیت هستند که این قول را بعض حکما به اشراقیون منسوب کرده‌اند. البته این انتساب درست نمی‌باشد چنانچه در مباحث تفصیلی عرض خواهیم کرد. در نتیجه معنای اصاله وجود این طور شد که وقتی دو مفهوم از واقعیت خارجی انتزاع می‌کنیم؛ آن چیزی که ما به ازای خارجی دارد وجود است و ماهیت اعتباری بیش نیست که به واسطه وجود موجود می‌شود.

* استدلال بر اصالت وجود:

این بحث ادله متعددی دارد که ما به دلیل واحد بسنده می‌کنیم آن دلیل هم به قیاس استثنائی این است: «اگر وجود اصیل نباشد مستلزم این است که ماهیت از حد استوا خارج شود که به این می‌گویند انقلاب در ماهیت؛ و التالی باطل فالمقدم مثله.»

مثلا شما ماهیت انسان را در نظر بگیرید که مستوی النسبه به وجود و عدم است و رابطه اش با وجود و عدم مساوی است اگر بنا باشد وجود اصیل نباشد و ماهیت بما هی هی اصیل باشد، ماهیتی که در حد استوا بین وجود و عدم هست بخواهد در عالم خارج موجود باشد خودش باید از حد استوا خارج شود بدون اینکه بواسطه وجود از حد استوا خارج شود. خودش به خودی خود از حد استوا خارج بشود و التالی باطل فالمقدم مثله. چون ماهیتی که مستوی النسبه بین وجود و عدم است هرگز نمی‌تواند از حد استوا خارج شود به خاطر اینکه انقلاب در ماهیت می‌شود و پارادوکس پیش می‌آید. بدین معنا که ماهیت هم باید مستوی النسبه به وجود و عدم باشد و هم مستوی النسبه به وجود و عدم نباشد و التالی باطل فالمقدم مثله.

*** قول عرشی صدرا:**

البته این بحث اصاله وجود و اعتباریت ماهیت معانی بسیار دقیقی دارد که در قول عرشی صدرا به این نتیجه می‌رسیم که ماهیت اصلا در عالم خارج موجود نیست بلکه فقط در موطن ذهن موجود است و مرحوم صدرا بساط ماهیت را از عالم عین و حتی از عالم ذهن بر می‌چیند که در مباحث مبسوط بدانها می‌پردازیم.

فصل پنجم: تشکیک وجود

فهلویون که از حکمای ایران باستان بودند؛ قائل به تشکیک وجود هستند. وقتی که در فصل سابق به این نتیجه رسیدیم که ملا خارج را فقط وجود پر کرده است و ماهیت امری اعتباری است اینجا این سوال مطرح می شود که وجه امتیاز اشیا و وجودات مثل حجر و شجر و غیره در عالم خارج به چیز است؟ اذهان عرفی امتیاز اشیا را به ماهیات می داند ولیکن طبق قول صدرا امتیاز اشیا به شدت و ضعف وجود هست. این وجود شدید است که از وجود ضعیف امتیاز پیدا می کند. متاسفانه فلاسفه به بعضی مشائین نسبت داده اند که مشائین قائل به تباین وجود هستند و قائل به تشکیک وجود نیستند و حال اینکه این انتساب نیز اشتباه است. چنانچه جناب صدرالمتهالین در اواخر عمر در کتاب الشواهد الربوبیه می فرماید که: عند التفتیش برای ما مشخص شد که مشائین قائل به تباین وجود نیستند بلکه اگر بحث تباین را مطرح می کنند غرضشان این هست که حقایق با هم متباینند و حال آنکه منظور ایشان از حقائق متباینه همان ماهیات موجوده هستند یعنی به اعتبار ماهیت این ها با هم تباین دارند ولیکن اگر وجود را به ما هو وجود در نظر بگیریم خود مشائین قائل به تشکیک وجود هستند.

* اشتراک معنوی و تشکیک در وجود:

و اما دلیل بر تشکیک وجود: مقدمتا عرض می کنیم که وقتی می گوئیم وجود مشکک هست یعنی اشتراک معنوی را پذیرفته ایم. در منطق وقتی بحث اشتراک معنوی را مطرح می کردیم در ادامه بحث اشتراک معنوی می گفتیم که مفهوم یا متواطی هست یا مشکک. وجود به گونه ای نیست که بتواند متواطی باشد. چون که اگر بگوئیم وجود متواطی هست موجب می شود که صدق وجود بر واجب و ممکن علی السویه باشد؛ اما این حرف اشتباه است. لذا حمل وجود بر واجب و ممکن باید به صورت مشکک باشد یعنی به وجود دارای شدت و ضعف می باشد و وجود واجب وجود شدید و وجود ممکن وجود ضعیف می باشد. لذا این نکته را توجه داشته باشید که وقتی بحث تشکیک وجود را مطرح می کنیم به طریق اولی اشتراک معنوی وجود مطرح می شود.

* استدلال بر تشکیک وجود:

دلیل ما بر اینکه وجود مشکک است، این است که اگر وجود مشکک نباشد، مستلزم این است که مفهوم واحد به ما هو واحد از مصادیق متعدد بما هی متعدد انتزاع بشود و التالی باطل فالمقدم مثله. مفهوم وجود وقتی مشکک شد حتما اشتراک معنوی دارد و دارای معنای واحدی هست. لذا اگر معنا واحد شد هرگز نمی تواند از مصادیق متباین به ما هی متباین انتزاع شود یعنی اگر ما قائل به تباین وجود شویم که وجود شجر متباین وجود حجر است از حیث وجودشان (نه از حیث اضافه وجود به شجر و حجر) و این دو وجود متباین، هرگز مفهوم واحد از آن ها انتزاع نمی شود. زیرا مستلزم سفسطه است و بایستی بین منتزع و منتزع عنه سنخیت نباشد. بنابراین عالم خارج به گونه ای هست که وجودات با هم متباین نیستند بلکه به نحو تشکیک هستند.

* تشکیک خاصی؛ معنای تشکیک وجود:

معنای دقیق تشکیک این است که ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است؛ یعنی وقتی ما وجود شجر و وجود حجر را در نظر می گیریم ما به الاشتراک شان در وجود هست و ما به الامتیازشان نیز در وجود می باشد. یعنی شدت وجود شجر باعث شده که از وجود حجر تمایز پیدا کند. البته این بحث خیلی بحث دقیقی است که به قول صدرا راسخون در علم می توانند آن را تصور کنند ولیکن از باب تشبیه معقول به محسوس ما مثال نور را مطرح می کنیم که نور را شما وقتی در نظر بگیرید مراتب نور را می بینید که نور شدید و ضعیف ما به الاشتراک شان در نور هست و ما به الامتیازشان نیز در نور است. خلاصه کلام اینکه وجود به گونه ای هست که بین اشیا مشترک است و متباین نیست و امتیاز آن هم به وجود است یعنی ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است که به این اصطلاحا می گویند: «تشکیک خاصی» به خلاف «تشکیک عامی» که در تشکیک عامی ما به الاشتراک غیر ما به الامتیاز هست. بنابراین وقتی ما قائل به اعتبار ماهیت شدید امتیاز اشیا در عالم خارج را به تشکیک وجود می دانیم و اگر ما قائل به تباین وجودات شویم موجب این می شود معنای واحد بما هی واحد از مصادیق متعدد بما هی متعدد انتزاع شود که این امری مستحیل است.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین.

جلسه دوم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين.

فصل ششم: تخصص وجود

* معنای تخصص وجود:

تخصص وجود را ما «تمايز وجود» معنا می‌کنیم؛ گرچه تخصص وجود با تمايز وجود فرق می‌کند که در مباحث تفصیلی تر بیان خواهیم کرد.

تخصص وجود به چیست؟

حکما سه امر را برای تخصص وجود مطرح کرده‌اند:

۱. بنفس ذاته وجود از وجود دیگر تمايز پیدا کند؛

۲. مراتب وجود باعث تخصص وجود شود؛

۳. باضافته الی الماهیات تخصص ایجاد شود؛ یعنی وقتی وجود اضافه به ماهیت می‌شود، این باعث تخصص وجود بشود.

* تخصص وجود، بنفس وجود:

اما مثال برای قسم اول؛ مانند وجود حق تعالی نسبت به ما سوای حق از آن جهتی که وجود حق تعالی وجود حقیقی است و وجود ما سوای حق، وجود مجازی و مرآتی است. صدر المتالهین در قول عرشی چون قائل به وحدت شخصیه است؛ بنابراین می‌فرمایند که: وجود حق بذاته از دیگر موجودات تمايز پیدا می‌کند به خاطر اینکه حضرت حق تعالی وجودی حقیقی دارد و ما سوای حق وجودی مجازی و مرآتی دارد.

*** تخصّص وجود، بمراتب وجود:**

اما مثال برای قسم دوم؛ مانند مراتب وجودی واجب و ممکن را در نظر بگیریم که واجب در حقیقت از مراتب حق تعالی هست. واجب از ممکن به جهت شدت وجود تمایز می‌یابد. و یا سلسله طولی وجود را در نظر بگیریم که عالم عقل و عالم مثال و عالم ماده که این عوالم اگر تمایز از هم پیدا می‌کنند به خاطر مراتب وجود است. شدت وجود باعث می‌شود که عالم عقل که عالم مجرد تام است از عالم مثال که مجرد برزخی هست تمایز پیدا کند به خاطر اینکه شدت وجودی که در عالم عقل هست در عالم مثال نیست و این تمایز باعث کثرت طولیه می‌شود. مراتب وجود که به واسطه شدت و ضعف از هم تمایز پیدا می‌کنند و باعث کثرت طولیه وجود خواهد شد که ما می‌بینیم عالم مثال در طول عالم عقل هست.

*** تخصّص وجود، باضافه وجود به ماهیات:**

و سومین قسم که اضافه وجود به ماهیات، باعث تخصّص وجودات می‌شود. وقتی که وجود اضافه می‌شود به وجود شجری یا وجود حجری؛ در اینجا ما می‌گوییم که وجود شجری از وجود حجری تمایز پیدا می‌کند. البته این بحث اخیر نیاز به کنکاشتهای بیشتری دارد که ان شاءالله در مباحث تفصیلی عرض می‌کنیم. در ذیل این فصل اشکالی مطرح می‌شود که مربوط به قاعده فرعیت است که سابقا ما به مناسبتی در فصل زیادت وجود بر ماهیت به طور اجمال آن را بیان نمودیم.

فصل هفتم: احکام سلبی وجود

تا کنون بحث ما در مورد احکام ثبوتی وجود بود که در این فصل هفتم ما در مورد احکام سلبی وجود بحث می‌کنیم که تا شش حکم سلبی را برای وجود می‌توانیم مطرح بکنیم.

* الوجود لا غیر له:

اولین حکم سلبی این است که وجود غیر ندارد. «الوجود لا غیر له» و این امر به خاطر این است که غیر وجود هر چه هست بطلان محض می‌باشد. لذا برای وجود ما نمی‌توانیم غیری را در نظر بگیریم. زیرا غیر وجود یا عدم هست و یا ماهیت. عدم که بطلان محض است و ماهیت بما هی ماهیت نیز باطل الذات است و اگر بخواهد موجود شود باید به واسطه وجود موجود شود. بنابراین برای وجود ما نمی‌توانیم غیری را در نظر بگیریم.

* الوجود لا ثانی له:

حکم دوم این است که «الوجود لا ثانی له»؛ یعنی برای وجود نمی‌توان دومی تصور کنیم. برای اینکه وجود را اگر ما بماندیم در نظر بگیریم و اصطلاحاً صرف الوجود را در نظر بگیریم. برای این صرافت وجود ما نمی‌توانیم ثانی در نظر بگیریم. یک قاعده کبرویه که در مباحث فلسفی مطرح می‌شود این است که «صرف الشی لا یتثنی و لا یتکرر»؛ وقتی چیزی را به نحو صرف در نظر بگیریم نمی‌شود ثانی‌ای برای او در نظر بگیریم. چون اگر بخواهیم ثانی‌ای در نظر بگیریم فرع بر تمایز آن با وجود است و حال اینکه وقتی شی را به عنوان صرافت در نظر گرفتیم نمی‌توانیم شی دیگر را متمایز با شی اول در نظر بگیریم لذا از این جهت است که می‌فرمایند: وجود ثانی ندارد.

* الوجود لیس جوهر و لا عرضا:

سومین از احکام سلبی وجود، این است وجود جوهر و عرض نیست. «الوجود لیس جوهر و لا عرضا»؛ برای اینکه جوهر و عرض جز اقسام ماهیت است.

جوهر تعریفش این است که: «الماهیه اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع» و عرض را می‌فرمایند: «الماهیه اذا وجدت فی الخارج وجدت فی موضوع»؛ و از آن جهت که گفتیم وجود تغایر مفهومی با ماهیت دارد چون وجود ماهیت نیست؛ بنابراین جوهر و عرض نیست.

* الوجود لیس جزء لشیء:

اما حکم چهارم این هست که وجود جزء شیئی واقع نمی‌شود. برای اینکه اگر وجود بخواهد جز شیئی واقع شود جز آخری باید برای آن شی در نظر بگیریم که غیر وجود باشد. زیرا هر جزیی غیر از جزء دیگر است و حال آنکه ما در حکم اول احکام سلبی وجود گفتیم که برای وجود غیر فرض نمی‌شود. اگر وجود بخواهد جزء برای شیئی واقع شود یک جزء آخری هم باید از وجود باشد. بنابراین اگر یک مرکبی را در نظر بگیریم که یک جزء اش وجود باشد و جزء دیگرش غیر وجود باشد، مستحیل است به خاطر اینکه ما غیر برای وجود نمی‌توانیم در نظر بگیریم.

* الوجود لا جزء له:

پنجمین از احکام سلبی وجود این است که جزئی هم برای وجود نمی‌توانیم در نظر بگیریم. هینطور که وجود جزء برای شیئی واقع نمی‌شود همین طور جزئی هم برای وجود نمی‌توانیم در نظر بگیریم و این اجزاء نه می‌تواند «اجزاء عقلیه» باشند و نه «اجزاء خارجی» و نه «اجزاء مقداریه». مراد از اجزاء عقلیه همان جنس و فصل هست که ما برای وجود نمی‌توانیم جنس و فصل در نظر بگیریم و منظور از اجزاء خارجی همان ماده و صورت هست و منظور از اجزاء مقداریه همان اجزائی هست که ما در ریاضیات مطرح می‌کنیم که می‌گوییم مقدار این شیء مثلا یک متر است و حال اینکه ما برای وجود نمی‌توانیم اجزاء مقداریه در نظر بگیریم. چرا وجود جز عقلی و خارجی و مقداری ندارد؟

* نفی اجزاء عقلی از وجود:

برهانی که برای نفی اجزاء عقلی می‌توانیم اقامه کنیم این است که: اگر وجود جزء عقلی داشته باشد، فصل مقسّم باید مقوم باشد و التالی باطل فالمقدم مثله.

در مباحث منطق مفصل بحث شده است که فصل مقسّم شیء است. مثلا فصل ناطقیت می‌تواند جنس را که حیوانیت است تقسیم به انسان و اسد و حمار کند.

بنابراین آنچه در مباحث منطق مفروض است این است که فصل مقسّم است و حال اینکه اگر ما بخواهیم برای وجود اجزاء عقلی در نظر بگیریم یعنی جنس و فصل در نظر بگیریم، آن جنس وجود اگر از سنخ وجود باشد این فصل دیگر باید مقومّ برای جنس باشد و آن را تحصّل بیخشد و حال اینکه فرض این است که فصل مقسّم جنس است. یعنی چیزی موجود هست و ما می‌خواهیم فقط آن را تقسیم کنیم و حال اینکه اگر آن جنس وجود، از سنخ وجود باشد فصل مقومّ برای آن جنس می‌شود و اگر آن جنس غیر وجود باشد مستحیل است. زیرا قبلاً ذکر شد که غیری برای وجود تصور نمی‌شود. بنابراین اگر جنس وجود از سنخ وجود باشد فصل مقومّ برای جنس خواهد بود و دیگر مقسّم نمی‌باشد. پس ما نمی‌توانیم اجزاء عقلیه یعنی جنس و فصل برای وجود در نظر بگیریم.

* نفی اجزاء خارجی از وجود:

هنگامی که نفی جنس و فصل برای وجود کردیم در می‌یابیم که وجود اجزاء خارجی هم ندارد لذا دارای ماده و صورت هم نیست و این به خاطر این است که ماده و صورت همان جنس و فصل هست که اگر حیوانیت و ناطقیت را مثلاً به نحو لا بشرط از حمل در نظر بگیریم به آنها جنس و فصل می‌گوییم و اگر بشرط لا از حمل در نظر بگیریم به آنها ماده و صورت می‌گوییم. بنابراین وقتی وجود جنس و فصل ندارد، ماده و صورت نیز ندارد.

نفی اجزاء مقداری از وجود:

و اما وجود اجزاء مقداریه هم ندارد و این دلیلش این است که اجزاء مقداری جزء عوارض جسم می‌باشد. اگر یک جسم را در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم که این جسم مقدار دارد و مثلاً مقدارش یک مترمکعب است و جسم هم جزء ماهیات است که یکی از انحاء ماهیت جوهریه جسم است. وقتی که وجود ماهیت نشد؛ بنابراین وجود جسم هم نمی‌شود.

علاوه بر اینکه جسم مرکب از ماده و صورت است و از آن جهت که وجود ماده و صورت ندارد پس جسم هم نیست. فلذا دارای اجزاء مقداری نیز نمی‌باشد. بنابراین اگر ما شیئی را اندازه می‌گیریم وجودش قابل اندازه‌گیری نیست بلکه ما به اعتبار جسم و بلکه به اعتبار کمیتش آن شی را اندازه می‌گیریم.

*** الوجود لیس نوعا:**

اما ششمین حکم سلبی وجود این است که وجود نوع هم نیست؛ مانند انواع انسان و شجر و حجر. دلیلش این است که تشخیص نوع به افرادش هست مانند انسان را در نظر بگیرید که اگر بخواهد تشخیص پیدا کند به واسطه افرادش تشخیص و تحقق پیدا می‌کند. تا زید و عمر و بکری نباشد چیزی به نام ماهیت انسانی هم نمی‌باشد و حال اینکه وجود تشخیص‌اش به خودش است نه به افرادش.

فصل هشتم: نفس الامر

یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی بحث «نفس الامر» است. نفس الامر مناط صدق قضایا می‌باشد.

شما در نظر بگیرید که انسان را می‌گوییم حیوان ناطق است. مناط صدق این قضیه چه چیزی می‌باشد؟ در جواب می‌گوییم باید یک نفس الامری باشد که اگر این قضیه مطابق با آن نفس الامر بود این قضیه صادق است.

* تعریف نفس الامر:

فلذا نفس الامر مناط صدق قضایا می‌شود و از آن جهت که ما قضایای متعددی داریم باید نفس الامر را به گونه‌ای تعریف کنیم تا مناط صدق همه قضایا گردد. لذا علامه طباطبایی در مباحث فلسفه نفس الامر را این طور معنا کرده: «هو ثبوت العام الشامل لثبوت الوجود و الماهیه و المفاهیم الاعتباریه العقلیه»؛ نفس الامر یک ثبوت عامی هست که اولاً بالاصاله شامل وجود و بالعرض شامل ماهیات و مفاهیم اعتباری می‌شود.

* نکته اول: مناط صدق قضایای خارجی و اعتباریه؛

با این تعریفی که ما از نفس الامر کردیم نفس الامر می‌تواند مناط صدق برای همه قضایا باشد اعم از قضایای خارجی و اعتباریه. بنا براین اگر قضیه‌ای خارجی باشد می‌تواند مناط صدقش این نفس الامر باشد مانند الوجود موجود. و اگر قضیه‌ای ماهویه باشد مانند انسان حیوان ناطق مناط صدقش نیز نفس الامری است که بالعرض شامل ماهیات هم می‌شود.

* نکته دوم: شمول بالعرض بر ماهیات و مفاهیم اعتباری؛

اگر بالعرض می‌گوییم بدین جهت است که ما قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هستیم و ماهیت بالعرض وجود موجود می‌باشد. فلذا نفس الامر ثبوت عامی است که بالاصاله شامل وجود و بالعرض شامل ماهیت می‌شود.

* نکته سوم: معنای ثبوت عام

سومین قید در تعریف نفس الامر این است که ثبوت عامی است که شامل مفاهیم اعتباری هم می‌شود. منظور از مفاهیم اعتباریه همان مفاهیم منطقیه و مفاهیم فلسفیه است که اصطلاحاً به آنها «معقولات ثانی منطقی» و «معقولات ثانی فلسفی» می‌گویند که اجمالاً فرق‌شان در این است که معقولات ثانی منطقی؛ معقولاتی هستند که عروض و اتصاف‌شان در عالم ذهن است و معقولات ثانی فلسفی؛ عروض‌شان در ذهن است ولی اتصاف‌شان در عالم خارج است.

بنابراین اگر ما یک قضیه منطقی داشته باشیم مثل «الانسان نوع» اگر بخواهد صادق باشد باید مطابق با نفس الامر باشد که نفس الامر بالعرض شامل مفاهیم منطقی هم می‌شود یا اینکه اگر یک قضیه فلسفی داشته باشیم و مانند «الموجود اما بالفعل او بالقوه»؛ اگر بخواهیم ببینیم که این قضیه صادق هست یا نه باید مطابق با نفس الامر باشد و نفس الامر را ما طوری معنا کردیم که شامل معانی اعتباری نیز می‌باشد.



فصل نهم: شیء مساوق با وجود است

* تفاوت بین تساوق و تساوی:

نکته اول این است که بین تساوق و تساوی فرق است. اگر اصطلاحاً حیثیت انتزاع و حمل واحد باشد به آن تساوق می‌گویند و اگر حیثیت انتزاع متعدد باشد به آن تساوی می‌گویند و لو اینکه مصادیق در هر دو یکی هستند. مانند اینکه در نظر بگیری که می‌گوییم: «انسان مساوی با حیوان ناطق است.»؛ مصادیقشان یکی هست ولی حیثیت انتزاعشان متعدد است زیرا آن حیثی که انسان انتزاع می‌شود، غیر از حیثی است که حیوان ناطق انتزاع می‌شود. اگر شیء در عالم خارج را به نحو اجمال در نظر بگیریم انسانیت را انتزاع می‌کنیم و اگر به نحو تفصیل لحاظ کنیم حیوان ناطق انتزاع می‌شود. لذا در اینجا می‌بینیم که حیثیت انتزاع یکی نیست ولی مصادیق یکی هستند. اما تساوق به خلاف تساوی است. چون در تساوق حیث انتزاع هم واحد است. مثل صفات باری تعالی که اگر ما از ذات باری تعالی صفت علم را انتزاع می‌کنیم از همان حیث صفت قدرت را انتزاع می‌کنیم. فلذا در اینجا حیثیت انتزاع متعدد نیست بلکه حیث انتزاع واحد است.

* دیدگاه معتزله درباره ثبوت و وجود:

حال بحث ما این است که شیئیت مساوق با وجود است و منشا انتزاعشان واحد است به خلاف معتزله که می‌گویند: «شیئیت و ثبوت اعم از وجود است.»؛ یعنی این طور قائل شده‌اند که می‌شود چیزی ثبوت داشته باشد ولیکن می‌توان تصور کرد وجود نداشته باشد.

* شبهه معتزله در تساوق ثبوت و وجود:

اگر معتزله قائل به این قول شده‌اند به جهت شبهاتی است که برای آنها مطرح گردیده است. ایشان قائلند معدومات ممکن دارای ثبوت می‌باشند. زیرا حضرت باری تعالی قبل از ایجاد اشیا، عالم به اشیاست و حال اینکه اشیا موجود نبودند و لیکن این اشیا باید ثبوت داشته باشند. برای اینکه حضرت باری تعالی وقتی عالم هست که معلومی باشد زیرا علم از باب مقوله ذات الاضافه است. باید یک معلومی باشد تا عالم به آن علم پیدا کند.

بنابراین می‌بینیم که آن شیئی که موجود نیست و قبل‌الایجاد هست؛ باید یک ثبوت مایی داشته باشد تا معلوم حضرت باری تعالی شود. لذا می‌گویند که این معدوم ممکن، ثبوت دارد و لیکن وجود ندارد؛ پس ثبوت اعم از وجود شد.

مثال دیگری نیز در این مساله بیان شده است که اصطلاحاً بدان «حال» می‌گویند. ایشان حال را واسطه بین وجود و عدم می‌دانند مانند عالمیت را در نظر بگیرید که می‌فرمایند: عالمیت واسطه‌ای بین وجود و عدم است نه می‌توانیم بگوییم موجود است و نه می‌توانیم بگوییم که معدوم است. آن چیزی که موجود است عالم و معلوم است ولیکن اگر ما عالمیت را در نظر می‌گیریم؛ عالمیت به گونه‌ای نیست که ما بازاء خارجی داشته باشد و وجود داشته باشد، از یک طرف هم معدوم نیست. پس عالمیت ثبوت دارد ولیکن وجود ندارد. فلذا معتزله به این نتیجه می‌رسند که ثبوت اعم از وجود است. ممکن است چیزی ثبوت داشته باشد و لیکن وجود نداشته باشد. مرحوم علامه می‌فرمایند: این‌ها چیزی جزء اوهام نیست و به ادنی تاملی انسان می‌تواند به این نتیجه برسد که ثبوت مساوق با وجود است.



فصل دهم: تمایز و علیت در عدم نیست

هیچ تمایز و رابطه علی و معلولی بین اعدام نیست.

نکته اول: به چه جهت تمایزی بین اعدام نیست؟ به این جهت که تمایز فرع ثبوت است و چیزی که ثبوت نداشته باشد؛ تمایز نیز ندارد. ما هرگز نمی‌توانیم بین اعدام تمایزی لحاظ کنیم مگر اینکه عدم را مضاف به وجود در نظر بگیریم.

برای عدم مضاف می‌توانیم تمایزی در نظر بگیریم، مانند عدم سمع که متمایز است از عدم بصر. از آن جهت که عدم اضافه به یک امر وجودی شده است ما می‌توانیم بگوییم که عدم سمع متمایز از عدم بصر است ولی عدم بما هو عدم هرگز متمایز از عدم دیگر نیست.

نکته دوم: رابطه علیت در اعدام وجود ندارد؛ به خاطر این که علیت فرع ثبوت است و چون عدم هیچ ثبوتی ندارد، بنابراین هیچ علیت و معلولیتی نمی‌توانیم بین اعدام در نظر بگیریم و اگر چنانچه گفته می‌شود که: «عدم العلة علة لعدم المعلول»؛ این چیزی جز مجاز گویی نیست در حقیقت اینجا به گونه ایست که ما می‌خواهیم بگوییم اصلا اینجا علیتی محقق نیست و چون علیت محقق نیست. پس معلولش هم محقق نیست نه اینکه عدم علیت محقق هست تا این عدم علیت علت برای عدم معلولیت بشود.

فصل یازدهم: از معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود

از معدوم مطلق ما نمی‌توانیم خبر بدهیم برای اینکه وقتی معدوم مطلق هیچ ثبوتی نداشت هرگز از آن نمی‌شود خبری داد.

* دفع اشکال اخبار از معدوم مطلق:

اما یک اشکال مطرح می‌شود و آن این است که شما می‌فرمایید از معدوم مطلق نمی‌شود خبر داد، در حالی که شما به واسطه این قضیه دارید از معدوم مطلق خبر می‌دهید و خبرتان هم این است که از معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد و این پارادوکس است.

در جواب اشکال عرض می‌کنیم که حکما بین «حمل اولی» و «حمل شایع» فرق گذاشته‌اند. بدین بیان که اگر معدوم مطلق را به حمل شایع در نظر بگیریم، از آن خبر داده نمی‌شود ولی اگر به حمل اولی آن را در نظر بگیریم می‌توان از آن خبر داد.

اما بیان ذلک: مراد از حمل اولی در اینجا به معنای مفهوم است نه اتحاد مفهومی که در قضایا مطرح است. یعنی ما می‌توانیم از مفهوم معدوم مطلق خبر دهیم ولیکن از معدوم مطلق به حمل شایع یعنی از مصداق آن نمی‌توان خبر داد زیرا مصداق آن عدم محض است. مانند مباحثی که در منطق بحث می‌کردیم که می‌فرمودند: «الجزئی جزئی» و «الجزئی کلی»؛ که بین این دو قضیه پارادوکس نبود. وقتی می‌گوییم «الجزئی جزئی»؛ مراد به حمل شایع است، یعنی مصداق جزئی در خارج جزئی است ولی وقتی می‌گوییم: «الجزئی کلی» در اینجا مد نظر ما مفهوم جزئی است که کلی می‌باشد. لذا شما وقتی مفهوم جزئی را در ذهن مورد بررسی قرار می‌دهید می‌فهمید که مصداق متعددی دارد؛ لذا مفهوم جزئی کلی هست ولی مصداق جزئی، جزئی می‌باشد. حال با توجه به این مطالب بحث ما هم درست می‌شود که بگوییم از معدوم مطلق می‌توان خبر داد به حمل اولی و از معدوم مطلق نیز خبر داده نمی‌شود به اعتبار حمل شایع. البته دقائقی در این مباحث هست که ان شاء الله در تفصیل مباحث عرض خواهد شد.

فصل دوازدهم: امتناع اعاده معدوم

منظور از امتناع اعاده معدوم این است که اگر چیزی معدوم شد هرگز بعینه آن شی نمی‌تواند اعاده شود. این بحث از ضروریات و بدیهیات است.

* استدلال بر امتناع اعاده معدوم:

البته دلایل متعددی برای استحاله اعاده معدوم ذکر کرده‌اند که ما در اینجا به دلیل واحد اکتفا می‌کنیم. آن دلیل هم این است که اگر اعاده معدوم جایز باشد باید ابتدائاً نیز جایز باشد و التالی باطل فالمقدم منته.

و اما توضیح مطلب این است که ما می‌گوییم: همانطور که شی نمی‌تواند ابتدائاً بعینه تکرار شود اگر معدوم هم شود نیز نمی‌تواند اعاده شود. زیرا ما یک شیء را نمی‌توانیم در نظر بگیریم که بعینه تکرار شود چون در این فرض هم برای آن شیء باید قائل به ثنویت باشیم و هم قائل به ثنویت نباشیم و این تناقض است. فلذا عرفاً می‌فرمایند: «لا تکرار فی التجلی»؛ یعنی در تجلیات باری تعالی تکرار مطرح نمی‌شود و حکما نیز می‌فرمایند که: در وجود تکرار نیست و چون در وجود ابتداء تکرار نبود پس در نتیجه اگر این وجود معدوم شد نمی‌تواند تکرار شود پس اعاده معدوم محال است.

* توهم بعض متکلمین در اعاده معدوم:

بعضی‌ها بحث بین مُعاد و مَعاد را خلط کرده‌اند؛ بعضی متکلمین قائل شده‌اند که اعاده معدوم مستحیل نیست. به خاطر اینکه مُعاد مستحیل نیست. ایشان توهم کرده‌اند وقتی انسان از بین می‌رود در معاد این انسان بعینه تکرار می‌شود و حال آنکه انسان هرگز معدوم نشده، بلکه نفسش موجود است و بدنی که برای او اعاده می‌شود؛ بعینه بدن سابق نیست بلکه شبیه آن بدن است. حال می‌خواهد آن بدن، بدن عنصری باشد یا مثالی. ولیکن بدنی که در معاد حشر می‌شود بعینه بدن سابق نیست چون اگر بعینه بدن سابق باشد هم باید ثنویت با بدن سابق داشته باشد و هم ثنویت نداشته باشد و هذا محال.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.



جلسه سوم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

مرحله دوم: انقسام وجود به خارجی و ذهنی

مرحله دوم در انقسام وجود به وجود خارجی و وجود ذهنی است.

* اثر ماهیت ذهنیه:

مشهور حکما قائل هستند که علاوه بر ماهیات خارجی، ماهیات ذهنیه نیز داریم که این ماهیات ذهنیه گرچه آثار ماهیات خارجی را ندارند؛ مانند ماهیت نار که در عالم خارج حار است ولی در عالم ذهن این ماهیت ذهنیه حار نیست ولیکن آثار مخصوص بخود را دارند. چون که شیء مساوق با جارحیت مطلقه است و جارحیت مطلقه باین معناست که شیء منشاء آثار است. چنانچه در مباحث آتی روشن خواهد شد.

بنابراین ماهیات ذهنیه منشاء آثار هستند و اثرشان این است که طارد جهل می‌باشند یعنی وقتی انسان به ماهیت ناریه علم پیدا می‌کند این ماهیات ذهنیه طارد جهل از وی می‌گردند؛ لذا منشاء آثارند. بنابراین ماهیات ذهنیه چیزهایی هستند که آثار خارجی را ندارند ولیکن بحسب خود آثاری دارند.

* عینیت ماهیات ذهنیه و ماهیات خارجی:

در این مرحله در این باره بحث می‌شود که آیا ما چیزی بنام ماهیت ذهنیه داریم یا نداریم؟ حکما قائل هستند که ماهیات ذهنیه عین ماهیات خارجی‌اند یعنی عین آن ماهیت ناریه‌ای که در عالم خارج موجود است، به عالم ذهن راه پیدا می‌کند.

* دیدگاه شیح و رد آن:

اما بعض فلاسفه قائل هستند که مقوله معرفت‌یابی اینگونه نیست که عین ماهیت به ذهن بیاید بلکه شیح ماهیت به عالم ذهن می‌آید. یعنی ما وقتی درکی از ماهیت ناریه داریم این درک ما بعینه همان ماهیت ناریه در عالم خارج نیست؛ بلکه شبیحی از ماهیت ناریه به ذهن می‌آید. جواب قول ایشان این است که اگر قائل شویم شیح ماهیت به ذهن می‌آید مستلزم سفسطه و انسداد باب علم خواهد شد و التالی باطل فالمقدم مثله.

* دیدگاه اضافه و رد آن:

بعض دیگر از فلاسفه مانند فخر رازی، نیز قائل هستند که مقوله علم از باب اضافه عالم به معلوم خارجی است. نه اینکه معلوم نزد عالم حاضر شود بلکه وقتی عالم به معلوم اضافه مقولی پیدا می‌کند؛ علم شکل می‌گیرد. لذا بحث علم و نفس را ایشان از باب اضافه تلقی می‌کند. در جواب ایشان می‌توانیم بگوییم که اگر بنا باشد علم از باب اضافه به آن معلوم خارجی باشد؛ مستلزم این است که ما هیچ وقت علم به معدومات پیدا نکنیم. چون معدومات در عالم خارج وجود ندارند تا نفس عالم به آنها اضافه شود و حال آنکه ما به معدومات علم پیدا می‌کنیم. مانند بحث اجتماع تقیضین که در عالم خارج موجود نیست ولیکن انسان به آن علم پیدا می‌کند.

* استدلال بر اثبات وجود ذهنی:

بنابراین مشهور حکما قائل هستند که ما یک ماهیت ذهنیه داریم و ادله‌ای را برای وجود ذهنی مطرح کرده‌اند ما در اینجا به یک دلیل اکتفا می‌کنیم و آن دلیل این است که «نحکم علی المعدومات باحکام ایجابیه»؛ ما حکم می‌کنیم به معدومات به نحو موجب. بنابراین اگر حکم ایجابی است «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له» باید باشد. مثلاً وقتی می‌گوییم اجتماع تقیضین غیر اجتماع ضدین است این غیریت اجتماع ضدین نسبت به اجتماع تقیضین که از باب قضایای موجب است باید اول موضوعی ثابت باشد تا محمول را بر آن حمل کنیم. یا مثلاً گفته می‌شود: اجتماع تقیضین مستحیل است. این استحاله اگر بر اجتماع تقیضین حمل شده و قضیه به نحو ایجابی است پس در موطن ذهن آن اجتماع تقیضین باید به نحو حمل اولی موجود باشد تا محکوم علیه استحاله واقع گردد. زیرا اجتماع تقیضین در عالم خارج موجود نیست تا محکوم علیه واقع گردد. ادله دیگری مطرح شده که باید در مباحث مبسوط آنها را پی گرفت.

* اشکالات بر وجود ذهنی:

بعد از اینکه بحث وجود ذهنی اثبات شد؛ که همان ماهیت ذهنی باشد که عین ماهیت خارجی باشد در اینجا اشکالات متعددی مطرح شده است.

۱. اشکال اندراج شیء واحد تحت مقولتین:

عمده اشکال به قیاس استثنایی اینگونه است که: اگر ماهیات به انفسها در ذهن موجود باشند مستلزم این است که شیء واحد هم جوهر باشد و هم عرض و التالی باطل فالمقدم منله.

و اما بیان ذلک: قبلا ثابت کردیم ماهیات ذهنیه عین ماهیات خارجیه هستند. شما فرض کنید یک ماهیت خارجیه بنام انسان داریم که جوهر است و جوهر ماهیتی است که «اذا وجدت فی الخارج وجدت فی لا موضوع». این انسان در عالم خارج جوهر است اگر بخواهیم علم به این ماهیت انسانیه پیدا کنیم عین این ماهیت جوهریه باید عند العالم حضور پیدا بکند. بنابراین آن صورت معلومه که در ذهن ما است باید جوهر باشد. چون انسان را تصور کردیم و انسان در عالم خارج جوهر است و بعینه آن ماهیت خارجیه به موطن ذهن راه پیدا می کند. بنابراین از یک طرف باید این صورت علمیه جوهر باشد و از یک طرف می بینیم صور علمیه عرض هستند، کیف نفسانی هستند که عارض بر نفس می باشند؛ بنابراین مستلزم این است که آن صورتی که در ذهن ماست هم جوهر باشد و هم عرض و این پارادوکس است.

* پاسخ اول و نقد آن:

برای این اشکال جواب های متعددی گفته شده است. یک جواب این است که علم غیر از معلوم است وقتی این صور علمیه را لحاظ می کنیم از جهتی که علم تلقی می شوند کیف نفسانی اند ولی از جهتی که معلوم ما هستند جوهرند و حال اینکه اشکال این جواب این است که علم عین معلوم است و اینکه گفته شده علم غیر معلوم است این حرف صحیح نیست بلکه علم عین آن معلوم بالذات است. آنچه در عالم ذهن راه پیدا می کند معلوم بالذات است و آن عین علم می باشد.

* پاسخ صدرا به طریق حمل:

جواب دیگر از جناب مرحوم صدر المتالهین است. البته جوابهای دیگری هم داده شده است که در مباحث تفصیلی بحث خواهیم کرد. جوابی که مرحوم صدر المتالهین می‌دهد این است می‌فرماید: باید این مشکل را به واسطه حمل اولی و حمل شایع پاسخ دهیم. یعنی این صور علمیه‌ای که در عالم ذهن راه پیدا می‌کند از آن جهت که به حمل اولی لحاظ شوند؛ جوهرند و همان صورت علمیه اگر به حمل شایع لحاظ شود کیف نفسانی است.

و اما بیان ذلک: منظور از حمل اولی و حمل شایع اینجا چیست؟ منظور از حمل اولی اینجا مفهوم است و حمل شایع به معنای مصداق است. این غیر از حمل اولی و حمل شایع است که گاهی در مباحث منطق به معنای اتحاد مفهومی و اتحاد مصداقی استعمال می‌شود. اینجا اگر می‌گوییم حمل اولی و حمل شایع اصطلاحاً «عقد الوضع» است. یعنی قید برای موضوع واقع می‌شود. خود انسان را در نظر بگیرید بدون اینکه چیزی بر او حمل شود؛ همین انسان را دو گونه می‌توان لحاظ کرد یا به حمل اولی یا به حمل شایع. اگر گفتیم انسان به حمل اولی یعنی مفهوم انسان و اگر گفتیم انسان به حمل الشایع یعنی مصداق انسان.

بنابراین وقتی این صورت علمیه که در ذهن عالم حضور پیدا کرد که همین ماهیت انسانیه به حمل اولی یعنی به لحاظ مفهوم جوهر است و اگر مفهوم جوهر در نزد عالم حضور پیدا کرد این باعث اندراج تحت مقوله جوهر نخواهد شد تا اینکه حقیقتاً و مصداقاً جوهر شود بلکه مفهوماً جوهر است. حمل اولی باعث اندراج شیء تحت مقوله نمی‌شود. آنچه نزد عالم حضور پیدا کرده مفهوم جوهر است. بنابراین جوهر است به حمل اولی یعنی فقط مفهوم جوهر آمده و مفهوم جوهر باعث اندراج شیء تحت مقوله جوهر نمی‌شود؛ تا بگوییم به حمل شایع هم جوهر است یعنی مصداق جوهریت است. ولیکن همین صور علمیه را وقتی به حمل شایع در نظر می‌گیریم کیف نفسانی هستند، یعنی مصداق این صور علمیه کیف نفسانی هستند که عارض بر نفس هستند.

بنابراین از این اشکال مرحوم صدر المتالهین اینطور جواب می‌دهد که آن صورت علمیه‌ای که همان ماهیت انسانی ماست وقتی در ذهن عالم حضور پیدا می‌کند از یک طرف جوهر است به حمل اولی ولیکن از یک طرف همین صور علمیه مصداقاً کیف نفسانی هستند که عارض بر نفس عالم شده‌اند.

۲. اشکال عدم وجود آثار در ماهیت ذهنیه:

اشکالات دیگری هم در این ساحت مطرح شده است؛ از جمله اگر بنا باشد که وجود ذهنی را بپذیریم که ماهیت خارجی عین ماهیت ذهنیه باشد مستلزم این است که وقتی ما نار را تصور می‌کنیم ذهن ما باید حار شود و التالی باطل فالمقدم مثله.

جواب این اشکال هم مانند جواب سابق است زیرا وقتی ما به ماهیت ناریه علم پیدا می‌کنیم در حقیقت فقط مفهوم نار است که عند العالم حضور پیدا کرده است و این مفهوم باعث نمی‌شود که این شیء اندراج تحت مقوله پیدا کند و حار شود بلکه به حمل اولی ما به نار علم پیدا کرده‌ایم نه اینکه به حمل شایع هم عند العالم این ماهیت ناریه حضور داشته باشد.

۳. اشکال انطباع کبیر در صغیر:

اشکال دیگر این است که اگر بنا باشد وجود ذهنی را بپذیریم انطباع کبیر بما هو کبیر در جسم صغیر بما هو صغیر پیش می‌آید و التالی باطل فالمقدم مثله.

در جواب از این اشکال می‌گوییم: ما چون علم را از مقوله مجردات می‌دانیم این اشکال پیش نمی‌آید. بلی اگر علم از مقوله مادیات باشد که وقتی ما کوه را تصور می‌کنیم می‌بینیم کوه کبیر است و این کوه کبیر هرگز در این اجزاء دماغیه که همین مغز باشد، نمی‌تواند انطباع پیدا بکند؛ اشکال وارد است. لذا بعضی قائل شده‌اند عین آن ماهیت جبلیه عند العلم حضور نمی‌یابد بلکه شبیحی از او حضور پیدا می‌کند و حال آنکه ما عرض می‌کنیم مقوله علم از باب مجرد است و آن چیزی را که ما بدو علم پیدا می‌کنیم به نحو مجرد برزخی در نفس انعکاس پیدا می‌کند و اگر فعل و انفعالاتی در مغز ایجاد می‌شود تا انسان علم به آن جبل پیدا کند همه اینها علت اعدادی است نه اینکه بگوییم صورت جبل در این اجزاء مغز انطباع پیدا می‌کند و این انطباع کبیر در صغیر باشد. بلکه همه اینها علت اعدادی و زمینه است تا اینکه نفس صورت جبلیه را در نفس خود بیابد و آن صورت جبل مجرد است، مکان و وزن ندارد. فلذا بحث انطباع پیش نمی‌آید.

۴. اشکال کلیت و جزئیت شیء واحد:

اشکال آخری که می‌توانیم در این فصل مطرح کنیم این است که اگر وجود ذهنی را بپذیریم مستلزم این است که شیء واحد هم کلی باشد و هم جزئی باشد و التالی باطل فالمقدم مثله.

و اما بیان ذلک: چرا اگر وجود ذهنی را بپذیریم شیء واحد هم باید کلی باشد و هم جزئی؟ صورت علمیه، کلی است زیرا ما وقتی صورت انسان را درک کردیم ماهیت انسان یک مفهوم کلی است که ما یصدق علی کثیر است و شامل زید و بکر و عمر می‌شود. فلذا کلی است. ولیکن از یک طرف جزئی است چون آن صورت معلومه مثلاً عارض بر نفس زید است و چون زید یک امر متشخص است بنابراین آن صورتی هم که عارض بر نفس زید شده یک امر متشخص است. پس آن صورت علمیه هم باید کلی باشد و هم جزئی باشد و هذا محال.

در جواب این اشکال می‌گوییم باید بین «وجود ذهنی» و «موجود ذهنی» فرق بگذاریم. این صورت معلومه‌ای که عند العالم حضور پیدا کرده است دو لحاظ می‌توانیم نسبت بدان داشته باشیم. لحاظ اول؛ از آن جهتی که حاکویت و مرآتیت نسبت به عالم خارج دارد، که اصطلاحاً این لحاظ حاکویت را وجود ذهنی می‌گویند. و لحاظ دوم؛ این است که صورت معلومه را به نحو استقلالی لحاظ کنیم، نه از جهت مرآتیت نسبت به عالم خارج بلکه خودش را در نظر می‌گیریم که اصطلاحاً به آن موجود ذهنی گفته می‌شود.

حال که فرق بین وجود ذهنی و موجود ذهنی شناخته شد؛ فلذا می‌گوییم این صورت معلومه از جهت وجود ذهنی که حاکویت نسبت به عالم خارج دارد کلی است. یعنی هنگامی ماهیت انسانیه را می‌بینیم مرآت نسبت به عالم خارج است که می‌تواند شامل زید و بکر و عمر شود کلی است ولیکن اگر به لحاظ موجود ذهنی در نظر بگیریم که لحاظ استقلالی آن است و عارض بر نفس زید گردیده، یک امر متشخص و جزئی است؛ بنابراین پارادوکسی نیست.

مرحله سوم: انقسام وجود به وجود فی غیره و فی نفسه لنفسه و فی غیره

فصل اول: وجود فی نفسه و وجود فی غیره

مرحله سوم در مورد انقسام وجود به وجود فی نفسه و فی غیره بحث می‌کند. وجود انقساماتی دارد: وجود یا وجود فی نفسه است یا وجود فی غیره. وجود فی نفسه یا وجود لنفسه است یا وجود لغیره. و وجود لنفسه یا وجود بنفسه است یا وجود لغیره. وجود فی نفسه، همان وجود مستقل است. مانند وجود انسان که در عالم خارج وجود استقلاللی دارد به خلاف وجود فی غیره که اصطلاحاً این وجود را وجود رابط گویند و وجودی غیر مستقل است.

* برهان بر اثبات وجود رابط (ربطی):

همواره این طور نیست که وجود مستقل باشد بلکه ممکن است یک وجود به نحو غیر مستقل در خارج موجود باشد. علامه برای وجود غیر مستقل اینگونه برهان اقامه کرده است که: اگر ما یک قضیه صادق را در نظر بگیریم مانند: انسان ضاحک. در این قضیه حملیه می‌بینیم یک موضوع داریم، یک محمول و یک نسبت بینهما؛ که نسبت بین ضاحکیت و انسان است. انسان که موضوع است در عالم خارج وجودی فی نفسه دارد و ضاحک هم که محمول است در عالم خارج یک وجود فی نفسه و مستقل دارد چون ضحک جزء اعراض است و اعراض هم وجود فی نفسه لغیره دارند که بعداً عرض می‌کنیم. ولیکن نسبت بینهما وجودش وجود مستقل نیست بلکه ربط بین ضحک و انسان است. اگر ما می‌گوییم انسان ضاحک و ربط می‌دهیم ضحک را به انسان به خاطر نسبت بینهما است. اگر انسان را به نحو مستقل در نظر بگیریم و ضاحک را هم به نحو مستقل در نظر بگیریم؛ هرگز این دو مقوله اتحادی با هم نخواهند داشت. جز این که یک وجودی ربط بین ضحک و انسان شود که این همان نسبت بینهما است. نسبت بینهما وجود مستقل ندارد چون اگر بخواهد وجود مستقل داشته باشد سه وجود مستقل فرض می‌شود و بین این سه وجود مستقل باید دو وجود غیر مستقل باشد تا این سه وجود مستقل را به هم ربط دهد و اگر بنا باشد آن دو وجود غیر مستقل هم، مستقل باشند پنج وجود مستقل فرض خواهد شد و بین آنها باید وجودات غیر مستقلی باشد تا آنها را به هم مرتبط کند و اگر آنها نیز مستقل باشند این سلسله الی غیر نهایت باید ادامه یابد. فلذا باید وجود غیر مستقلی در خارج موجود باشد.

بنابراین علامه به واسطه نسبت بینهما در قضیه صادقیه وجود ربطی را اثبات می‌کند. مرحوم صدر المتألهین در نهایت به این نتیجه می‌رسد که تمام معالیل وجود ربطی و غیر مستقل دارند و تنها وجودی که وجود مستقل دارد حضرت حق تعالی است و این قول منجر به وحدت شخصیه خواهد شد که در مباحث تفصیلی طرح خواهیم کرد. پس وجود یا وجود فی نفسه است یا وجود فی غیره و این وجود فی غیره همان وجود ربطی است و وجود رابط است. البته بین وجود رابط و رابطی فرق است چنانچه عرض خواهیم کرد.

* احکام وجود ربطی:

برای وجود ربطی احکامی ذکر شده که به اجمال عرض می‌نماییم:

۱. الوجودات الرابطة لا ماهية لها؛

اولین حکم وجودات رابط این است که وجود ربطی هرگز ماهیت ندارند؛ زیرا ماهیت ما یقال فی جواب ماهو است و ما یقال همان ما یحمل است و ما یحمل همان محمول است و محمول امری مستقل است. ولیکن وجود ربطی غیر مستقل است و از وجود غیر مستقل هرگز یک امر مستقل انتزاع نمی‌شود. اگر یک وجود ربطی را در نظر بگیریم هرگز نمی‌توانیم ماهیتی از آن انتزاع کنیم. چون وجود ربطی اصلاً خودش را نشان نمی‌دهد تا ما بخواهیم ماهیتی از آن انتزاع کنیم بلکه وجودی مرآتی دارد که چیز دیگری را نشان می‌دهد. بنابراین اولین حکم از احکام وجود ربطی این است که وجودات ربطی لا ماهية لها.

* قول عرشی صدر:

این بحث بسیار مهمی است زیرا هنگامی که مرحوم صدر المتألهین اثبات می‌کند معالیل وجود ربطی دارند بنابراین در قول عرشی ایشان هرگز نمی‌توان از وجودات ربطیه، ماهیت انتزاع کرد. فلذا مرحوم صدر المتألهین بساط ماهیات را از عالم عین برمی‌چیند. چون معالیل وقتی وجودشان وجود ربطی شد هرگز ماهیت ندارند و حضرت باری تعالی از آن جهتی که بحت الوجود است نیز ماهیت ندارد. بنابراین چیزی به نام ماهیت در عالم خارج نمی‌ماند و علامه نیز در نهاية الحکمه بدین مساله اشاره نموده و می‌فرماید: «الماهیات ظهورات الوجود للذهان». مرحوم صدر المتألهین در صحف فلسفی خویش می‌فرماید: «الوجود هو المشهود و الماهية هي المفهوم»؛ ماهیت فقط مفهوم است همین طور که مفهوم جایگاهش در ذهن است ماهیت نیز در ذهن است.

۲. الوجود الرابط يتحقق بين الطرفين؛

حکم دوم برای این وجودات ربطی این است که، وجود ربطی مندرک در طرفین است، فانی در طرفین است، یک امر مستقل نیست. مانند انسان ضاحک را که در نظر می‌گیریم؛ می‌بینیم نسبت بینهما فانی در طرفین است یک وجود استقلالی ندارد. چنانچه از مباحث سابق این حکم ظاهر شد.

۳. الوجود الرابط يتحقق في الهليات المركبة؛

سومین حکم از احکام وجود ربطی، این است که وجود رابط در هلیات مرکبه مطرح است نه در هلیت بسیطه. بحث «هلیت مرکبه» و «هلیت بسیطه» را به صورت مبسوط در منطق خوانده‌اید. توضیح اجمالی این است که محمول هلیات بسیطه صرف الوجود است مانند انسان موجود که فقط وجود انسان را برای ما ثابت می‌کند به خلاف هلیت مرکبه که از باب ثبوت شیء لشیء است مانند اینکه بگوییم انسان قائم است وقتی که قیام را برای انسان اثبات می‌کنیم این را اصطلاحاً هلیت مرکبه می‌گویند. به بیان ادبی فرق بین هلیت بسیطه و مرکبه فرق بین «کان تامه» و «کان ناقصه» است. گاهی می‌گوییم «کان الانسان» یعنی انسان هست این را هلیت بسیطه گویند که در مورد صرف الوجود انسان بحث می‌کنیم. گاهی می‌گوییم «کان الانسان ناطقا» یعنی انسان ناطق است که ناطقیت را برای انسان اثبات می‌کنیم.

* تفاوت بین هستی و استی:

این نکته شایان ذکر است که بین «هستی» و «استی» فرق است. هستی در «کان تامه» بحث می‌شود و استی در «کان ناقصه» بحث می‌شود. وقتی می‌گوییم: «کان الانسان» یعنی انسان هست ولی وقتی می‌گوییم: «کان الانسان ناطقا» یعنی انسان ناطق است. فرق است بین هستی و استی. هستی همان وجود مستقل و وجود فی نفسه است و استی همان وجود غیر مستقل و وجود ربطی می‌باشد. در ادبیات فارسی ما وجود مستقل را به هستی و وجود فی غیره را به استی استعمال می‌کنیم.

حال با این توضیحاتی که داده شد عرض می‌نماییم؛ وجود رابط فقط در هلیات مرکبه مطرح می‌شود نه در هلیات بسیطه. یعنی آنجا که می‌گوییم انسان قائم است چون انسان و قیام دو امر مستقل هستند یک وجود ربطی باید بینهما را مرتبط کند به خلاف هلیات بسیطه که نیاز به وجود رابط ندارد زیرا وقتی می‌گوییم: «انسان هست» اصلاً اینجا دو چیز نیست تا بخواهیم آنها را به هم مرتبط کنیم. «کان الانسان» یعنی انسان هست. بنابراین از باب ثبوت شیء لشیء نیست، بلکه از باب ثبوت شیء است. یعنی انسانی هست و هستی انسان با انسان در عالم خارج ثبوت ندارد که نیاز به وجود ربطی داشته باشد به خلاف قیام و انسان، که در عالم خارج چون ثبوت دارند و دو امر مستقل هستند؛ بنابراین نیاز به وجود ربطی دارند.



فصل دوم: کیفیت اختلاف وجود رابط و مستقل

در این فصل از این بحث می‌شود که آیا اختلاف نوعی بین وجود ربطی و وجود مستقل هست یا نیست؟

*** قول اول: اختلاف نوعی بین وجود ربطی و مستقل؛**

بعضی قائل شده‌اند که اختلاف نوعی بین وجود ربطی و مستقل است به این معنا که هرگز ما نمی‌توانیم وجود ربطی را به نحو وجود مستقل تصور کنیم. لذا می‌فرمایند: اختلاف نوعی بین وجود ربطی و وجود مستقل است.

*** قول دوم: نفی اختلاف نوعی بین وجود ربطی و مستقل؛**

و حال اینکه بعضی قائل شده‌اند که اختلاف نوعی بین وجود مستقل و وجود ربطی نیست؛ یعنی ما می‌توانیم وجود ربطی را به نحو وجود مستقل تصور کنیم. در مباحث ادبی هم این مساله مطرح بود. مثلاً حروف را در نظر بگیرد؛ که حروف به گونه‌ای هستند که معانی آنها غیر مستقل است یعنی وجو دات آنها ربطی است مانند: «من» و «فی»، حال آنکه برای «فی» و «من» می‌توانستیم لحاظ استقلالیت قائل شویم. لذا می‌گفتیم «فی» به معنای ظرفیت است و ظرفیت خود یک معنای مستقل است. بنابراین «فی» را که وجود ربطی است به نحو مستقل تصور می‌کردیم.

بنابراین اشکالی ندارد که ما برای وجودات ربطی بتوانیم لحاظ استقلالیت تصور کنیم، مانند معالیلی که در عالم خارجند؛ گرچه وجود آنها وجود ربطی است ولیکن در موطن ذهن می‌توانیم این وجودات ربطی را به نحو استقلالیت تصور کنیم.

فصل سوم: وجود فی نفسه و وجود فی نفسه لغیره

اجمالاً عرض کردیم که وجود فی نفسه یا وجود لنفسه است یا وجود لغیره.

* طرد عدم از لیس تامه و ناقصه در وجود فی نفسه لغیره:

وجود لغیره، وجودی است که در عین اینکه طارد عدم از «لیس تامه» خود است، طارد عدم از «لیس ناقصه» شیء آخر هم می‌باشد مانند علم را در نظر بگیرید که وقتی که علم بر زید عارض می‌شود این علم وجود فی نفسه لغیره دارد؛ وجود فی نفسه دارد یعنی طارد عدم از «لیس تامه» خود است یعنی بواسطه تحقق علم، عدم علم طرد می‌شود و در عین حال «لیس ناقصه» زید را هم مرتفع می‌کند یعنی جهل را که «لیس ناقصه» زید است را مرتفع می‌کند و این امری بدیهی است که علم نسبت به زید علاوه بر این که عدم را از خودش طرد می‌کند؛ جهل را نسبت به زید هم طرد می‌کند. این وجود را اصطلاحاً وجود فی نفسه لغیره گویند، مانند اعراض که وجود مستقل دارند ولیکن لغیره هستند. چون عارض بر معروض هستند، طارد «لیس ناقصه» از معروضند و طارد «لیس تامه» از خویشتن هستند.

* طرد عدم فقط از لیس تامه در وجود فی نفسه لنفسه:

به خلاف وجود فی نفسه لنفسه مانند جواهر وقتی تحقق پیدا می‌کند فقط طارد عدم از خویشتنند و طارد عدم از «لیس تامه» خود هستند. عارض بر معروضی نیست تا بخواهد «لیس ناقصه» را از یک شیء آخر طرد کنند.

* انقسام وجود فی نفسه لنفسه به بنفسه و بغیره:

حال وجود فی نفسه لنفسه گاهی بنفسه است و گاهی بغیره. وجود بنفسه یعنی وجودی که وجودش بذاته است. یعنی وجودش از خود اوست مانند واجب الوجود. ولیکن وجود بغیره یعنی وجودش از غیر است مانند وجودات امکانی. بنابر این وجود یا وجود فی نفسه است یا وجود فی غیره است وجود فی نفسه یا لنفسه است یا لغیره و وجود لنفسه یا بنفسه است یا بغیره.

و صلی الله و علی محمد و آله الطاهرين.

جلسه چهارم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله و على محمد و آله الطاهرين.

مرحله چهارم: مواد ثلاث

فصل اول: تعريف مواد ثلاث

بحث ما در مرحله چهارم در مورد مواد ثلاث است که شامل وجوب، امکان و امتناع می شود. اساساً اگر مفهومی را با وجود بسنجند از سه حالت خارج نیست یا نسبت آن وجوب است یا امکان و یا امتناع.

* وجوب، امتناع و امکان :

اگر نسبت مفهوم با وجود، ضروری الوجود باشد آن را واجب گویند؛ مانند اینکه مفهوم باری تعالی را با وجود بسنجیم و اگر نسبت مفهوم با وجود، ضروری العدم باشد اصطلاحاً به آن امتناع گویند؛ مانند مفهوم اجتماع تقيضين را با وجود بسنجیم و اگر نسبت مفهوم با وجود مسلوب الضرورتين باشد؛ یعنی نه ضرورت وجود را داشت و نه ضرورت عدم را اصطلاحاً این را امکان گویند؛ مانند اینکه مفهوم انسان را با وجود بسنجیم.

* بدهت مواد ثلاث:

مواد ثلاث که شامل واجب، امتناع و امکان است مفاهیمی بدیهی هستند و اگر تعریفی از آنها ارائه شده تعریف شرح الاسمی است و الا دور پیش می آید. مانند اینکه گفته شود:

«الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال؛ واجب چیزی است که از فرض عدمش محال پیش بیاید.»

و حال اینکه محال خودش به معنای ممتنع است و اگر ممتنع را بخواهیم معنا کنیم با واجب باید معنا کنیم. اگر تعریف حقیقی باشد دور پیش می آید ولی اگر تعریف شرح الاسمی باشد اشکالی ندارد بنابراین تعریف هر کدام از مواد ثلاث بدیهی است و اگر تعریفی از هر کدام ارائه می شود تعریف شرح الاسمی است.

فصل دوم: انقسام مواد به بالذات و بالغیر و بالقیاس

در فصل دوم به اقسام مواد ثلاث می‌پردازیم که هر کدام از این مواد ثلاث یا بالذات هستند یا بالغیر هستند و یا بالقیاس هستند. از واجب شروع کنیم،

* انقسام واجب به واجب بالذات، بالغیر و بالقیاس:

واجب یا واجب بالذات است یا واجب بالغیر است و یا واجب بالقیاس است. واجب بالذات، مانند حضرت حق تعالی که واجب بالذات است که وجوب برای او ضروری است. واجب بالغیر، مانند همه ممکنات که فی حد ذاته ممکن هستند و به واسطه واجب الوجود واجب بالغیر می‌شوند. واجب بالقیاس؛ مانند متضائفین، مانند ابوت و بنوت که نسبت به هم واجب بالقیاس هستند یعنی اگر ابوت باشد؛ حتما بنوت هم هست که اصطلاحاً می‌گویند متکافئان هستند.

* انقسام ممتنع به ممتنع بالذات، بالغیر و بالقیاس:

ممتنع هم یا ممتنع بالذات است یا ممتنع بالغیر و یا ممتنع بالقیاس. ممتنع بالذات، مانند اجتماع نقیضین که فی حد نفسه محال می‌باشد. ممتنع بالغیر، آن چیزی است که فی حد ذاته ممکن بالذات است ولیکن نسبت به غیر ممتنع می‌باشد مانند عدم معلول نسبت به وجود علت. ممتنع بالقیاس، مانند وجود یکی از متضائفین با عدم دیگر از متضائفین مانند اینکه ابوت باشند، ولی بنوت نباشد؛ که رابطه وجود ابوت و عدم بنوت به نحو امتناع بالقیاس می‌باشد.

* انقسام امکان به امکان بالذات و بالقیاس:

امکان یا امکان بالذات داریم یا امکان بالقیاس اما چیزی به نام امکان بالغیر نداریم. امکان بالذات، مانند ماهیات که رابطه آنها با وجود مسلوب ضرورتین است. امکان بالقیاس، مانند واجبین مفروضین را در نظر بگیرید؛ اگر دو واجب الوجود باشد، رابطه دو واجب الوجود به نحو امکان بالقیاس می‌باشد. زیرا همواره رابطه بین علت و معلول رابطه ضروری است. اگر رابطه، رابطه امکان بالقیاس است نباید رابطه علی و معلولی باشد.

*** استحاله امکان بالغير:**

و اما امکان بالغير مستحيل است؛ چونکه فی حد ذاته این شیء مفروض یا واجب است یا ممتنع است و یا ممکن است و حال آنکه الاولان یوجبان الانقلاب و فرض اخیر تحصیل حاصل می شود.

در دو فرض اول یعنی اگر فی حد ذاته واجب باشد و یا ممتنع باشد این انقلاب در ماهیت است. زیرا هرگز واجب و ممتنع، ممکن نمی شود. اما فرض سوم که فی حد ذاته ممکن است اگر به واسطه غیر هم ممکن شود، مستحيل است چون تحصیل حاصل پیش می آید. بنابراین ما چیزی به نام امکان بالغير نداریم.

فصل سوم: ماهیت واجب انیت اوست

باید توجه داشت که منظور از این ماهیت، «ماهیت بالمعنی الاعم» است. ماهیت بالمعنی الاعم، یعنی «ما به الشیء هو هو»؛ آن چیزی که شیئیت آن شیء به آن چیز است. به خلاف «ماهیت بالمعنی الاخص» که «ما یقال فی جواب ما هو» است و آن مستوی النسبه به وجود و عدم است. بنابراین وقتی گفته می شود ماهیت واجب انیت اوست منظور از این ماهیت، ماهیت بمعنی الاعم است. یعنی حقیقت واجب الوجود انیت اوست و انیت به معنای وجود است. یعنی تمام حقیقت حضرت واجب الوجود وجود است و چیزی به نام ماهیت بالمعنی الاخص ندارد که مستوی النسبه به وجود و عدم باشد.

* استدلال بر نفی ماهیت بالمعنی الاخص از واجب الوجود:

با این عبارت حکما می خواهند نفی ماهیت بالمعنی الاخص از واجب الوجود نمایند و دلیل ایشان به قیاس استثنایی این است که: اگر واجب الوجود ماهیت بالمعنی الاخص داشته باشد، وجود عرضی و معلل خواهد شد و علت آن یا واجب است یا غیر واجب و التالی باطل فالمقدم مثله.

و اما بیان ذلک: فرض کنید حضرت واجب الوجود ماهیتی داشته باشد. ماهیت مستوی النسبه به وجود و عدم است که بایستی وجود عارض بر آن شود و هنگامی که وجود عارض بر ماهیت شد بنا بر یک قاعده کلی که می گوید: «کل عرضی یعلل»؛ نیاز به علت دارد چنانچه در مباحث آتی بیان خواهد شد. بنابراین وقتی وجود عرضی شد، علتش یا خود این ماهیت واجب است که این مستلزم دور است و یا اینکه علتش غیر واجب است و این منجر بدان می شود که حضرت واجب الوجود دیگر واجب الوجود بالذات نباشد بلکه واجب دیگر وجود را عارض بر این ماهیت واجب کرده باشد و التالی باطل فالمقدم مثله. بنا بر این حضرت واجب الوجود بگونه ای است که هیچ ماهیتی برای آن نمی توان در نظر گرفت بلکه ماهیته انیته یعنی تمام حقیقت او می شود وجود.

فصل چهارم: واجب الوجود از جمیع جهات واجب است

حکما می‌گویند که واجب الوجود من جمیع جهات واجب الوجود است.

* ضرورت ازلیه در صفات ذاتیه و کمالیه:

این بدان معناست که صفات ذاتیه برای حضرت باری تعالی به نحو «ضرورت ازلیه» ثابت است. ضرورت ازلیه و ذاتیه را در بحث موجهات منطق خوانده‌اید، لذا نیاز به توضیح نیست. آنچه این فصل در مقام بیان آن است، این است که صفات ذاتیه و کمالیه مانند علم و قدرت برای حضرت واجب الوجود به ضرورت ازلیه صادق است.

* دیدگاه صدرا درباره ضرورت در صفات فعلیه:

بحث دیگری در این مساله مطرح است که آیا صفات فعلیه نیز بنحو ضرورت ازلی بر واجب صادق است یا نیست؟ مرحوم صدرالمتهین در اسفار صفات فعلیه را نیز به ضرورت ازلی بر واجب صادق می‌داند و این بحث غامضی است که ما تفصیلا در مباحث نهاییه الحکمة بدان می‌پردازیم.

* استدلال بر ضرورت ازلیه در صفات ذاتیه و کمالیه:

قدر متیقن این است که صفات ذاتیه مانند علم و قدرت برای خداوند ضروری است نه به نحو امکان والا مستلزم این است که حضرت باری تعالی نسبت به این صفات کمالیه و ذاتیه مستوی النسبه باشد و التالی باطل فالمقدم مثله.

و حال آنکه بیان کردیم حضرت باری تعالی رابطه استواء با کمالات ندارد. چون چیزی به نام ماهیت بالمعنی الاخص ندارد. بنابراین تمام صفات کمالیه برای حضرت باری تعالی ضروری می‌شود نه به نحو امکان و اگر به نحو امکان باشد مستلزم این است که جهات عدمی در ذات واجب الوجود راه یابد و هذا محال.

فصل پنجم: الشیء ما لم یجب لم یوجد

فصل پنجم در مورد این بحث می‌کنند که شیء تا به حد ایجاب نرسد ایجاد نمی‌شود. یعنی باید وجودش به حد ایجاب و ضرورت برسد و عدمش محال شود تا ایجاد شود.

* دیدگاه متکلمین و حد اولویت:

متکلمین قائل شده‌اند و لو شیء به حد ایجاب نرسد بلکه به حد اولویت برسد می‌تواند ایجاد شود و حال آنکه این امر مستحیل است.

* رد دیدگاه متکلمین و حد اولویت:

و اما بیان ذلک: اساساً می‌توان گفت که اگر ممکن بخواهد ایجاد شود باید اولویت پیدا بکند حال یا این اولویت، اولویت ذاتی است (۱) یا اولویت غیر ذاتی (۲) و هر کدام از این اولویت‌ها یا کافی است (۳) که همان ایجاب است یا غیر کافی (۴) که از این ۴ قسم فقط قسم سوم صحیح است. یعنی اولویت غیر ذاتیه کافیه.

قسم اول و دوم مستحیل است که اولویت ذاتی باشد. یعنی ماهیتی که مستوی النسبه به وجود و عدم است خودش به خودش اولویت بدهد. حال یا اولویت کافی که به حد ایجاب برسد یا اولویت غیر کافی که به حد ایجاب نرسد این باعث می‌شود که ماهیتی که مستوی النسبه و باطله الذات است به خودش وجود بدهد و التالی باطل فالمقدم مثله.

و اما قسم چهارم هم مستحیل است که اولویت غیر ذاتی باشد. چون مستلزم این است که این معلول بلا علت موجود شود. در نظر بگیرید که معلول به گونه‌ای باشد که علت، وجود آن را به حد ایجاب نرساند بلکه تسامحا به حساب کمی و ریاضی آن را در حد نود و نه درصد (۹۹٪) به اولویت برساند ولیکن آن یک درصد (۱٪) به حد ضرورت نرسد، لازمه اش این است که آن یک درصد معلول بلا علت شود والتالی باطل فالمقدم مثله.

* وجوب سابق:

بنابراین اگر شیء بخواهد ایجاد بشود؛ باید علت آن را به حد ایجاب برساند تا اینکه ایجاد شود و اصطلاحاً این وجوب را «وجوب سابق» گویند. یعنی باید سابقاً به حد وجوب برسد تا اینکه ایجاد بشود.

*** وجوب لاحق:**

حال عرض می‌کنیم که علاوه بر این وجوب سابق در مباحث فلسفی «وجوب لاحق» مطرح است که بدان ضرورت بشرط محمول نیز می‌گویند. یعنی وقتی شیء ایجاد شد؛ می‌بینیم وجود برای این شیء موجود، واجب است به نحو ضرورت بشرط محمول. مانند اینکه در نظر بگیرید که بگوییم: «الانسان الموجود موجود»؛ در این مثال وجود نسبت به انسان موجود رابطه‌اش وجوبی است که این وجوب را ضرورت بشرط محمول می‌گویند.

به بیان دیگر وقتی که موضوع را بشرط محمول در نظر می‌گیریم؛ می‌بینیم نسبت محمول به موضوع به نحو ضروری خواهد شد. بعضی اوقات می‌گوییم: «الانسان موجود» که در این مثال نسبت وجود به انسان به نحو امکان است؛ ولیکن بعضی اوقات وجود را که محمول است وصف موضوع قرار می‌دهیم و می‌گوییم: «الانسان الموجود موجود» در این مثال نسبت وجود به انسان موجود، به نحو ضروری خواهد شد که بدان ضرورت بشرط محمول و یا وجوب لاحق می‌گویند.



فصل ششم: معانی امکان

فصل ششم درباره معانی امکان بحث می‌کند که اجمالاً ۶ معنای امکان را بیان خواهیم کرد.

۱. امکان خاص؛ سلب الضرورتین:

یک معنا از معانی امکان، «امکان خاص» است که بدان امکان ذاتی و امکان ماهوی هم می‌گویند که به معنای مسلوب الضرورتین است یعنی مستوی النسبه به وجود و عدم.

۲. امکان عام؛ سلب الامتناع عن جانب الموافق:

دومین معنای امکان، «امکان عام» است که در عرف استعمال می‌شود. امکان عام را در منطق اینگونه معنا می‌کردند: «سلب الامتناع عن جانب الموافق». اگر یک قضیه موجب داشته باشیم مانند «انسان ممکن است»؛ در این قضیه فقط امتناع آن را رفع می‌کنیم حال آیا انسان به نحو امکان خاص موجود است یا به نحو ضرورت این قضیه نسبت بدان مسکوت است. لذا اگر گفته شود: «الواجب الوجود ممکن»؛ اگر این امکان، به نحو امکان ذاتی باشد کفر است ولیکن اگر به نه امکان عام باشد اشکالی ندارد. یعنی می‌گوییم محال نیست که حق تعالی موجود باشد، حال وجود واجب تعالی به نحو امکان خاص است یا به نحو ضرورت این قضیه نسبت بدان مسکوت است.

۳. امکان خاص الخاص؛ سلب ضرورت ذاتیه و صفیه:

سومین معنای امکان، «امکان خاص الخاص» است. در امکان خاص الخاص علاوه بر سلب ضرورت ذاتیه، سلب ضرورت و صفیه نیز مطرح است. در امکان خاص ما سلب ضرورت ذاتیه کردیم و حال اینکه در امکان خاص الخاص هم سلب ضرورت ذاتی است و هم سلب ضرورت و صفیه. مانند اینکه گفته شود: «الانسان کاتب بالامکان»؛ کاتبیت نسبت به انسان نه ضرورت ذاتی دارد و نه ضرورت و صفیه.

ضرورت و صفیه را در منطق خوانده‌اید؛ مانند اینکه گفته شود: «الانسان مادام کاتباً کاتب» که بدان اصطلاحاً «مشروطه عامه» می‌گفتند. یعنی کتابت نسبت به انسانی که مادام متصف به کتابت است ضرورت و صفیه دارد و حال اگر انسان را بما هوهو در نظر بگیرید کتابت نسبت به انسان به نحو امکان خاص الخاص یعنی نه ضرورت ذاتی دارد و نه ضرورت و صفیه.

۴. امکان استقبالی؛ سلب ضرورت ذاتیه، وصفیه و ضرورت بشرط محمول:

چهارمین معنای امکان، «امکان استقبالی» است. امکان استقبالی علاوه بر سلب ضرورت ذاتیه و وصفیه، ضرورت بشرط محمول نیز از آن مسلوب است. مثل اینکه بگوییم ممکن است در آینده این شیء موجود بشود این قضیه نه ضرورت ذاتی دارد نه ضرورت وصفی و نه ضرورت بشرط محمول. زیرا شیء موجود نشده است تا ضرورت بشرط محمول را برتابد. ضرورت بشرط محمول جایی مطرح می‌شود که شیء موجود باشد مانند اینکه گفتیم: «الانسان الموجود موجود» و حال آنکه انسان در آینده هنوز موجود نشده است تا ضرورت بشرط محمول را برتابد.

۵. امکان وقوعی:

پنجمین معنای امکان، «امکان وقوعی» است؛ که از فرض وقوعش استحال‌ای پیش نیاید.

۶. امکان استعدادی:

ششمین معنای امکان، امکان استعدادی است.

* تفاوت بین امکان استعدادی و کیف استعدادی:

باید دقت شود که بین «امکان استعدادی» و «کیف استعدادی» خلط نشود. اگر تهییء و آمادگی شیء را نسبت به شیء مستعد در نظر بگیریم این را اصطلاحاً کیف استعدادی گویند. ولیکن اگر تهییء شیء را نسبت به مستعدله در نظر بگیریم این را امکان استعدادی گویند.

و اما بیان ذلک: اگر تهییء شیء نسبت به مستعد باشد؛ مانند نطفه را در نظر بگیرید که مستعداست برای انسان شدن. لذا می‌گوییم این نطفه استعداد برای انسان شدن را دارد که اصطلاحاً به این کیف استعدادی گفته می‌شود. ولی اگر تهییء شیء نسبت به مستعدله در نظر بگیرند یعنی نسبت به انسان، امکان استعدادی گفته می‌شود. لذا می‌گوییم انسان این امکان استعدادی را دارد که در نطفه یافت شود.

* تفاوت بین امکان استعدادی و امکان ذاتی:

بین امکان استعدادی و امکان ذاتی تفاوت‌هایی است که اجمالا اشاره می‌شود:

۱. امکان استعدادی وصف وجود است و حال آن که امکان ذاتی وصف ماهیت است.

۲. امکان ذاتی یک امر اعتباری است بخلاف امکان استعدادی.

۳. امکان استعدادی مقول به تشکیک است و در آن شدت و ضعف مطرح می‌شود مثلا می‌بینیم که نطفه یا علقه

نسبت به انسان در استعداد انسان شدن شدت و ضعف دارند. یعنی انسانیتی که در علقه است اشد از آن انسانیتی

است که در نطفه است به خلاف امکان ذاتی.

فصل هفتم: اعتباریت امکان

فصل هفتم درباره این است که امکان اعتباری عقلی است یعنی وقتی ماهیت را به ماهی هی به حمل اولی در نظر می‌گیریم؛ می‌بینیم که مستوی النسبه به وجود و عدم است و این امکان برای ماهیت به نحو اعتبار عقلی ثابت است. گرچه این ماهیت را اگر در نفس الامر به حمل شایع در نظر بگیریم یا موجود است و یا معدوم.

* امکان ماهوی؛ محمول من صمیم:

فلذا ماهیت به حمل اولی نه موجود است و نه معدوم. بنابراین می‌توان گفت امکان ماهوی، الخارج المحمول نسبت به ماهیت می‌باشد یعنی محمول من صمیمه است و از نهاد ماهیت امکان ماهوی انتزاع می‌شود. علامه طباطبایی قائل است که امکان ماهوی نسبت به ماهیت یک معنای ثبوتی دارد به خلاف صدر المتألهین که در مباحث تفصیلی بدانها خواهیم پرداخت.

فصل هشتم: علت احتیاج ممکن به علت

اینکه ممکن به علتش محتاج است این جزء اولیات است.

* مناط احتیاج معلول به علت:

در این فصل مناط احتیاج معلول به علت را بحث می‌کنیم که آیا مناط احتیاج حدوث زمانی است چنانچه متکلمین می‌فرمایند یا اینکه امکان ماهوی است، چنانچه حکما می‌فرمایند؟

* حدوث زمانی، مناط احتیاج از دیدگاه متکلمین و نقد آن:

متکلمین می‌فرمایند: چون این شیء حادث زمانی است، (یعنی مسبوق به عدم است در ظرف زمان) نیاز به علت دارد؛ لذا مناط احتیاج را حدوث زمانی می‌دانند. و حال اینکه فلاسفه می‌فرمایند که حدوث زمانی نمی‌تواند مناط احتیاج معلول به علت باشد و ادله متعددی را حکما مطرح نموده‌اند که ما در اینجا به دلیل واحد اکتفا می‌کنیم.

و اما دلیل به قیاس استثنایی: اگر بنا باشد که حدوث زمانی مناط احتیاج معلول به علت باشد، تقدم الشیء علی نفسه به مراتب متعدده پیش می‌آید (دور مضمرا) و التالی باطل فالمقدم مثله.

* سلسله تحلیلیه ماهیت:

قبل از توضیح دلیل مقدمتا باید مطلبی را بیان نماییم که مربوط به سلسله تحلیلیه ماهیت می‌شود. فلاسفه در فرایند ایجاد ماهیت اینگونه ایجاد ماهیت را تحلیل می‌نمایند: «الماهیه؛ امکنت، فحتاجت، فواجبت، فوجبت، فواجدت، فوجدت، فحدثت.» یعنی ماهیت چون ممکن است، احتیاج پیدا می‌کند، بنابراین علت به آن ایجاب می‌دهد، فلذا به حد وجوب می‌رسد، سپس علت آنرا ایجاد می‌کند، پس ایجاد می‌شود و حادث می‌گردد.

چنانچه ملاحظه می شود حادث زمانی آخر این سلسله محقق است حال اگر بنا باشد این حدوث که در آخر این سلسله تحلیلی است، اول سلسله واقع شود یعنی بگوییم: «الماهیة؛ حدث، فحاجت، فواجبت، فوجبت، فواجدت، فوجدت، فحدثت.» این مستلزم دور است و تقدم الشيء علی نفسه بمراتب پیش می آید یعنی چند مرتبه از خودش باید مقدم شود. بنابراین مناط احتیاج معلول به علت حدوث زمانی نیست بلکه امکان ماهوی است و هنگامی که امکان ماهوی مناط احتیاج معلول به علت شد، اشکال ندارد که یک معلول قدیم زمانی باشد، مانند عالم عقول و ملائکه.

البته عالم عقل را تسامحا قدیم زمانی می گوئیم چون عقول و ملائکه زمانمند نیستند تا قدیم زمانی باشند مانند حضرت واجب الوجود که نه حادث زمانی است و نه قدیم زمانی. بنابراین ممکن است چیزی حادث زمانی نباشد مانند عقول ولیکن به جهت امکان ماهوی مناط احتیاجش نسبت به علت موجود باشد.

* امکان فقری مناط احتیاج از دیدگاه صدرا:

البته جناب صدرالمتالهین از امکان ماهوی گذر کرده و امکان فقری و وجودی را مناط احتیاج تلقی می کند. زیرا وقتی وجود معالیل عین الربط و عین الفقر شد همین فقر وجودی مناط احتیاج معلول به علت خواهد شد. یعنی حتی اگر به جهت ماهیت نظر نکنیم بلکه فقط به وجود معالیل نظر کنیم می یابیم وجود معالیل عین الفقر است به گونه ای که ذاته عین الفقر باشد نه اینکه ذات ثبت له الفقر. صدرالمتالهین به امکان ماهوی نیز اشکالاتی دارد که هرگز نمی تواند مناط احتیاج تلقی گردد که در مباحث تفصیلی بیان خواهد شد.

فصل نهم: الممكن محتاج الی علتہ حدوثا و بقاء

* دیدگاه متکلمین درباره بی‌نیازی معلول از علت در بقاء و نقد آن:

بعض متکلمین تصور کرده‌اند که اگر علت، معلول را حدوثا ایجاد کند، در بقاء نیاز به علت ندارد. مانند بنا که علت بناء است حدوثا، ولیکن بناء بقائا نیاز به بنا ندارد.

حال اینکه این خلط بین علت حقیقی و علت اعدادی است؛ یعنی بنا علت اعدادی برای ایجاد بنا است، علت حقیقی نیست فقط زمینه را ایجاد می‌کند، فقط خشت را بر خشت می‌گذارد ولی ما منه الوجود این بناء از حضرت حق تعالی است. اگر آن علت موجود نباشد این بناء هم موجود نیست. بنابراین خلط بین علت اعدادی و علت حقیقی صورت گرفته است مانند پدر نسبت به فرزند که پدر نسبت به فرزند علت اعدادی است علت حقیقی نیست علت حقیقی فرزند حضرت واجب الوجود است که باعث ایجاد آن مولود می‌شود.

* استدلال بر احتیاج معلول به علت بقائا و حدوثا:

اینکه معلول بقائا و حدوثا محتاج علت است دو دلیل بر آن اقامه شده است. ک دلیل به امکان ماهوی و دلیل دیگر به امکان وجودی.

۱. دلیل اول؛ به امکان ماهوی:

سابقا ذکر شد مناط احتیاج معلول به علت، امکان ماهوی است و امکان ماهوی مستوی النسبه به وجود و عدم است. بنابراین نیاز به علتی دارد که آن را از حد استواء همواره خارج کند، چه حدوثا و چه بقائا. اگر علت ممکن را ایجاد کند؛ اینطور نیست که ممکن فی حد ذاته از حد استواء خارج شده باشد بلکه دائما ممکن محتاج به افاضه فیض دارد.

۲. دلیل دوم؛ به امکان فقری:

دلیل دوم می‌تواند به جهت امکان فقری بنا شود که چون وجود معلول عین الفقر است حدوثا و بقائا؛ محتاج به علت است.

خاتمه:

وجوب و امکان را می‌توان به دو گونه لحاظ کرد بلحاظ ماهیت و به لحاظ وجود. اگر نظر به ماهیت آنها داشته باشیم دو امر وجودی می‌شود به خلاف امتناع که امر وجودی نیست. ولیکن وجودشان در عالم خارج به وجود منحاز و مستقل از موضوعشان موجود نیست که اصطلاحاً می‌گویند امکان و وجوب به نحو «معقول ثانی فلسفی» در عالم خارج موجود هستند. یعنی وجود مستقل از معروضشان ندارند. اگر می‌گوییم این شیء ممکن است؛ اینگونه نیست در عالم خارج یک شیء به نحو مستقل داشته باشیم و یک امکان به نحو مستقل بلکه به گونه‌ای است که این امکان وصف برای این شیء واقع می‌شود، وجودی منحاز از آن معروضش ندارد. یعنی معروضشان در عالم خارج نیست که ثنویت داشته باشند. هستی امکان، در عالم خارج موجود نیست بلکه استی امکان، در عالم خارج موجود است. سابقاً فرق هستی و استی را ذکر کردیم. ولیکن اگر وجوب و امکان را نظر به وجودشان کنیم؛ می‌بینیم وجوب و امکان مقول به تشکیک می‌شوند. زیرا وجود مقول به تشکیک است. وجود ممکن وجودی ضعیف و وجود واجب وجودی شدید تلقی می‌گردد.

و صلی الله و علی محمد و آله الطاهرين.



جلسه پنجم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

مرحله پنجم: ماهیت و احکام ماهیت

فصل اول: لیست الماهیه من حیث هی الا هی

مرحله پنجم درباره ماهیت و احکام ماهیت بحث می‌کنیم که در این مرحله ۸ فصل را مطرح خواهیم کرد. فصل اول در مورد این قاعده کلی در مباحث فلسفی است که «لیست الماهیه من حیث هی الا هی» و اما منظور از این ماهیت چیست؟

این ماهیت همان ماهیت به معنای اخص است.

*** تفاوت بین ماهیت به معنای اعم و ماهیت به معنای اخص:**

قبلاً گفتیم که فرق است بین ماهیت به معنای اعم و ماهیت به معنای اخص. ماهیت به معنای اخص همان ماهیتی است که ما يقال فی جواب ما هو است. منظور از ما يقال به معنای مایحمل است یعنی آن چیزی که حمل می‌شود در جواب از چیستی.

*** سلب صفات متقابل از ذات ماهیت:**

حال منظور از این قاعده چیست؟

منظور این است اگر فی حد ذاته ماهیت را لحاظ کنیم یعنی به حمل اولی نظر به خود ماهیت به ما هی ماهیت داشته باشیم، تمام صفات متقابل از ذات ماهیت مسلوب است، مانند واحد و کثیر، وجود و عدم. در ذات ماهیت نه وجود اخذ شده و نه عدم. یعنی هیچ کدام از متقابلات ذاتی باب ایساغوجی ماهیت نیستند؛ که جنس و فصل ماهیت شوند. لذا می‌فرمایند: «لیست الماهیه من حیث هی الا هی».

*** دفع شبهه ارتفاع نقیضین از ذات ماهیت:**

البته نفرمایید که اشکال ارتفاع نقیضین پیش می‌آید. اگر بنا باشد که در ذات ماهیت نه وجود اخذ شده باشد و نه عدم، ارتفاع نقیضین است، زیرا در مباحث تفصیلی عرض خواهیم کرد که چون لیست مقدم بر ماهیت است؛ ارتفاع نقیضین پیش نمی‌آید.

خلاصه کلام اینکه اگر ماهیت را فی حد ذاته یعنی به حمل اولی در نظر بگیریم تمام صفات متقابل از آن مسلوب است ولو فی الواقع خالی از احدهما نیست یعنی به حمل شایع وقتی مصداق آن در عالم نفس الامر تحقق می‌یابد یا واحد است و یا کثیر است. ولیکن به حمل اولی نه واحد است و نه کثیر. بدین معنا که وحدت و کثرت هیچکدام ذاتی باب ایساغوجی ماهیت تلقی نمی‌شوند.

فصل دوم: اعتبارات ماهیت

اعتبارات ماهیت شامل «ماهیت بشرط شیء»، «ماهیت بشرط لا» و «ماهیت لا بشرط» می‌باشد.

* ماهیت بشرط شیء:

ماهیت بشرط شیء، را اصطلاحاً ماهیت مخلوطه گویند. اگر ماهیت را به قرآن خصوصیات در نظر بگیریم که زائد بر حد ماهیت است؛ این ماهیت را ماهیت مخلوطه گویند. مانند اینکه به قرآن ماهیت زید تحیز زید را نیز ملاحظه نماییم. حد واقعی انسان جنس و فصلش است؛ یعنی حیوانیت و ناطقیت. ولیکن اگر به قرآن ماهیت یک خصوصیات زائدی را در نظر بگیریم مانند تحیز انسان، به آن ماهیت بشرط شیء می‌گویند.

* ماهیت بشرط لا:

ماهیت بشرط لا را اصطلاحاً ماهیت مجرده گویند. ماهیت مجرده ماهیتی است که ماهیت را بشرط عدم خصوصیات در نظر بگیریم. شرط می‌کنیم عدم آن خصوصیت را، شرط می‌کنیم عدم تحیز را یعنی لحاظ عدم تحیز را داشته باشیم. به این ماهیت ماهیت مجرده گویند. یعنی خود انسان را به ما هو هو لحاظ کنیم که فقط حیوانات و ناطقیت باشد دیگر تحیز او را در نظر نگیریم بشرط لای از تحیز در نظر بگیریم.

* ماهیت لا بشرط قسمی:

ماهیت لا بشرط قسمی را ماهیت مطلقه گویند. اگر با ماهیات خصوصیات را لحاظ نکنیم یعنی عدم لحاظ باشد، عدم شرط باشد، به خلاف قسم سابق که لحاظ عدم بود؛ ولیکن در اینجا عدم لحاظ است. یعنی اصلاً هیچ چیزی شرط نمی‌شود. ماهیت انسان را لا بشرط از تحیز و لا تحیز در نظر بگیریم. به این ماهیت ماهیت مطلقه گویند که مطلق است به خلاف ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا که مقید هستند.

در اصول فرق می‌گذاریم بین «مقید» و «مطلق». مقید چیزی است که یا بشرط شیء باشد و یا بشرط لا باشد ولی اگر به نحو لا بشرط قسمی باشد اصطلاحاً به این ماهیت، ماهیت مطلقه می‌گویند.

*** تفاوت ماهیت لا بشرط با بشرط شیء و بشرط لا:**

دقت بفرمایید که ماهیت مطلقه گرچه در آن عدم لحاظ است و به نحو مطلق لحاظ می‌شود؛ ولیکن خود این اطلاق قید برای ماهیت است. یعنی ماهیت مقید به اطلاق می‌شود به خلاف ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا که مقید به تقید هستند. ولیکن ماهیت مطلقه مقید به قید اطلاق است.

*** تفاوت ماهیت لا بشرط قسمی و مقسمی:**

و فرق بین «ماهیت لا بشرط قسمی» و «ماهیت لا بشرط مقسمی» در این است که ماهیت لا بشرط مقسمی از قید اطلاق هم طلق است. لذا ماهیت لا بشرط مقسمی به گونه‌ای است که هم شامل ماهیت مطلقه می‌شود و هم شامل ماهیت مقیده به خلاف ماهیت مطلقه که در مقابل ماهیت مقیده است. ولیکن ماهیت لا بشرط مقسمی که بدان ماهیت مهمله هم می‌گویند؛ به گونه‌ای است که از قید اطلاق هم مطلق است یعنی لا بشرط از تقید و اطلاق است لذا شامل هر دو می‌شود و مقسم برای همه ماهیات واقع می‌شود.

بعض از فلاسفه کلی طبیعی را ماهیت لا بشرط مقسمی می‌دانند. البته این بحث اختلافی است زیرا بعضی قائلند که کلی طبیعی به نحو لا بشرط قسمی است.

فصل سوم: معنای ذاتی و عرضی

در فصل سوم در مورد معانی ذاتی و عرضی بحث می‌کنیم. در علم منطق این مباحث نیز مطرح شده است ولیکن حیث مباحث منطق با مباحث فلسفی فرق می‌کند. در مباحث منطق مباحث به نحو معقولات ثانیه منطقی است که عروض و اتصاف شان در عالم ذهن است. ولیکن در فلسفه عروض شان در ذهن و اتصاف شان در عالم خارج است که در مباحث آتی بیان خواهد شد.

منظور از ذاتی در اینجا، ذاتی باب ایساغوجی است که این مباحث را به عنوان کلیات خمس در مباحث منطق بحث کرده‌اند که کلی یا ذاتی است و یا عرضی و ذاتی یا نوع است یا جنس و یا فصل. عرضی هم یا عرضی خاص است و یا عرضی عام.

* معنای ذاتی:

ذاتی آن معنایی را گویند که در حدود ماهوی شیء اخذ شده است و مقوم برای ماهیت است مانند جنس و فصل. البته ذاتی معانی متعددی دارد که در منطق مفصل خوانده‌اید: ذاتی باب برهان، ذاتی باب عروض و غیره. ذاتی‌ای که در اینجا بحث می‌کنیم ذاتی باب ایساغوجی است.

* معنای عرضی:

عرضی معانی‌ای است که در حدود ماهوی اخذ نشده‌اند بلکه عارض بر ماهیت هستند. حال این عرضی یا «محمول بالضمیمه» است یا الخارج محمول. که البته الخارج المحمول را «محمول من ضمیمه» هم می‌گویند.

۱. محمول بالضمیمه:

محمول بالضمیمه، آن عرضی‌ای است که اگر بخواهیم آن را انتزاع کنیم متوقف بر یک ضمیمه است. باید ضمیمی را در کنار آن شیء در نظر بگیریم تا بتوانیم آن عرضی را از آن انتزاع کنیم. مانند حرارت را نسبت به جسم در نظر بگیرید، که از نهاد جسم به ما هو جسم حرارت را انتزاع نمی‌کنیم؛ جز اینکه ضمیمی را برای جسم در نظر بگیریم به نام حرارت تا بتوانیم حرارت را از جسم انتزاع بکنیم. بنابراین حرارت نسبت به جسم محمول بالضمیمه می‌شود، که انتزاعش متوقف بر یک انضمام است.

۲. محمول من صمیمه:

به خلاف الخارج المحمول یا محمول من صمیمه که در انتزاعش متوقف بر ضمیم نیست بلکه از نهاد شیء می توانیم آن عرضی را انتزاع کنیم مانند علو و سفلی را در نظر بگیریم که از نهاد جسم علویت و سفلیت را انتزاع می نماییم.

* ممیزات ذاتی:

حال که فرق بین ذاتی و عرضی را فهمیدیم ممیزات ذاتی را بیان می کنیم:

۱. انّ الذاتیات بیّنة؛

اولین از ممیزات ذاتی این است که ذاتی بین است و محتاج به وسط و دلیل نیست. ذاتی وقتی که عین ذات شد دیگر برای اثباتش نیاز به برهان ندارد هیچگاه جنس و فصل را نمی توانیم بواسطه دلیل برای نوع اثبات کنیم زیرا بین ترین شیء به ذات ذاتی است.

۲. انّ الذاتیات غنیة عن السبب؛

دومین ممیز ذاتی این است که غنی از سبب است. یعنی علت ندارد و از همین باب است که گویند: «الذاتی لا یعلل» به خلاف عرضی که گویند: «العرضی یعلل». منظور از عدم علت عدم نیاز به «جعل مرکب» است نه «جعل بسیط». بنابراین اولین ممیز این شد که ذاتی نیاز به دلیل ندارد و دومین ممیز این است که نیاز به علت ندارد و باید توجه داشت که بین دلیل و علت فرق است، دلیل ناظر به عالم اثبات است ولیکن علت ناظر به عالم ثبوت.

۳. اجزاء الذاتية متقدمة علی ذی الذاتی؛

سومین ممیز ذاتی این است که هر ذاتی نسبت به ذی ذاتی مقدم است. اگر می گوئیم ذاتی سابق بر ذات است این سبق را «سبق بالتجوهر» گویند. ان شاء الله در مباحث آتی بحث خواهیم کرد.

فصل چهارم: جنس و فصل و نوع

* تعریف نوع:

ماهیت نوعیه، ماهیت تامه‌ای است که برای او آثار خاصه حقیقی باشد. البته دقت کنید که اگر این ماهیت نوعیه آثار دارد به واسطه وجود است که آثار دارد بنا بر اصالت وجود هر اثری که از ماهیت خیزش می‌کند به اعتبار وجود است.

* تعریف جنس:

و اما جنس، معانی ذاتیه‌ای که مشترک بین انواع باشد و یا حیث ما به الاشتراک بین انواع را جنس گویند. مانند حیوان نسبت به انسان و اسد یک معنای ذاتی است که مشترک بین انواع است.

* تعریف فصل:

و اما فصل، آن معانی ذاتی است که مختص به انواع باشد و حیث ما به الامتیاز نسبت به نوع را فصل گویند. مانند ناطقیت نسبت به انسان. حال این جنس و فصل یا قریب است یا بعید است که این مباحث را مفصل در علم منطق خوانده‌اید.

* تفاوت بین جنس و فصل و ماده و صورت:

نکته مهمی که در اینجا باید به آن اشاره کنیم این است که فرق بین جنس و فصل و ماده و صورت چیست؟ فرق بین ماده و صورت و جنس و فصل فرق بین لا بشرط و بشرط لا است. اگر حیوانیت را بشرط لای از حمل نسبت به نوع در نظر بگیریم که حمل بر او نشود یعنی فقط آن را فی حد ذاته در نظر بگیریم اصطلاحاً بدان ماده می‌گویند. ولیکن اگر حیوانیت را لا بشرط از حمل نسبت به نوع در نظر بگیریم به آن جنس می‌گویند. بنابراین حیوانیت را دو گونه می‌توان لحاظ کرد یا بشرط لا لحاظ شود که ماده می‌شود یا لا بشرط لحاظ بکنیم که جنس می‌شود. ناطقیت نیز چنین است. گاهی ناطقیت را بشرط لای از انسان در نظر می‌گیریم که بدان صورت می‌گویند و گاهی لا بشرط نسبت به انسان در نظر می‌گیریم که بدان فصل می‌گویند. بنابراین فرق بین جنس و فصل و ماده و صورت در این است که جنس و فصل لا بشرط از حمل می‌باشند ولی ماده و صورت بشرط لا از حمل می‌باشند.

* نکات مهم:

با این بیانی که عرض کردیم بعضی مطالب ظاهر می شود :

۱. جنس، نوع مبهم و فصل، نوع محصل است:

اولین مطلبی که ظاهر می شود این است: وقتی که می گوییم جنس لابشرط از نوع است؛ پس جنس می تواند بر نوع حمل بشود یعنی بگوییم: «الانسان حیوان». فلذا می توانیم بگوییم که جنس همان نوع است ولیکن نوع مبهم. اگر نوع را به نحو مبهم در نظر بگیریم جنس می شود.

فصل هم گفتیم که می تواند بر نوع حمل بشود؛ بنا بر این می توان گفت فصل همان نوع است ولیکن نوع محصل. و نوع را می توانیم بگوییم لابشرط از ابهام و تحصیل است که می توانند جنس و فصل بر او حمل شود.

۲. حمل، جنس و فصل بر نوع، حمل اولی است:

و اما مطلب دوم: حال که جنس و فصل بر نوع حمل می شود سؤال این است که حملش به چه نحو است؛ حمل اولی است یا حمل شایع؟

در جواب می گوییم حمل اولی است زیرا جنس و فصل وقتی ذاتی باب ایساغوجی نسبت به انسان شدند؛ حمل اولی و حمل ماهوی می شود. ولیکن اگر جنس و فصل را بر هم حمل کنیم مانند اینکه بگوییم: «الحيوان ناطق» و یا «الناطق حیوان» حمل شان حمل اولی نیست بلکه حمل شایع است که فقط با هم تصادق پیدا کرده اند. چون جنس ذاتی برای فصل نیست و فصل ذاتی برای جنس نیست بلکه جنس و فصل ذاتی برای نوع هستند. لذا حمل شان حمل اولی است. ولی اگر جنس و فصل بر هم حمل شود؛ حمل شان شایع است زیرا جنس، عرضی عام برای فصل می شود و فصل، عرضی خاص برای جنس می شود و چون عرضی شد و ذاتی باب ایساغوجی نشد حمل آن حمل شایع است.

فصل پنجم: احکام فصل

اولین نکته این است که فصل ۲ قسم است:

۱. فصل منطقی

۲. فصل اشتقاقی.

*** فصل منطقی، مقوم شیء نیست:**

فصل منطقی، فصل حقیقی نیست؛ که مقوم برای شیء باشد و ذاتی باب ایساغوجی باشد بلکه جزء اخص لوازم است. عرضی خاص را گاهی به جای فصل استعمال می‌کنند که این فصل حقیقی نیست بلکه فصل منطقی است مانند اینکه در تعریف انسان گویند: «انسان ناطق است». این ناطقیت فصل حقیقی انسان نیست؛ زیرا ناطقیت از دو حالت خارج نیست: یا منظور از ناطقیت، نطق ظاهری است و یا نطق باطنی. اگر نطق ظاهری باشد که مقوم برای انسان نیست بلکه کیف مسموع است برای انسان و اگر منظور نطق باطنی باشد کیف نفسانی است. چون نطق باطنی همان قوه مفکره و علم است و سابقا عرض کردیم که علم از باب کیف نفسانی است. و چون این کیف مسموع و کیف نفسانی عرضی هستند؛ هرگز عرضی مقوم برای جوهر انسان نمی‌شود. بنابراین هرگز مقوم حقیقی انسان نیستند و فصل حقیقی انسان به شمار نمی‌آیند.

*** فصل اشتقاقی، مقوم شیء است:**

و اما قسم دوم فصل اشتقاقی و حقیقی است که مقوم برای شیء است. فصل حقیقی را هر کسی نمی‌تواند تشخیص دهد، بلکه نسبت به تشخیص آن یا تعسر داریم و یا تعذر.

*** حقیقه النوع، هی فصله الاخیر:**

مطلب دیگر اینکه حقیقت نوع به فصل اخیر است «حقیقه النوع هی فصله الاخیر»؛ یعنی تمام کمالاتی که در اجناس سابق است، تمام این کمالات در آن فصل اخیر به نحو اندماجی حضور پیدا می‌کنند. یعنی وقتی می‌گوییم: «انسان ناطق است»؛ تمام کمالات جوهریت، جسمیت، نامیت و حیوانیت در فصل اخیر جمع شده است. لذا می‌گویند حقیقت شیء به فصل اخیر است.

*** حقیقه الشیء، بصورته لا بمادته:**

و از آن جهت که می‌گویند فصل همان صورت است لذا می‌گویند: «حقیقه الشیء بصورته لا بمادته». البته این مطلب در بحث معاد بسیار کارگشا است. زیرا بنا براین قاعده ولو اینکه نفس انسانی مجرد از ماده و بدن عنصری شود به حقیقت نوع انسانی ثلمه‌ای وارد نمی‌شود چون حقیقتش به آن فصل اخیر است و لو اینکه آن بدن عنصری را ندارد که در بحث معاد جسمانی مفصل بحث خواهیم کرد.

*** فصل، امری بسیط است:**

مطلب آخر اینکه فصل امری بسیط است، مرکب نیست. زیرا اگر فصل مرکب باشد و خودش هم مندرج تحت جنسی باشد؛ نیاز به فصلی آخر دارد تا اینکه آن را تحصیل ببخشد و آن فصل نیز اگر مندرج تحت جنسی باشد، نیاز به فصل دیگری دارد و هلمّ جراً فیتسلسل. بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که فصل یک امر بسیط است، تحت جنسی نیست که به واسطه فصل آخر بخواهد تحصیل پیدا بکند. بعداً بحث خواهیم کرد که صورت هم می‌گوییم بسیط است برای اینکه صورت همان فصل است و فرقی در لابشرط و بشرط لا است.

فصل ششم: احکام نوع

اولین نکته این است که ماهیت نوعیه، در عالم خارج اجزایی دارد که همان ماده و صورت است و این ماده و صورت خارجی ترکیب شان، «ترکیب اتحادی» است، «ترکیب انضمامی» نیست.

* ترکیب اتحادی ماده و صورت در ماهیت نوعیه:

منظور از ترکیب اتحادی، یعنی در عالم خارج ماده و صورت ثنویت از هم ندارند دو امر محصل نیستند که ترکیب شان انضمامی باشد بلکه به یک وجود موجود می‌باشد. ترکیب آنها مانند آجر و گچ نیست که ترکیب شان انضمامی باشد. دقت کنید که ترکیب اتحادی همواره بین شیء محصل و غیر محصل است. چون ماده جنس است و جنس لامحصل است و صورت فصل است و فصل محصل است. ترکیب این دو ترکیب اتحادی می‌شود ولیکن دو شیء محصل مانند گچ و آجر هرگز ترکیب شان ترکیب اتحادی نیست که به یک وجود موجود باشند بلکه به دو وجود موجودند.

* کثرت افرادی در ماهیات مادیه:

مطلب دیگر این است که این ماهیت نوعیه گاهی کثرت افرادی دارد. یعنی افراد متعدد را می‌توانیم برای این ماهیت نوعیه در نظر بگیریم ولی گاهی کثرت افرادی ندارد. ماهیت مادیه مانند ماهیت انسان در نشئه عالم طبیعت دارای کثرت افرادی است که شامل زید و عمر و بکر می‌شود به خلاف ماهیات مجردة در عالم عقل.

* عدم کثرت افرادی در ماهیات مجردة:

یعنی اینطور نیست که یک نوعی باشد تحت این نوع افرادی باشد بنام زید و بکر و عمر. بلکه ماهیات مجردة به گونه‌ای هستند که «نوعه منحصر فی فرد» می‌باشد؛ یعنی هر ماهیت یک فرد بیشتر ندارد. افراد متعدد نمی‌توانیم برای عالم عقول در نظر بگیریم.

*** نفی لحوق عرضی مفارق و امکان استعدادی در ماهیات مجردة:**

کثرت افرادی متفرع بر لحوق عرضی مفارق است. مانند ماهیت مادیه انسان که کثرت افرادی به جهت لحوق عرضی مفارق است. مثلاً فردی از انسان سیاه است و فردی سفید و به واسطه لحوق این عرضی مفارق است که کثرت افرادی پیدا می‌شود. بنابراین مناط کثرت افرادی به لحوق عرضی مفارق برمی‌گردد و لحوق عرضی مفارق فرع بر امکان استعدادی است. بنابراین اگر شیئی امکان استعدادی نداشته باشد در او حیث استعداد نباشد مانند مجردات، هرگز عرضی مفارق بر آنها لحوق پیدا نمی‌کند. از این جهت است که می‌فرمایند: ملائکه الله به گونه‌ای هستند که نوعه منحصر فی فرده می‌باشد. هر کدام از ملائکه الله یک فرد بیشتر ندارد؛ یعنی حضرت جبرائیل با حضرت میکائیل تحت یک نوع واحد نیستند. هر کدام یک نوع مستقل هستند. در عالم عقول به گونه‌ای است که نوع جبرائیل با نوع میکائیل فرق می‌کند، تحت نوع واحد ملکیه نیستند تا بگوییم افراد ملک هستند. زیرا کثرت افرادی، متفرع بر لحوق عرضی مفارق است و لحوق عرضی مفارق، متفرع بر امکان استعدادی است و چون در آنجا امکان استعدادی نیست بنابراین کثرت افرادی نیست.

فصل هفتم: کلی و جزئی

در علم منطق کلی را «ما یصدق علی کثیر» می‌دانند؛ یعنی چیزی که قابلیت صدق بر افراد کثیر را دارد و جزئی «ما لا یصدق علی کثیر» است.

* دیدگاه هیوم درباره تمایز کلی و جزئی:

بعضی توهم کرده‌اند که تمایز کلی و جزئی به نحوه ادراک آنهاست؛ که اگر ادراک قوی باشند مانند ادراک حسی همواره آنچه را که درک می‌کنیم به نحوه جزئی درک می‌کنیم مانند زیدی را که ما به درک حسی می‌یابیم. ولیکن اگر ادراک ضعیف شد مانند ادراک عقلیه این باعث می‌شود که بگوییم کلی است. مانند شبیحی را در دل تاریکی نظر بگیرید نمی‌دانیم این شبیح آیا انسان است یا خشب است؟ چون ادراک ما ضعیف است این شبیح احتمال دارد که صادق بر انسانیت باشد یا خشبیت؛ یعنی نحوه ی ادراک است که باعث می‌شود آن شیء را کلی کند یا جزئی کند. هیوم قائل به این است که بحث کلی و جزئی به نحوه ادراک مربوط است، اگر آن ادراک شدید باشند همواره آن شیء می‌شود جزئی ولی کن اگر ادراک ضعیف باشد کلی می‌شود.

* رد دیدگاه هیوم درباره کلی و جزئی:

و حال اینکه عرض می‌کنیم که تمایز کلی و جزئی به نحوه ادراک نیست بلکه به نحوه خود مدرک است. خود مدرک در عالم نفس الامر یا کلی است یا جزئی است که اگر در عالم تجرد باشد کلی می‌شود ولیکن اگر در نشئه عالم طبیعت باشد یا در مرتبه تجرد برزخی باشد جزئی می‌گردد. و اما در رد قول هیوم (می‌گوییم) که اگر بنا باشد تمایز کلی و جزئی به نحوه ادراک باشد صدق این کلی بر افرادش باید به نحو عام استغراقی نباشد و التالی باطل فالمقدم مثله.

و حال آنکه کلی هم صادق بر زید است هم عمر و هم بکر و اگر شما بگویید به نحوه ادراک برمی‌گردد باید به نحو عام بدلی فقط بر یکی از افراد صدق پیدا کند مانند آن شبیح در تاریکی که یا بر خشب صادق است یا بر انسان، بر هر دو نمی‌تواند صادق باشد و حال آنکه کلی به گونه‌ای است که بر همه افراد به نحو عام استغراقی صادق است.

فصل هشتم: تمیز و تشخیص ماهیات

فرق بین تمیز و تشخیص چیست؟ اگر میز یک شیء را نسبت شیء دیگر در نظر بگیریم بدان تمیز گویند ولیکن تشخیص به معنای امتناع شرکت است. مانند معنای جزئی که ما لا یصدق علی کثیر است. با این تعریف فرق بین تمیز و تشخیص روشن می شود که تمیز یک وصف اضافی است زیرا اگر میز شیء را با شیء آخر در نظر بگیریم یعنی به نحوه اضافی، بدان تمیز گویند بخلاف تشخیص که وصف اضافی نیست بلکه وصف نفسی است یعنی خود شیء اگر امتناع از شرکت داشته باشد؛ می گویند این شیء متشخص است.

* تمیز، منافی با کلیت نیست:

بنابراین تمیز به گونه ای است که منافی با کلیت نیست، می تواند یک شیء کلی باشد ولی متمایز هم باشد، ما یصدق علی کثیر باشد. مانند انسان و اسد که کلی هستند و از هم تمایز دارند به خلاف تشخیص که منافی کلیت است و امتناع از شرکت دارد. حال که فرق تمیز و تشخیص بیان شد باید ببینیم تمایز و تشخیص ماهیات به چیست؟

* تمایز ماهیات از دید مشائین:

فلاسفه مشاء می گویند تمایز ماهیات به سه چیز است و شیخ اشراق یک مورد دیگر نیز اضافه می کند.

۱. تمایز ماهیات به تمام ذات ماهیت:

اما در حکمت مشاء تمایز ماهیات یا به تمام ذات ماهیت است که این باعث می شود کثرت اجناسی پدید بیاید. اگر به تمام ذات یک شیء از شیء دیگر متمایز باشد مانند کم و کیف این باعث می شود که جنس این شیء با جنس آن شیء فرق کند.

۲. تمایز ماهیات به بعض ذات ماهیت:

و یا اینکه تمایز ماهیات به بعض ذات باشد به تمام ذات نیست. منظور از بعض ذات یعنی به واسطه فصل یک شیء از شیء دیگر تمایز پیدا بکند که این باعث کثرت انواعی می شود. مانند انسان و فرس را در نظر بگیرد که اگر تمایز از هم دارند به جهت فصل آنها است که فصل انسان ناطقیت است و فصل فرس صاهلیت.

۳. تمایز ماهیات به خارج از ذات ماهیت:

و یا اینکه تمایز ماهیات به خارج از ذات شان است؛ مانند عرضی مفارق که خدمت‌تان عرض کردیم که باعث کثرت افرادی می‌شود مانند زید و عمر و بکر که اگر از هم تمایز دارند به خاطر عرضی مفارق آنها است که یکی چاق است و یکی لاغر است و این باعث کثرت افرادی می‌شود.

* دیدگاه شیخ اشراق درباره تمایز ماهیات:

مرحوم شیخ اشراق می‌فرماید: تمایز ماهیات گاهی به تشکیک می‌باشد؛ یعنی به جهت شدت و ضعفی که در این ماهیات است از هم تمایز پیدا می‌کنند. و حال آنکه بعضی اشکال کرده‌اند که هرگز تشکیک در ماهیات مطرح نمی‌شود بلکه تشکیک در وجود مطرح است و ما در مباحث تفصیلی عرض خواهیم کرد که اصلاً مرحوم شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت نیست تا بگویم تشکیکی که ایشان مطرح می‌کنند تشکیک در ماهیت است. زیرا اعتباریت وجود مرحوم شیخ اشراق به معنای اصالت ماهیت نیست بلکه مرحوم شیخ اشراق در مصنفات خودش قائل به اعتباریت ماهیت نیز هست.

* تشخیص ماهیات:

اما تشخیص ماهیات به چیست؟

۱. تشخیص در انواع مجرده:

تشخیص ماهیات به گونه‌ای است که در انواع مجرده، جزء لوازم انواع مجرده است. برای اینکه گونه‌ای هستند که نوعه منحصر فی فرد می‌باشد یعنی هر نوع مجرد یک فرد بیشتر ندارد لذا تشخیص جزء لوازم نوعیه این انواع مجرده می‌شود.

۲. تشخیص در انواع مادیه:

ولیکن در انواع مادیه تشخیص به واسطه اعراض لاحقہ است. اگر شما تشخیص دارید و امتناع از شرکت دارید و قابل صدق بر شیء دیگر نیستید به جهت اعراض لاحقہ است که شما کم و کیف و این و متی خاصی دارید. این اعراض وقتی که محفوف به این شیء شدند باعث می شود شیء تشخیص پیدا کند.

که البتہ جناب مرحوم فارابی و مرحوم صدرالمتالہین قائل هستند کہ هیچ کدام از این اعراض لاحقہ، تشخیص آور نیستند. اگر زید را در مکان و زمان خاص در نظر بگیرید، این باعث نمی شود کہ بگوییم تشخیص پیدا کرده است بلکہ هنوز قابلیت صدق بر افراد کثیر را دارد. بہ بیان فارابی آن چیزی کہ مناط تشخیص زید است؛ وجود زید است. لذا وجود تشخیص آفرین است نہ اعراض لاحقہ.

و صلی اللہ علی محمد و آلہ الطاہرین.



جلسه ششم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

مرحله ششم: مقولات عشر

فصل اول: تعریف جوهر و عرض

مرحله ششم در مورد مقولات عشر بحث می‌کند که شامل ۱۱ فصل است. فصل اول در مورد تعریف جوهر و عرض و عدد مقولات است.

* تعریف جوهر:

حکما جوهر را اینگونه تعریف کرده‌اند: «ماهیه اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع»؛ ماهیتی است که در عالم خارج لا فی موضوع است یعنی در تحققش محتاج به موضوع نیست. مانند انسان که تحققش در عالم خارج محتاج به موضوع نیست.

* تعریف عرض:

به خلاف ماهیت عرضیه که می‌فرمایند: «ماهیه اذا وجدت فی الخارج وجدت فی موضوع»؛ که اگر بخواهد در عالم خارج تحقق پیدا کند محتاج به موضوع است. مانند قیام و قعود که اگر بخواهند تحقق پیدا کنند نیاز به موضوعی دارد. البته ادامه تعریف قید دیگری اضافه شده است: «مستغن عنها فی وجوده» و حال آنکه در مباحث تفصیلی عرض خواهیم کرد که در نهایت نیاز به این قید نداریم.

* تعداد مقولات:

و اما عدد مقولات به استقراء، شامل ۱۰ مقوله می‌شود که ۱ مقوله جوهر است و ۹ مقوله عرض است که شامل؛ کم، کیف، این، متی، وضع، جده، اضافه، ان یفعل و ان ینفعل می‌باشد. البته این بحث اختلافی است؛ این سهلان قائل است که مقولات شامل ۴ مقوله است و مرحوم شیخ اشراق قائل است که مقولات ۵ مقوله هستند.

فصل دوم: اقسام جوهر

جوهر شامل ۵ قسم است؛ ماده، صورت، جسم، نفس و عقل. و اما تعریف اجمالی هر کدام از اقسام جوهر را عرض می‌نماییم.

* تعریف عقل:

عقل را اینگونه تعریف کرده‌اند: «الجوهر المجرد عن المادة ذاتا و فعلا»؛ جوهر مجردی است که در مقام ذات و در مقام فعل محتاج به ماده نیست، مجرد از ماده است مانند ملائکه الله که هم ذاتا مجردند و هم اگر بخواهند فعلی را تحقق ببخشند نیاز به ادوات مادیه ندارند.

* تعریف نفس:

و اما در تعریف نفس فرموده‌اند: «هی الجوهر المجرد عن المادة ذاتا و المتعلق بها فعلا»؛ نفس چیزی است که در مقام ذات مجرد است ولیکن در مقام فعل متعلق به ماده است. مانند نفس انسان که در مقام ذات مجرد است ولیکن در مقام فعل اگر فعلی را بخواهد تحقق ببخشد، نیاز به ادوات مادی دارد. مانند بدن که ادوات مادی برای نفس تلقی می‌شود.

* تعریف صورت:

و اما در تعریف صورت فرموده‌اند: «الجوهر المفیض لفعلیة المادة»؛ حیثیت ما بالفعل شیء را صورت گویند.

* تعریف ماده:

و اما در تعریف ماده فرموده‌اند: «الجوهر الحامل للقوة»؛ جوهری است که حامل برای قوه است. در نظر بگیریید ماء این استعداد را دارد که تبدیل به هوا شود. این استعداد که خود عرض است عارض بر یک جوهر است که آن جوهر را ماده گویند.

*** تعریف جسم:**

و اما در تعریف جسم فرموده‌اند: «هو الجوهر الممتد فی جهات ثلاث»؛ آن جوهری است که ممتد در جهات ثلاث است. یعنی هر چیزی که طول عرض و عمق داشته باشد به آن جسم می‌گویند که البته جسم عنصری مرکب از ماده و صورت است.

*** بساطت صورت:**

نکته‌ای که شایان ذکر است این است که صورت، یک امر بسیط است؛ چنانچه قبلاً گفتیم فصل یک امر بسیط است. بنابراین اگر صورت تحت جوهر دخول پیدا می‌کند، این دخول بالعرض است. یعنی اینگونه نیست که جوهر جنس برای صورت شود و صورت یک امر مرکب شود. زیرا صورت همان فصل است و فرق شان در لا بشرط و بشرط لا است. بنابراین دخول صورت تحت جوهر، بالعرض و المجاز است.

فصل سوم: جسم

در مقوله جسم اختلاف است که حقیقت جسم چیست؟ اگر بخواهیم به تقسیم ثنایی عرض کنیم؛ بعضی قائل شده‌اند که جسم یک امر واحد متصل است و بعضی قائل شده‌اند یک امر منفصل است.

* اقوال در حقیقت جسم:

آنجایی که (جسم) واحد متصل است دو قسم می‌باشد:

۱. بعضی قائل شده‌اند که اقسام و قسمت پذیری در جسم متناهی است؛ که جناب شهرستانی قائل به این قول است.
 ۲. و یا اینکه اقسام غیر متناهی است که جناب ارسطو قائل به این قول است.
و اما آن کسانی که قائل هستند که جسم منفصل است شامل دو قسم می‌باشد:
 ۳. قسم اول اینکه عقلا و وهما قابل تقسیم است نه خارجا که این قول ذیمقراطیس است.
یا اینکه قائل شده‌اند که اصلاً قابل تقسیم نیست که این قسم نیز دو قسم دارد؛
 ۴. بعضی قائل هستند که اجزاء این جسم متناهی است؛ که بعضی از متکلمین قائل به این قول هستند.
 ۵. و بعضی قائل شده‌اند که اجزاء این جسم غیر متناهی است؛ که این قول را به جناب نظام منسوب می‌کنند. لذا
۵ قول در مقوله جسم مطرح است.
- و اما بیان ذلک: منظور از اینکه جسم متصل است این است که همان طور که جسم را عند الحس متصل می‌بینیم، حقیقتش هم متصل است به خلاف کسانی که قائل شده‌اند که جسم منفصل است یعنی جسم را متشکل از اجزایی می‌دانند که از هم منفصل می‌باشند.

* اشکال قول اول:

و اما قول اول که جسم را متصل و اقسام در آن را متناهی می‌دانند؛ اشکالش این است که اگر جسم یک امر ذی بُعد است؛ این امر ذی بُعد را می‌توانیم الی غیر نهایت تقسیم کنیم ولو اینکه در عالم خارج نتوانیم تقسیم نماییم. ولیکن وهم و عقل می‌تواند جسم را الی غیر نهایت تقسیم کند.

* اشکال قول دوم:

و اما قول دوم که اقسام را غیر متناهی می‌داند؛ از این جهت اشکالی ندارد. ولیکن چون جسم را متصل می‌داند در آن اشکال است. چون که اجسام به گونه‌ای هستند که از اجزاء صغار تشکیل شده‌اند که به آنها اجزاء ذیمقراطیسی یا اتم می‌گویند. بنابر این جسم به گونه‌ای نیست که همچنان عند الحس متصل است حقیقتاً هم متصل باشد.

* اشکال قول چهارم:

و اما قول چهارم که جسم را متصل و غیر قابل تقسیم می‌داند و اجزاء آن را متناهی می‌داند؛ این قول نیز اشکال دارد. زیرا چیزی که دارای بُعد است، می‌تواند قابل تقسیم باشد. بنابر این قول متکلمین که می‌فرمایند جسم غیر قابل تقسیم است مخدوش می‌باشد.

* اشکال قول پنجم:

و اما قول پنجم که منسوب به نظام است، قائل هستند که جسم منفصل است و غیر قابل تقسیم است و از اجزاء غیر متناهی بالفعل تشکیل شده است در این قول دو اشکال است؛
اولاً اینکه اشکال سابق مطرح می‌شود که اگر جسم ذی بُعد است؛ فلذا قابل تقسیم است و ثانیاً اینکه نمی‌تواند از اجزاء غیر متناهی بالفعل تشکیل شده باشند. چون اگر اجزاء این جسم به صورت بالفعل غیر متناهی باشد مستلزم این است که ابعاد این جسم نیز بی نهایت باشد و التالی باطل فالمقدم مثله.

* پذیرش قول دیمقراطیس با یک اصلاح:

و اما قول سوم که قول دیمقراطیس است، با یک اصلاح همین قول را می‌پذیریم و آن اصلاح این است که می‌توانیم بگوییم جسم متصل است و آنچه که منفصل است اجسام نوعیه است و دارای اجزاء صغاری هستند که از اتم‌ها تشکیل شده‌اند. ولیکن اجسام دیمقراطیسی متصل هستند. بنابر این حکما قائل به این هستند که جسم متصل و قابل تقسیم است در وهم و عقل ولو اینکه در عالم خارج نتوانیم آن جسم را تقسیم کنیم. چون ایشان در بحث طبیعیات قائل بودند، که اتم قابل تقسیم و شکافتن نیست. خلاصه کلام اینکه حکما جسم را متصل و منقسم الی غیر نهاییه می‌دانند.

فصل چهارم: اثبات ماده و صورت جسمیه

اما اثبات ماده؛ هر جسمی یک حیثیت مابالقوه است. مانند ماء که استعداد تبدیل به هوا شدن را داراست و این حیثیت مابالقوه را ماده گویند. و اما اثبات صورت؛ هر جسمی یک حیثیت مبالفعل دارد که فعلیت آن شیء تلقی می شود. مانند اینکه ذو الابعاد ثلاثه برای جسم فعلیت دارد.

* ماده اولی و ماده ثانیه:

و اما ماده، یا «ماده اولی» است و یا «ماده ثانیه». ماده اولی ماده‌ای است که صورت جسمیه عارض بر آن می شود. به خلاف ماده ثانیه که ماده برای صور نوعیه است. مانند صورت مائیه وقتی که عارض بر صورت جسمیه می شود، صورت جسمیه را نسبت به صورت نوعیه، ماده ثانیه گویند. چون حیثیت قبول نسبت به صورت نوعیه دارد و این حیثیت قبول را ماده گویند؛ ولی ماده اولی نیست بلکه ماده ثانیه است. بنابراین ماده ثانیه ماده‌ای است که ماده برای صور نوعیه تلقی می شود.

فصل پنجم: اثبات صور نوعیه

در فصل سابق درباره ماده و صورت جسمیه بحث کردیم. صورت جسمیه مشترک بین همه اجسام است که ذو ابعاد ثلاثه است. در این فصل در مورد اثبات صور نوعیه بحث می‌کنیم. در اثبات صور نوعیه حکما اینگونه استدلال آورده‌اند که هر کدام از اجسام، آثار خاصه دارد و مبداء این آثار حتما باید مبدایی جوهری باشد، عرض نمی‌تواند باشد. چون قوام عرض به جوهر است؛ لذا باید منتهی به جوهر شود. این مبدا جوهری که آثار خاصه اجسام از آن خیزش می‌کند از چند حالت خارج نیست: یا مبداء همان است که این امری مستحیل است، زیرا ماده حیثیت انفعال شیء است نه حیثیت فعل که آثار از او خیزش بکند یا مبداء صورت جسمیه است که این نیز مستحیل است چون صورت جسمیه در همه اجسام مشترک است، حیث ما به الاشتراک بین همه اجسام است که ذو ابعاد ثلاثه است. فلذا نمی‌تواند آثار متعدده از صورت جسمیه بما هی صادر بشود. بنابراین یک فعلیت دیگر است که این آثار خاصه از او خیزش می‌کند که اصطلاحاً به آن صورت نوعیه می‌گویند.

* عناصر اربعه، اولین صور نوعیه:

اولین صور نوعیه همان عناصر اربعه هستند که شامل ماء و تراب و نار و هوا می‌باشد. عناصر وقتی با هم ترکیب می‌شوند، مزاج شکل می‌گیرد و وقتی که مزاج شکل گرفت، موالید ثلاث ایجاد می‌شود که شامل جمادات و نباتات و حیوانات می‌شود.

فصل ششم: تلازم ماده و صورت

ماده و صورت متلازمین هستند هیچ وقت از هم انفکاک ندارند. ماده هرگز معرای از صورت نمی‌شود، عریان از صورت نمی‌شود، زیرا ماده حیثیت قوه اشیا است. وقتی که قوه محض شد باید متعلق به یک فعلیت باشد، اتکال به یک فعلیت داشته باشد. بنابراین همواره ماده ملازم با صورت است. صورت نیز ملازم با ماده است؛ زیرا در صور قوه تغیر وجود دارد. مانند صورت مائیه این قوه را دارد که متغیر به هوا بشود و این قوه تغیر، همان ماده می‌باشند. بنابراین هر صورتی مقارن با ماده خواهد بود.

فصل هفتم: احتیاج ماده و صورت به یکدیگر

چرا ماده و صورت به یکدیگر محتاج هستند؟ بیان اجمالی این است که قبلاً عرض کردیم ماده و صورت ترکیب شان ترکیب اتحادی است نه ترکیب انضمامی و وقتی که ترکیب اتحادی شد لابد به یکدیگر محتاج خواهند بود

*** احتیاج ماده به صورت در تحقق و احتیاج صورت به ماده در تشخیص:**

و اما تفصیل مطالب که چرا صورت محتاج به ماده است و ماده محتاج به صورت است؟

صورت محتاج به ماده است زیرا هر صورتی اگر بخواهد تعین و تشخیص پیدا کند محتاج به ماده است. ماده نیز محتاج به صورت است زیرا ماده حیثیت قوه است و وقتی قوه محض شد لابد در تحققش نیاز به یک صورت مایی دارد. «صورت ما» را به نحوه نکره گوئیم چون به قرآن ماده باید یک صورتی باشد و هرگاه هر کدام از صور مزیل شود یک صورت دیگر جایگزین آن می شود و باعث قوام ماده می گردد.

پس دقت بفرمایید که اگر می گوئیم صورت محتاج به ماده است در تعین و تشخیص است ولی اگر می گوئیم ماده محتاج به صورت است در تحقق است، لذا دور پیش نمی آید.

*** صورت، علت فاعلی برای ماده نیست بلکه شریک العلة است:**

نکته دیگر اینکه گرچه ماده محتاج به یک صورت است اما این صورت به گونه ای نیست که فاعل برای ماده باشد و محقق برای ماده باشد که آن را ایجاد کند. آن چیزی که ماده را ایجاد می کند و فاعل حقیقی آن است، عقل مفارق است که صورت و ماده را در نشئه عالم طبیعت ایجاد می کند و صورت شریک العلة محسوب می شود. یعنی عقل مفارق که یک امر مجرد است اگر بخواهد ماده را ایجاد بکند به واسطه صورت ماده را ایجاد می کند.

بنابراین صورت علت فاعلی برای ماده نیست بلکه شریک العلة است و آن چیزی که علت فاعلی برای ایجاد آن ماده است عقل مفارق است.

فصل هشتم: نفس و عقل

* تجرد عقلیه و برزخیه در نفس:

نفس را اجمالاً عرض کردیم جوهری است که ذاتاً مجرد است و در مقام فعل متعلق به ماده است. نفس دارای تجرد است هم دارای تجرد برزخیه است و هم دارای تجرد عقلیه. و برای تجرد آن ادله متعدده‌ای اقامه شده است مثل اینکه گفته شده: چون صور معلومه مجرد هستند؛ فلذا محل این صور مجرد هم باید مجرد باشد.

* عقل، مفیض فعلیت به انواع ماده:

و اما عقل جوهری است که ذاتاً و فعلاً مجرد است و در حقیقت این عقل است که مفیض فعلیت به انواع ماده است. هر فعلیتی که به انواع ماده افاضه می‌شود از عالم عقل است و یا اگر صور علمیه‌ای به نفس در مرتبه هیولانی افاضه می‌شود مفیض آن عقل است و به همین است که در روایات می‌فرمایند: کسانی که کسب علم می‌کند در حقیقت بر بال ملائکه الله نشسته‌اند.

* نفی تضاد در جواهر:

نکته آخر اینکه در جواهر تضاد نیست زیرا منطقیون در تعریف تضاد فرموده‌اند که: مضادین باید موضوعی داشته باشند که بر این موضوع واحد توارد نمایند در حالی که جواهر اصلاً دارای موضوع نیستند.

فصل نهم: کم و انقسامات کم

از این فصل به بعد وارد بحث اعراض می‌شویم که در این فصل در مورد کم بحث خواهیم کرد. حکما در تعریف «کم» فرموده‌اند: «عرض یقبل القسمة الوهمیه بالذات»؛ عرضی است که قسمت پذیر است بالذات. چرا قید بالذات گویند؟ چون ممکن است جسم را هم تقسیم کنیم ولی تقسیم جسم بالذات نیست، حقیقی نیست بلکه به اعتبار عرضش می‌باشد.

* کم متصل و منفصل:

حالا این کم اقسامی دارد: یا «کم متصل» است و یا «کم منفصل». کم متصل، کمی است که جزء مشترکی بین اجزا فرض می‌شود مانند خط که می‌توانیم در آن جزء مشترک در نظر بگیریم که آن جزء مشترک نهایت برای جزء لاحق و بدایت برای جزء سابق باشد. یک نقطه‌ای را در نظر بگیرید که مشترک بین جزءین باشد این را کم متصل گویند. برخلاف کم منفصل، که هرگز فرض جزء مشترک در آن نمی‌شود. مانند اعداد مثلاً بین عدد ۲ و ۳ نمی‌توانیم جزء مشترکی در نظر بگیریم.

* کم متصل قار و غیر قار:

و اما کم متصل خود اقسامی دارد: یا «کم متصل قار» است و یا «کم متصل غیر قار». منظور از متصل قار، آن کمی است که بتوانیم اجزاء آن را مجتمعا فی الوجود فرض کنیم، مانند خط که اجزایش را می‌توانیم مجتمع فی الوجود لحاظ کنیم. به خلاف کم متصل غیر قار که همان زمان است. اجزاء زمان به گونه‌ای نیستند که مجتمع فی الوجود باشند؛ بلکه به گونه‌ای هستند که باید جزء سابق زمان از بین برود تا جزء لاحق ایجاد شود و از این جهت به آنها غیر قار گویند، یعنی قرار ندارد بلکه اموری متصرم و در حال شدن هستند.

* انقسام کم متصل قار:

کم متصل قار ۳ قسم دارد که شامل خط و سطح و حجم می‌باشد. خط کمی است که دارای بعد واحد است یعنی فقط طول دارند ولیکن سطح کمی است که دارای دو بعد است یعنی دارای طول و عرض است و حجم که اصطلاحاً به آن جسم تعلیمی هم می‌گویند دارای سه بعد است که طول و عرض و عمق باشد.

فصل دهم: کیف

کیف مقوله‌ای است که نه قسمت پذیر است مانند کم و نه نسبت پذیر است. بحث نسبت پذیر ی در مقولات نسبییه مطرح می‌شود که شامل ۷ مقوله است.

* اقسام کیف:

حکما از کیف تعریفی سلبی ارائه کرده‌اند. کیف خود اقسام متعددی دارد که شامل ۴ قسم می‌شود: ۱. کیف نفسانی؛ ۲. کیف مختص به کم؛ ۳. کیف استعدادی؛ ۴. کیف محسوس.

۱. کیف نفسانی؛ مانند علم، اراده، قدرت، شجاعت، آلم که همه اینها عارض بر نفس می‌شوند.

۲. کیف مختص به کم؛ یا مختص به کم متصل است و یا مختص به کم منفصل. کیفیات مختص به کم متصل شامل شکل، زاویه، استقامت و انحنای می‌شود. مانند استقامت که کیفیتی است که عارض بر خط شده است یا اینکه منحنی یا شکل و زاویه همه اینها کیفیاتی هستند که مختص به کم متصل هستند. کیفیات مختص به کم منفصل شامل زوجیت و فردیت می‌شود. مثلا می‌گوییم این عدد یا زوج است یا فرد. اینها کیفیاتی هستند که عارض بر کم منفصل شده‌اند یعنی عارض بر اعداد شده‌اند.

۳. سومین قسم از کیفیات، کیف استعدادی است که قبلا کیف استعدادی را بیان کردیم و فرقی را با امکان استعدادی عرض کردیم. استعدادی که در اشیا است و قائم به ماده است را کیف استعدادی گویند مانند اینکه می‌گوییم ماء استعداد برای هوا شدن دارد این را کیف استعدادی گویند که عرض است و کیف استعدادی عارض بر جوهری است بنام ماده که قبلا ذکر شد.

۴. و اما کیف محسوس شامل محسوسات ظاهره می‌شود که شامل مسموعات، مشومات، مذوقات، مبصرات و مسموعات می‌باشد.



فصل یازدهم: مقولات نسبیة

آخرین فصل در خصوص مقولات نسبیة است که شامل ۷ مقوله می‌شود که شامل این، متی، وضع، جده، اضافه، فعل و انفعال می‌باشد.

* مقوله این:

و اما مقوله این چیست؟ حکما فرموده‌اند «هیئة حاصلة من نسبة الشیء الی المكان»؛ آن هیئتی که از نسبت شیء و مکان حاصل می‌شود؛ مکان مندی شیء را می‌گویند. بنابراین بین مکان و مکان مندی فرق است.

* مقوله متی:

مقوله متی چیست؟ «هیئة حاصلة من نسبة الشیء الی الزمان»؛ هیئت حاصله از نسبت شیء به زمان را زمان مندی شیء گویند. دقت بفرمایید که زمان غیر از زمان مندی است. قبلاً بحث زمان را داشتیم که کم متصل غیر قار است و اینجا بحث زمان مندی را داریم که از مقولات نسبیة است.

* مقوله وضع:

مقوله وضع چیست؟ «هیئة حاصلة من نسبة اجزاء الشیء بعضها الی البعض و المجموع الی الخارج»؛ هیئت حاصله از نسبت اجزاء شیء به اجزاء شیء و نسبت اجزاء را به خارج مقوله وضع گویند. مانند قیام و قعود را در نظر بگیرید که وقتی اجزاء را با هم می‌سنجیم، و کل اجزاء را با عالم خارج می‌سنجیم، می‌بینیم این زید در حال قیام است یا در حال قعود است که این را مقوله وضع گویند.

* مقوله جده:

و اما مقوله جده که بدان مقوله ملک هم می‌گویند چه مقوله‌ای است؟ «هیئة حاصلة من احاطة شیء بشیء»؛ هیئت حاصله‌ای از احاطه شیء بشیء‌ای که اگر محاط انتقال پیدا کند، «بحیث ینتقل المحیط بانتقال المحاط»؛ محیط هم انتقال پیدا می‌کند مانند هیأتی که از احاطه انگشتر نسبت به انگشت حاصل می‌شود و به واسطه انتقال انگشت انگشتر نیز انتقال پیدا می‌کند.

*** مقوله اضافه:**

مقوله اضافه چیست؟ «هیئة حاصله من تکرر النسبة بین شیئین»؛ اگر شیء را با شیء اخری بسنجیم و شیء اخری را با شیء اول بسنجیم؛ هیات حاصله از این تکرر نسبت را مقوله اضافه گویند. مانند ابوت و بنوت.

*** مقوله فعل:**

مقوله فعل یا مقوله ان یفعل چیست؟ «هیئة حاصله من تاثیر الموتر مادام یوتر»؛ آن هیئت حاصله‌ای که از تاثیر موثر مادامی که تاثیر می‌بخشد حاصل می‌شود. مانند «هیئة حاصله من تسخين المسخن مادام یسخن»؛ مانند ناری که ماء را به تدریج گرم می‌کند.

*** مقوله انفعال:**

و مقوله ان ینفعل و یا مقوله انفعال چیست؟ «هیئة حاصله من تأثر المتأثر مادام یتأثر»؛ مانند دیگ جوشانی را در نظر بگیرید که متأثر از آتش است؛ مادامی متأثر است و به تدریج متأثر می‌شود.

*** وجه تسمیه فعل و انفعال به آن ینفعل و آن یفعل:**

سؤالی که در اینجا مطرح است این است که چرا فعل و انفعال را آن ینفعل و آن یفعل استعمال نمودیم؟

در جواب می‌گوییم به این جهت که به تدریجی بودن حیثیت تأثیر و تأثر اشاره کنیم و حضرت باری تعالی را از این مقولات خارج کنیم. حضرت باری تعالی فَعَال است، فَعَال لما یرید است ولی به گونه‌ای نیست که حیثیت تأثیریه حضرت باری تعالی تحت مقوله باشد. زیرا در مقوله ان یفعل حیث موثریت تدریجی است. فلذا با ان یفعل بدان اشاره شد و ان ینفعل تأثر عالم عقل را نسبت به باری از تحت مقوله ان ینفعل خارج می‌کند.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

جلسه هفتم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين.

مرحله هفتم: علت و معلول

فصل اول: اثبات علیت و معلولیت

مرحله هفتم در خصوص علت و معلول بحث می‌کند که شامل ۱۱ فصل است. فصل اول در مورد اثبات علیت و معلولیت بحث می‌کند.

* استدلال بر اثبات علیت:

دلیلی که برای اثبات علیت بیان شده این است: ماهیتی که مستوی النسبه به وجود و عدم است در رجحان احد الجانبین، یعنی وجود و عدم، محتاج به غیر و علت است و الا انقلاب در ماهیت پیش می‌آید و التالی باطل فالمقدم مثله. اگر ماهیت بخواهد از حد استوا خارج شود نیاز به غیر دارد و اگر بلا علت از حد استوا خارج شود هم باید مستوی النسبه باشد و هم باید مستوی النسبه نباشند و این باطل است. لذا در رجحان به احد الجانبین محتاج به علت است. حال متوقف علیه را علت و متوقف را معلول می‌گوییم. البته توجه داشته باشید که اگر گفته می‌شود: «عدم العلة علة لعدم المعلول» از باب مجاز گوئی و تجوز است.

* مجعول علت؛ وجود یا ماهیت یا صیوروت:

بحث دیگری که در این فصل اول مطرح است این است که علت به معلول چه چیزی را افاضه می‌کند و چه چیزی مجعول واقع می‌شود؟ در اینجا ۳ قول مطرح است.

۱. بعضی قائل شدند که مجعول وجود است؛

۲. بعضی قائل (شدند که مجعول) ماهیت (است)؛

۳. بعضی قائل به صیوروت شده‌اند. صیوروت یعنی وجود پیدا کردن ماهیت.

اما ماهیت نمی تواند مجعول باشد؛ زیرا آنچه جعل می شود یک امر اصیل است. و حال آنکه در بحث اعتبارات ماهیت گفتیم که ماهیات جزء امور اعتباری است. صیوروت هم نمی تواند مجعول واقع شود؛ چون صیوروت امری است که قائم به طرفین است، قائم به وجود و ماهیت است و اگر بگوییم صیوروت مجعول است؛ لازمه اش این است که صیوروت امر اصیلی باشد ولی طرفین آن که وجود و ماهیت هستند دو امر اعتباری باشند و این مستحیل است که امر اصیل قائم به طرفین اعتباری باشد. بنابر این نتیجه می گیریم که مجعول وجود است.

فصل دوم: انقسامات علت

* علت تامه و ناقصه:

علت یا «علت تامه» است و یا «علت ناقصه». علت تامه را اینگونه تعریف کرده‌اند که: «آن تشتمل علی جمیع ما یتوقف علیه وجود المعلول»؛ وجود معلول هر چه را که باید در تحققش نیاز باشد علت تامه آن را مشتمل باشد. و علت ناقصه را گفته‌اند: «آن تشتمل علی بعض ما یتوقف علیه وجود المعلول»؛ علت شامل باشد بعضی از آن چیزهایی را که وجود معلول متوقف بر آن است. حال علت ناقصه به گونه‌ای است که یا علت داخلیه شیء است و یا علت خارجیه شیء. اگر علت داخلیه باشد منقسم به علت مادیه و علت صوریه می‌شود و علت خارجیه به دو قسم منقسم می‌شود که یا علت فاعلی است و یا علت غائی که در مباحث آتی بدانها می‌پردازیم.

* علت بسیطه و مرکبه:

تقسیم دیگر علت این است که علت یا بسیطه است و یا مرکبه؛ «علت بسیطه» یا بحسب خارج بسیط است؛ یعنی ماده و صورت ندارد مانند عقول مفارق و یا به حسب عقل بسیط است؛ یعنی جنس و فصل ندارد، یا اینکه به حسب اعتبار بسیط است؛ یعنی مرکب از وجود و ماهیت هم نیست. اگر علتی داشته باشیم که هم به حسب خارج بسیط باشد و هم به حسب عقل و هم به حسب اعتبار این علت را «بسط البسائط» گویند. مانند حضرت باری تعالی که نه مرکب از وجود و ماهیت است و نه مرکب از جنس و فصل و نه مرکب از ماده و صورت. و یا اینکه «علت مرکب» است؛ یعنی دارای ماده و صورت است، یا اینکه دارای جنس و فصل است، یا این که مرکب از وجود و ماهیت است.

* علت اعدادی و حقیقی:

علت را تقسیم بندی دیگری هم کرده‌اند که علت یا «علت اعدادی» است و یا «علت حقیقی». علت اعدادی علت مجازی است، یعنی هر آنچه مقرب ماده به افاضه فاعل باشد به آن علت اعدادی گویند که زمینه را ایجاد می‌کند و مقرب شیء مادی برای افاضه فاعل باشد؛ مانند پدر را نسبت به فرزند در نظر بگیرید که علت اعدادی است، علت حقیقی نیست و فقط مقرب ماده برای استفاضه فیض از فاعل خواهد شد.



فصل سوم: وجوب بالقیاس علت و معلول

فصل سوم در مورد «وجوب بالقیاس» بین علت و معلول بحث می‌کند که هر جا علت تامه موجود باشد، ضرورتاً معلول موجود است و هر جا معلول موجود باشد، قطعاً علت موجود است. این وجوب و وجوب بالقیاس است که قبلاً در بحث مبادی ثلاث عرض بیان شد. در اینجا دو مطلب داریم.

* وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة:

مطلب اول اینکه هرگاه علت تامه موجود باشد معلول هم موجود خواهد بود و الا مستلزم تحقق عدم معلول بلا علت خواهد شد یعنی عدم معلول باشد ولیکن علت نباشد. به بیان دیگر می‌توان گفت مستلزم تناقض خواهد شد. اگر بنا باشد که علت تامه موجود باشد ولی معلول موجود نباشد مستلزم تناقض خواهد شد.

و اما بیان ذلک: چرا تناقض پیش می‌آید؟ از یک طرف می‌گوییم عدم معلول متوقف بر عدم علت است چنانکه قبلاً گذشت و در اینجا می‌بینیم که عدم معلول متوقف بر وجود علت است یعنی با این که علت آن موجود است، معلول موجود نیست و این پارادوکس می‌شود که هم عدم معلول متوقف بر عدم علت باشد و هم عدم معلول متوقف بر وجود علت باشد.

* وجوب وجود العلة عند وجود المعلول:

و اما مطلب دوم این است که هرگاه معلول موجود باشد، علت آن هم موجود است. در اینجا علت اعم از علت تامه و علت ناقصه است. بخلاف مطلب اول که درباره علت تامه بحث می‌کردیم و بیان کردیم هرگاه علت تامه موجود باشد معلول نیز موجود است به خلاف علت ناقصه زیرا ممکن است علت ناقصه موجود باشد ولی معلولش موجود نباشد. ولیکن مطلب دوم اعم از علت تامه و علت ناقصه است که هرگاه معلول موجود باشد علت آن موجود است اعم از اینکه این علت، علت تامه باشد یا علت ناقصه و الا مستلزم عدم علت مع وجود المعلول خواهد شد.

این بیان حضرت علامه است کانه مدعا تکرار شده است یعنی مستلزم این است که علت موجود نباشد ولی معلولش موجود باشد و حال آنکه می توان گفت مستلزم انقلاب در ماهیت خواهد شد؛ بدین بیان که اگر بنا باشد معلول موجود باشد و علتش موجود نباشد این معلول که مستوی النسبة به وجود و عدم است اگر علتش موجود نباشد باید به خودی خود از حد استواء خارج شود یعنی هم باید مستوی النسبة باشد و هم مستوی النسبة نباشد و این امری باطل خواهد بود.

البته برهان دیگری هم برای وجوب بالقیاس بین علت و معلول می توانیم مطرح و کنیم و آن به امکان فقری است که مرحوم صدرالمتألهین مطرح کرده اند. چون معلول عین الفقر نسبت به علت است؛ بنابراین بین علت و معلول رابطه ضرورت بالقیاس است.

فصل چهارم: قاعده الواحد

فصل چهارم درباره قاعده الواحد بحث می‌کنیم که «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»؛ از علت واحد جزء معلول واحد صادر نمی‌شود. و این امری بدیهی است برای اینکه بین علت و معلول سنخیت است. اگر علت «واحد» و «احد» شد، یعنی بسیط شد؛ لا بد معلولش هم «واحد» و «احد» خواهد بود. زیرا سنخیت بین علت و معلول مقتضی این امر است و اگر ما سنخیت را نپذیریم مستلزم این است که هر شیء ای از هر شیء ای صادر بشود مثلاً از درخت سیب، پرتقال صادر شود و التالی باطل فالمقدم مثله. بنا بر این اگر علت واحد شود معلول هم واحد خواهد شد.

* الواحد لا یصدر الا من الواحد:

و قاعده دیگر این است که می‌گویند: «الواحد لا یصدر الا من الواحد»؛ معلول واحد لا بد از علت واحد صادر می‌شود، این قاعده که عکس قاعده اول است به این معناست که معلول واحد همواره باید از علت واحد صادر شود و هرگز نمی‌توانیم علل متعددی برای معلول واحد در نظر بگیریم وگرنه توارد علل متعدد بر معلول واحد خواهد شد و این امری محال است و آن نیز به جهت سنخیت بین علت و معلول است.

فصل پنجم: استحاله دور و تسلسل

فصل پنجم در مورد استحاله دور و تسلسل بحث می‌کند.

* استحاله دور:

و اما استحاله دور؛ دلیلش به قیاس استثنایی این است که: اگر دور (مصرح و مضمَر) مستحیل نباشد؛ مستلزم این است که تقدم الشيء علی نفسه جایز باشد و التالی باطل فالمقدم مثله. اگر بنا باشد الف متوقف بر باء باشد و باء متوقف بر الف باشد، الف هم باید مقدم باشد و هم مقدم نباشد. مقدم باشد برای اینکه علت برای باء است، مقدم نباشد برای این که معلول برای باء است و این تقدم الشيء علی نفسه است و پارادوکس.

* استحاله تسلسل:

و اما در استحاله تسلسل براهین متعددی اقامه شده است که در اینجا به برهان واحد بسنده می‌کنیم و آن «برهان وسط و طرف» ابن سینا است. این برهان بدین معناست که یک سلسله علت و معلول در نظر بگیرید که در او اوسط سلسله می‌بینیم شیء هم علت برای مادون است و هم معلول برای مافوق. یعنی وسط این سلسله هم علتند من وجه و هم معلولند من وجه. و اگر این سلسله بنا باشد الی غیرنهایت ادامه پیدا کند یعنی از جانب صعود به علت العلل نرسد و از جهت نزول به معلولی نینجامد که علت نباشد مستلزم این است این سلسله، وسط داشته باشد ولی طرف نداشته باشد و التالی باطل فالمقدم مثله. و وسط بلاطرف یعنی هم وسط باشد و هم وسط نباشد و التالی باطل فالمقدم مثله.

فصل ششم: اقسام علت فاعلی

فصل ششم در مورد اقسام علت فاعلی بحث می‌نماید. علت فاعلی را این گونه تقسیم می‌کنند که یا به گونه‌ای است، فعلی که از فاعل صادر می‌شود، علم دخیل در فعل است یا اینکه علم دخیل در فعل نیست. آنجایی که علم دخیل در فاعل نیست از دو حالت خارج نیست؛ یا این که فعل ملائم با طبع است که بدان «فاعل بالطبع» (۱) می‌گویند؛ مانند سنگی که از بالا به سمت پایین رها می‌شود. یا اینکه فعل ملائم با طبع نیست که بدان «فاعل بالقسر» (۲) می‌گویند؛ مانند سنگی که از پایین به سمت بالا پرتاب می‌شود. و اما قسمی که علم دخیل در فعل فاعل می‌باشد یا اینکه به گونه‌ای است که بدون اراده فعل از فاعل صادر می‌شود که بدان «فاعل بالجبر» (۳) گویند؛ یا اینکه فعل به واسطه اراده از فاعل صادر می‌شود که این هم خود اقسامی دارد. یا به گونه‌ای است که علم فاعل، عین فاعلیت فاعل است؛ یعنی همین که علم پیدا می‌کند فعل تحقق پیدا می‌کند و قبل از فعلش هیچ علمی ندارد، این را اصطلاحاً «فاعل بالرضا» (۴) گویند؛ که مرحوم شیخ اشراق حضرت باری تعالی را فاعل بالرضا می‌داند و یا اینکه علم عین فعل نیست بلکه علم قبل از فعل محقق است این صورت نیز یا به گونه‌ای است که علم مقرون به داع زائد است و به واسطه انگیزه زائد فاعل فعلش را ایجاد می‌کند که بدان «فاعل بالقصد» (۵) می‌گویند و متکلمین قائل هستند حضرت باری تعالی فاعل بالقصد است. و یا اینکه علم مقرون به داع زائد نیست و با انگیزه زائد فاعل آن فعل را ایجاد نمی‌کند حال این صورت نیز به دو گونه است؛ یا اینکه علم فاعل عین ذات فاعل است یا اینکه علم عین ذات فاعل نیست. اگر علم عین ذات فاعل نباشد بدان «فاعل بالعناية» (۶) می‌گویند؛ که مشائین قائل هستند حضرت باری تعالی فاعل بالعناية است یعنی علمش عین ذات نیست بلکه حضرت باری تعالی به واسطه صور ارتسامی زائد بر ذات، علم به اشیا پیدا می‌کند و باعث ایجاد اشیا می‌شود. و یا اینکه علم عین ذات فاعل است که بدان «فاعل بالتجلی» (۷) می‌گویند که مرحوم صدرالمتألهین فاعلیت حضرت حق تعالی را فاعل بالتجلی می‌داند.

تقسیم دیگری در عرض این تقسیم مطرح است که فاعل یا «فاعل بالتسخیر» (۸) است و یا فاعل بالتسخیر نیست. فاعل بالتسخیر یعنی فاعلی که مسخر فاعل دیگر باشد مانند تمام ممکنات که مسخر حضرت واجب الوجود هستند.

فصل هفتم: علت غایی

عرض کردیم که علت ناقصه یا «علت فاعلی» (۱) است یا «علت غائی» (۲) یا «علت مادی» (۳) و یا «علت صوری» (۴). این فصل در مورد علت غایی بحث می‌کند.

* تفاوت غایت و علت غایی:

علت غائی غیر از غایت است که متاسفانه اینجا گاهی بین این دو مقوله خلط می‌شود. علت غائی اصطلاحاً آن چیزی است که ما لاجله الفعل است که فعل به خاطر آن انجام می‌شود مانند این که انسان اول چیزی را تصور می‌کند و این تصور علت غائی برای ایجاد شیء می‌شود ولیکن غایت بگونه‌ای است که ما الیه الفعل است یعنی فعل به سوی او فرجام می‌پذیرد و لو اینکه ما اول آن را تصور نکرده باشیم.

* علت غایی و غایت در فاعل ارادی:

در علل ارادی، به گونه‌ای است که اگر فعلی بخواهد از فاعل بالاراده صادر شود لابد اول باید آن را تصور کند مانند نجار، که اول غایت کرسی را که جلوس بر کرسی است، تصور می‌کند و سپس فعل محقق می‌شود. بنابراین فاعل ارادی به گونه‌ای است که اگر فعل از او صادر می‌شود به جهت علت غائی است. یعنی مالاجله الفعل از او فعل صادر می‌شود. علت غائی بگونه‌ای است که تصورا مقدم بر فعل است ولیکن تحققاً موخر از فعل است چنانچه حکما فرموده‌اند: «ان الغایة متقدمة علی الفعل تصورا و متاخرة عنه وجودا». البته توجه داشته باشید که علت غایی همواره مقدم است و غایت همواره موخر است و فرق است بین علت غایی و غایت.

* علت غایی و غایت در فاعل طبیعی:

تا کنون بحث از فاعل ارادی بود و اما فاعل طبیعی به گونه‌ای است که اگر فعلی از او صادر می‌شود ما لاجله الفعل نیست بلکه ما الیه الفعل است مانند سنگی که از بالا به سمت پایین حرکت می‌کند غایت دارد ولیکن علت غایی ندارد. البته حکما در مباحث عرشی برای فاعل طبیعی نیز علت غایی قائل شده‌اند که در مباحث تفصیلی بدان خواهیم پرداخت.



فصل هشتم: اثبات غایت در افعال گوناگون

فصل هشتم در مورد اثبات غایت در افعال متعدده بحث می‌کند بدین معنا که هر فعلی تحقق پیدا می‌کند غایت دارد. البته در اینجا غایت را بحث می‌کنیم نه علت غائی را.

* دفع توهم عدم غایت در افعال جزافیه و عادی و قصد ضروری:

بعضی تصور کرده‌اند که افعال جزافیه و گزاف غایت ندارند یا افعالی که از روی عادت صادر می‌شود غایت ندارند و حال آنکه اینگونه نیست.

در جواب از این توهم عرض می‌کنیم که فاعل یا فاعل طبیعی است و یا فاعل ارادی. اگر فاعل طبیعی باشد غایت آن ما الیه الحركه می‌شود، یعنی حرکت به هر آنچه منتهی شد غایت برای فعل است مانند حرکت حجر به سمت سفلی را در نظر بگیرید؛ که سفلی غایت این فاعل طبیعی تلقی می‌شود. و اگر فاعل ارادی باشد فعلی که از آن صادر می‌شود مسبوق به مبادی و مقدماتی است که به آنها مبادی فعل گویند. ابتدا تصور می‌کند، سپس شوق پیدا می‌کند و سپس فعل تحقق می‌یابد. بنابراین مبادی شامل مبدء تصویری، مبدء شوقی و مبدء عملی می‌باشد که هر کدام دارای غایت هستند.

و اما مبدء تصویری غایت دارد چون این مبدء تصویری از دو حالت خارج نیست یا این مبدء تصویری فکری است یا تخیلی. فعلی که مبدء فکری دارد پر واضح، غایت دارد بلکه علت غائی هم دارد یعنی ما لاجله الفعل، فعل را انجام می‌دهد و اما مبدء تخیلی دارای اقسامی است یا به گونه‌ای است که مبدء شوقی فقط باعث ایجاد فعل می‌شود که بدین افعال، افعال جزافیه گویند؛ مانند فعلی که از صبی صادر می‌شود فقط تخیل می‌کنند و شوقش باعث ایجاد فعل می‌شود در اینجا فعل غایت دارد که غایت آن ما الیه الفعل است گرچه ما لاجله الفعل کار را انجام نمی‌دهد.

و قسم دیگر این است که فقط مبدء شوقی محقق فعل نیست بلکه به اعانت شیء اخری، فعل محقق می‌شود، حال یا به اعانت طبیعت مزاج است که بدین افعال قصد ضروری گویند؛ مانند تنفس که به اعانت مزاج از انسان صادر می‌شود که این فعل نیز غایت دارد و غایت آن ما الیه الفعل می‌باشد.

و یا اینکه به اعانت خلق و عادت است؛ مانند کسی که عادت دارد با محاسن و لویه خود بازی کند که بدین افعال، افعال عادی گویند این فعل نیز دارای غایت است و غایت آن ما الیه الفعل می باشد.

تاکنون بحث از مبدا تصوی بود و اما مبدا شوقی نیز غایت دارد و غایتش ما الیه الحریکه است و مبدا عملی نیز غایت دارد که ما الیه الحریکه غایت اوست. یعنی فعل به هر چیزی که منتهی شود غایت آن فعل است. در مقابل این افاعیل افعالی هستند که غایت آنها بواسطه انقطاع، منتفی می شود که بدین افعال امور باطله گویند این افاعیل نیز غایت دارد ولیکن به خاطر مانعی به غایت خود نرسیده اند.

بنابراین ما حاصل بحث این شد که تمام افاعیل اعم از اینکه فعل باطل باشد جزاف باشد عادی باشد قصد ضروری باشد همه این افاعیل غایت دارند.



فصل نهم: نفی اتفاق

فصل نهم در نفی قول باتفاق بخت و اقبال است. بعضی توهم کرده‌اند اقبال وجود دارد مانند شخصی حفر زمین کند که به آب برسد و حال آنکه به گنج می‌رسد و حال آنکه این امر باطل است. برای اینکه اگر غایات را منتسب به علت بالعرض در نظر بگیریم توهم اتفاق و اقبال می‌شود ولیکن اگر با علت حقیقی سنجدیده شود توهم بخت و اقبال نمی‌شود. مانند حفر زمینی که تحت حفر، گنجی موجود باشد در اینجا رابطه بین غایت و علت رابطه ضروری است که حفر زمین حتماً به یافتن کنز می‌انجامد ولیکن اگر این نسبت به مطلق حفر در نظر بگیرید در اینجا غایت را با علت حقیقی آن سنجدیده‌ایم بلکه با علت بالعرض و المجاز سنجدیدیم لذا توهم اقبال می‌شود.

بنابراین می‌توان گفت که به لحاظ منطقی در بحث بخت و اقبال مغالطه‌ای صورت گرفته و آن اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات است یعنی آنچه علت حقیقی نیست علت حقیقی می‌پنداریم.

فصل دهم: علت صوری و مادی

قبلا گفتیم که علت ناقصه یا علت فاعلی است یا علت غایی یا علت مادی و یا علت صوری. علت فاعلی و علت غایی را بحث کردیم به علت مادی و صوری می‌رسیم .

* تفاوت بین علت مادی و ماده و علت صوری و صورت:

دقت کنید که بین علت مادی و ماده و بین علت صوری و صورت فرق است. اگر حیثیت ما بالفعل انسان را که ناطقیت است نسبت به نوع در نظر بگیرید؛ ناطقیت نسبت به انسان علت صوری خواهد شد ولیکن نسبت به ماده یعنی حیوانیت در نظر بگیریم نسبت ناطقیت به حیوان، صورت خواهد شد. در بحث ماده نیز اینگونه است. اگر حیثیت ما بالقوه را نسبت به نوع بسنجیم علت مادی مطرح می‌شود مانند حیوانیت نسبت به انسان یعنی تا حیوانیت محقق نشود انسانیت محقق نمی‌شود لذا حیوانیت نسبت به انسان علیت دارد. ولیکن اگر حیثیت ما بالقوه را نسبت به صورت بسنجیم حیوانیت نسبت به ناطقیت ماده خواهد شد.

* دفع توهم طبیعیون در انحصار علت به علت مادی:

مطلب دیگر در این فصل این است که طبیعیون قائل شده‌اند که علت فقط علت مادی است و حال آنکه بر این قول اشکالات متعددی مطرح می‌شود .

۱. اولین اشکال این است که علت مادی و ماده حیثیت فقدان و قبول شیء لذا هرگز نمی‌تواند تاثیر بخش باشد.
۲. و اشکال دوم اینکه قبلا بیان شد که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تا شیء بحد ایجاب نرسد ایجاد نمی‌شود. بنابراین فاعل باید حیثیت وجوبی داشته باشد تا وجوب را به معلول افاضه کند و حال آن علت مادی و ماده حیثیت وجوب ندارد بلکه حیثیتش قبول و امکان است. بنابراین علت مادی، علت فاعلی نیست بلکه علت قابلی به شمار می‌آید.

فصل یازدهم: علل جسمانی

برای علل جسمانی دو حکم بیان شده است:

* علل جسمانی متناهیة الاثر هستند:

حکم اول اینکه علل جسمانی متناهیة الاثر هستند عدّة و مدّة و شدّة. یعنی از علت جسمانی معلول‌های معدودی صادر می‌شود در مدت متناهی و با قوت متناهی. زیرا علل جسمانی بنا بر حرکت جوهریه (که بعداً بیان خواهد شد) به گونه‌ای هستند که دائماً در حال تصرمند و محفوف به عدمین هستند مانند صورت ترابیه که اگر بخواهد تبدیل به صورت شجریه پیدا بکند باید صورت ترابیه مزیل بشود تا صورت شجریه ایجاد بشود. بنابراین امری دائمی نیستند بلکه دارای وجود محدودی هستند. فلذا فعلی که از آنها صادر می‌شود فعل محدود و معدودی خواهد بود از جهت عدت و مدت و شدت.

* فعلیت علل جسمانی مشروط به وضع خاص است:

و حکم دوم این است که فعلیت علل جسمانی مشروط به وضع خاص است؛ مانند احتراق خشب را نسبت به نار در نظر بگیرید که نار علت جسمانی احتراق است که اگر نار بخواهد خشب را بسوزاند در یک وضع خاصی می‌تواند تاثیرگذار باشد مثلاً خشب به قرآن نار باشد و اینگونه نیست که آتش در هر شرایطی احتراق ایجاد کند بخلاف علل غیر جسمانی که در تاثیرشان نیاز به وضع خاص ندارند.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

جلسه هشتم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

مرحله هشتم: انقسام وجود به واحد و کثیر

فصل اول: معنای واحد و کثیر

مرحله هشتم در انقسام وجود واحد و کثیر است که شامل ۱۰ فصل می‌باشد. فصل اول در معنای واحد و کثیر است.

* بداهت معنای واحد و کثیر:

معنای واحد و کثیر بدیهی است و اگر تعریفی از آنها ارائه شده تعریف شرح الاسمی است و الا اشکال دور پیش می‌آید. زیرا کثیر را به «ما ینقسم» تعریف کرده‌اند و واحد را به «ما لا ینقسم». حال اگر تعریف، تعریف شرح الاسمی نباشد اشکال دور پیش می‌آید. زیرا واحد را به کثیر معنا کرده‌اند.

* تساوق وحدت با وجود:

مطلب دیگر اینکه وحدت مساوق با وجود است. قبلاً معنای تساوق را بیان کردیم، که به معنای وحدت حیث انتزاع است و در اینجا بدین معناست از همان حیثی که وجود را انتزاع می‌کنیم از همان حیث وحدت انتزاع می‌شود؛ ولیکن اگر حیث وحدت اشیاء را در نظر نگیریم هرگز وجود از انتزاع نمی‌شود. مانند اینکه وجود انسان را از حیث وحدانیت انتزاع می‌کنیم ولیکن از حیث کثرت اگر لحاظ شود که شامل اعضا و جوارح است، آنگاه انسانیت قابل انتزاع نیست، یا اگر وجود لشکر را انتزاع می‌کنیم از حیث وحدانی لشکر وجود آن قابل انتزاع است، ولیکن به لحاظ کثرت، دیگر لشکر قابل انتزاع نیست؛ بلکه آحاد لشکر قابل انتزاع است. بنابراین وجود از همان حیثی انتزاع می‌شود که وحدت از همان حیث انتزاع می‌شود از این جهت می‌گویند وجود مساوق با وحدت است.

* شبهه درباره انقسام وجود به واحد و کثیر و پاسخ آن:

چه بسا اشکالی پیش بیاید بدین بیان که ما موجود را به واحد و کثیر تقسیم می‌کنیم چطور می‌شود که وجود مساوق با وحدت باشد؟

در جواب این اشکال می‌گوییم وحدت دو گونه است؛ وحدت عامه و وحدت اضافی. اگر می‌گوییم که وجود مساوق با وحدت است، منظور وحدت عامه است و وحدت عامه منقسم به واحد و کثیر می‌شود. بنابراین یک وحدت عامه داریم که منقسم واقع می‌شود و یک وحدت اضافی که در مقابل کثیر است و در اینجا وحدت عامه مساوق با وجود است نه وحدت اضافی.

چنانچه فلاسفه می‌فرمایند: «وجود مساوق با خارجیت است». بدین معنا که وجود مساوق با منشاء آثار بودن است. منظور از خارجیت، خارجیت مطلقه است نه خارجیت اضافی. خارجیت مطلقه منقسم به وجود خارجی و وجود ذهنی است. یعنی وجود ذهنی هم به گونه‌ای است که دارای خارجیت مطلقه است یعنی منشا آثار است که قبلاً بیان کردیم که طارد جهل می‌باشد.

بنابراین یک خارجیت مطلقه داریم و یک خارج اضافی که در مقابل وجود ذهنی است و آن چیزی که مساوق با وجود است خارجیت مطلقه است زیرا همواره وجود منشاء آثار است ولو اینکه وجود، وجود ذهنی باشد.

فصل دوم: اقسام واحد

* اقسام واحد به واحد حقیقی و غیر حقیقی:

فصل دوم در مورد اقسام واحد است. فلاسفه واحد را اینگونه تقسیم کرده‌اند؛ واحد، یا «واحد حقیقی» است و یا «واحد غیر حقیقی». واحد حقیقی چیزی است که وحدت نسبت به آن بالذات باشد، یعنی اسناد بالذات و حقیقی باشد به خلاف وحدت غیر حقیقیه که اسناد بالعرض و المجاز است.

* اقسام واحد حقیقی به وحدت حقه و غیر حقه:

و اما وحدت حقیقی دو قسم دارد یا «وحدت حقه» است یا «وحدت غیر حقه». وحدت حقه آن واحدی است که ذاتش عین وحدت باشد نه اینکه متصف به وحدت باشد، مانند واحدیت حق تعالی به خلاف وحدت غیر حقه که متصف به وحدت است.

* اقسام واحد غیر حقه به واحد بالخصوص و بالعموم:

و اما واحد غیر حقه خود اتقساماتی دارد که یا «واحد بالخصوص» است که اصطلاحاً «واحد بالعدد» هم بدان می‌گویند یا «واحد بالعموم» است.

* اقسام واحد بالخصوص:

واحد بالخصوص اقسامی دارد: الف) یا اینکه معروض این وحدت قابل تقسیم نیست؛ ب) و یا اینکه معروض وحدت قابل تقسیم است. معروض لاینقسم نیز اقسامی دارد: یا اینکه نفس وحدت است که معروضش غیر قابل تقسیم است؛ و یا اینکه غیر نفس وحدت است. غیر نفس وحدت یا به گونه‌ای است: که بدان اشاره حسیه می‌شود یعنی وضعی است مانند نقطه؛ و یا اینکه غیر وضعی است. و غیر وضعی یا به گونه‌ای است: که متعلق به ماده است مانند نفس؛ و یا اینکه متعلق به ماده نیست مانند عقل.

و یا اینکه معروض واحد بالعدد (بالخصوص) قابل تقسیم است که این نیز اقسامی دارد: یا ذاتاً قابل تقسیم است مانند کم که قبلاً بیان کردیم؛ کم چیزی است که قابل تقسیم است؛ و یا اینکه ذاتاً قابلیت قسمت ندارد، بلکه بالعرض و المجاز قابل تقسیم است مانند جسم که به اعتبار کم قابل تقسیم است یعنی بالعرض قابل تقسیم است.

* اقسام واحد بالعموم:

آنجایی که وحدت بالعموم است، الف) یا عموم مفهومی است؛ ب) و یا عموم وجودی است مانند صادر اول که سعه وجودی آن بالعموم شامل تمام موجودات عالم عقل و مثال و ماده می‌شود. اما آنجایی که عمومش عموم مفهومی است؛ خود اقسامی دارد که شامل؛ ۱. واحد نوعی؛ ۲. واحد جنسی؛ ۳. و واحد عرضی می‌شود. واحد نوعی مانند انسان که بالعموم شامل افراد متعددی می‌شود و وحدت جنسی مانند حیوان و واحد عرضی مانند ماشیت.

* اقسام واحد غیر حقیقی به تماثل، تجانس، تشابه، تساوی، توازی و تناسب:

وحدت غیر حقیقی نیز انقساماتی دارد؛ واحد یا «وحدت بالنوع» است. (دقت بفرمایید «وحدت نوعی» با «وحدت بالنوع» فرق می‌کند؛ وحدت نوعی را قبلاً عرض کردیم که جزء انحاء وحدت حقیقی است مانند انسان ولی وحدت بالنوع وحدتش مجازی است مثل اینکه گفته شود زید و عمر واحد هستند و وحدتشان به اعتبار نوع انسان است. اگر می‌گوییم زید و عمر واحد هستند وحدتشان مجازی است و وحدت بالنوع را اصطلاحاً «تماثل» (۱) می‌گویند. یا اینکه «وحدت بالجنس» است، به اعتبار جنس واحد هستند، مانند اسد و انسان که به اعتبار حیوانیت واحد هستند که بدان «تجانس» (۲) می‌گویند. یا به اعتبار کیف واحد هستند که اصطلاحاً بدان «تشابه» (۳) گویند. یا به اعتبار کم واحد هستند که اصطلاحاً بدان «تساوی» (۴) گویند. یا به اعتبار وضع با هم واحد هستند که اصطلاحاً بدان «توازی» (۵) گویند. و یا به اعتبار نسبت با هم واحد هستند که اصطلاحاً بدان «تناسب» (۶) گویند.

فصل سوم: هوویت

فصل سوم در مورد هوویت و حمل بحث می‌کند.

* تفاوت حمل فلسفی و حمل منطقی:

از عوارض وحدت، هوویت و حمل است؛ یعنی هر جا وحدت باشد این همانی و حمل نیز مطرح است. دقت بفرمایید که مباحثی که در اینجا مطرح می‌شود حیثش با مباحث منطقی فرق می‌کند، اگر اینجا بحث حمل را مطرح می‌کنیم جزء عوارض وحدت است و حال آنکه در منطق اگر بحث حمل مطرح می‌شد جزء عوارض مفهوم بود.

* حمل اولی و حمل شایع صنایی:

حمل یا «حمل اولی» است و یا «حمل شایع صنایی». حمل اولی حملی است در آن اتحاد ماهوی و مفهومی مطرح است و اختلافشان اعتباری است مانند «الانسان حیوان ناطق»؛ حیوانیت و ناطقیت اتحاد ماهوی با انسان دارد و اگر اختلافی بین آنهاست در اجمال و تفصیل است که انسان را به نحو اجمال لحاظ کرده‌ایم و حیوانیت و ناطقیت را به نحو تفصیل. و حمل شایع حملی است که در آن اتحاد وجودی مطرح است و اختلاف شان اختلاف مفهومی باشد مانند «الانسان ضاحک»؛ که انسان و ضاحک فقط اتحاد وجودی و مصداقی با هم دارند و با هم تصادق پیدا کرده‌اند؛ گرچه از جهت مفهومی با هم تغایر دارند.

فصل چهارم: تقسیمات حمل شایع

فصل چهارم درباره تقسیمات حمل شایع بحث می‌کند.

* حمل موافات و حمل اشتقاق:

حمل شایع یا به نحو «حمل موافات» است که اصطلاحاً «حمل هوهو» نیز بدان می‌گویند؛ مانند «الانسان ضاحک» و یا اینکه «حمل ذوهو» است که اصطلاحاً بدان «حمل اشتقاق» گویند. مانند «زید عدل»؛ یعنی زید دارای عدل است و ذو عدل است.

* حمل بتی و حمل غیر بتی:

از تقسیمات دیگر حمل شایع این است که حمل یا «حمل بتی» است و یا «حمل غیر بتی». حمل بتی، حملی است که افراد موضوع در عالم خارج محقق باشد به خلاف حمل غیر بتی که افراد موضوع محقق نیستند بلکه مقدرند؛ مانند «اجتماع النقیضین محال»؛ اجتماع نقیضین به گونه‌ای نیست که افراد اش در عالم خارج محقق باشد بلکه دارای افراد مقدر می‌باشد.

* حمل بسیط و حمل مرکب:

از تقسیمات دیگر حمل شایع این است که حمل یا «حمل بسیط» و یا «حمل مرکب» که به آنها «هلیت بسیطه» و «هلیت مرکبه» نیز می‌گویند. هلیت بسیطه حملی است که محمول در مورد وجود موضوع بحث می‌کند؛ مانند «الانسان موجود» که اصطلاحاً همان «کان تامه» است؛ «کان الانسان». و اما هلیت مرکب حملی است که محمول در مورد آثار وجود بحث می‌کند؛ مانند «الانسان قائم» که اصطلاحاً همان «کان ناقصه» است «کان الانسان قائم». قوت بفرماید قاعده فرعیت یعنی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» فقط در هلیت مرکبه مطرح می‌شود مانند: «الانسان قائم». که در اینجا اگر قیام بخواهد عارض بر انسان بشود باید انسان قبل از حمل قیام، موجود باشد، به خلاف هلیت بسیطه که هرگز قاعده فرعیت در آن جاری نمی‌شود؛ زیرا در هلیت بسیطه بین موضوع و محمول ثنویت نیست تا قاعده فرعیت جاری شود.

فصل پنجم: غیریت و تقابل

فصل پنجم در مورد «غیریت» بحث می‌کند که جزو عوارض کثرت است. غیریت یا «غیریت ذاتیه» است و یا «غیریت غیر ذاتیه». غیریت ذاتی، به گونه‌ای است که هرگز متغایرین با هم جمع نمی‌شوند که اصطلاحاً بدان «تقابل» می‌گویند؛ مانند وجود و عدم. و اما غیریت غیر ذاتی، که اصطلاحاً بدان «تخالف» گویند، می‌تواند با هم جمع شوند مانند: سواد و حلاوت که در شیء واحد مانند رطب جمع می‌شوند.

* انقسام تقابل:

تقابل اقسامی دارد؛ تقابل یا به گونه‌ای است که متقابلین دو امر وجودی هستند و یا اینکه یکی وجودی است و یکی عدمی. در آنجایی که دو امر وجودی اند یا اینکه معقول بالقیاس نسبت به یکدیگر هستند که تعقل احدهما به معیت تعقل دیگر است که بدان «متضائفین» گویند؛ مانند ابوت و بنوت. و یا اینکه معقول بالقیاس نیستند که بدان «تضاد» می‌گویند مانند سواد و بیاض. و اما آنجایی که احدهما وجودی است و دیگری عدمی؛ یا بگونه‌ای است که موضوع قابلیت اتصاف به احدهما را دارد که به آن «عدم و ملکه» گویند، مانند سمع و عدم سمع نسبت به انسان. و یا اینکه موضوع قابل در آن لحاظ نمی‌شود که به آن «تناقض» و «ایجاب و سلب» گویند مانند: وجود و عدم.

فصل ششم: تضایف

۱. از احکام تضایف این است که متضائفین متکافئین در وجود و عدم می‌باشند، یعنی اگر یکی موجود است لابد دیگری هم موجود باشد، مثلاً اگر ابوت برای زید موجود است بنوت برای عمر نیز موجود است.
۲. متکافئ در قوه و فعل نیز هستند اگر یکی بالقوه است دیگری هم بالقوه است اگر ابوت برای زید بالقوه است بنوت برای عمر هم بالقوه است.
۳. دیگر اینکه ذهنها و خارجها نیز متکافئ هستند. اگر یکی ذهنی است لابد دیگری هم ذهنی است.

فصل هفتم: تضاد

فصل هفتم در مورد احکام تضاد بحث می‌شود.

۱. لا تضاد بین الاجناس العالیة؛

اولین احکام تضاد این است که متضادین مندرج تحت جنس قریب هستند؛ فلذا بین اجناس عالیة هرگز تضاد محقق نمی‌شود. زیرا اجناس عالیة مانند کم و کیف و این و متی فوق آنها جنسی نیست که مندرج تحت جنس قریب باشد.

۲. المتضادان یتواردان علی موضوع واحد؛

حکم دوم این است که متضادین دارای موضوع واحدی هستند؛ که مضادین توارد بر موضوع واحد پیدا می‌کنند، مانند سواد و بیاض که بر موضوع واحد دارند. فلذا تضادی بین جواهر نیست زیرا جواهر لا فی موضوع هستند.

۳. ان تکنون بینهما غایة الخلاف؛

و سومین حکم از احکام تضاد این است که بینهما غایت خلاف باشد؛ مانند سواد و بیاض ولیکن اگر بین آنها غایت خلاف نباشد مانند رنگ سبز و سرخ که تضاد فلسفی با هم ندارند گرچه تضاد منطقی دارند چون در مباحث منطق قید بینهما غایت الخلاف مطرح نمی‌شد.

بنابر این وقتی این سه حکم را برای تضاد در نظر می‌گیریم می‌توانیم متضادین فلسفی را با چهار قید اینگونه معنا کنیم:

۱. «امران وجودیان»؛

۲. «متواردان علی موضوع واحد»؛

۳. «داخلان تحت جنس قریب»؛

۴. «بینهما غایة الخلاف».



فصل هشتم: عدم و ملکه

سابقاً بیان کردیم که در عدم و ملکه موضع قابلی لحاظ می‌شود. حال عرض می‌نماییم که آن موضوع یا به اعتبار «طبیعت شخصی» است و یا به اعتبار «طبیعت نوعیه» و یا به اعتبار «طبیعت جنسیه». گاهی موضوع به اعتبار طبیعت شخصی شأنیت اتصاف به ملکه را دارد مانند مرودت را در اوان جوانی نسبت به زید در نظر بگیرید، که زید شأنیت اتصاف به لویه را دارد ولیکن امرد است. لذا مرودت عدم ملکه خواهد شد. و گاهی ملکه به اعتبار طبیعت نوعیه است مانند امردیت را نسبت به زن در نظر بگیرید که بگوییم زن امرد است و حال آنکه زن به طبیعت شخصی شأنیت اتصاف به لویه را ندارد بلکه به اعتبار نوعش که انسان است شأنیت اتصاف به لویه را دارد. فلذا می‌توان گفت از باب عدم و ملکه مرودت بر زن صادق است. و گاهی ملکه به اعتبار طبیعت جنسیه است مانند ناینبایی را نسبت به عقرب در نظر بگیرید که عقرب نه به طبیعت شخصی شأنیت اتصاف به ابصار را دارد و نه به اعتبار طبیعه نوعیه ولیکن جنس عقرب که حیوانیت باشد شأنیت اتصاف به ابصار را داراست؛ فلذا عدم ابصار نسبت به عقرب از باب عدم ملکه خواهد شد.



فصل نهم: تناقض

فصل نهم درباره تناقض بحث می‌کند.

* تناقض در مفردات و قضایا:

جناب علامه قائل هستند تناقض ابتداءً در قضایا مطرح می‌شود و بالتبع شامل مفردات نیز می‌شود. یعنی وقتی که می‌گوییم: «انسان موجود است» و «انسان موجود نیست» این دو قضیه ابتداءً با هم رابطه تناقض دارند و بالتبع این تناقض سریان در مفردات می‌کند مانند وجود انسان و عدم انسان که متناقضین هستند.

البته این بحث اختلافی است زیرا مرحوم صدرالمتالهین عکس این را قائل است. ایشان قائلند که تناقض ابتداءً در مفردات مطرح است و سپس در قضایا سریان پیدا می‌کند که در مباحث تفصیلی تر بیان خواهد شد.

* احکام نقیضین:

۱. لایجتماع و لایرتفعان:

اولین حکم از احکام نقیضین این است که لایجتماع و لایرتفعان هستند. نه با هم جمع می‌شوند و نه با هم رفع می‌شوند. نقیضین از باب «منفصله حقیقه» می‌باشند؛ مانند زوجیت و فردیت نسبت به عدد که نه جمع می‌شوند و نه رفع می‌شوند.

۲. استحاله اجتماع نقیضین:

دومین حکم از احکام تناقض این است که استحاله اجتماع نقیضین جزء «بدیهیات اولیه» است و اصطلاحاً بدان «واجب الوجود علمی» می‌گویند. یعنی اگر استحاله اجتماع نقیضین را در علم نپذیریم؛ مستلزم این است که هیچ قضیه را نتوانیم به ضرس قاطع بگوییم صادق است. چون هم می‌تواند صادق باشد و هم می‌تواند کاذب باشد. اگر بنا باشد که اجتماع نقیضین، مستحیل نباشد، وقتی که گفته می‌شود: «انسان ضاحک است» و «انسان ضاحک نیست»؛ مستلزم این است که هر دو صادق باشند یا هر دو کاذب باشند. اگر کسی استحاله اجتماع نقیضین را نپذیرد؛ هرگز نمی‌تواند حکم قطعی نسبت به قضایا داشته باشد. لذا بحث استحاله اجتماع نقیضین را واجب الوجود علمی گویند؛ و اگر این قضیه بدیهیه را نپذیریم هیچ قضیه را نمی‌توانیم صدق و کذبش را بپذیریم.

۳. لا یخرج عن حکم النقیضین شیء؛

و اما سومین حکم از احکام نقیضین این است که هیچ شیئی خارج از این حکم نقیضین نیست؛ هر شیئی را در نظر بگیرید حکم نقیضین شامل آن می‌شود. مانند زید و لا زید را لحاظ کنید که هر شیئی بگونه‌ای است که محکوم به این حکم نقیضین می‌شود. یا این شیء زید است و یا لا زید است. بنابر این هیچ شیئی نیست مگر اینکه حکم نقیضین شامل او خواهد شد.

* دفع توهم سلب صفات متقابله از ماهیت:

دقت بفرمایید قبلا در مباحث ماهیت گفتیم: ماهیت به گونه‌ای است که تمام صفات متقابله از آن مسلوب است. فلذا کانه ماهیت به گونه‌ای است که حکم نقیضین شامل او نمی‌شود یعنی ماهیت در مرتبه ذات نه موجود است و نه معدوم. در جواب اجمالا عرض کردیم که اگر «لیست» مقدم بر «حیثیت» شود بحث ارتفاع نقیضین پیش نمی‌آید؛ یعنی ماهیت به حمل اولی به گونه‌ای است که وجود ذاتی باب ایساغوجی برای آن نیست. یعنی جنس و فصلش نیست و عدم نیز ذاتی ایساغوجی برای ماهیت نیست و چون وجود متحیث به ذاتی ایساغوجی، مسلوب از ماهیت است و از آن طرف عدم متحیث به ذاتی ایساغوجی مسلوب از ماهیت است این ارتفاع نقیضین نیست. بلی اگر مطلق وجود و عدم از ماهیت سلب می‌شد ارتفاع نقیضین بود؛ ولی اگر وجود مقید و عدم مقید از ذات ماهیت سلب می‌شود ارتفاع نقیضین نیست که در مباحث تفصیلی بیشتر بدان می‌پردازیم.

۴. تحقق النقیضین مشروط بوحدات ثمانية؛

و اما چهارمین حکم از احکام نقیضین این است که تحقق نقیضین در قضایا مشروط به وحدات ثمانية است. چنانچه در منطق بیان شده است.

وحدات موضوع و محمول و مکان	در تناقض هشت وحدت شرط دان
قوه و فعل است و دیگر هم زمان	وحدت شرط و اضافه جزء و کل

البته مرحوم صدرالمتهین وحدت دیگری به وحدات اضافه می‌کند آن وحدت به حمل اولی و حمل شایع است. مانند اینکه اگر گفته شود «الجزئی جزئی» و «الجزئی لیس بجزئی» این دو قضیه متناقضین نیستند بلکه هر دو صادق هستند. جزئی جزئی است یعنی جزئی به حمل شایع جزئی است ولیکن جزئی به حمل اولی یعنی مفهوم جزئی، جزئی نیست بلکه کلی است زیرا مفهوم جزئی را وقتی در ذهن در نظر می‌گیریم «ما یصدق علی کثیر» است؛ فلذا کلی است.



فصل دهم: تقابل واحد و کثیر

فصل دهم در مورد تقابل واحد و کثیر است که آیا واحد و کثیر با هم تقابل دارند یا خیر؟

در جواب می‌گوییم که بین واحد و کثیر تقابل مصطلح نیست که شامل بحث تناقض، عدم و ملکه، تضادف و تضاد شود. واحد و کثیر هیچکدام از انحاء تقابل را دارا نیستند. اگر تمایزی بین وحدت و کثرت است تمایز تشکیکی است. از باب شدت و ضعف از هم متمایزند. چون وحدت شدت دارد متمایز از کثرت است. و اما تمایز وحدت و کثیر از باب تناقض و عدم و ملکه نیست زیرا وحدت و کثرت دو امر وجودی هستند و حال آنکه در تناقض و عدم و ملکه یکی امر وجودی است و یکی امر عدمی است. و اما متضائفین نیستند زیرا به بیان ابن سینا در الهیات شفا متضائفین وجودا و عدما متکافی هستند و حال آنکه می‌تواند واحد موجود باشد ولیکن کثرت موجود نباشد. و اما متضادین نیستند زیرا وحدت مقوم کثرت است و هیچ شیء مضادی مقوم برای مضاد دیگر نیست.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین.

جلسه نهم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

مرحله نهم: سبق و لحوق و قدم و حدوث

فصل اول: معنای سبق و لحوق

مرحله نهم در خصوص «سبق» و «لحوق» و «قدم» و «حدوث» بحث می‌کند، که شامل ۳ فصل می‌باشد. فصل اول به معنای سبق و لحوق و معیت و اقسام سبق و لحوق می‌پردازد.

* معنای سبق و لحوق و معیت:

و اما معنای سبق و لحوق و معیت؛ اگر دو وجود در نسبت مشترکه نسبت به یک مبدا وجودی سنجیده شوند؛ یا نسبت آنها متفاوت است و یا نسبت متفاوت نیست، اگر نسبت آنها متفاوت باشد، سبق و لحوق مطرح می‌شود و اگر نسبت متفاوت نباشد، معیت مطرح می‌شود. مانند عدد ۲ و ۳ را نسبت به واحد در نظر بگیرید که نسبت آنها به عدد واحد مشترک است ولیکن نسبت این دو عدد به واحد متفاوت است زیرا عدد دو قریب تر از عدد ۳ نسبت به واحد است. لذا عدد ۲ سابق و عدد ۳ لاحق می‌شود.

* اقسام سبق و لحوق:

در بدایه الحکمه ۸ قسم سبق و لحوق مطرح شده که البته صدرالمتالهین قسم نهمی را مطرح می‌کنند به عنوان سبق و لحوق بالحق که در مباحث تفصیلی بدان می‌پردازیم.

۱. سبق زمانی؛

اولین از انحاء سبق و لحوق، سبق و لحوق زمانی است. از خصائص سبق و لحوق زمانی این است که هرگز جزء سابق با جزء لاحق جمع نمی‌شود، مانند اجزاء زمان و حوادث زمانی را در نظر بگیرید که تا جزء سابق منصرم نشود و از بین نروند، هرگز جزء لاحق ایجاد نمی‌شود.

۲. سبق بالطبع؛

دومین از انحاء سبق و لحوق، سبق و لحوق بالطبع است. سبق بالطبع تقدّم علت ناقصه بر معلولش است، مانند اثنین که مقدم بر ثلاثه است.

۳. سبق بالعلیة؛

سومین قسم، سبق و لحوق بالعلیة است که در تقدّم علت تامه نسبت به معلولش مطرح است.

۴. سبق بالماهیة؛

چهارمین قسم، سبق بالماهیة است که سبق بالتجوهر نیز بدان می‌گویند که شامل تقدّم علل قوام بر معلول و تقدّم ماهیت بر لوازم ماهیت می‌شود. منظور از علل قوام علل داخلیه شیء است که شامل علت مادی و علت صوری است که همان جنس و فصل می‌باشد. قبلاً بیان کردیم که فرق بین ماده و صورت و جنس و فصل در لا بشرط و بشرط لا است. جنس و فصل مقدم بر نوع هستند زیرا تا جنس و فصل تقرر ماهوی پیدا نکند، هرگز نوع تقرر ماهوی عند الذهن پیدا نمی‌کند. ماهیت نیز بر لوازم ماهیت تقدّم دارد، مانند تقدّم اربعه بر زوجیت یعنی تا اربعه تقرر ماهوی عند الذهن پیدا نکند زوجیت هم تقرر پیدا نمی‌کند.

۵. سبق بالحقیقة؛

پنجمین قسم، سبق و لحوق بالحقیقة و المجاز است که مرحوم صدرالمتألهین مطرح کرده است. یعنی تقدّم معنای حقیقی بر معنای مجازی. اسناد بالذات بر اسناد بالعرض مقدم است. صدرا از آن جهت که وجود را حقیقی و ماهیت را مجازی می‌داند تقدّم وجود بر ماهیت را از باب سبق بالحقیقه و المجاز تلقی می‌کند.

۶. سبق بالدهر؛

ششمین قسم، سبق و لحوق بالدهر می‌باشد که تقدّم علت تامه بر معلولش می‌باشد. البته نه از حیث ایجاب چنانچه در سبق و لحوق بالعلیة مطرح است، بلکه از حیث انفکاک وجود علت از وجود معلول؛ بدین معنا که معلول بتشخصه هرگز در مرتبه علت موجود نیست. مانند عالم طبیعت را در نظر بگیرید که بتشخصه در مرتبه مافوق که عالم مثال یا عالم عقل است موجود نیست. این قسم را مرحوم میرداماد بیان کرده است.

۷. سبق بالرتبه؛

هفتمین قسم، سبق و لحوق بالرتبه است. سبق و لحوق بالرتبه دارای دو قسم است یا به حسب طبع است یا به حسب وضع. تقدّم طبعی در سلسله اجناس مطرح می‌شود. اگر سلسله اجناس انسان را در نظر بگیریم و آن را نسبت به یک مبدایی مثل جوهر بسنجیم، می‌یابیم که جسمیت مقدم بر نامیت است. قسم دیگر اینکه به حسب وضع باشد. مثلاً یک مبداء مفروضی را مانند محراب در نظر بگیریم، که امام نسبت به محراب سابق بر ماموم است.

۸. سبق بالشرف؛

هشتمین قسم از انحاء سبق و لحوق، سبق و لحوق بالشرف است، که نسبت به صفات کمالیه مطرح می‌شود مانند عالم که سابق بر جاهل است.



فصل دوم: ملاک سبق

در فصل دوم در مورد ملاک سبق بحث می‌کنیم بدین معنا که هر کدام از اقسام سبق و لحوق؛ به چه مناطی سبقیت در آنها مطرح است؟

در سبق و لحوق بالزمان، بدیهی است که مناط سبقیت خود زمان می‌باشد. در سبق و لحوق بالطبع، مناط سبقیت وجود می‌باشد که علت ناقصه وجوداً مقدم بر معلولش است. در سبق و لحوق بالعلیه، مناط سبقیت وجوب می‌باشد. در سبق و لحوق بالتجوهر، مناط سبقیت تقرر ما هوی عند الذهن است. در سبق و لحوق بالحقیقه و المجاز، مناط سبقیت مطلق تحقق است که این تحقق اعم از تحقق حقیقی و مجازی است. در سبق و لحوق دهری، مناط سبقیت متن واقع است به گونه‌ای که می‌بینیم معلول بتشخصه در مرتبه علت موجود نیست، در متن علت موجود نیست گرچه در مرتبه‌ای از مراتب واقع موجود است. در سبق و لحوق بالرتبه، مناط سبقیت آن مبداء مفروض است؛ مثلاً مبداء مفروض را در سبق و لحوق بالطبع، جوهر اخذ کنیم یا اینکه در سبق و لحوق بالوضع محراب اخذ کنیم. در بحث سبق و لحوق بالشرف، مناط سبقیت فضائل اخلاقی است.

فصل سوم: اقسام قدم و حدوث

فصل سوم در اقسام قدم و حدوث بحث می‌کند. حادث شیئی را گویند که مسبوق به عدم باشد و اگر مسبوق به عدم نباشد بدان قدیم می‌گویند.

* اقسام حدوث:

قدم و حدوث دارای ۳ قسم است؛ ۱. حدوث زمانی؛ ۲. حدوث ذاتی؛ ۳. حدوث دهری.

* حدوث زمانی:

حدوث زمانی، مسبوقیت شیء به عدم در ظرف زمان را گویند، یعنی زمانی باشد که این شیء نباشد. سابقا بیان کردیم که در سبق و لحوق زمانی، اجزاء شان با هم جمع نمی‌شود که اصطلاحا بدان عدم مقابل می‌گویند.

* حدوث ذاتی:

حدوث ذاتی، مسبوقیت شیء به عدم در مرتبه ذات را گویند؛ مانند ماهیات که حادث ذاتی است و در مرتبه ذات به گونه‌ای است که مسبوق به عدم است و اگر بخواهد موجود شود به واسطه علت از حد استوا خارج می‌شود.

* ماهیت در مرتبه ذات معدوم است یا مستوی النسبة؟

اگر کسی اشکال کند که چرا می‌گویید ماهیت در مرتبه ذات معدوم است و حال آنکه که قبلا گفتیم ماهیت در مرتبه ذات مستوی النسبة به وجود و عدم است؟

در جواب می‌گوییم؛ ماهیت به حمل اولی فی حد ذاتها مستوی النسبة به وجود و عدم است ولیکن به حمل شایع مادامی که علتش موجود نباشد ماهیت معدوم است. در حدوث ذاتی به گونه‌ای است که عدم، عدم مجامع است یعنی گرچه ماهیت در مرتبه ذات معدوم است ولیکن به واسطه علت موجود می‌شود و عدم ذاتی با وجود بالغیر جمع می‌شود به خلاف حدوث زمانی که گفتیم عدمش، عدم مقابل است.

*** حدوث دهری:**

حدوث دهری مسبوقیت شیء به عدم در مرتبه مافوق را گویند؛ به گونه‌ای که شیء مادون بتشخصه در مرتبه مافوق معدوم است. مانند نشئه عالم مثال بتشخصه هرگز در عالم عقل موجود نیست. در حدوث دهری نیز عدمش، عدم مقابل است یعنی به گونه‌ای است که این شیء مادون که در مرتبه مافوق معدوم است، آن عدم در مرتبه مافوق با وجود شیء در مرتبه مادون قابل جمع نیست.

مرحله دهم: قوه و فعل

فصل اول: هر حادث زمانی مسبوق به قوه است

مرحله دهم در مورد «قوه» و «فعل» بحث می‌کند که شامل ۱۶ فصل می‌باشد. اولین فصل، درباره این بحث می‌کند که هر حادث زمانی مسبوق به قوه است؛ مانند زید که حادث زمانی است و مسبوق به قوه الوجود است، یعنی مسبوق به امکان استعدادی است و امکان استعدادی قوه‌ای عرضی است که باید عارض بر جوهر باشد و آن ماده است.

* استدلال بر مسوقیت حادث زمانی بر قوه:

مقدمه اول: حادث زمانی قبل از تحققش ممکن است نه ممتنع و نه واجب. زیرا اگر واجب باشد همواره باید موجود باشد. و ممتنع نیست زیرا هرگز موجود نخواهد شد. مقدمه دوم: امکان یک امر خارجی است. (دقت بفرمایید در مقدمه اول اگر می‌گوییم این حادث زمانی قبل از تحققش ممکن است، امکان ماهوی است. اما در این مقدمه دوم که می‌گوییم امکان امری خارجی است منظور امکان استعدادی است. در قول نهایی مرحوم صدرالمتألهین امکان ماهوی چون اشتراک معنوی با امکان استعدادی دارد فلذا این برهان تام می‌شود ولیکن اگر قائل به اشتراک لفظی شویم استدلال تمام نیست) مقدمه سوم: و چون امکان استعدادی امری خارجی است و عرض است باید قائم به جوهر باشد و آن جوهر ماده است. کیف استعدادی که قوه عرضیه است قائم به ماده‌ای است که قوه جوهریه تلقی می‌شود. نتیجه: بنابراین هر حادثی مسبوق به ماده است. ماده به گونه‌ای است که هیچ فعلیتی را دارا نیست بلکه قوه محض است. زیرا اگر فعلیت داشته باشد ابای از فعلیت دیگر دارد. البته این نکته شایان ذکر است که ماده دارای فعلیت مطلقه هست. بنابراین وقتی ماده قوه محض شد باید قائم به یک فعلیت باشد، اتکال به یک صورت داشته باشد که در بحث تلازم ماده و صورت بیان شد.

* تقدّم زمانی قوه بر فعلیت:

نکته دیگری که در این فصل اول مطرح است این است که قوه مقدم بر فعلیت است و تقدّم آن تقدّم زمانی است. در مباحث تفصیلی تر عرض خواهیم کرد که فعلیت نیز به تمام اقسام تقدّم، مقدم بر قوه است.

فصل دوم: تقسیم تغییر

فصل دوم در اقسام تغییر است. تغییر به معنای «خروج الشیء من القوة الی الفعل» است که اگر شیء از حیث قوه به سمت فعلیت سوق پیدا کند بدان تغییر می‌گوییم. حال این تغییر یا «تغییر دفعی» است و یا «تغییر تدریجی». اگر تغییر تدریجی باشد اصطلاحاً بدان «حرکت» می‌گویند که محل بحث ما در مرحله دهم است.

فصل سوم: تعریف حرکت

در فصل سوم بحث ما در مورد تعریف حرکت است. برای حرکت دو تعریف ارائه شده است؛

* تعریف اول:

«خروج الشیء من القوة الی الفعل تدریجاً»؛ اگر شیء به صورت تدریجی از حیث مابالقومه به حیث فعلیت خارج شود بدان «حرکت» می‌گویند به خلاف اینکه اگر تغییر دفعی باشد اصطلاحاً به آن «کون و فساد» می‌گویند. مشایین قائل هستند که اگر جواهر تبدل پیدا می‌کنند این تغییر، تغییر دفعی است نه تغییر تدریجی. لذا قائل به کون و فساد در جوهر می‌باشند.

* تعریف دوم:

و اما تعریف دوم حرکت که جناب مرحوم فارابی مطرح کرده است این است که ایشان می‌فرمایند: «کمال اول لما بالقوة من حیث انه بالقوة»؛ کمال اول برای شیئی که بالقوه است از آن حیثی که بالقوه است. منظور از کمال اول در تعریف به معنای سلوک است و منظور از کمال ثانی به معنی وصول. با این مقدمه می‌توانیم تعریف مرحوم جناب فارابی را فهم کنیم که حرکت کمال اول است یعنی سلوک شیء است نسبت به شیئی که نسبت به کمال ثانی یعنی وصول بالقوه است. یعنی شیء در حال سلوک است و هنوز وصول پیدا نکرده تا از حرکت باز ایستد.

* موضوعات شش‌گانه حرکت:

در ادامه بحث به امور سته تعریف می‌پردازیم که در حرکت ۶ موضوع مطرح است که شامل مبداء، منتهی، موضوع، فاعل، مسافت و زمان می‌باشد.

۱. مبداء چیست؟ «الذی منه الحركة»؛ که حرکت از او آغاز می‌شود.

۲. منتهی چیست؟ «الذی الیه الحركة»؛ که حرکت به سمت او خاتمه می‌یابد.

۳. موضوع چیست؟ «الذی له الحركة»؛ همان متحرک است که حرکت بر او واقع می‌شود.

۴. فاعل چیست؟ «الذی به الحركة»؛ که به واسطه آن حرکت ایجاد می‌شود که همان محرک باشد.

۵. مسافت چیست؟ «التی فیہ الحركة»؛ که در آن حرکت واقع می‌شود.

۶. و آخرین مولفه حرکت زمان است که همان که همان «مقدار الحركة» است. زمان همان حرکت است. فرق حرکت و زمان در ابهام و تحصل است که اگر تغییر تدریجی به نحو مبهم لحاظ شود حرکت است و اگر به نحو متعین لحاظ شود زمان است. بنابر این زمان همان مقدار حرکت می‌باشد.

فصل چهارم: حرکت توسطیه و قطعیه

فصل چهارم در مورد اعتبارات حرکت بحث می‌کند که حرکت گاهی به نحو «حرکت توسطیه»، اعتبار می‌شود و گاهی به نحو «حرکت قطعیه».

منظور از حرکت توسطیه چیست؟ اگر نسبت شیء متحرک را به حدود مسافت بسنجیم، و نسبت را به نحو کلی و فرد لحاظ کنیم اصطلاحاً بدان حرکت توسطیه گویند؛ ولی اگر نسبت شیء متحرک به حدود مسافت به نحو کل و جزء لحاظ شود اصطلاحاً بدان حرکت قطعیه گویند.

و اما بیان ذلک: در نظر بگیرید شیء متحرکی که در یک مسافتی حرکت می‌کند، حال برای این مسافت ما یک اجزاء مفروضه‌ای را در نظر می‌گیریم. اگر شیء متحرک نسبت به اجزاء مفروضه مسافت به گونه‌ای باشد که نسبتش، نسبت کلی به افرادش باشد؛ به گونه‌ای که اگر به هر جزء مفروض اشاره کنیم بگوییم متحرک اینجا موجود است اصطلاحاً به آن حرکت توسطیه می‌گویند. یعنی ما در همه اجزاء مفروضه، متحرک را بتمامه شهود می‌کنیم. ولیکن اگر نسبت، نسبت کل و جزء باشد یعنی متحرک بگونه‌ای باشد که در اجزاء مفروضه مسافت انحلال پیدا کند؛ یعنی به گونه‌ای که اگر بخواهیم متحرک را شهود کنیم باید تمام اجزاء مفروضه مسافت را در نظر بگیریم تا متحرک را بتمامه در این اجزاء مفروضه شهود کنیم بدان حرکت قطعیه می‌گویند.

* حرکت قطعیه و حرکت جوهری:

حرکت قطعیه مرقات فهم حرکت جوهری است. در حرکت جوهری به این نتیجه می‌رسیم که ما هنگامی می‌توانیم تمام حقیقت شیء را درک کنیم که تمام امتداد و اجزاء مسافت را در نظر بگیریم. زیرا جوهر خودش را در تمام اجزاء مسافت به منصفه ظهور گذاشته است نه فقط در یک جزء.

فصل پنجم: مبدا و منتها

فصل پنجم در خصوص مبدا و منتهی بحث می‌کند.

* مقدمه اول: انقسام در حرکت حد یقف ندارد:

اولین مقدمه این است که انقسام در حرکت حد یقف ندارد. چنانکه در مباحث سابق عرض کردیم که «کم» به گونه‌ای است که انقسامش حد یقف ندارد و یکی از انحاء «کم»، «کم متصل غیرقار» است که بحث زمان باشد و زمان همان حرکت است. بنابراین انقسامات در حرکت حد یقف ندارد بلکه الی غیر نهایت می‌توانیم آن را تقسیم کنیم. زیرا وقتی امری ذی بُعد شد هرگز حد یقف در انقسام ندارد.

* مقدمه دوم: انقسام در حرکت بالقوه است نه بالفعل:

انقسامی که در حرکت مطرح می‌شود، انقسام بالقوه است، انقسام بالفعل نیست تا اینکه حرکت دارای اجزای لایتناهی به صورت بالفعل باشد. زیرا این امر مستلزم این است شیء بی نهایت باشد و التالی باطل فالمقدم مثله.

* عدم قابلیت تقسیم در مبدا و منتهی:

با این مقدمه بیان می‌کنیم که مبدا و منتهی قابل تقسیم نیستند. زیرا اگر مبدا و منتها مانند حرکت قابل انقسام باشند سوال می‌کنیم که کدام جزء از این اجزاء مبدا است؟ و اگر مبدا ذی بُعد باشد و قابل تقسیم باشد هر جزیی را که اشاره کنیم ذی بُعد است و باید الی غیر نهایت تقسیم شود. فلذا حکما فرموده‌اند که: مبدا و منتهی به گونه‌ای هستند که وصول بدانها دفعی الوجود است نه تدریجی الوجود و دارای امتداد نیستند تا قابل تقسیم باشند. یعنی اگر شیئی به شیئی متصل می‌شود به گونه‌ای نیست که در ظرف زمان وصول پیدا کند. چون اگر در ظرف زمان وصول پیدا کند زمان یک امر ممتد و ذی بُعد است؛ فلذا سؤال می‌کنیم در کدام جزء از این بعد، وصول حاصل شده است. اگر آن جزء نیز ذی بُعد باشد، سوال ما هرگز قطع نمی‌شود. بنابراین مبدا و منتهی قابل تقسیم نیستند. لذا از جنس حرکت نمی‌باشند بلکه جزء امور دفعی الوقوع هستند به خلاف بحث حرکت که جزء امور تدریجی الوقوع می‌باشد.

فصل ششم: موضوع حرکت

* موضوع حرکت باید یک امر ثابت باشد:

موضوع حرکت باید یک امر ثابت باشد اگر موضوع حرکت امر ثابتی نباشد مستلزم این است که ما بالفعل غیر ما بالقوه باشد. مانند چوبی که تبدیل به زغال می‌شود باید موضوع ثابتی داشته باشد و الا مستلزم این است که زغال لاحق هیچ پیوندی با خشب سابق نداشته باشد. زمانی می‌توانیم این همانی مابالفعل و مابالقوه را لحاظ کنیم که موضوع ثابتی داشته باشیم. بنابر این موضوع حرکت امری جوهری است و باید امری ثابت باشد.

* موضوع نباید من کل جهة بالفعل یا بالقوه باشد:

نکته دیگر آنکه موضوع نباید من کل جهة بالفعل باشد مانند عقول مفارق. در عقول حرکت مطرح نمی‌شود زیرا حرکت «خروج الشيء من القوة الى الفعل» است؛ فلذا باید یک حیثیت قوه در آن لحاظ شود و حال آنکه در عقول مفارق هیچ جهت قوه‌ای نیست. موضوع حرکت نیز نمی‌تواند من کل جهة بالقوه باشد. چون شیئی که از تمام جهات بالقوه باشد در عالم خارج موجود نیست.

* حیثیت بالقوه ماده به معنای فعلیت مطلقه است:

دقت بفرمایید که اگر می‌گوییم ماده تمام حیثیتش بالقوه است، این بدان معنا نیست که هیچ جهت بالفعلی ندارد بلکه ماده فعلیت مطلقه داراست. یعنی نسبت به بالقوه بودن دیگر بالقوه نیست بلکه شان قبول برای آن فعلیت دارد. به بیان دیگر ماده دارای فعلیت عامه است نه فعلیت اضافی. چنانچه در مباحث سابق بیان کردیم وجود مساوق با وحدت عامه است که شامل واحد و کثیر می‌شد نه وحدت اضافی. یا اینکه وجود دارای خارجیت مطلقه است که شامل وجود خارجی و وجود ذهنی می‌شد نه خارجیت اضافی. در اینجا نیز یک فعلیت مطلقه داریم که منقسم به وجود بالقوه و وجود بالفعل می‌شود. یعنی خود وجود بالقوه یک فعلیت مطلقه را دارد. ماده اولی گرچه تمام حیثیتش قوه است ولی این قوه برای او فعلیت دارد که اصطلاحاً بدان فعلیت مطلقه می‌گویند.

بنابراین موضوع حرکت نمی تواند من کل جهة بالفعل باشد مانند عقول مفارق و نمی تواند موضوع حرکت من کل جهة بالقوه باشد که البته این فرض محال است. ولیکن موضوع حرکت می تواند ماده باشد زیرا ماده گرچه حیثیت بالقوه دارد ولیکن این قوه برای او فعلیت مطلقه دارد و یا اینکه موضوع حرکت می تواند جسم باشد. زیرا در جسم یک حیثیت ما بالقوه داریم و یک حیثیت ما بالفعل.

و صلی الله علی محمد و اله الطاهرین.

جلسه دهم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

فصل هفتم: فاعل حرکت

بحث ما در مرحله دهم بحث از قوه و فعل بود که وارد بحث حرکت شدیم و بیان کردیم حرکت مولفاتی دارد که شامل شش مولفه می شود: مبداء، منتهی، موضوع، فاعل، مسافت و زمان. که از مبداء و منتهی و موضوع در جلسه سابق بحث کردیم، سه مولفه دیگر را باید بحث کنیم که شامل فاعل، مسافت و زمان می باشد. فصل هفتم در مورد فاعل (حرکت) بحث می کند.

* غیریت محرک و متحرک:

اولین نکته این است که محرک، همواره غیر از متحرک است. زیرا اگر بنا باشد که محرک، همان متحرک باشد، مستلزم این است که شیء واحد از جهت واحد هم فاعل باشد و هم قابل و التالی باطل فالمقدم مثله. و اما بیان ذلک: اگر شیء محرک باشد باید دارای حیثیت وجدان و فعلیت باشد و اگر بخواهد متحرک باشد حیثیتش، حیثیت فقدان خواهد شد. فلذا از جهت واحد هم باید واجد باشد و هم باید فاقد باشد و این امری مستحیل است.

* متحرک و فاعل قریب حرکت امری متغیر هستند:

نکته دیگر اینکه؛ فاعل قریب حرکت باید امری متغیر و متجدد الذات باشد. همین طور که متحرک متجدد الذات است، فاعل قریب نیز باید متجدد الذات باشد و الا اگر بخواهد فاعل قریب متجدد الذات نباشد مستلزم این است که چیزی که از فاعل صادر می شود امری ثابت باشد و التالی باطل فالمقدم مثله.

زیرا اجزاء قبلی حرکت باید موجود باشد و آن بدین جهت است؛ علتی که علت برای اجزاء سابق است از بین نرفته است، فلذا اجزاء سابق نیز به قرآن اجزاء لاحق باید موجود باشند و این مستلزم ثابت شدن متحرک می شود.

فصل هشتم: ارتباط متغیر با ثابت

* دفع اشکال استناد کل متغیر به علت متغیر:

در فصل هشتم بنا بر بیانات سابق اشکالی پیش می‌آید و آن اشکال این است که اگر بنا باشد هر متغیری مستند به علت متغیر باشد مستلزم این است که یا مبداء اول یعنی واجب تعالی متغیر باشد یا اینکه تسلسل پیش بیاید و یا اینکه مستلزم دور شود و التالی باطل فالمقدم مثله.

در جواب می‌گوییم از آن جهتی که تغیر برای جوهر ذاتی است و الذاتی لایعلل است؛ فلذا حرکت متغیر می‌تواند مستند به علت ثابت باشد.

و اما بیان ذلک: تغیر اعراض مستند به فاعل قریبی است به نام جوهر، فلذا جوهر باید امر متغیری باشد ولیکن تغیر در جوهر امری ذاتی است و سابقا در احکام ذاتی بیان کردیم که ذاتی لایعلل است و نیاز به جعل مرکب ندارد یعنی اینگونه نیست که علت ثابت ابتداءً جوهر را ایجاد سپس به جعل دیگر، تجدد و تغیر را برای جوهر ایجاد کند بلکه به جعل واحد و بسیط جوهر که ایجاد می‌شود تجدد نیز برای آن ایجاد می‌شود. بنابراین از علت ثابت می‌تواند جوهری صادر شود که تجدد عین ذات او است. البته این قول میانی مرحوم صدرالمتألهین است و قول نهایی ایشان را که در مباحث مبسوط تر بیان خواهیم کرد.

فصل نهم: مسافت

فصل نهم در مورد مسافت بحث می‌کند. سابقا بیان کردیم که مسافت همان «ما فيه الحركة» است.

* انتزاع مقولات از هر «آن» مسافت:

نکته اول در این فصل این است که از هر «آن» مسافت می‌توانیم مقوله‌ای را انتزاع کنیم. «آن» طرف و نفاد زمان است به گونه‌ای که دارای امتداد نیست مثلا اگر حرکت، حرکت کیفی است از هر «آن»، کیف بخصوصی می‌توانیم انتزاع کنیم به نحوی که کیفی که در «آن» سابق است غیر از کیفی است که در «آن» لاحق می‌باشد.

* نفی انتزاع مقولات از حیثیت اتصالی مسافت:

نکته دیگر اینکه؛ مقولات از آنات مسافت انتزاع می‌شود نه از حیث اتصال مسافت. اگر مقوله از حیث اتصال انتزاع شود مستلزم تشکیک در ماهیت خواهد شد و التالی باطل فالمقدم مثله.

زیرا اگر از حیث اتصال و امتداد زمان، ماهیتی انتزاع شود در ظرف امتداد زمان؛ شاهد این هستیم که شیء مثلا از کیف ضعیف به سمت کیف شدید در حال حرکت است و این مستلزم شدت و ضعف در ماهیت خواهد شد.

البته در مباحث تفصیلی تر بدین مساله خواهیم پرداخت.

فصل دهم: المقولات التي فيها الحركة

فصل دهم در مورد مقولاتی است که در آنها حرکت واقع می‌شود. قدما قائل بودند که در ۴ مقوله حرکت واقع می‌شود؛ «این»، «کیف»، «کم» و «وضع». منظور از حرکت در مقوله «این»، حرکت مکانیه است. حرکت در مقوله کیف مانند رنگ شیئی که تغییر پیدا می‌کند. حرکت در مقوله کم مانند شیئی که اندازه اش متغیر می‌شود و حرکت در مقوله وضع مانند حرکت وضعی زمین.

* دفع شبهه حرکت در مقوله کم:

اشکالی در مقوله کم مطرح شده است و آن اشکال این است که در نمو حرکت کمی نیست زیرا این تغیر در حجم متصل واقع نمی‌شود. زیرا در نمو اگر به شیء چیزی منضم می‌شود شیء منضم شده غیر از آن شیء سابق است. یعنی حیثیت اتصالی بین شیء سابق و شیء لاحق نیست مانند چیدن دیوار را در نظر بگیرید که در چیدن دیوار نمی‌توانیم بگوییم حرکت کمی صورت می‌گیرد و نمو نیز مانند چیدن دیوار است که در آن حرکت کمی نیست.

در جواب از این اشکال می‌گوییم این انضماماتی که در نمو صورت می‌گیرد چون تحت پوشش یک صورت نوعیه است، لذا دارای حیثیت اتصالی است. بنابراین نمو حرکتی کمی تلقی می‌شود. قدما قائل بودند که در جوهر حرکت واقع نمی‌شود و دلیل‌شان این بود که اگر بنا باشد حرکت در جوهر تحقق پیدا کند مستلزم این است که حرکت بلا موضوع ثابت باشد و التالی باطل فالمقدم مثله.

و اما بیان ذلک: اگر بنا باشد که جوهر بتمامه حرکت کند، دیگر موضوعی برای حرکت باقی نمی‌ماند و سابق بیان کردیم که موضوع حیث این همانی حرکت را ایفاء می‌کند؛ اگر بنا باشد که موضوعی نباشد مستلزم این است که شیء سابق، شیء لاحق نباشد. ولیکن در اعراض این اشکال پیش نمی‌آید چون در آنجا موضوع ثابتی به نام جوهر حضور دارد و این باعث می‌شود که بگوییم شیء لاحق همان شیء سابق است ولی اگر جوهر بخواهد بتمامه حرکت کند، مستلزم این است که موضوع ثابتی نداشته باشیم و حیث این همانی حرکت اینجا تامین نشود. فلذا قدما قائل بودند که حرکت در جوهر مستحیل است.

فصل یازدهم: حرکت جوهریه

فصل یازدهم در مورد حرکت جوهری بحث می‌کند.

* حرکت در مقولات عرضیه مقتضی حرکت در جوهر است:

یکی از ادله‌ای که برای حرکت جوهری اقامه شده این است که حرکت در مقولات عرضیه مقتضی حرکت در جوهر است. زیرا اعراض تابع جوهر می‌باشند. سابقاً بیان کردیم اعراض اموری متجدد و متغیّری هستند که باید منتهی به شیئی شوند که تجدد و تغیر برای آن بالذات است و آن جوهر است چرا که کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات.

* سیلان صورت واحد ذو مراتب بر ماده:

از فروعات این فصل این است که بنا بر حرکت جوهریه یک صورت واحد ذو مراتب بر ماده سیلان پیدا می‌کند، یعنی اگر شیئی از جمادی به سمت انسانی حرکت می‌کند، اینگونه نیست که صور متعدده بر ماده توارد پیدا کند بلکه یک صورت واحده ذو اطوار است که بر ماده سیلان می‌کند که یک مرتبه آن جمادی است و یک مرتبه آن نباتی است و یک مرتبه آن حیوانی است و یک مرتبه آن انسانی است.

* حرکت کل اعراض به تبع جوهر:

مطلب دیگر که از فروعات این بحث است این است که به تبع جوهر همه اعراض در حال حرکت اند. زیرا اعراض شأنی از شئونات جوهرند. بنابراین در مقولات چهارگانه سابق مانند این، وضع، کم و کیف، اگر حرکتی جداگانه صورت پذیرد در آنها دو حرکت واقع شده است؛ یک حرکت به تبع جوهر است که آنآنا در حال سیلان هستند و یک حرکت مستقل که مثلاً در کیف صورت گرفته است.

* حرکت کل عالم جسمانی به سمت فعلیت:

و سومین فرع این است که بنا بر حرکت جوهری تمام عالم جسمانی بتمامه به سمت فعلیت رهسپار است که این مطلب بسیار مهمی است که در مباحث تفصیلی تر بیان خواهیم کرد.

فصل دوازدهم: موضوع حرکت جوهریه

فصل دوازدهم در موضوع حرکت جوهری بحث می‌کند. بعضی قائل شده‌اند که موضوع حرکت جوهریه، ماده متحصّل به صورّهٔ ما است. یعنی ماده یک امر ثابت است که صور نوعیه بر آن توارد پیدا می‌کند ولیکن تحقیق مطلب این است که در حرکت جوهری هرگز نیاز به موضوع نیست زیرا خود حرکت به معنا امر واحد متصل سیال است. بنابراین حیثیت اتصالی حرکت ما را از موضوع مستغنی می‌کند. سابقاً بیان کردیم که موضوع حیث این همانی حرکت را تامین می‌کند که اگر موضوع ثابت نباشد مستلزم این است که شیء لاحق شیء سابق نباشد و حال آنکه وقتی حرکت یک امر واحد متصل سیال شد همین حیثیت اتصالی حرکت ما را مستغنی از موضوع می‌کند، به بیانی موضوع حرکت جوهری نفس الحركة می‌شود. قول نهایی مرحوم صدرالمتألهین این است که همان طور که صور در حال تغیر هستند به تبع این صور، ماده نیز در حال تغیر است و جوهر بتمامه در حال سیلان است.



فصل سیزدهم: زمان

فصل سیزدهم در مورد زمان بحث می‌کند که آخرین از مولفه های حرکت است.

* تفاوت زمان و حرکت:

سابقاً بیان کردیم که زمان همان حرکت است و فرق بین زمان و حرکت فرق بین ابهام و تحصیل است مانند فرقی که بین جسم تعلیمی و جسم طبیعی است که اگر امتداد و ابعاد ثلاثه را به نحو مبهم در نظر بگیریم جسم انتزاع می‌شود ولیکن اگر به نحو متحصّل و متعیّن در نظر بگیریم حجم و جسم تعلیمی انتزاع می‌شود.

* «آن»: امری عدمی نه معدوم:

مطلب دیگر اینکه «آن» طرف زمان و نفاذ زمان تلقی می‌شود. زمان دارای امتداد است و سابقاً بیان کردیم که زمان و حرکت چون دارای امتداد هستند، قابل انقسام الی غیر نهایی خواهند بود ولیکن نفاذ زمان را که اصطلاحاً «آن» گویند دارای امتداد نیست. فلذا دارای بُعد نمی‌باشد تا قابل تقسیم باشد. مانند نقطه که نفاذ خط است و دارای امتداد نیست یعنی نه طول دارد و نه عرض و نه عمق بلکه امر عدمی است. البته توجه داشته باشید که امر عدمی غیر از معدوم است نه اینکه نقطه معدوم باشد. این مطلب بسیار مهمی است که اگر فهم شود بحث اعتباریت ماهیت نیز فهم خواهد شد زیرا ماهیت نیز نفاذ وجود است و امر عدمی است ولیکن معدوم نیست. امر عدمی بدین معناست که در عالم خارج ما بازاء ندارد ولیکن منشا انتزاع دارد و منشا انتزاع آن به نحو سلب تحصیلی است نه ایجاب عدولی و این بحث غامضی است که انشاءالله در مباحث تفصیلی تر بیان خواهیم کرد.

* استحاله تتالی آنات:

مطلب دیگر این است که اگر «آن» دارای امتداد نیست، بنابراین تتالی آنات امری مستحیل است. آناتی که دارای امتداد نیستند هرگز تالی تلو هم واقع نمی‌شوند، زیرا «آن» به طفیل زمان موجود است.

فصل چهاردهم: سرعت و بطئی

فصل چهاردهم در مورد «سرعت» و «بطئی» بحث می‌کند. بطئی به معنای کندی است. سرعت را اینگونه تعریف کرده اند: «قطع مسافة كثيرة فی زمان قليل»؛ اگر مسافت کثیر در زمان قلیل پیموده شود اصطلاحاً بدان سرعت گویند، به خلاف بطئی.

* نفی شبهه تخلل سکون در حرکت بطئی:

بعضی قائل شده‌اند که بطئی به واسطه تخلل سکون در حرکت صورت می‌گیرد و حال اینکه این قول باطلی است؛ زیرا قبلاً گفتیم حرکت یک امر متصل است و اگر بنا باشد حرکت متخلل به سکون شود به حیثیت اتصالیه حرکت صدمه وارد خواهد شد و التالی باطل فالمقدم مثله.

* رابطه بین سرعت و بطئی:

مطلب دیگر اینکه صدرالمتألهین قائل بدین است که رابطه بین سرعت و بطئی تضاد است. ایشان می‌فرماید: رابطه بین سرعت و بطئی عدم و ملکه و تناقض نیست زیرا هر دو امر وجودی هستند و از باب متضایفین نیست. زیرا متضایفین وجودا و عدما متكافئان هستند و حال آنکه ممکن است سرعت موجود باشد ولیکن بطئی موجود نباشد. فلذا ایشان به این نتیجه می‌رسد که رابطه بین سرعت و بطئی تضاد است. و حال اینکه علامه قائل به عدم تضاد است و دلیل ایشان این است یکی از قیود تضاد این بود که بینهما غایة الخلاف باشد و حال آنکه بین سرعت و بطئی غایت خلاف نیست بلکه هر برای هر حرکت سریع می‌توانیم اسرع از آن را لحاظ کنیم و یا برای هر حرکت بطئی می‌توانیم ابطئی از آن را لحاظ کنیم.

فصل پانزدهم: سکون

فصل پانزدهم در مورد سکون بحث می‌کند. دو معنا برای سکون ارائه شده است. ۱. معنای اول اینکه: «خلو الجسم من الحركة»؛ اگر جسم خالی از حرکت باشد اصطلاحاً بدان سکون می‌گویند. ۲. معنای دوم: «ثبات الجسم علی حاله»؛ جسم به حال خودش ثابت باشد.

مصنف قائل است که رابطه سکون و حرکت رابطه عدم و ملکه است یعنی چیزی که شأنت حرکت را دارد اگر حرکت از او مسلوب شود بدان ساکن می‌گویند. بنابراین ساکن در جایی استعمال می‌شود که شأنت برای حرکت موجود باشد. فلذا در عقول مفارق، سکون استعمال نمی‌شود بلکه سکون فقط نسبت به جسم و جسمانیات مطرح می‌شود. اصطلاحاً حکما عقول را ثابت می‌دانند نه ساکن.



فصل شانزدهم: انقسامات حرکت

فصل شانزدهم در مورد انقسامات حرکت بحث می‌کند. حرکت را به اعتبارات متعدده تقسیم می‌کنند. گاهی به اعتبار مبداء و منتهی حرکت را تقسیم می‌کنند، مثلاً از مکان کذا الی مکان کذا. گاهی به اعتبار موضوع حرکت را می‌کنند، مثلاً گاهی موضوع نبات است و گاهی حیوان. گاهی به اعتبار مقوله حرکت تقسیم می‌شود، مثلاً گاهی در مقوله کم حرکت صورت می‌گیرد، گاهی در مقوله کیف، گاهی به اعتبار زمان حرکت را تقسیم می‌کنند، مثلاً حرکت یا حرکت لیلیه است و یا حرکت نهاریه و گاهی به اعتبار فاعل حرکت را تقسیم می‌کنند، مثلاً گاهی حرکت، حرکت طبیعی است یا حرکت قسریه است و یا حرکت ارادیه است. حرکت ارادی جایی است که فاعل دارای شعور باشد و عن شعور حرکت از او صادر شود بخلاف حرکت طبیعی و حرکت قسریه.

سابقاً در اقسام فاعل بیان کردیم که فاعل یا فاعل طبیعی است و یا فاعل قسری است. اگر به گونه‌ای باشد که فعل ملائم با طبع فاعل باشد به آن فاعل طبیعی می‌گویند مانند حجری را که از علو بسمت سفلی می‌شود و یا اینکه فاعل قسریه است و آن جایی است که فعل ملائم با طبع فاعل نباشد مانند حرکت حجر که از سفلی به سمت علو پرتاب می‌شود.



خاتمه:

* معنای قدرة الحيوان:

چنانچه قوه به حیثیت قبول اطلاق می شود، به حیثیت فعل نیز اطلاق می شود؛ مثل اینکه می گوئیم این شیء دارای قوه و شدت است. و چنانچه که قوه برای مبداء قبول استعمال می شود و مبداء قبول همان ماده است، برای مبداء فعل نیز استعمال می شود که همان قوای نفسانی است. بنابراین قوه به ۴ معنا استعمال می شود. حال اگر معنای چهارم که قوه به معنای مبداء فعل است، مقارن با علم و مشیت باشد اصطلاحاً بدان قدرت حیوان می گویند.

البته توجه داشته باشید که قدرت در اینجا مضاف به حیوان است، فلذا این قدرت برای حضرت باری تعالی صادق نیست. زیرا چنانچه بیان شد، معنای چهارم قوه به معنای قوای نفسانی است و اگر قوای نفسانی مقارن با علم و مشیت لحاظ شود اصطلاحاً بدان قدرة الحيوان می گویند.

بعضی قدرت را اینگونه معنا کرده اند: «ما یصح معه الفعل و الترتک»؛ چیزی که ممکن باشد که از او فعل صادر شود یا اینکه فعل صادر نشود. این معنای قدرت نیز نسبت به حضرت واجب تعالی استعمال نمی شود چون حضرت واجب هیچ حیث امکانی در او راه ندارد بلکه واجب الوجود من جمیع جهات واجب الوجود است.

و صلی الله علی محمد و آل الطاهرین.

جلسه یازدهم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

مرحله یازدهم: علم و عالم و معلوم

مرحله یازدهم در خصوص علم، عالم و معلوم بحث می‌کند، که شامل ۱۲ فصل است.

*** عالم و معلوم واقع شدن مجردات از عوارض ذاتی آنهاست:**

مقدمتا بیان می‌داریم که موجود یا موجود بالقوه است و یا موجود بالفعل. موجود بالقوه شامل موجودات مادیه می‌شود و موجود بالفعل شامل وجود مجرد است و از عوارض ذاتیه موجود مجرد این است که عالم و معلوم واقع می‌شود؛ لذا در این مرحله در مورد علم، عالم و معلوم بحث می‌کنیم که جزء عوارض ذاتیه وجود بالفعل و مجرد می‌باشد.

فصل اول: انقسامات علم

فصل اول در تعریف علم و انقسامات اولیه علم بحث می‌کند.

*** بداهت علم:**

تعریف علم، تعریفی بدیهی است. علم به معنای کاشفیت از عالم خارج است. علم شامل علم حصولی و علم حضوری می‌باشد.

*** تعریف علم حصولی:**

علم حصولی اصطلاحاً به معنای «حصول الماهیه عند العالم» است؛ اگر ماهیت نزد عالم حضور و حصول پیدا کند، ولیکن وجودش حضور پیدا نکند اصطلاحاً به این علم، علم حصولی می‌گویند، مانند علمی که زید نسبت به کرسی خارجیّه دارد که وجود آن کرسی عند العالم حضور پیدا نمی‌کند بلکه صورت و ماهیت و مفهومی از آن کرسی عند العالم حضور پیدا می‌کند.

* تعریف علم حضوری:

علم حضوری به معنای «حضور وجود المعلوم عند العالم» است. اگر وجود معلوم عند العالم حضور پیدا کند، مانند اینکه علمی که انسان به نفس خویشتن دارد علم حضوری است.

* معنای اتحاد علم، عالم و معلوم:

اگر علم از باب «حصول المعلوم عند العالم» شد چه در علم حصولی و چه در علم حضوری دیگر معنایی ندارد که قائل به اتحاد علم، عالم و معلوم نشویم. زیرا علم همان معلوم بالذات است، و معلوم بالذات عند العالم حضور دارد، فلذا معلوم بالذات با عالم اتحاد دارد. در مباحث تفصیلی بیان خواهیم کرد که معلوم همان عالم است به حمل حقیقت و رقیقت؛ یعنی صور معلومه به گونه‌ای هستند که شأنی از شئون عالم تلقی می‌شوند و این را اصطلاحاً اتحاد علم و عالم و معلوم می‌گویند.

* علم حصولی، حقیقتاً علم حضوری است:

مطلب مهم دیگری که در این فصل مطرح شده است این است که؛ علم حصولی حقیقتاً همان علم حضوری است؛ زیرا علم از باب «حضور مجرد لمجرد» است.

و اما بیان ذلک: صور معلومه مجردند. چون در صور معلومه تغییری حاصل نمی‌شود و این صور مجرد عارض بر نفس عالم هستند. فلذا نفس باید مجرد باشد. بنابراین علم «حضور مجرد لمجرد» شد و وقتی که وجود مجرد معلومات عند العالم حضور پیدا کند، علم حصولی حقیقتاً علم حضوری می‌شود.

فصل دوم: انقسام علم حصولی به کلی و جزئی

* علم حصولی کلی، شامل صور عقلیه:

در علم منطقی خواندیم که مفهوم یا کلی است و یا جزئی. کلی مفهومی است که «ما یصدق علی کثیر» باشد؛ قابلیت صدق بر افراد کثیر را داشته باشد به خلاف مفهوم جزئی که «ما لا یصدق علی کثیر» است؛ قابلیت صدق بر افراد کثیر را ندارد. و اما در مباحث فلسفی؛ مفهوم کلی شامل صور عقلیه می‌شود. زیرا مفاهیم عقلیه دارای تجرد تام هستند و مشوب به عوارض ماده نیستند؛ مانند مفهوم انسان بما هو معقول، که هیچ یک از عوارض مادی در آن نیست فلذا کلی است.

* علم حصولی جزئی، شامل صور محسوسه و مخیله:

ولیکن صور محسوسه و مخیله جزئی هستند، زیرا این صور مشوب به عوارض مادی‌اند گر چه مجرد هستند اما دارای تجرد برزخیه هستند، یعنی بعضی از عوارض ماده حضور دارد ولو اینکه خود ماده حضور ندارد. عوارض ماده مانند شکل و مقدار و وضع و امثالهم.

* انقسام تجرد برزخی به مثال متصل و مثال منفصل:

نکته دیگر اینکه تجرد برزخی که همان مرتبه مثالی اشیاء است منقسم به دو قسم است: مثال متصل و مثال منفصل.

مثال متصل مرتبه‌ای است که صور مجرد قائم به نفس باشند که همان مرتبه خیال انسان است به خلاف مثال منفصل که صور مجرد قائم به ذات خویش‌اند که اصطلاحاً به آن عالم برزخ گویند.

فصل سوم: انقسام دیگر علم به کلی و جزئی

گاهی علم کلی و جزئی در مباحث فلسفه به معنای دیگر استعمال می‌شود که در این فصل بدان خواهیم پرداخت. گاهی علم کلی به معنای «ما لا یتغیّر بتغیّر المعلوم» است که به واسطه تغیر معلوم تغییری در علم حاصل نمی‌شود به خلاف علم جزئی که «ما یتغیّر بتغیّر المعلوم» است که بواسطه تغیر معلوم نیز تغییر پیدا می‌کند. به علم کلی اصطلاحاً «علم ما قبل الکثرة» نیز می‌گویند مانند علمی که منجم نسبت به خسوف قبل از خسوف پیدا می‌کند. فلذا تعیّراتی که در معلوم حاصل می‌شود باعث تغیر در علم منجم نمی‌شود که مرحوم ابن سینا نیز اگر در حکمت مشاء قائل شده واجب تعالی قبل از ایجاد اشیاء، علم کلی به اشیاء دارد؛ منظورش همین علم کلی است. و علم جزئی را اصطلاحاً «علم ما بعد الکثرة» می‌گویند.

فصل چهارم: انواع تعقل

فصل چهارم در مورد انواع تعقل بحث می‌کند. تعقل گاهی بالقوه است و گاهی بالفعل. تعقل بالفعل یا تفصیلی است و یا اجمالی.

۱. تعقل بالقوه؛ تعقلی است که معقولات به صورت بالفعل تحقّق پیدا نکرده‌اند بلکه عقل به نحو بالقوه معقولات را درک می‌کند.

۲. تعقل تفصیلی؛ به گونه‌ای است که همه معقولات را متمایزاً درک می‌کند به خلاف تعقل اجمالی.

۳. تعقل اجمالی؛ مانند علمی که مجتهد نسبت به مثلاً علم اصول دارد، قبل از اینکه مباحث را تقریر نماید به همه مسائل علم اصول، علم اندماجی دارد؛ و تا این علم اجمالی را نداشته باشد علم تفصیلی از آن انتشاء پیدا نمی‌کند. بنابراین در مباحث فلسفه عقل اجمالی و علم اجمالی اشرف از علم تفصیلی است زیرا تا عقل اجمالی و علم اجمالی نباشد هرگز علم تفصیلی از آن انتشاء پیدا نخواهد کرد به خلاف مباحث اصول که علم تفصیلی اشرف از علم اجمالی است.

فصل پنجم: مراتب عقل

مراتب عقل شامل ۴ مرتبه می باشد:

۱. عقل هیولانی؛

۲. عقل بالملکه؛

۳. عقل بالفعل؛

۴. عقل بالمستفاد.

* عقل هیولانی، به عقلی می گویند که جمیع معقولات برای او بالقوه باشد ولیکن این قوه برای او فعلیت دارد و مایز بین انسان و حیوان همین عقل هیولانی است که شأنیت این را دارد که معقولات برای او بالفعل بشود به خلاف حیوان.

* عقل بالملکه، عقلی است که انسان بتواند بدیهیات را تصور کند.

* عقل بالفعل، عقلی است که به واسطه بدیهیات، نظریات فهم می شود.

* و اما عقل بالمستفاد، به گونه ای است که جمیع معقولات برای عاقل حاضر بلا تفکر و تأمل حضور می یابد به گونه ای که حکما می فرمایند: «صیرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی»؛ یعنی هرچه در عالم عین محقق است، همه به نحو معقول در وجود عالم حضور پیدا کنند و چون این معقولات مستفاد و مستفاض از عقل فعال یا عقل عاشر یا اصطلاحاً جبرائیل است بدان عقل بالمستفاد گویند.

فصل ششم: مفیض صور علمیه

❖ عقل فعال مفیض صور علمیه معقوله:

فصل ششم در مورد مفیض صور علمیه بحث می‌کند. صور علمیه از دو حالت خارج نیست: یا صور علمیه معقوله هستند و یا محسوسه و مخیله. اگر صور علمیه معقوله باشند مفیض این صور، عقل مفارق است. هرگز ماده نمی‌تواند مفیض این صور باشد زیرا صور علمیه مجردند و یک امر مادی که اضعف از امر مجرد است هرگز نمی‌تواند مفیض این صور باشند. بلکه مفیض این صور باید دارای فعلیت تام و آن عقل مفارق است.

❖ جوهر مثالی مفیض صور علمیه محسوسه و مخیله:

و اما صور علمیه‌ای که به نحوه محسوس یا به نحو مخیل‌اند، مفیض این صور جوهر مثالی است. چون محسوسات و مخیلات در مرتبه تجرد برزخی هستند بنابراین مفیض این صور در مرتبه تجرد برزخی است که همان جوهر مثالی است که جمیع صور به نحو اندماجی در این جوهر مثالی حضور دارد.

فصل هفتم: انقسام علم حصولی به تصور و تصدیق

فصل هفتم در مورد انقسام علم حصولی به علم تصویری و تصدیقی بحث می‌کند که در مباحث منطق نیز بدان پرداخته‌اند.

علم تصویری «حصول صورۀ من غیر ایجاب او سلب» است بدون اینکه حکمی از نفس در آن مأخوذ باشد به خلاف علم تصدیقی که «حصول صورۀ معها ایجاب او سلب» است، که حکم نفس هم در آن اخذ شده باشد.

* اجزای قضایای موجبه (هلیه) و سالبه:

مصنف پیرو این مباحث در مورد قضایا بحث می‌کند. ایشان می‌فرماید: قضایا یا قضایای موجبه است و یا قضایای سالبه. قضایای موجبه یا به نحو هلیت بسیطه است و یا به نحو هلیت مرکبه. در هلیت بسیطه قضیه شامل ۳ جزء است: موضوع، محمول و حکم و در اینجا دیگر نسبت بینهما نیست زیرا در هلیت بسیطه بین موضوع و محمول ثنویت نیست بلکه محمول همان وجود موضوع است؛ فلذا نسبت بینهما اینجا مطرح نمی‌شود، به خلاف هلیت مرکبه، که شامل ۴ جزء می‌باشد: موضوع، محمول، نسبت بینهما و حکم.

و اما در قضایای سالبه ۳ جزء داریم: موضوع، محمول و نسبت بینهما. ولیکن حکم در قضایای سالبه وجود ندارد. ولیکن ایشان در تحقیق مطلب می‌فرماید: از آن جهتی که تصور نسبت بین موضوع و محمول به جهت حکم نفس است و هر جا که حکم نداشته باشیم دیگر نیازی به نسبت بینهما نیست به این نتیجه می‌رسیم که در قضایای موجبه ۳ جزء داریم: موضوع، محمول و حکم، و نسبت حکمیه در اینجا مطرح نیست زیرا چنانچه ذکر شد نسبت حکمیه هیچ موضوعیتی ندارد بلکه نسبت حکمیه مقدمه برای حکم نفس است. و در قضایای سالبه ۲ جزء وجود دارد؛ که شامل موضوع و محمول می‌شود و دیگر اینجا نیز نسبت بینهما مطرح نمی‌شود. زیرا در قضایای سالبه بنا بر فرمایش ایشان حکمی نیست تا نیاز به نسبت حکمیه باشد.

فصل هشتم: انقسام علم حصولی به بدیهی و نظری

* مکتب فوندانسیونالیسم:

علم بدیهی علمی است که در تصور و تصدیق محتاج به اکتساب و نظر نباشد، مانند تصور مفهوم شیء و تصدیق «الکل اعظم من الجزء» به خلاف علم نظری که در تصور و تصدیقش محتاج به اکتساب و نظر می‌باشد. در فلسفه اسلامی قائلند همه نظریات باید منتهی به بدیهیات شوند تا قضایای موجهی باشند که اصطلاحاً بدین مکتب، مکتب فوندانسیونالیسم می‌گویند.

* استحاله اجتماع نقیضین، واجب الوجود علمی:

بدیهیات چنانچه در منطق بحث شد شامل بدیهیات سته می‌شود که شامل اولیات، مشاهدات، تجربیات، فطریات، متواترات و حدسیات می‌گردد. اولیات قضایای هستند که تصور موضوع و محمول در تصدیق آنها کافی است و اولی الاولیات «استحاله اجتماع نقیضین» است. اگر کسی استحاله اجتماع نقیضین را نپذیرد، مستلزم این است که هیچ قضیه نه صادق باشد و نه کاذب. چنانچه قبلاً بیان کردیم که این قضیه را «واجب الوجود علمی» می‌گویند. بعضی از سوفسطایی‌ها، استحاله اجتماع نقیضین را انکار کرده‌اند و در این ساحت مباحث شکاکیت گرای می‌طرح می‌شود که بحث بسیار مهمی است که در مباحث تفصیلی به صورت مبسوط بدان خواهیم پرداخت.

فصل نهم: انقسام علم حصولی به حقیقی و اعتباری

* مفاهیم حقیقی، مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی:

مفاهیم و علوم حقیقیه، همان مفاهیم ماهویه هستند. ماهیات به گونه‌ای هستند که هم می‌توانند در عالم خارج موجود باشند و هم در عالم ذهن، چنانچه در مباحث وجود ذهنی بیان کردیم که ماهیت خارجی به عینه در عالم ذهن حضور پیدا می‌کند. به ماهیات مفاهیم حقیقیه می‌گویند زیرا کاشفیت تام از عالم خارج دارند و اصطلاحاً بدانها «معقولات اولی» نیز می‌گویند زیرا اولین چیزی که عقل تعقل می‌کند ماهیات‌اند. معقولات اولی معقولاتی هستند که عروض و اتصاف شان در عالم خارج باشد. منظور از عروض در اینجا، وجود مستقل می‌باشد و منظور از اتصاف، وجود غیر مستقل. مانند ماهیت بیاض را در نظر بگیرید که هم عروضش در عالم خارج است یعنی وجود مستقلش در عالم خارج است و هم اتصافش در عالم خارج است یعنی در عالم خارج، جسم خارجی متصف به بیاضیت شده است.

* مفاهیم اعتباری یا معقولات ثانوی:

و اما مفاهیم اعتباری دو قسم هستند:

۱. معقولات ثانیه فلسفی؛

مفاهیم اعتباری یا به گونه‌ای هستند که مصداق شان فقط در عالم خارج است و هرگز در عالم ذهن حضور پیدا نمی‌کنند که اصطلاحاً بدانها «معقولات ثانی فلسفی» می‌گویند. مانند وجود بالقوه و وجود بالفعل که فقط مصداق خارجی دارند و هرگز در عالم ذهن راه پیدا نمی‌کنند. به بیان دیگر معقولات ثانیه فلسفی معقولاتی هستند که عروض شان در ذهن و اتصاف شان در عالم خارج است. یعنی وجود مستقل آنها در ذهن است مانند وجود بالقوه را در نظر بگیرید که بالقوه و وجود اگر از هم استقلال پیدا می‌کند فقط در موطن ذهن است که ثنویت دارند ولیکن در عالم خارج بگونه‌ای نیست که بالقوه مستقل از وجود باشد بلکه به یک وجود موجودند.

۲. معقولات ثانیه منطقی؛

و یا اینکه به گونه‌ای هستند که فقط مصادیق شان، مصادیق ذهنیه می‌باشد و هرگز در عالم خارج تحقق ندارند که اصطلاحاً بدانها «معقولات ثانیه منطقی» می‌گویند. مانند جنس و فصل و قضا یا را در نظر بگیرید که هیچ کدام از مصداق خارجی ندارند بلکه فقط در عالم ذهن موجودند. به بیان دیگر معقولات ثانیه منطقی؛ معقولاتی هستند که عروض و اتصاف شان در عالم ذهن است مانند جنسیت حیوان که هم عروضش در عالم ذهن است یعنی در ذهن جنس و حیوان دو وجود مستقل هستند و هم اتصاف شان در عالم ذهن است یعنی در ذهن است که حیوانیت متصف به جنسیت می‌شود نه حیوان خارجی.

بنابراین محصل بحث این است که علم حصولی یا مفاهیم حقیقیه هستند و یا مفاهیم اعتباریه. مفاهیم حقیقیه شامل معقولات اولی می‌شوند و مفاهیم اعتباریه شامل معقولات ثانیه. و معقولات ثانی یا معقولات ثانی فلسفیه هستند و یا معقولات ثانی منطقیه. این بحث یکی از مهمترین مباحث فلسفی است که در مباحث تفصیلی بیشتر بدان خواهیم پرداخت.



فصل دهم: احکام متفرقه

فصل دهم در مورد احکام متفرقه‌ای بحث می‌کند. در این فصل به دو مطلب می‌پردازیم.

* معلوم بالذات و معلوم بالعرض:

مطلب اول این است که معلوم به علم حصولی شامل «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» می‌شود. معلوم بالذات صورت علمیه‌ای است که عند العالم حضور پیدا می‌کند و معلوم بالعرض شیء خارجی است. مانند علم زید به کرسی، که کرسی خارجی معلوم بالعرض است و صورتی که از آن کرسی عند العالم حضور پیدا می‌کند معلوم بالذات است.

* تساوق علم با علم حضوری و توهمی بودن علم حصولی:

مطلب دوم این است که علم مساوق با علم حضوری است و اساساً علم حصولی وهم و پنداری بیش نیست. سابقاً بیان شد که علم حصولی، حقیقتاً علم حضوری است. چون علم از باب حضور مجرد است فلذا علم حصولی حقیقتاً علم حضوری می‌شود. و اما عباراتی از مصنف در این فصل بیان شده که قابل توجه است. ایشان می‌فرمایند: «نتوهم آنها نفس صور القائمة بالمواد نزعناها من المواد من دون آثارها المترتبة علیها فی نشئة المادة»؛ ما توهم می‌کنیم که این صور علمیه، قائم به مواد خارجی هستند که ذهن آنها را نزع می‌کند، یعنی این توهم است که صور معقوله را از عالم خارج مادی نزع می‌کنیم. بلکه حقیقت مطلب این است که صور معقوله را ما از عالم تجرد اصطیاد می‌کنیم. یعنی انسان وقتی با معلوم خارجی مواجه می‌شود در حقیقت معلوم خارجی علت اعدادی می‌شود که صورت معقوله را از عالم تجرد اصطیاد کند. بدین معنا که ما صور معقوله را از عالم خارج مادی نزع نمی‌کنیم بلکه از عالم تجرد اخذ می‌نماییم و معلوم خارجی فقط علت اعدادی می‌شود تا نفس ارتقاء پیدا کند و صور معقوله را در عالم عقل شهود نماید و وجود مجرد اشیاء عند العالم حضور پیدا می‌کند. فلذا علم حصولی حقیقتاً علم حضوری می‌گردد.

بنابراین آنچه باعث می‌شود که انسان توهم علم حصولی کند این است که علل اعدادی ادراک را جزء ادراک می‌پندارد یعنی توهم می‌کند که ماهیت معقوله را از وجود خارجی نزع کرده، یعنی ماهیت عندالذهن آمده است ولیکن وجود نیامده است و این باعث توهم علم حصولی می‌شود و حال آنکه همه این مقدمات ادراک، علت اعدادی برای درک صورعقلیه است و در حقیقت عالم وجود مجرد معلومات نزد وی حضور می‌یابد. این بحث، بحث بسیار مهمی است که در مباحث تفصیلی تر روشن خواهد شد.

چه بسا بتوان در این مساله اذعان کرد که بیانات علامه در بدایه از مباحث نهایی رساتر است، زیرا ایشان در نهاییه عودت علم حصولی را به علم حضوری می‌داند؛ بدین بیان که گرچه انسان کرسی خارجی را بواسطه صورت ذهنی درک می‌کند و این همان علم حصولی است ولیکن صورت ذهنی را دیگر بواسطه صورت دیگر درک نمی‌کند بلکه نسبت بدان علم حضوری دارد، فلذا عودت علم حصولی به علم حضوری است.

فصل یازدهم: کل مجرد فهو عاقل و عقل و معقول

فصل یازدهم در مورد این بحث می‌کند که هر مجردی عاقل و معقول است.

* کل مجرد فهو عاقل:

اما مطلب اول که هر مجردی عاقل است، دلیل آن این است: هنگامی شیء می‌تواند عاقل به ذات خویشتن باشد که ذات وی مجرد باشد زیرا علم از باب حضور مجرد لمجرد شد. در اینجا فرض این است که شیء مذکور مجرد است. بنابراین می‌تواند عاقل به ذات خویشتن باشد.

* کل مجرد فهو معقول:

و اما مطلب ثانی این که هر مجردی می‌تواند معقول واقع شود، دلیل آن این است: هر مجردی امکان این را دارد که معقول واقع بشود؛ این مقدمه اول.

و اما مقدمه دوم؛ هرچه برای مجردات به امکان ذاتی ثابت باشد بالفعل ثابت خواهد بود زیرا امکان استعدادی در مجردات نداریم.

بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که مجردات معقول واقع می‌شوند و چون معقول بالذات همان عقل است بنابراین هر مجردی عقل است.

* دفع شبهه پیرامون اینکه نفس مجرد عاقل به هر معقولی نیست:

اشکالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که نفس با این که مجرد است ولیکن عاقل به هر معقولی نیست، بنابراین نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که هر مجردی عاقل به جمیع معقولات است؟ در جواب می‌گوییم: نفس گرچه ذاتاً مجرد است ولیکن در مقام فعل متعلق به ماده است و این اشتغالات به عالم بدن باعث می‌شود که جمیع معقولات را درک نکند ولی اگر از این اشتغالات نسبت به بدن منصرف شود جمیع معقولات را می‌تواند تعقل کند.

فصل دوازدهم: موارد علم حضوری

* علم شیء بنفسه و علم علت و معلول به همدیگر:

فصل دوازدهم در مورد این بحث می‌کنیم که علم حضوری فقط مختص به علم شیء بنفسه نیست بلکه شامل علم علت به معلول و علم معلول به علت نیز می‌شود.

و اما علت نسبت به معلول علم حضوری دارد چون وجود معلوم عند العلة حاضر است و وقتی که وجود معلوم عند العلة حاضر باشد علم حضوری حاصل شده است. و اما معلول نیز به اندازه سعه وجودیش به علت خود علم حضوری دارد چون علت، تمام وجود معلول را پر کرده است، فلذا وجود علت عند المعلول حضور دارد و این همان علم حضوری است.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

جلسه دوازدهم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله طاهرين.

مرحله دوازدهم: فيما يتعلق بالواجب

فصل اول: اثبات ذات واجب

مرحله دوازدهم در خصوص واجب تعالی است که در اثبات ذات، صفات و افعال بحث می‌کند که شامل ۱۴ فصل می‌باشد.

*** برهان صدیقین؛ تساوق حقیقت وجود با واجب الوجود:**

فصل اول در اثبات ذات باری تعالی است که ادله متعددی برای اثبات ذات باری تعالی مطرح شده است و ما به دلیل واحد در اینجا اکتفا می‌کنیم و آن دلیل برهان صدیقین است. برهان صدیقین، برهانی است که از وجود به وجوب می‌رسیم یعنی از حق به حضرت حق نیل پیدا می‌کنیم نه از غیر واجب به حضرت واجب نیل پیدا کنیم و الا برهان صدیقین نیست، مانند برهان امکان و وجوب که ما از ممکن الوجود به واجب الوجود می‌رسیم به خلاف برهان صدیقین که از خود وجود به وجوب می‌رسیم؛ یعنی وقتی وجود را کنکاش می‌کنیم می‌یابیم وجود مساوق با واجب الوجود است. آفتاب آمد دلیل آفتاب.

و اما بیان ذلک: وقتی حقیقت وجود را ملاحظه می‌کنیم که دارای صرافت است می‌یابیم حقیقت وجود مساوق با واجب الوجود است. زیرا حقیقت وجود به گونه‌ای است که وجود از او مسلوب نیست بلکه وجوب برای حقیقت وجود ضرورت دارد. حال باید بحث شود که این ضرورت آیا ضرورت ذاتیه است یا ضرورت ازلیه؟ اگر ضرورت ذاتیه باشند مثبت واجب الوجود بالذات نیست بلکه مثبت واجب بالغیر است زیرا واجب بالغیر، ضرورتش ضرورت ذاتی است مانند وجود ممکنات که وجود برای آنها ضرورت دارد ولیکن نه ضرورت ازلیه بلکه ضرورت ذاتیه. یعنی ممکن مادامی که به حیثیت تعلیلیه موجود باشد وجود برای آن ضرورت دارد. آنچه که مناط واجب الوجود بالذات و ضرورت ازلیه است.

بنابراین باید ثابت کنیم که وجوب برای حقیقت وجود ضرورت ازلیه دارد و اثباتش به صرافت وجود است یعنی وقتی که ما حقیقت وجود را بصرافته در نظر می‌گیریم و از آنجایی که «صرف الشيء لا یشنی و لا یتکرر» است. فلذا فرض ثنویت برای حقیقت وجود نمی‌شود زیرا میزی بین حقیقت وجود و وجود اخری لحاظ نمی‌شود. وقتی که ثانی‌ای برای حقیقت وجود لحاظ نشد لابد ضرورت حقیقت وجود، ضرورت ازلیه خواهد شد نه ضرورت ذاتیه و واجب بالغیر، زیرا غیری برای حقیقت وجود فرض نمی‌شود تا آن غیر واجب بالذات شود و این حقیقت وجود واجب بالغیر گردد. بنابر این حقیقت وجود از آن جهت که صرافت دارد؛ وجوب برای آن به نحو ضرورت ازلیه صادق است و هرچه که وجود برای او به نحو ضرورت ازلیه صادق باشد، واجب الوجود است، پس وجود مساوق با واجب الوجود است و این برهان را اصطلاحاً برهان صدیقین گویند.

فصل دوم: اثبات وحدانیت واجب

فصل دوم در خصوص اثبات واحدیت حضرت واجب الوجود است که ادله متعددی بر آن مطرح شده است که ما در اینجا به دلیل صرافت اکتفا می‌کنیم.

* دلیل صرافت؛ صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکرر:

حقیقت واجب دارای صرافت است و «صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکرر» است. بنابراین واجب الوجود واحد است و ثانی ندارد. زیرا میزری بین حقیقت واجب و شیء اخری لحاظ نمی‌شود.

* شبهه ابن کمونه و پاسخ آن:

در ذیل این فصل شبهه‌ای مطرح می‌شود که مستند به ابن کمونه است. شبهه ابن کمونه این است که چه اشکال دارد که دو واجب الوجود فرض کنیم که به تمام ماهیت از هم مختلف باشند و اگر مفهوم واجب الوجود بر آنها حمل می‌شود از باب قول و حمل عرضی باشد نه حمل ذاتی، زیرا اگر حمل ذاتی باشد؛ مفهوم واجب الوجود برای دو واجب الوجود جنس و فصل خواهد شد و ترکیب در ذات پیش می‌آید.

در جواب از این اشکال جواب‌های متعددی مطرح شده که ما جواب واحد اکتفا می‌کنیم و آن جواب این است که هرگز مفهوم واحد بما هو واحد که واجب الوجود باشد از مصادیق مختلف بما هی مختلفة انتزاع نمی‌شود. زیرا مستلزم این است که متزاع و متزاع عنه با هم سنخیت نداشته باشند و این منجر به سופسطاگرایی می‌شود.

* اثبات واحدیت و احدیت واجب:

مطلب دیگری که در این فصل مطرح شده است احدیت واجب است. علاوه بر اینکه واجب الوجود «واحد» است، «احد» نیز می‌باشد. «واحد» به معنای یگانه است، یعنی شریکی برای او فرض نمی‌شود و «احد» به معنای یکتا است، یعنی متجزء نیست بلکه بسیط است. و اما دلیل: اگر واجب الوجود متجزء به اجزاء باشد مستلزم این است که محتاج به اجزاء بشود و التالی باطل فالمقدم مثله.

فصل سوم: الواجب هو المبدأ المفیض

واجب الوجود مبدأ مفیض برای هر کمال وجودی است. یعنی همین طور که وجود اشیا و «کان تامه» اشیا از حضرت باری تعالی است، کمالات وجودی آنها و «کان ناقصه» اشیا نیز مستند به حضرت باری تعالی است. هم وجود زید از حضرت باری تعالی است و هم فعل زید.

❖ ادله مبدأ فیض بودن واجب:

۱. امکان ماهوی:

براهین متعددی براین مطلب ذکر شده است. دلیل اول به طریق امکان ماهوی است؛ بدین بیان که وقتی ممکنات مستوی النسبة به وجود و عدم هستند و برای نیل به وجود لابد محتاج به حضرت واجب الوجودند، فلذا مفیض وجود به ممکنات حضرت واجب الوجود خواهد بود.

۲. امکان فقری:

دلیل دوم به طریق امکان فقری اقامه شده است بدین بیان که چون ممکنات وجودشان عین الفقر است لابد باید مستند به یک وجود مستقل شوند و آن واجب الوجود است.

❖ شبهه ثنویه؛ نفی مبدأ واحد برای خیر و شر:

در ذیل این فصل شبهه‌ای از ثنویه مطرح شده آن شبهه این است: در عالم تکوین خیری است و شری است و رابطه بین خیر و شر تضاد است. یعنی هر دو امر وجودی هستند، فلذا مستند به مبدأ واحدی نیستند بلکه دو مبدأ برای خیر و شر باید لحاظ شود که همان یزدان و اهریمن است.

❖ پاسخ شبهه ثنویه:

در جواب از این شبهه دو گونه می‌توان پاسخ داد؛ پاسخ افلاطونی و پاسخ ارسطویی.

۱. پاسخ افلاطونی:

پاسخ افلاطونی این است که شر امر عدمی است و امر عدمی محتاج علت نمی‌باشد.

و اما بیان ذلک: چرا شر امر عدمی است؟ در نظر بگیرید که زید بی ادبی می‌کند و در اینجا تلقی شر می‌شود. وقتی به دقت عقلی این مساله تحلیل می‌شود می‌بینیم که عودت شر به یک امر عدمی است. یعنی زیدی که شأنیت دارد ادب از او صادر شود، ادب از او صادر نشد و عدم صور ادب امری عدمی است. اینطور نیست که عدم ادب از او صادر بشود، تا یک امر وجودی شود. بنابراین شر از باب عدم ملکه است یعنی اگر شیئی شأنیت برای ملکه و کمالی را داشته باشد، ولیکن آن کمال از او صادر نشوند، تلقی شر می‌شود. البته دقت بفرمایید که امر عدمی غیر از معدوم است. اینطور نیست که بی ادبی معدوم باشد بلکه بی ادبی به گونه‌ای است که در عالم خارج بر زید صادق است، ولیکن در عالم خارج ما بازای وجودی ندارد بلکه منشاء انتزاع او از باب عدم ملکه است. این می‌شود امر عدمی نه اینکه معدوم باشند، و وقتی که امر عدمی شد نیاز به علت ندارد.

۲. پاسخ ارسطویی:

و اما پاسخ ارسطویی این است که وقتی وجودات عالم تکوین را در مقام تصور ملاحظه می‌کنیم از ۵ حالت خارج نیست: یا اینکه خیر محض هستند، یا خیر شان کثیر است و شر شان قلیل است، یا اینکه خیر و شر شان متساوی است، یا اینکه شر شان کثیر است و خیر شان قلیل است و یا اینکه شر محض هستند. ارسطو می‌گوید که فقط ۲ قسم اول در عالم تکوین محقق است. قسم سوم که خیر و شر شان مساوی باشد، در عالم خارج محقق نیست و الا مستلزم ترجیح بلامرجح خواهد شد و التالی باطل فالمقدم مثله. و دو قسم اخیر که قسم چهارم و پنجم است اگر بخواهند در عالم تکوین محقق شوند، ترجیح مرجوح بر راجح پیش می‌آید و التالی باطل فالمقدم مثله. بنابراین هرگز شر به حضرت باری تعالی مستند نیست، مگر شر قلیل که به تبع خیر موجود است.



فصل چهارم: صفات واجب الوجود

* صفات ذاتیه و صفات فعلیه:

فصل چهارم در خصوص صفات واجب الوجود بحث می‌کند؛ صفات واجب الوجود یا صفات ذاتیه است و یا صفات فعلیه است. صفات ذاتیه، صفاتی هستند که در تحقق محتاج به غیر نباشند مانند صفت حیات و علم و قدرت به خلاف صفات فعلیه که در تحقق شان محتاج به غیر هستند؛ مانند صفت رازقیت. یعنی باید مرزوقی باشد تا اینکه رازقیت برای حضرت باری تعالی محقق شود.

* صفات ذاتیه ثبوتیه و سلبيه:

صفات ذاتیه اقسامی دارد؛ صفات ذاتی یا ثبوتیه هستند و یا سلبيه. صفات ثبوتیه مانند علم و قدرت و صفات سلبيه مانند «لیس بجاهل».

* صفات ثبوتیه حقیقیه و اضافیه:

و اما صفات ثبوتیه یا حقیقیه هستند و یا اضافیه، و صفات حقیقیه؛ یا حقیقیه محضه هستند و یا حقیقیه ذات الاضافه.

۱. صفات حقیقیه محضه؛ صفاتی هستند که در مقام تصور نیاز به غیر ندارد. قبلاً بیان کردیم صفات ذاتیه در مقام تحقق نیاز به غیر ندارند. در اینجا بحث درباره تحقق نیست بلکه در مورد تصورات است. اگر صفات در تصورشان محتاج به غیر نباشند بدانها صفات حقیقیه محضه می‌گویند، مانند صفت حی که در تصورش محتاج به غیر نیست.

۲. صفات ذاتیه حقیقیه ذات الاضافه؛ در مقام تصور محتاج به غیر هستند مانند صفت علم زیرا صفت علم از باب مقوله ذات اضافه است یعنی تا معلومی نباشد عالم نیز تصور نمی‌شود. عالمیت گرچه در تحققش محتاج به غیر نیست ولیکن در تصورش محتاج به غیر است.

۳. و اما صفات اضافیه مانند عالمیت، قادریت که ما بازای خارجی ندارند.

حال بحث در این است که کدامین از این صفات زائد بر ذاتند و کدامین عین ذات هستند؟

* صفات فعلیه و اضافیه، زائد بر ذات اند:

صفات فعلیه و صفات اضافیه بلا شک و لا ریب زائد بر ذات حضرت حق تعالی هستند. صفات فعلیه زائد بر ذات هستند. زیرا در تحقق شان محتاج به غیر هستند و صفات اضافیه نیز زائد بر ذاتند، زیرا امور اعتباری می‌باشند. و از آنجایی که صفات سلبيه رجوع شان به صفات ثبوتیه است از محل بحث خارجند. چون از باب سلب السلب هستند مانند جاهلیت که امری سلبي است و وقتی از حضرت باری تعالی مسلوب باشد یعنی عالم است.

* اقوال در صفات ذاتیه حقیقیه:

تنها چیزی که محل بحث است، صفات ذاتیه حقیقیه است؛ اعم از اینکه حقیقیه محضه باشند یا ذات الاضافه که در اینجا ۴ قول مطرح است.

۱. فلاسفه: صفات حقیقیه، عین ذات اند:

اولین قول، قول حکماست که صفات حقیقیه، (اعم از محضه و ذات الاضافه) را عین ذات باری تعالی می‌دانند. زیرا حضرت باری تعالی معطی علم است، معطی قدرت است، و معطی شیء باید واجد شیء باشد. بنابراین حضرت واجب الوجود در مرتبه ذات دارای صفت علم است، یعنی بگونه‌ای است که حضرت باری تعالی «ذاته عین العلم» است؛ «ذاته عین القدره» است؛ نه «ذات ثبت له القدره» به خلاف ممکنات، که ذاتشان عین علم نیست بلکه اگر علمی را دارا هستند صفت علم بر آنها عارض شده است.

۲. معتزله: اساسا باری تعالی متصف به صفات نیست؛ ۳. اشاعره: باری تعالی متصف به صفات قدیم زائد بر ذات

است؛ ۴. کرامیه: باری تعالی متصف به صفات حادث زائد بر ذات است:

در مقابل این قول، سه قول دیگر مطرح است، که به تقسیم ثنایی اینگونه این است: بعضی قائلند که حضرت باری تعالی متصف به صفات نیست یعنی باری به گونه‌ای است که فعل عالمانه از او صادر می‌شود نه اینکه متصف به صفت علم باشد و این قول معتزله است. و بعضی قائل بدین‌اند که حضرت باری تعالی متصف به صفات زائد بر ذات است. و این دو قسم دارد؛ یا اینکه صفات را قدیم می‌دانند و این قول اشاعره است یا اینکه این صفات حادثند و این قول کرامیه است.

*** رد قول اشاعره:**

و اما اشکال قول اشاعره این است که این قول مستلزم واجبات ثمان خواهد شد و التالی باطل فالمقدم مثله. یعنی یک ذات به ضمیم ۷ صفت ذاتیه که شامل علم، حیات، قدرت، سمع، بصر، اراده و تکلم باشد.

*** رد قول کرامیه:**

قول کرامیه نیز باطل است زیرا ایشان قائل به حدوث صفاتند و سابقا بیان کردیم که هر حادثی مسبوق به ماده است لذا باید در حضرت باری تعالی امکان استعدادی راه پیدا کند و حال آنکه حضرت واجب الوجود از جمیع جهات واجب الوجود است.

اشکال دیگر اینکه اگر صفات زائد بر ذات باشد، مستلزم این است که خلو ذات از کمال پیش بیاید و حضرت باری تعالی در مرتبه ذات این کمالات را دارا نباشد و التالی باطل فالمقدم مثله.

*** رد قول معتزله:**

به قول معتزله نیز این اشکال مطرح می شود که حضرت باری تعالی اگر متصف به صفات نباشد بلکه فقط فعل عالمانه از آن صادر شود، این قول مستلزم آن است که خلو ذات از کمال پیش بیاید و التالی باطل فالمقدم مثله. بنابراین به این نتیجه می رسیم که صفات حقیقیه اعم از اینکه محضه باشد یا ذات الاضافه باشد، عین ذات واجب الوجود می باشد.

فصل پنجم: علم واجب الوجود

*** علم واجب تعالی یا بنفسه است و یا بغیره:**

فصل پنجم در علم باری تعالی بحث می‌کند که بحث بسیار مهمی است و جزء عوینیه‌های مباحث فلسفه تلقی می‌شود. در اینجا اجمالاً به تقسیم‌ثنائی بعضی از اقوال مطرح می‌کنیم؛ علم واجب تعالی یا بنفسه است و یا بغیره. در علم بنفسه بحثی نیست که حضرت باری تعالی عالم به ذات خویشتن است، زیرا ذات باری تعالی مجرد است و هر مجردی عاقل به ذات خویشتن است.

*** علم بغیره واجب، یا قبل الایجاد است و یا مع الایجاد:**

اما علم بغیره دو قسم دارد: یا قبل الایجاد است و یا مع الایجاد. شیخ اشراق قائل است که علم باری مع الایجاد است.

*** علم قبل الایجاد، یا عین ذات است و یا زائد بر ذات:**

و اما علم قبل الایجاد به گونه‌ای است که یا علم عین ذات است و یا زائد بر ذات. آنجایی که علم عین ذات است یعنی ذات باری مناط کاشفیت اشیا است ۲ قسم دارد: یا ذات باری بالجمله مناط کاشفیت است و یا اینکه فی الجمله. طالس قائل است حضرت واجب الوجود فقط عالم به عقل اول است و به واسطه صور مرتسمه‌ای که در عقل اول منقوش است به دیگر اشیا علم پیدا می‌کند.

*** علم، قبل الایجاد و عین ذات باشد:**

و اما آنجایی که بالجمله، باری تعالی عالم به اشیا است ۲ قول مطرح است: یا اینکه تبیین فلسفی از آن شده است که این قول صدرالمتهلین است و یا اینکه تبیین فلسفی ارائه نشده است که این قول فورفریوس و متاخرین مشاء می‌باشد، مانند ابن سینا و فارابی.

*** علم، قبل الایجاد و زائد بر ذات باشد:**

آنجایی که علم زائد بر ذات است؛ منقسم به ۲ قسم است؛ یا منفصل از ذات است و یا متصل به ذات. مشایین قائلند باری تعالی به واسطه صور ارتسامیه زائد بر ذات که متصل به ذات هستند، عالم به اشیا می‌شود.

* مُثُلُ نوریه، اعیان ثابتة و ثبوت ماهیات معدومه:

و اما قسم اول که بحث انفصال از ذات است در آن ۲ قول مطرح است: یا باری به واسطه مُثُلِ نوریه به اشیا علم پیدا می‌کند که این قول افلاطون می‌باشد و یا اینکه به واسطه اعیان ثابتة علم به اشیا پیدا می‌کند، که این قول عرفا باشد. البته در عرض قول عرفا، قول معتزله نیز مطرح است زیرا ایشان قائلند باری به واسطه ثبوت ماهیات معدومه عالم به اشیا می‌شود.

* دیدگاه صدرالمتالهین:

مرحوم صدرالمتالهین قائل است که حضرت باری تعالی قبل از ایجاد علم به اشیا دارد و ذات مناط کاشفیت از اشیا است. اصطلاحاً حضرت باری تعالی در مرتبه ذات علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به اشیا دارد زیرا حق تعالی بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه کل الاشیاء است. بنابراین تمام اشیاء به نحو جمع و اندماج در مرتبه ذات حضور دارند و فلذا حضرت باری تعالی به همه اشیا علم تفصیلی پیدا می‌کند. فورفور یوس و متاخرین از مشائین مانند ابن سینا و فارابی نیز قائل بدین قول هستند ولیکن تبیین فلسفی ارائه نمی‌دهند.

* دیدگاه طالس و نقد آن:

و اما قول طالس که قائل است ذات باری به نحو فی الجملة مناط کاشفیت است و بواسطه صور ارتسامیه منقوش در عقل اول به اشیا علم پیدا می‌کند؛ دارای اشکال است زیرا مصنف صور ارتسامیه را به معنای علم حصولی اخذ کرده فلذا اشکال می‌کند که صور ارتسامیه و علم حصولی در عقل اول معنا ندارد.

* دیدگاه افلاطون و نقد آن:

و اما قول کسانی که قائل هستند ذات مناط کاشفیت نیست بلکه باری تعالی زائد بر ذات عالم به اشیا می‌شود، بعضی قائل هستند باری منفصل از ذات عالم به اشیاست مانند افلاطون که به واسطه مثل نوریه که همان عقول متکافئه و عقول عرضیه‌اند عالم به اشیاست. این قول نیز دارای اشکال است زیرا اگر بنا باشد حضرت باری تعالی در مرتبه ذات عالم به اشیا نباشد، خلو ذات از کمال پیش می‌آید و التالی باطل فالمقدم مثله.

* دیدگاه عرفا و نقد آن:

و اما بعضی مانند عرفا قائل شدند حضرت باری تعالی منفصل از ذات عالم به اشیاست یعنی به واسطه اعیان ثابت. اعیان ثابت در مرتبه واحدیت محقق می‌باشند که جزء لوازم اسماء باری تعالی هستند و منفصل از ذات می‌باشند. ایشان می‌فرمایند حضرت باری تعالی به واسطه این ماهیات که در عالم اله و در صعق لاهوت محققند عالم به اشیا می‌شود.

علامه اشکال می‌کند که اگر اعیان ثابت و ماهیات را قبل الایجاد بپذیریم مستلزم انکار اصالت وجود است و التالی باطل فالمقدم مثله. ایشان می‌فرماید اعیان ثابت ماهیاتی هستند که قبل الایجاد هنوز وجود عینی ندارند فلذا باطله الذات هستند. البته این اشکال جای تامل دارد که در مباحث تفصیلی تر بیان خواهیم کرد.

* دیدگاه معتزله و نقد آن:

و اما قول معتزله که می‌گویند حضرت باری تعالی به واسطه ماهیات معدومه که دارای ثبوتند عالم به اشیاست، باطل است؛ زیرا سابقا بیان کردیم که ثبوت و شیئت مساوق با وجود است و ماهیات معدومه هرگز دارای ثبوت نیستند.

دیدگاه مشائین و نقد آن:

و اما قول مشائین که به واسطه صور ارتسامیه زائد بر ذات که عارض بر ذات و متصل به ذاتند حضرت باری تعالی را عالم به اشیا می‌دانند؛ مصنف بر این قول اشکالاتی مطرح نموده است. متاسفانه حکما از آنجایی که صور ارتسامیه را به معنای علم حصولی اخذ کرده‌اند اشکال کرده‌اند که حضرت باری تعالی علم حضوری به اشیا دارد نه علم حصولی. البته ما در مباحث تفصیلی تر بیان خواهیم کرد که منظور از صور ارتسامیه علم حصولی نیست.

* دیدگاه شیخ اشراق و نقد آن:

و اما قول آخر این است که حضرت باری مع الایجاد علم به اشیا دارد و قبل الایجاد علم اجمالی دارد، این قول را به شیخ اشراق منسوب کرده‌اند و براین قول نیز اشکال کرده‌اند. متأسفانه مستشکلین علم اجمالی را به معنای علم ابهامی معنا می‌کنند و به شیخ اشراق اشکال کرده‌اند که چگونه می‌شود حضرت باری تعالی قبل الایجاد علم ابهامی داشته باشد زیرا این خلو ذات از کمال است. و حال آنکه منظور شیخ اشراق از علم اجمالی، علم ابهامی نیست چنانچه مرحوم سبزواری نیز در تعلیقه بر اسفار این اشکال را به صدرالمتالهین وارد می‌کند که ان شاء الله در مباحث تفصیلی تر بدان خواهیم پرداخت.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین.



جلسه سیزدهم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

فصل ششم: قدرت واجب تعالی

* اثبات قدرت برای واجب:

فصل ششم در خصوص قدرت باری تعالی بحث می‌کند. یکی از ادله ای که اثبات قدرت برای حضرت باری تعالی می‌کند این است که معطی شیء واجد شیء است و حضرت باری تعالی معطی قدرت به ممکنات است، فلذا باید قدرت را به نحو اعلی و اشرف دارا باشد.

* دفع اشکال عدم اختیار انسان در افعال:

اشکالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر بنا باشد هر چیزی مقدر الهی باشد ولو افعال، مستلزم این است که ما مجبر در افعیل خود باشیم و التالی باطل فالمقدم مثله.

در جواب می‌گوییم از آنجایی که افعیل ممکنند و هر ممکنی باید منتهی به واجب شود فلذا تمام افعیل ممکن، مستند به واجب بالذات می‌شود. زیرا ممکن در ایجادش باید به حد ایجاب برسد «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و وجوب بالغیر باید منتهی به واجب بالذات بشود و از باب توحید افعالی هیچ فعلی محقق نمی‌شود جز اینکه حضرت حق تعالی آن را ایجاد می‌کند. ولی این باعث مجبریت نمی‌شود زیرا اراده انسان ماخوذ در اراده باری تعالی است. حضرت باری تعالی که اراده می‌کند که فعل ایجاد بشود، اینگونه نیست که اراده انسان ماخوذ در اراده باری تعالی نباشد؛ بلکه اراده انسان در طول اراده باری تعالی است؛ بنابر این باعث مجبریت نمی‌شود. مانند بحث علم باری تعالی که باعث مجبریت نمی‌شود زیرا علم باری تعالی شامل اراده انسان نیز می‌شود که بالاراده این فعل از انسان صادر می‌شود.

به عبارت دیگر اراده انسان ماخوذ در علم الهی است. در بحث اراده و قدرت نیز اراده انسان ماخوذ در اراده و قدرت الهی است؛ در طول اراده باری تعالی است. بنابراین انسان برای ایجاد فعل جزء العلة می‌شود زیرا فعلی که ممکن الوجود است لابد باید منتهی به واجب الوجود بشود.

* دفع اشکال مجبریت باری تعالی:

اشکال دیگری که ذیل بحث قدرت مطرح می‌شود این است که اگر فعل باری تعالی بنا بر قاعده «الشیء ما لم یجب له یوجد» به حد ایجاب رسد باعث مجبریت حضرت باری تعالی می‌شود و دیگر نمی‌شود که فعل از او صادر نشود لذا مجبر است و التالی باطل فالمقدم منله.

در جواب می‌گوییم آن فعلی که از حضرت باری تعالی به حد ایجاب رسیده، متأثر از باری تعالی است. یعنی وجوبش را از خود حضرت باری تعالی اخذ کرده و وقتی که فعل متأثر از باری تعالی شد هرگز نمی‌تواند حیث موثریت نسبت به باری تعالی داشته باشد و موجبیت برای باری تعالی ایجاد کند.

فصل هفتم: حیات واجب تعالی

بحث ما در صفات ذاتیه است که بحث علم و قدرت را بحث کردیم، در فصل هفتم بحث صفت حیات مطرح می شود.

* تعریف حیات:

حکما حیات را اینگونه معنا کرده اند: «الدَّرَاکُ الْفَعَّالُ» چیزی که دارای علم و قدرت باشد.

* ادله بر اثبات حیات:

برای اثبات حیات ادله متعددی مطرح شده است. دلیل اول این است که علم و قدرت نسبت به ممکنات زائد بر ذات است، عین ذات نیست ولیکن با این حال گفته می شود ممکن، حی است؛ لذا به طریق اولی در واجب الوجود که علم و قدرت عین ذات اوست، حی می شود. و دلیل دوم اینکه؛ معطی شیء واجد شیء است و حضرت باری تعالی معطی حیات به ممکنات است بنابراین واجد حیات است و ذاته عین الحیاه است.

فصل هشتم: اراده و کلام واجب تعالی

فصل هشتم در خصوص اراده و کلام واجب تعالی بحث می‌شود.

* تعریف اراده؛ علمه بالنظام الاصلح:

مشائین اراده را اینگونه معنا کردند: «علمه بالنظام الاصلح»؛ علم باری تعالی وقتی که به نظام اصلح تعلق می‌گیرند این مساوق آن است که حضرت باری تعالی نظام اصلح را اراده کند. در این تعریف اراده رجوعش به علم الهی می‌شود؛ مانند سمع و بصر که رجوعش به علم الهی است. اگر حضرت باری تعالی سمیع است یعنی علم به مسموعات دارد و اگر بصیر است یعنی علم به مبصرات دارد.

* تعریف کلام؛ کاشف ما فی الضمیر:

و اما کلام؛ هر چیزی که کاشف ما فی الضمیر باشد به آن کلام می‌گویند؛ مثلاً چون به واسطه الفاظ «ظهر ما فی البطن» می‌شود و آن چیزهایی که در بطینه است اظهار می‌شود، بدین الفاظ کلمه می‌گویند. حال که کلام کاشف ما فی الضمیر است و صفات کمالی که در معالیل موجود است کاشف از کمال اتم در علتش می‌باشد؛ لذا معالیل نسبت به علت کلمه می‌شوند. زیرا کمالات اتم علت را اظهار می‌کنند و حضرت حق تعالی متکلم می‌شود. این نکته شایان ذکر است چنانچه رجوع اراده به علم است، رجوع تکلم نیز به قدرت است. زیرا تکلم بدین معناست که خداوند این قدرت را دارد که کلمات وجودیه را ایجاد کند و موجد برای کلمات وجودیه است؛ فلذا رجوعش به قدرت خواهد شد. البته علامه به جهت تبعیدی که نسبت به کتاب و سنت دارد قائل است که اراده و کلام جز صفات فعلیه هستند.

فصل نهم: انقسامات فعل واجب تعالی

فعل باری تعالی شامل عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده می‌باشد.

* عالم عقل:

عالم عقل عالمی است که مجرد از ماده و جمیع آثار ماده باشد و هیچ شائبه‌ای از ماده و عوارض ماده در او نباشد مانند جرم و شکل و بُعد و امثالهم.

* عالم مثال:

عالم مثال؛ عالمی است که مجرد از ماده است ولیکن بعضی از آثار ماده و عوارض ماده در آن موجود می‌باشد، مانند صور منامیه که مجرد هستند ولی بگونه‌ای هستند که بعض عوارض ماده مانند شکل و بُعد در آنها موجود است. صور منامیه مجردند زیرا متغیر نیستند مثلاً زیدی را که من ۱۰ سال پیش تصور کردیم همان زید را می‌توانیم بعینه تصور کنیم و هیچ رشد و نموی در آن صورت ذهنیه حاصل نشده است. البته این را توجه داشته باشید گرچه در صور علمیه تغییر نیست، ولی علم به تغییر هست. علم به تغییر غیر از تغییر در علم است. در صور علمیه تغییر ایجاد نمی‌شود، ولیکن علم به متغیّرات حاصل می‌شود مانند زید که در عالم خارج تغییر می‌کند و علم ما به تغیرات زید تعلق می‌گیرد.

* عالم ماده:

و عالم ماده، عالمی است که مقارن للماده باشد. عالمی که دارای شکل، صورت، جرم و وزن است. نکته‌ای که شایان ذکر است این است که بین این عوالم ثلاثه، رابطه طولیه است. عالم ماده در طول عالم مثال و عالم مثال در طول عالم عقل است و رابطه بین این عوالم رابطه علی و معلولی است که عالم عقل، علت برای عالم مثال و عالم مثال، علت برای عالم ماده است. بنابراین تمام کمالاتی که در مرتبه دانیه هست به نحو اعلی و اشرف در مرتبه عالیّه موجود می‌باشد. تمام کمالاتی که در عالم ماده است به نحو اعلی و اشرف در عالم مثال است و کمالاتی که در عالم مثال هست به نحو اعلی و اشرف در عالم عقل موجود می‌باشد.

فصل دهم: نحوه کثرت در عالم عقل

* کثرت انواعی در عالم عقول:

سابقا بیان کردیم که در عالم تجرد، کثرت افرادی تصور نمی‌شود، زیرا کثرت افرادی متفرع بر لحوق عرضی مفارق است و لحوق عرضی مفارق متفرع بر امکان استعدادی است و چون عالم تجرد از امکان استعدادی و استعداد معری است؛ بنابراین کثرت افرادی در عالم عقل تصور نمی‌شود، بلکه کثرت انواعی است که «نوعه منحصر فی فرد» می‌باشد، یعنی نوع جبرائیل با نوع عزرائیل متفاوت است. حال این کثرت انواعی عقول یا به نحو کثرت طولیه است و یا به نحو کثرت عرضیه. عقول طولیه، عقولی را گویند که عقل سابق، علت برای عقل لاحق شود ولیکن اگر رابطه بینهما رابطه علی و معلولی نباشد، بدانها عقول عرضیه یا عقول متکافئه می‌گویند.

فصل یازدهم: عقول طولیه

حکما به واسطه قاعده الواحد عقول طولیه را اثبات کرده‌اند. بدین بیان؛ از آن جهتی که خداوند احد و واحد و بسیط است؛ لابد باید امری بسیط از او صادر شود و هرگز بلاواسطه از حضرت باری تعالی عالم جسم صادر نمی‌شود، زیرا جسم بسیط نیست بلکه مرکب از ماده و صورت است. فلذا عقل، معلول اول خواهد شد. در عقل اول جهات متکثره‌ای موجود است. مثلا از یک جهت ممکن بالذات است و از یک جهت واجب بالغیر. یا اینکه از یک جهت تعقل ذات خویشتن می‌کند و از یک جهت تعقل ذات واجب الوجود و این جهات متعدد باعث می‌شود که معالیل متعدد از او صادر شود و در این سلسله نزولی عقل آنقدر باید جهات متکثره آن ازدیاد یابد تا بتواند موجد عالم ماده‌ای باشد که در آن جهات متکثره بسیار زیاد است. فلذا در سلسله نزولیه عقول طولیه ایجاد می‌شود. به بیان دیگر از حضرت باری تعالی که بسیط است یک وجود بسیط صادر شده که گر چه در او جهات کثیره‌ای است، که تعقل ذات خویشتن می‌کند و تعقل ذات واجب الوجود را، ولیکن این دو جهت نمی‌تواند موجد برای عالم ماده‌ای باشد که جهات متکثره در او متکثر است فلذا در سلسله نزولیه آنقدر عقول تنزل می‌یابند و جهات متکثره، متعدد می‌شود تا اینکه عقل اخیر موجد عالم مثال و عالم عقل شود.

فصل دوازدهم: عقول عرضیه

فصل دوازدهم در خصوص عقول عرضیه بحث می‌شود.

* دیدگاه مشایین درباره عقول عرضیه:

اشراقیین قائل به عقول متکافئه هستند مانند افلاطون که قائل به مُثُل نوریه یا ارباب انواع است به خلاف مشائیین که منکر عقول عرضیه هستند. مشایین در قوس نزول قائل عقول عاشره هستند و عقل عاشر را موجد کل عالم ماده می‌دانند که به لسان شریعت بدان جبرائیل گویند. مشایین در قوس نزول قائل به عالم مثال نیز نیستند یعنی مشایین نه عالم مُثُل را می‌پذیرند و نه عالم مثال را به خلاف اشراقیین که قائل به مُثُل نوریه و ارباب انواع هستند. البته بین مُثُل افلاطونیه و رب النوع تفاوت است که ان شاء الله در مباحث تفصیلی تر بیان خواهیم کرد.

* دیدگاه اشراقیین درباره عقول عرضیه:

اشراقیین قائل به این هستند که به ازای هر نوع مادی در نشئه عالم طبیعت، یک مثال نوریه و رب النوع است که مدبر افراد و اصناف مادیه می‌باشد، یعنی افراد انسان را یک عقل عرضیه مدبر است و افراد اسد را عقل دیگری مدبر است نه اینکه همه انواع تحت هیمنه عقل عاشر باشند چنانچه مشایین قائل ند. شیخ اشراق ادله متعددی را در این خصوص اقامه کرده است که به اجمال بدان می‌پردازیم.

* ادله شیخ اشراق برای اثبات عقول عرضیه:

دلیل اول این است؛ در قوای نباتیه، افاعیلی صادر می‌شود که لابد باید عن شعور صادر شوند و حال اینکه قوای نباتیه شعور ندارند. فلذا برای آن مدبری است و آن رب النوع است. اشکال بر این دلیل این است که دلیل اعم از مدعا است. بلی افاعیلی که در این قوای نباتیه صادر می‌شوند، باید عن شعور باشد ولیکن می‌تواند این افاعیل مستند به عقول طولیه و عقل عاشر باشد نه عقول عرضیه.

دلیل دیگر ایشان بواسطه قاعده امکان اشرف است. امکان اشرف یعنی؛ هر وجود خسیس در مرتبه عالیہ مقتضی وجود شریف است. (در مقابل امکان اشرف قاعده امکان اخس نیز مطرح است. یعنی هر وجود عالی نیز مستدعی یک وجود دانی است.) و اما دلیل؛ در نشئه عالم طبیعت انواعی موجود است فلذا در عالم عقل ارباب انواع موجودند.

و اما اشکال این است که؛ قاعده امکان اشرف مشروط به وحدت ماهوی بین وجود دانی و عالی است. یعنی اگر وجود دانی، انسان است وجود عالی نیز فردی از ماهیت انسان است. فلذا قاعده امکان اشرف در اینجا جاری نیست. زیرا این اول کلام است که وجود دانی و وجود عالی وحدت ماهوی داشته باشند. بله هر وجود دانی مقتضی وجود عالی در مرتبه مافوق است ولیکن دلیلی بر وحدت ماهوی بین وجود دانی و وجود عالی نیست و حال اینکه فرض این است که مُثُل نوریه وحدت ماهوی با اصناف مادیه دارند.

فصل سیزدهم: عالم مثال

فصل سیزدهم در مورد عالم مثال بحث می‌کند. عالم مثال را اصطلاحاً عالم برزخ تسمیه کرده‌اند زیرا عالم مثال برزخ بین عالم ماده و عالم عقل است. به عالم مثال نیز «خیال منفصل» می‌گویند.

سابقاً بیان کردیم که مثال یا مثال متصل است و یا مثال منفصل.

مثال متصل همان مرتبه خیال انسان است که متصل به نفوس انسانی است و مثال منفصل، قائم به ذات خویشتن است. در عالم مثال صور جوهریه جزئی‌ای موجود است که دارای مجرد برزخی هستند. صور جوهریه جزئی‌ای که در این عالم مثال موجودند یا صادر از عقول طولیه هستند بنا بر مبنای مشائین و یا صادر از عقول عرضیه می‌باشند بنا بر قول اشراقیون. البته مشائین در قوس نزول قائل به عالم مثال نیستند تا اینکه عالم مثال از عقل عاشر صادر شده باشد به خلاف حکمت صدرایی که در قوس نزول قائل به عالم مثالند.

فصل چهاردهم: عالم مادی

آخرین فصل در خصوص عالم ماده است.

* تمایزات عالم ماده و ما سوای عالم ماده:

تمایزاتی بین عالم ماده و ما سوای عالم ماده است که به اجمال بدان می‌پردازیم.

۱. حیثیت قوه و استعداد در عالم ماده:

اولین وجه مایز عالم مادی با عوالم دیگر این است که در عالم ماده حیثیت قوه و استعداد است به خلاف عالم مثال و عالم عقل.

۲. حرکت در عالم ماده:

دوم ممیز این است که در عالم ماده حرکت است به خلاف عالم مثال و عالم عقل که در آنجا حرکت نیست زیرا حیث قوه‌ای نیست تا «خروج الشی من القوه الی الفعل» مطرح باشد.

۳. تراحم و تمناع در عالم ماده:

و سومین ممیز عالم ماده این است که عالم تراحم و تمناع است. یعنی گاهی موانعی ایجاد می‌شود که شیء نمی‌تواند به غایت خود برسد، به خلاف عالم تجرد.

* حرکت جوهریه عالم ماده به سمت تجرد:

مطلب دیگری که در ذیل این فصل مطرح شده این است که عالم ماده بتمامه یک امر واحد سیال است که به حرکت جوهریه به سمت تجرد نیل می‌کند. قبلاً نیز اجمالاً بدان اشاره شد. باید توجه داشت که عالم ماده به گونه‌ای است که سیلان و تجدد برای آن ذاتی است و وقتی که تجدد برای عالم جسمانی ذاتی شد می‌تواند عالم ماده مستند به یک علت ثابت باشد. چنانچه سابقاً بیان شد که تغیر و تجدد ذاتی جسم است و ذاتی معلل نیست یعنی ذاتی نیاز به جعل مرکب و جعل تالیفی ندارد. اینگونه نیست که علت ثابت ابتداءً جسم را ایجاد کند و به جعلی دیگر تجدد و تغیر را برای او ایجاد کند بلکه علت به جعل بسیط و واحد تنها چیزی را که ایجاد می‌کند جسم است و جزء لوازم ذاتی جسم، تجدد و تغیر می‌باشد.

بنابراین اشکالی ندارد که عالم متغیر را مستند به علت ثابت بدانیم. البته این قول میانی مرحوم صدرالمتألهین است؛ صدرا در قول نهایی قائل بدین است که عالم ماده نسبت به ماوراء خود متجدد نیست بلکه متغیّرات عند الثابتات، ثابت هستند و برای ما متغیر جلوه می‌کنند. لذا اینگونه نیست که امری متغیر از علتی ثابت صادر شده باشد بلکه از علت ثابت، ثابتات صادر شده است.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.
