

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تقریرات درس بدایهٔ استاد

رحیقی (رحمه الله علیه)

مقرر: سیدعلی سیدی بنابی

سال تحصیلی: ۱۴۰۲

توضیح:

این نوشتار، تقریر درسِ بدایه الحکمه استاد رحیقی (رحمه الله علیه) است که از اساتید فلسفه و عرفان نظری بودند. این تقریر نه به صورت خیلی خلاصه نوشته شده است و نه به صورت خیلی تفصیلی، و برخی از مطالبی که استاد بیان کرده اند، در این تقریر نوشته نشده است. البته چند مورد از صوت های استاد در دست ما موجود نبود، که در آن موارد ترجمهٔ بدایه را از کتاب «ترجمه و شرح بدایه الحکمه» استاد شیروانی گذاشتیم که مجموعاً حدود ده صفحه از آن کتاب مطلب آورده ایم (و در آن موارد در پاورقی بیان کرده ایم که این محدوده از کتاب استاد شیروانی گذاشته شده است)

از آنجایی که انسان ممکن الخطاء می باشد، از مطالعه کنندگان تقاضا می شود که در صورت دیدن اشتباه نوشتاری یا مفهومی، به حقیر اطلاع بدهند. (۰۹۰۲۹۱۲۴۸۴۸)

نکته:

اگر فلسفه و عرفان نباشد، ادعیه و زیارات معنی نمی شوند. فلسفه خداشناسی می کند پس خیلی علم شریفی است، فلسفه جهان شناسی می کند یعنی جهان را آنطوری که هست به ما می شناسد، فلسفه انسان شناسی می کند (مثلاً قوای انسان به چه نحوی است و رابطه نفس و بدن چیست) و همچنین فلسفه امام و پیامبر شناسی می کند.

مقدمه:

تعریف حکمت الهیه: علمی است که در آن از احوال موجود (یعنی احکام و محمولات موجود) از آن نظر که موجود است، بحث می شود. یعنی از هستی و احوال وجود (طبق اصاله الوجود) بحث می کنیم و به طبایع کاری نداریم.

علت اینکه در تعریف، احوال وجود گفته نشده بلکه احوال موجود بما هو موجود گفته شده این است که در فلسفه بحث است که آیا اصالت با وجود است یا با ماهیت، پس فلسفه یعنی واقعیت شناسی حال این واقعیت طبق اصاله الماهیه، ماهیت است و طبق اصاله الوجود، وجود است.

موضوعش: موجود بما هو موجود

موضوع یعنی چیزی که از اعراض ذاتیه آن بحث می شود. این ذاتی به معنای ذاتی کلیات خمس نیست بلکه مراد ذاتی باب برهان است و ذاتی باب برهان یعنی «ما یوخذ فی حده الموضوع او یوخذ هو فی حد الموضوع» ما یوخذ فی حده الموضوع یعنی عرضی که موضوع در حد آن اخذ میشود مثلاً الضاحک عرضی ذاتی انسان است چون ضاحک یعنی الذی (انسان) له الضحک و مراد از ما یوخذ هو فی حد الموضوع همان ذاتی باب ایساغوجی (جنس و فصل) است. لب مطلب این است که عرض ذاتی یعنی واسطه در عروض نداشته باشد، مثلاً در الماء جار، این جریان ذاتا و واقعا مال آب است.

توضیح مطلب این که ما سه تا واسطه داریم:

الف) واسطه در اثبات: یعنی حد وسط (این واسطه گاهی واسطه در ثبوت است که می شود برهان لمی که از علت به معلول می رسیم و گاهی واسطه در ثبوت نیست که می شود برهان انی که از علت به معلول نمی رسیم بلکه یا از معلول به علت می رسیم یا از یک معلول به معلول دیگر می رسیم)

ب) واسطه در ثبوت: یعنی علت خارجی شیء

ج) واسطه در عروض: واسطه در حمل (که این مجاز می شود یعنی اسناد الی غیر ما هو له، مثلا در المیزاب جار، اسناد الی غیر ماهو له است و آب واسطه است در عروض جریان بر میزاب یعنی الماء فی المیزاب جار، این می شود مجاز عقلی)

نکته بعدی این که علامه در تعریف موضوع گفته چیزی که در آن از اعراض ذاتیه اش بحث می شود، حال سوال این است که فرق اعراض با عوارض چیست؟ جواب این است که اعراض جمع عرض و عوارض جمع عارض است برای مثال ضحک و تعجب و بیاض عرض هستند اما ضاحک و متعجب و ابیض عارض هستند یعنی ضاحک عارض و محمول بر انسان است.^۱

خلاصه در هر علم حقیقی (در مقابل اعتباری) مسائل که محمولات اند باید عرض ذاتی موضوع باشند یعنی واقعا مال آن باشند نه مجازا.

^۱می گویند ماهیات اعراض ذاتی وجود هستند اما اوصاف وجود (مثل وحدت و کثرت و علت و معلول و خارج و ذهن) عوارض وجود هستند.

غایتش: شناخت موجودات و هست ها بر وجه کلی (که همه عوالم را دسته بندی کنیم به صورت کلی) زیرا برهان در جزئیات جاری نمی شود و تمییز دادن آن ها از چیزهایی که موجود حقیقی نیستند (مثلا ما بخت و شانس نداریم زیرا نظام، نظام علی و معلولی هست)

توضیح:

اولا واقعیات در خارج وجود دارند:

قطعا انسان می یابد که اولاً برای نفسش حقیقت و واقعیتی هست ثانياً غیر از خودش جهان بیرونی هم هست (زیرا ما از خارج متأثر می شویم و آن تاثرات ما درونی هست پس اینکه این تاثرات قبلاً نبوده و الان هست، نشان می دهد که بیرون هم وجود دارد) ثالثاً انسان می تواند به آن واقعیات برسد. پس انسان طلب نمی کند چیزی را مگر از آن جهت که آن چیز واقعیت دارد و خیالات ذهن انسان نیست (پس طفلی که شیر مادر را طلب می کند همانا چیزی را طلب می کند که واقعا شیر است نه این که به حسب توهم و پندار شیر باشد)، و انسان فرار نمی کند از چیزی و باز نمی دارد خودش را از چیزی مگر بخاطر این که آن شیء واقعیت دارد. (پس انسانی که از درنده فرار می کند همانا از چیزی فرار می کند که واقعا درنده است نه این که به حسب توهم درنده باشد)

ثانياً در علم خطا واقع می شود و ما نیاز به حکمت داریم:

چه بسا انسان در نظرش خطا می کند و چیزی که حق نیست را حق و واقعی می داند مثل شانس و غول، یا چیزی را که حق و واقعی است را باطل و خرافی می داند مانند نفس مجرد و عقل مجرد. حال که اشیاء هستند و انسان هم خطاکار است نیاز حاصل می شود که به احوال مخصوص به موجود از آن نظر که موجود است، معرفت پیدا کنیم یعنی هستی شناسی بکنیم تا ببینیم چه چیزهایی هستند و چه چیزهایی نیستند، تا بوسیله این معرفت، موجود واقعی را از موجود غیر واقعی تشخیص دهیم.

علمی که از احوال موجود بماهو موجود بحث می کند، حکمت الهیه است که به آن فلسفه اولی (در مقابل فلسفه وسطی یعنی ریاضیات و فلسفه اخری یعنی طبیعیات) و علم اعلی نیز می گویند. و غایت آن تمییز موجودات حقیقیه از غیر آن و خصوصاً شناخت علل عالیهِ وجود (یعنی عالم ماورای طبیعت) و بالاخص شناخت علت اولی (مبدا المبادی) که سلسله موجودات به آن منتهی می شود (غایه الغایات) و شناخت اسمائش (کمالات خدا را با ذات در نظر بگیریم، می شود اسم) و صفاتش (کمالات خدا را بدون ذات در نظر بگیریم، می شود صفت).

«مرحله اولی درباره کلیات مباحث وجود: این مرحله دوازده فصل دارد»

فصل اول: فی بداهه مفهوم الوجود

مفهوم وجود بدیهی هست و فی نفسه در ذهن انسان عاقل هست. پس مفهوم وجود تعریف حدی و رسمی نمی شود:

دلیل اول:

چون باید معرف اجلی و اظهر از معرف باشد درحالی که هیچ چیزی از مفهوم وجود اجلی و اظهر نیست (چون این ماهیات و اشیاء روی وجود هستند یعنی دست روی هر چیزی بگذاری اول باید موجود باشد تا بگویی که این چیست) پس تعاریفی که برای مفهوم وجود وارد شده مانند این که وجود چیزی است که ثابت است و عینیت دارد یا وجود چیزی است که می شود از آن خبر داد و چیزی که هیچ موجود نیست نه در ذهن است نه در خارج، نمی شود از آن خبر داد، این تعاریف از قبیل تعریف شرح الاسمی^۱ است و تعریف حقیقی نمی باشد چون تعریف حقیقی از مجهول به معلوم رفتن هست و در این جا مجهولی در بین نیست.

^۱ مراد علامه در اینجا از تعریف شرح الاسمی، تعریف تنبیهی لفظی شرح الاسمی است. تنبیهی است نه حقیقی چون توجه دادن است نه شناساندن، لفظی است چون جنس و فصل و عرضی خاصه ندارد، شرح الاسمی است چون تعریف لفظ به لفظ نیست بلکه تعریف لفظ به الفاظ است.

دلیل دوم: چون وجود جنس و فصل و عرضی خاصه ندارد و معرف هم مرکب از این ها است، پس معرف برای وجود نیست!^۱ (اینکه علامه گفته وجود خاصه ندارد یعنی عرضی خاصه ندارد نه این که مراد این باشد که وجود، خواص و ویژگی ندارد چون احکام الوجود همان ویژگی های وجود هستند) نکته: برخی امور بدیهی بی نیاز از تعریف هست اما تعریفش ممکن است مانند تعریف علم اما برخی از امور بدیهی اصلاً تعریفش ممکن نیست مانند تعریف وجود.

فصل ثانی: فی أن المفهوم الوجود مشترک معنوی

اشتراک معنوی برای وجود یعنی وجود حمل می شود بر موضوعاتش (مثل الانسان موجود و الحيوان موجود و...) با یک معنا! یعنی این بودن در همه چیز به یک معناست. اما اگر مفهوم وجود را مشترک لفظی بگیریم، یعنی وجود در هر چیزی به معنای همان چیز است مثلاً وجود در کارگر به معنای کارگر و وجود در گربه به معنای گربه است.

^۱ ان قلت: در مقولات عشر اجناس عالیه هم تعریف حدی و رسمی منطقی ندارند درحالی که اجناس عالیه تعریف دارند چطور شد در وجود میگوی چون تعریف حدی و رسمی منطقی ندارد، اصلاً تعریف ندارد. قلت: اجناس عالیه اجزاء ماهوی (جنس و فصل) ندارند اما اجزاء مفهومی دارند ولی وجود چون بسیط است و مفهومش اعم الاشیاء است پس اجزاء مفهومی هم ندارد لذا وجود اصلاً تعریف ندارد.

^۲ این که می گوئیم مفهوم وجود مشترک معنوی است باید توجه داشت که مفهوم وجود غیر از حقیقت وجود است زیرا که مفهوم الوجود یعنی موجودیت (المعنی المصدری الجعلی الاعتباری الانتزاعی)، مفهوم وجود اصلاً در بیرون نیست زیرا که مصدر یک امر ذهنی است، پس بودن یک معنا است و لذا هم خدا هست و هم ما هستیم. اما حقیقه الوجود حقیقت هستی است که عین خارجی می باشد. و لذا حقیقت خدا کجا و حقیقت من کجا.

دلیل اول:

وجود به اقسام مختلفی تقسیم می شود مانند تقسیم وجود به وجود واجب و وجود ممکن و.. و بدیهی است که صحت تقسیم، متوقف بر یکی بودن مقسم و وجود داشتن مقسم در همه اقسام، می باشد.

دلیل دوم:

علم به وجود چیزی با اینکه در خصوصیت ذاتش شک داریم، مستلزم اشتراک معنوی است. چه بسا مثلا از دور یک چیزی میبینیم و میدانیم یک چیزی وجود دارد ولی نمی دانیم که سنگ هست یا گربه پس معلوم می شود که بودن در همه یکی است و اینطوری نیست که بودن در گربه به معنای گربه باشد و بودن در سنگ به معنای سنگ باشد، چون اگر اینطوری باشد باید اصلا علم به وجود پیدا نکنیم و حال آن که ما علم داریم که یک چیزی هست.

پس اگر وجود مشترک لفظی بود، باید با تغییر کردن موضوعات وجود به حسب اعتقاد (مثلا قبلا معتقد بودیم نفس مادی موجود است بعد معتقد شدیم که نفس مجرد موجود است) معنای وجود هم تغییر می کرد، اللازم باطل فالملزوم مثله.

دلیل سوم:

وجود نقیض عدم هست و برای عدم یک معنا هست یعنی نیستی (در عدم کثرت و تغایر نمی باشد برای مثال نمی شود بگویی ماشینی که من ندارم غیر از ماشینی هست که شما نداری) پس وجود هم معنای واحد دارد زیرا اگر وجود چند تا معنا داشته باشد، ارتفاع نقیضین لازم می آید.

برای مثال اگر وجود الف غیر از وجود ب باشد در اینصورت الف هم عدم نیست و هم ب(وجود) نیست و این یعنی ارتفاع نقیضین.

قول به اشتراک لفظی: گفته اند مراد از اشتراک لفظی در اینجا غیر از اشتراک لفظی ای است که در منطق و اصول فقه است، زیرا آنجا اشتراک لفظی یعنی تعدد وضع، اما اینجا بحث لفظ نیست پس اشتراک لفظی وجود یعنی تعدد مفهوم وجود نه وضع یک لفظ برای معانی مختلف.

اشکال استاد:.

شما یا باید لفظ وجود را بیاورید و بگویید معنایش متعدد است، در اینصورت اشکال می شود که ما کاری به بحث لفظ نداریم یا باید بگویید که مفهوم وجود متعدد است در اینصورت اشکال می شود که چه چیزی متعدد است، چون باید یک چیزی باشد بعد بگویی متعدد است. شما که لفظ را کنار گذاشتید چه چیزی تعدد مفهوم دارد، بله قائلین به اشتراک معنوی، لفظ را کنار می گذارند و می گویند مفهوم وجود واحد است.

منشاء این قول: منشاء اینکه قائل شدند وجود مشترک لفظی است بین تمامی اشیاء یا بین خدا و مخلوقات، این است که بین علت و معلول مطلقاً (طبق قول اول) یا بین واجب و ممکن (طبق قول دوم) سنخیت لازم نیاید، چون اگر وجود مشترک معنوی باشد باید بودن علت با بودن معلول یکی باشد یعنی علت با معلول سنخیت داشته باشد، درحالی که این درست نیست برای مثال صحیح نیست که بگوییم وجود خدا با وجود زید یکی است و خدا با زید سنخیت دارد.

جواب اول: اولاً بودن علت با بودن معلول، از حیث معنا یکی است اما حقیقت وجود علت با حقیقت وجود معلول تفاوت دارد و آنها مفهوم را با حقیقت خلط کرده اند. ثانیاً اصلاً سنخیت فلسفی بین علت و معلول واجب است و اگر سنخیت نباشد معلول از علت صادر نمی شود، چون فاقد شیء، معطی شیء نمی شود. و همچنین اگر سنخیت نباشد هر چیزی از هر چیزی می تواند صادر بشود. پس سنخیت بین علت و معلول باید باشد اما نه سنخیت عرفی یعنی مثل هم بودن.

¹ این جواب را علامه نفرموده است.

جواب دوم: قول به اشتراک لفظی وجود، مستلزم تعطیلی عقول از معرفت الله است. زمانی که می‌گوییم «الواجب موجود»، اگر آن معنایی که از وجود واجب فهمیده می‌شود همان معنایی باشد که از وجود ممکن فهمیده می‌شود، این مستلزم اشتراک معنوی است و اگر آن معنایی که از وجود واجب فهمیده می‌شود یک چیزی است که مقابل وجود ممکن است و مقابلش هر چیزی باشد، مصداق نقیض آن است یعنی مصداق نبودن، این نفی وجود خدا است و اگر از وجود واجب، چیزی فهمیده نشود، این مستلزم تعطیلی عقل از معرفت الله است و این خلاف وجدان ما هست.

فصل ثالث: فی أنّ الوجود زائد علی الماهیه عارض لها

یعنی مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است برای مثال شجریّت یک مفهوم است و موجودیت هم یک مفهوم دیگر است، البته ماهیات مفاهیم متکثره اند اما وجود یک مفهوم است.

دلیل اول:

عقل می‌تواند که ماهیت را از وجود خالی کند و ماهیت را به تنهایی ملاحظه کرده و تعقلش کند، سپس ماهیت را متصف به وجود بکند مانند انسان موجود. پس وجود نه عین ماهیت است نه جزء ماهیت (جنس و فصل)، چون اگر وجود عین یا جزء ماهیت بود، از ماهیت جدا نمی‌شد.

باید توجه داشت که در خارج وجود هست و از وجود ماهیات انتزاع می‌شود و اینطور نیست که در خارج من بودم بعد موجود شدم اما در ذهن برعکس می‌شود زیرا ذهن ماهیات را موضوع قرار می‌دهد و موجود را بر آن حمل می‌کند.

^۱ اضافه مفهوم به ماهیت، اضافه بیانیه است.

دلیل دوم:

سلب وجود از ماهیت صحیح است مثلاً دایناسور موجود نیست، در حالی که اگر وجود عین یا جزء ماهیت بود، سلب نمی شد، چون سلب عین شیء و جزء شیء از خود شیء محال است برای مثال نمی شود گفت انسان حیوان نیست.

دلیل سوم:

حمل وجود بر ماهیت، احتیاج به دلیل دارد، برای مثال اگر بگوییم نفس مجرد موجود است، باید دلیل بیاوریم. و از آن جایی که ذات و ذاتیات شیء، ثبوتشان برای شیء روشن هست و احتیاج به دلیل ندارد؛ پس وجود عین و جزء ماهیت نیست.

دلیل چهارم:

نسبت ماهیت با وجود و عدم یکسان است، برای مثال انسان یعنی حیوان ناطق (نه حیوان ناطق موجود و نه حیوان ناطق معدوم) یعنی انسان ممکن است موجود باشد و ممکن است معدوم باشد، در حالی که اگر وجود عین یا جزء ماهیت بود، نسبت داشتن ماهیت با عدم (نقیض وجود)، محال می شد و نمی شد که ماهیت معدوم باشد و حال آنکه ماهیت نسبت به وجود و عدم، متساوی النسبه است.

فصل رابع: فی اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه

از این فصل، اصل فلسفه شروع می شود، و بحث در اینجا روی مفهوم وجود نیست بلکه می خواهیم بگوییم حقیقت عینی وجود، اصیل^۱ است و ماهیت اعتباری^۲ است. (وجود یعنی بود، عدم یعنی نبود، ماهیت یعنی نمود)

توضیح: در عالم خارج واقعیاتی هست که دارای آثار واقعی هستند (درمقابل سفسطه)، ما از هر کدام از این واقعیات، دو مفهوم، انتزاع می کنیم که این دو مفهوم یعنی وجود و ماهیت، مفهومشان غیر از هم است، هرچند اتحاد مصداقی دارند، مثلاً از انسانی که در خارج هست، هم انسانیت انتزاع می شود و هم وجود، حالا که این دو مفهوم غیر از هم هستند و دو سنخ می باشند، سوال پیش می آید که واقعیت، کدام است؟ اگر بگویید واقعیت، هر دو تا است، مستلزم این است که هر واقعیت، دو واقعیت بشود و این محال است چون کثرت الواحد لازم می آید و این تناقض است. پس حتماً یکی

^۱ اصیل یعنی واقعیت یعنی منشأ اثر

^۲ اعتبار دو جور است:

اعتبار عقلی: اعتبار عقلی بخشی از نفس الامر است، و نفس الامر غیر از واقعیت حقیقی عینی است و از آن گله و گشادتر می باشد و به این نفس الامر، واقع بالمعنی الاعم می گویند که هم شامل واقعیت واقعی (یعنی واقعیت به معنای اخص که اینجا محل بحث ما است) می شود و هم واقعیت غیر واقعی (واقعیت غیر واقعی یعنی واقعیت اعتباری عقلی)

اعتبار عرفی و عقلانی: اعتبار عرفی، جعلی است یعنی وضعی و قراردادی است. این اعتبارات گاهی مختلف و گاهی متغیر است.

نکته: ماهیت نفس الامر دارد و جعلی و وضعی و قرار دادی نیست اما واقعیتی که در مقابل اعتبار عرفی بود، اما در مقابل وجود اعتباری است و واقعی نمی باشد. پس اینکه می گوییم ماهیت اعتباری هست یعنی اعتبار عقلی.

اصیل و واقعی و دیگری اعتباری می باشد. اقوال حکماء در مساله: ۱. مشائون: اصالت با وجود است (قول حق همین است) ۲. منسوب به اشراقیین: اصالت با ماهیت است.

دلیل قائلین به اصاله الوجود:

{دلیل اول: ماهیت با نظر به ذاتش جز خودش چیز دیگری نیست و نسبتش با وجود و عدم یکسان است، حال اگر بیرون آمدن ماهیت از این مرحله و رسیدنش به سطح وجود، به نحوی که آثار بر آن مترتب گردد، بواسطه وجود نباشد، انقلاب در ذات خواهد بود، و امتناع انقلاب در ذات بدیهی است. پس وجود است که ماهیت را از مرحله تساوی بدر آورده، و بنابراین اصیل می باشد.

و اینکه گفته شده: «ماهیت بواسطه ارتباط و انتسابی که با خالق پیدا می کند از حد تساوی بدر آمده و به مرحله اصالت و ترتب آثار واصل می گردد»، سخنی است غیر قابل قبول؛ زیرا اگر حالت ماهیت بعد از انتساب به خالق تغییر کرده باشد (و ماهیت واجد چیزی شده باشد که قبلاً فاقد آن بوده است) در این صورت مایه تفاوت همان وجود اصیل می باشد، گرچه انتساب به خالق نامیده شود. و اگر هیچ تفاوتی در آن رخ نداده و خودبخود موصوف به هستی شده و منشأ آثار گردیده است، انقلاب در ذات خواهد بود، که محال بودن آن را یادآور شدیم.

دلیل دوم: ماهیات ذاتاً خاستگاه کثرت و اختلافند. پس اگر ماهیت، اصیل و وجود یک امر اعتباری باشد، هرگز وحدت حقیقی و نیز اتحاد بین دو ماهیت تحقق نمی یابد؛ و در نتیجه حمل، که بیان کننده اتحاد وجودی موضوع و محمول است، منتفی می گردد؛ حال آنکه تحقق و صحت حمل امری است بدیهی و انکار ناپذیر. پس این وجود است که اصیل بوده و ذاتاً موجود می باشد، و ماهیت بواسطه آن متصف به هستی می گردد.^۱

^۱ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب «ترجمه و شرح بدایه الحکمه» استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

دلیل سوم: ماهیت به وجود خارجی، موجود می شود و مترتب می شود بر آن، آثار ماهیت (مثلا انسان خارجی می خندد و تعجب می کند و...) و عین ماهیت به ذهن ما می آید درحالی که مترتب نمی شود بر آن، چیزی از آن آثار. پس اگر اصاله با ماهیت باشد یعنی واقعیت و منشأ اثر خود ماهیت باشد (که همان ماهیتی که موجود بود به وجود خارجی، بعینها موجود می شود به وجود ذهنی) باید فرقی بین وجود خارجی و وجود ذهنی ماهیت، نبود یعنی باید ماهیت در ذهن هم منشأ اثر می بود، التالی باطل (در حالی که فرق هست زیرا در ذهن، همان ماهیت اثر ندارد) فالمقدم مثله (پس اصالت با ماهیت نیست)

دلیل چهارم: ماهیت از حیث ماهیت (یعنی خود ماهیت نه ماهیت موجوده، چون ماهیت موجوده حقیقت هست زیرا که از وجود، کسب حقیقت کرده است) مساوی است نسبتش با تقدم و تاخر و شدت و ضعف و قوه و فعل (یعنی مثلا الانسان نمی گوید که من باید الان باشم یا هزار سال بعد باشم بلکه الانسان یعنی حیوان ناطق) لکن اموری که در خارج هست در این اوصاف اختلاف دارند (برای مثال هم بیاض شدید داریم و هم بیاض ضعیف و هم انسان بالفعل داریم هم انسان بالقوه یعنی نطفه) پس اگر وجود اصیل نباشد، اختلاف در این اوصاف باید مستند به ماهیت باشد در حالی که گفته شد ماهیت، نسبتش با تمام این اوصاف، یکسان است و این یعنی خلف، پس اصالت با وجود است.

دلیل قائلین به اصاله الماهیه:

دلیل: اگر وجود اصیل باشد، پس وجود موجود است در خارج و الموجود یعنی وجودی که له الوجود^۱ و این وجود هم موجود است و لذا برای این وجود هم وجودی است، پس تسلسل پیش می آید که محال است.

^۱ زیرا مشتق مرکب است برای مثال الضارب یعنی من له الضرب

جواب: وجود موجود است بالذات یعنی وجود عین موجودیت است و اینطور نیست که مراد از وجود موجود است این باشد که وجود له الوجود الاخر (بحث در معنای مشتق است چه کسی گفته مشتق مرکب است یعنی ذات تلبس بالمبدأ بلکه می تواند ذات عین المبدأ باشد مانند الله عالم و البیاض ایض بالذات)

از مطالبی که گذشت، ضعف قول منسوب به محقق دوانی ظاهر می شود؛ و آن قول این است که در خدا، اصالت با وجود است و در ممکنات، اصالت با ماهیت است و بنابراین الواجب موجود به معنای این است که واجب عین وجود است یعنی خدا هست نه اینکه خدا هستی دارد، اما اطلاق موجود بر ماهیات مانند انسان موجود به معنای این است که ماهیات منتسب به وجود هستند.

اما مذهب مختار این است که وجود موجود است بالذات یعنی به وجود، وجود نمی دهند بلکه وجود عین الوجود است (حالا چه وجود خدا باشد که به وجود خدا وجود نمی دهند بلکه وجود خدا، عین الوجود است و چه وجود ممکنات باشد که اینجا هم به وجود ممکنات، وجود نمی دهند فقط این وجود را می آفرینند) و ماهیت موجود است بالعرض یعنی ماهیت موجود است بالوجود، یعنی ماهیت چون وجود دارد می شود موجود و به عبارت دیگر الماهیه له الوجود (برای مثال انسان موجود است یعنی به انسان وجود دادند)^۲

^۱ این قول همان قول است که در صفحه ۱۴ بدایه با عبارت ماقیل مطرح شد و جوابش هم با عبارت مندفع داده شد.
^۲ به عبارت دیگر وجود و هستی ممکنات، حیثیت تعلیلیه دارد (یعنی علت دارند) اما حیثیت تقییدیه ندارد (یعنی به هستی هستی نمی دهند) اما ماهیات حیثیت تقییدیه برمی دارند (یعنی به ماهیت وجود می دهند و این ماهیت درکنار وجود، می شود موجود)

فصل خامس: فی أن الوجود حقیقه واحده مشککه

قائلین به اصاله الوجود، اختلاف کرده اند:

قول اول: وجود حقیقت واحد مشککه است.

ما در عالم هستی، کثرت^۱ را مشاهده می کنیم و این کثرت را باید به نحوی توضیح بدهیم. و از آنجایی که وجود بسیط است و ماهیت نیست و لذا جنس و فصل ندارد پس:

تمایز به جزء ذات (فصل) صحیح نیست یعنی معنا ندارد که بگوییم وجودات انواع گوناگون اند (انواع مال ماهیت اند)

^۱ کثرت، تغایر می خواهد (با یک چیز کثرت حاصل نمی شود) و تغایر، تمایز و جدایی می خواهد و تمایز هم مابه الامتیاز می خواهد:

الف) گاهی ما به الامتیاز به تمام ذات بسیطه است (ما به الاشتراک ندارد): مثل اجناس عالیه که اصلا وجه مشترکی ندارند.

ب) گاهی ما به الامتیاز به جزء ذات است (هم ما به الامتیاز است هم ما به الاشتراک که ما به الامتیاز می شود فصل و ما به الاشتراک می شود جنس): برای مثال انسان و فرس حیوان هستند، که این حیوان، ما به الاشتراک و جنس است و ناطق و صاهل، ما به الامتیاز و فصل هستند.

ج) گاهی ما به الاشتراک به تمام ذات است و ما به الامتیاز به عوارض (عوارض مفارقه) است: مثل زید و عمر که هر دو انسان هستند و در تمام ذات مشترک اند و تفاوتشان با عوارضشان هست مثل مکان و زمان تولد و..

این سه تا بحث های ماهوی هست که در ماهیت می آید نه در وجود.

تمایز به عوارض مفارق (واشتراک در تمام ذات) هم صحیح نیست، یعنی معنا ندارد که وجود افراد گوناگون داشته باشد چون در افراد، ماهیت نوعیه یکی است و با عوارض از هم جدا شده اند درحالی که اصلا وجود ماهیت نیست و عوارض هم ندارد.

تمایز به تمام ذات بسیط هم صحیح نیست یعنی معنا ندارد که این وجودات به تمام ذات بسیط از هم جدا باشند چون مفهوم وجود مشترک معنوی است و بر همه چیز صدق می کند و لذا این چیزها باید باهم وجه اشتراک داشته باشند پس تباین به تمام ذات (مثل تباین جوهر و کم و کیف) صحیح نیست.

پس این سوال باقی می ماند که کثرت هستی را چطور تصویر کنیم:

کثرت هستی به تشکیک است یعنی حقیقت هستی (نه مفهوم هستی)^۱ مشکک است، کثرت تشکیکی یعنی ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است و ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است. برای مثال هستی حسن و هستی حسین هر دو در هستی بودن یکی هستند و در همین هستی بودن مختلف هستند (حسن یکجور هستی است و حسین یکجور دیگر) و با این توضیح که بگوییم حقیقت هستی واحد است ولی مراتب و درجات هستی کثیر^۲ هست، دیگر تناقضی پیش نمی آید. پس تشکیک وجود یعنی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت.

^۱ مفهوم فی نفسه مشکک نیست یا این مفهوم هست یا نیست. و این که در منطق گفته شده که گاهی مفهوم کلی مشکک است، این مجاز و اسناد الی غیر ما هو له است.

^۲ در کلاس های بالا معلوم می شود که اینکه می گوییم مراتب هستی کثیر است یعنی ظهور هستی کثیر است و ظهورات و جلوات گوناگون دارد.

تشبیه:

وجود مانند نور حسی هست؛ وجه شبه این است که نور بذاته ظاهر است یعنی به نور نور نمی دهند، و وجود هم ظاهر است بذاته یعنی به وجود هم وجود نمی دهند. و همانطور که نور، اشیاء دیگر را روشن می کند، وجود هم ماهیات را روشن می کند.

حالا همانطور که نور یک حقیقت است و همین نور واحد، مراتب گوناگون دارد (برای مثال همین روشنائی یکوقت نور شمع است و یکوقت هم نور لامپ است) هستی هم یک حقیقت است که مراتب گوناگون دارد.

مراتب نور دو جور است:

الف) مراتب طولی نور (مراتب ذاتی نور): نور به لحاظ شدت و ضعفش، مراتب مختلفه ای دارد.

ب) مراتب عرضی نور (مراتب عرضی نور): گفته شد که نور دارای مراتب طولی هست، اینجا می گوئیم برای هر مرتبه ای از آن مراتب طولی (چه ضعیف چه شدید) باز مراتبی وجود دارد که به آن مراتب عرضی گفته می شود. برای مثال نور واحدی به شیشه های رنگی می تابد و نور سبز و قرمز و آبی درست می شود، این اختلاف اختلاف ذاتی نور نیست، اختلاف واسطه فی العروض و مجازیه نور هست چون این اختلاف رنگ بخاطر شیشه ها است که رنگشان متفاوت است، نه بخاطر نور، چون نور رنگ ندارد.

^۱ این تشبیه، تشبیه معکوس است چون قوی (تشکیک حقیقی) را به ضعیف (تشکیک مجازی) تشبیه کرده ایم پس ماهیت نور مشکک نیست و تشکیک نور بخاطر خود وجود است و درواقع اینجا تشکیک خاصی احاله شده است به تشکیک عامی.

مراتب هستی هم دو جور است:

الف) مراتب طولی وجود (مراتب ذاتی وجود):

وجود حقیقتا دارای مراتبی است که از ضعیف ترین مرتبه یعنی ماده اولی شروع می شود تا منتهی می شود به قوی ترین مرتبه یعنی واجب الوجود بالذات.^۲

ب) مراتب عرضی وجود (مراتب عرضی وجود):

اختلافی که حقیقتا مال ماهیات است نسبت داده می شود به وجود، برای مثال گفته می شود وجود انسان و وجود بقر که دو تا وجود می شود، پس این تكثر ماهیت است که سرایت می کند به وجود و وجود متکثر می نماید.

قول دوم: وجود حقایق متباین به تمام ذوات است و وجود حقیقت واحد نیست.

این قول، نظر قومی از مشائیین است، اما اینکه وجود حقایق متباینه هست و حقیقت واحد نیست بخاطر این است که وجودات آثار مختلفی دارند و ما وجود را کثیر می بینیم و اما اینکه این حقایق، متباین به تمام ذوات هستند بخاطر این است که حقیقت وجود بسیط است و جنس و فصل ندارد.

^۱ بحث ماده اولی بعدا خواهد آمد.

^۲ در کلاس بالاتر فهمیده می شود که کنه ذات الهی فوق مرتبه است نه مرتبه اعلی. و این حقیقت هستی در مقام ظهور و انبساط مرتبه بر می دارد.

بنابراین مفهوم وجود که حمل می شود بر وجودات (هَذَا موجود)، عرضی وجودات^۱ و خارج از وجودات و لازم وجودات^۲ می باشد^۳

جواب علامه از این قول:

اولا وجود حقیقت واحد است، ثانيا مشککه و دارای مراتب مختلفه است. توضیح:

اولا حقیقت هستی واحد است، چون اگر حقیقت هستی واحد نباشد، وجود حقایق متباین به تمام ذوات می باشد و لازمه اش این است که مفهوم وجود (که مفهوم واحد و مشترک معنوی است یعنی یک مفهوم بر تمام وجودات صدق می کند) انتزاع شده باشد از مصادیق متباین از آن حیث که متباین اند (چون وجه مشترکی ندارند که از حیث اشتراکشان، مفهوم را انتزاع کنیم بخلاف مثل زید و امر که در عین حالی که تباین دارند در انسانیت مشترک اند) و این محال است. پس حقیقت هستی واحد است.

^۱ چون اگر ذاتی باشد، باید این وجود، جنس و فصل بردارد چون اگر این مفهوم وجود به نحو ذاتی باشد، جزء مشترک می شود بین همه وجودات و چون وجودات مختلف اند، علاوه بر ذاتی مشترک یعنی جنس، یک جزء مختص یعنی فصل می خواهند درحالی که گفتیم وجود بسیط است و لذا جزء ندارد، ولی وجودات به تمام ذات از هم جدا هستند و مفهوم وجود به همه آن ها عارض هست و مشترک بین همه است پس معلوم می شود که این مفهوم وجود امر عرضی هست برای همه وجودات و جزء ذات نیست.

^۲ عرضی لازم هست و عرضی مفارق نیست چون نمیشود یک وجودی وجود نباشد. (البته این عرضی لازم همان عرضی لازم اصطلاحی نیست)

^۳ برای مطالعه بیشتر این قسمت به کتاب اسفار و اوائل تمهید القواعد رجوع شود.

بیان استحاله انتزاع مفهوم واحد از متباین بما هی متباین:

۱. مفهوم و مصداق ذاتا یکی است و تنها فرقیان این است که مفهوم، وجود ذهنی دارد^۱ و مصداق، وجود خارجی دارد. و محال است که واحد از آن نظر که واحد است انتزاع شود از کثیر از آن نظر که کثیر است (نه از جهت اشتراک) چون لازمه اش این است که واحد از آن نظر که واحد است، کثیر باشد از آن نظر که کثیر است و این محال است چون اجتماع نقیضین است. پس اگر مفهوم واحد باشد، مصداق هم واحد است (بخاطر این که حکایت عینیت می خواهد) و از آنجایی که مفهوم وجود واحد است پس حقیقت وجود هم واحد است.

۲. اگر مفهوم واحد از آن نظر که واحد است، انتزاع شود از مصادیق کثیر از آن جهت که کثیر است و جهت اشتراک ندارد، پس اگر در صدق و حکایتش، خصوصیت این مصداق (مصداق الف) لحاظ شود، بر آن مصداق (مصداق ب) صدق نمی کند و اگر در صدقش، خصوصیت مصداق ب لحاظ شود، بر مصداق الف صدق نمی کند، و اگر در صدقش خصوصیت هر دو مصداق لحاظ شود، بر هیچ کدام صدق نمی کند و اگر خصوصیت الف و ب لحاظ نشود بلکه از قدر مشترک بین آن دو انتزاع شود، این خلاف فرض خواهد بود چون در اینصورت از کثیر از آن نظر که کثیر است، انتزاع نشده بلکه از کثیر از آن نظر که واحد است، انتزاع شده است مانند مفهوم کلی مثل الانسان که از جهت مشترک بین افراد انتزاع شده است و بر تمام آن افراد صدق می کند.

^۱ مفهوم یعنی تصور و تصور یعنی صورت ذهنی و صورت حاکی از واقع است و حاکی در محکی فانی می شود و شما توجه به حاکی نمی کنید و لذا مفهوم و مصداق ذاتا یکی است چون حکایت عینیت می خواهد و اگر عینیت نباشد، حکایت رخ نمی دهد.

ثانیا حقیقت وجود مشککه و دارای مراتب مختلف است^۱ بخاطر اینکه کمالات واقعی مختلفی، از وجود ظاهر می شود که این کمالات چیزی خارج از حقیقت واحد وجود نیستند بلکه ظهورات خود وجود اند، مثل شدت و ضعف و تقدم و تاخر و....

فصل سادس: فی ما یتخصص به الوجود

تخصص وجود یعنی شیء خاص بودن وجود. وجود به سه رقم تخصص دارد یعنی در وجود سه جور، شیء خاص بودن مطرح است:

۱. تخصص وجود به نفس ذاتش: یعنی حقیقت وجود فی نفسه یک شیء خاص است که در مقابل عدم است.

۲. تخصص وجود به مراتبش: یعنی هر مرتبه ای از هستی غیر مرتبه دیگر حساب می شود و لو این غیریت، غیریت احاطی است یعنی غیریت به شدت و ضعف و به کمال و نقص و.. است.

۳. تخصص وجود به اضافه شدنش به ماهیات: این ماهیات، اشیاء^۲ مختلف می باشند و وجود با اضافه شدنش به ماهیات، کثرت عرضی برمی دارد. مثل وجود انسان و وجود بقر که کثرت ماهوی را نسبت می دهیم به وجود و میگوییم دو تا وجود هست.

نکته:

تخصص وجود غیر از تمیز وجود است. در ماهیات، تمیز وجود دارد برای مثال انسان بقر نیست و بقر انسان نیست و همچنین در مراتب وجود نیز تمیز داریم و هر مرتبه ای غیر مرتبه دیگر است اما در حقیقت وجود، تمیز نداریم چون حقیقت وجود حقیقت واحد است و لذا در مقابل وجود چیزی

^۱ اینکه مراتب خود وجود کثیر است یعنی ظهور خود وجود کثیر است.

^۲ مراد شیئیت ماهوی است.

نیست که وجود، متمیز از آن باشد، پس اگر تمیز الوجود می‌گفتیم قسم دوم و سوم درست می‌شد ولی قسم اول معنا نداشت.

تشخیص وجود هم غیر از تمیز وجود است چون تمیز صفت نسبی و قیاسی است یعنی این از آن جدا می‌باشد و آن از این جدا می‌باشد اما تشخیص صفت ذاتی و نفسی است نه نسبی یعنی فقط به خودش نگاه می‌کنیم، پس اگر تشخیص الوجود می‌گفتیم قسم اول و دوم درست می‌شد (چون وجود، شخص خارجی است و ذاتا متشخص می‌باشد و همچنین هر مرتبه‌ای از هستی، یک شخص است در مقابل مرتبه دیگر هستی برای مثال وجود آتش که علت است یک شخص است و وجود دود هم که معلول است یک شخص دیگر است) ولی قسم سوم معنا نداشت (چون وجود از ماهیت، کسب تشخیص نمی‌کند زیرا که ماهیت تشخیص ندارد چون ماهیت مانند انسانیت، اعتبار عقلی است که نه موجود است و نه معدوم)

وجه عدم عروض مقولی وجود بر ماهیت:

عروض وجود بر ماهیت (مانند الانسان موجود)، از قبیل عروض مقولی یعنی عروض ماهوی (مانند الجسم ایض که عارض و معروض، ماهوی می‌باشند) نمی‌باشد چون در عروض مقولی، ثبوت عارض، متوقف بر ثبوت معروض قبل از عارض، می‌باشد برای مثال در الجسم ایض باید اول جسم باشد تا ایض بشود، درحالی که حقیقت ثبوت وجود برای ماهیت این است که ماهیت به برکت وجود، ثبوت اعتباری پیدا می‌کند (نه اینکه در خارج ماهیت انسان تحقق دارد و وجود عارض بر این ماهیت می‌شود) و این مطلب مقتضای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌باشد. و عقل عقلانی بخاطر انس داشتش با ماهیات، ماهیت را موضوع فرض می‌کند و وجود را بر آن حمل می‌کند و این در حقیقت عکس الحمل است. (یعنی در خارج وجود هست و از وجود ماهیات انتزاع میشود و اینطور نیست که در خارج من بودم بعد موجود شدم اما در ذهن برعکس میشود زیرا ذهن ماهیات را موضوع قرار می‌دهد و موجود را بر آن حمل می‌کند.)

دفع اشکال معروف در حمل وجود بر ماهیت:

با همین مطالبی که گفته شد، اشکال معروف در حمل وجود بر ماهیت، دفع می شود. و آن اشکال این است که قاعده فرعیت «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» ایجاب می کند که ثبوت و وجود موضوع (المثبت له) قبل از وجود محمول باشد پس در مانند «الانسان موجود» ثبوت وجود بر انسان متوقف بر ثبوت انسان قبل از وجود، می باشد، حال اینجا دو صورت متصور است که هر دو باطل است:

الف) اگر ثبوت و وجود قبلی انسان عین ثبوت وجود بر انسان باشد (یعنی وجود قبلی ماهیت همان وجود بعدی است)، تقدم شیء علی نفسه لازم می آید یعنی قبل از آن که باشد، بود و این محال است.

ب) اگر وجود قبلی انسان یک وجود دیگری است، در این صورت ثبوت وجود قبلی بر انسان متوقف است که این انسان یک وجود قبلی تری داشته باشد و همینطور ادامه می یابد و تسلسل پیش می آید.

جواب حکماء از اشکال:

۱. بعضی گفته اند که این قاعده تخصیص خورده است.

این جواب درست نیست چون قاعده عقلی تخصیص بردار نیست زیرا در مباحث عقلی اولاً بحث الفاظ و دلالت نیست در حالی که بحث تخصیص در جایی است که یک لفظی دلالت بر عموم می کند و بعد تخصیصش می زنیم و ثانیاً تخصیص در جعل و اعتبار ما می باشد در حالی که در مباحث عقلی بحث جعل و اعتبار هم نیست یعنی اینطور نیست که خودمان یک چیزی را جعل کنیم بعد بخواهیم تخصیص بزنینم، بلکه مسائل عقلی ناظر به خارج است، یا در خارج هست یا نیست و این تخصیص بردار نیست. ثالثاً در مسائل عقلی همیشه بین موضوع و محمول پیوند ذاتی است و این پیوند ذاتی یا ضروری هست که می شود قضیه بدیهیه یا نظری و کسبی هست

که واسطه می خواهد. بین موضوع و محمول پیوند ذاتی است چه جهت قضیه به نحو ضرورت باشد (الانسان حیوان) یا به نحو امکان (الانسان موجود) یا به نحو بالفعل یا.. پس چون پیوند ذاتی است اگر موضوع هست حتما محمولش هم خواهد بود و اگر موضوع نیست حتما محمول هم نیست و تخصیص یعنی چیزی موضوعا داخل هست و حکما خارجش می کنیم در حالی که وقتی بین موضوع و محمول پیوند ذاتی هست ، اگر موضوع هست حتما حکم هم هست. و تخصیص معنا ندارد.

۲. بعضی ها قاعده فرعیت را به قاعده استلزام تغییر داده اند یعنی «ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت المثبت له و لو بهذا الثابت» یعنی ثبوت چیزی بر چیزی مستلزم این است که موضوع موجود باشد و لو با آمدن این محمول موجود بشود. و ثبوت وجود بر ماهیت مستلزم ثبوت ماهیت با همین وجود است.

فیه تصریح للاشکال زیرا شما تسلیم اشکال شده اید و قاعده را بخاطر این اشکال عوض کرده اید. و قاعده فرعیت یک قاعده ساختگی نیست تا بتوانیم آن را عوض کنیم بلکه ما قاعده فرعیت را کشف کرده ایم.

۳. بعضی قائل شده اند که وجود هیچ تحقق و ثبوتی در خارج و ذهن ندارد بلکه در ذهن موجود داریم نه وجود، و موجود هم دارای معنای بسیطی است که از آن در فارسی به «هست» تعبیر می کنند و اشتقاق در کلمه موجود، اشتقاق صوری است یعنی موجود به معنای «شیء ثبت له الوجود» نیست، بنابراین نه در ذهن و نه در خارج، ثبوتی برای وجود نیست تا اینکه متوقف باشد بر ثبوت ماهیت یعنی اصلا وجود نداریم که روی ماهیت برود.

این مطلب که نه در ذهن و نه در خارج، ثبوتی برای وجود نیست، بالبداهه مطلب باطلی است، زیرا همانطور که در ادله اصاله الوجود گذشت، وجود در خارج تحقق دارد و بر فرض هم اگر قائل به اصاله الماهیه بشویم و بپذیریم که وجود در خارج تحقق ندارد ولی اصلا نمی توانیم

بگوییم که وجود در ذهن هم تحقق ندارد زیرا همین که گفتی «وجود در ذهن تحقق ندارد» وجود را در ذهنت آوردی.

۴. بعضی با اصاله الماهیه اشکال را جواب داده اند و گفته اند که وجود امر خارجی نیست بلکه امر اعتباری ذهنی است یعنی وجود معنا و مفهوم است و در خارج حقیقت ندارد، و وجود یک معنای مطلق و عام دارد (یعنی موجودیت و بودن که قبلا هم گفته شد که مفهوم وجود مشترک معنوی است) و یک معنای حصه ای و خاص دارد (حصه یعنی مفهوم عامی که اضافه شده است به ماهیتی به گونه ای که تقیید جزء معناست ولی قید و مضاف الیه، خارج از معنا می باشد مثل وجود انسان و وجود گربه و وجود زید پس وجود انسان یعنی بودن انسان ولی انسان داخل در بودن نمی شود و فقط این بودن را خاصش کرده ایم) که هر دو معنای وجود در ذهن است ولی وجود، فرد (یعنی مجموع مقید و تقیید و قید) ندارد و این یعنی اصاله الماهیه که طبق آن، وجود در خارج تحقق ندارد، حال طبق این مطالب، اشکال این طور برطرف می شود که می گوییم ثبوت الوجود للماهیه فقط در ذهن است و ما در ذهن اول ماهیت را تصور می کنیم بعد وجود را حمل بر آن می کنیم.

این جواب هم صحیح نیست چون اصالت با وجود است نه ماهیت به ادله ای که قبلا گذشت.

جواب علامه طباطبایی:

قاعده فرعیت یعنی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» در حالی که در اینجا ثبوت الشیء^۱ است نه ثبوت الشیء لشیء و لذا تخصصا و موضوعا از قاعده فرعیت خارج است. و به عبارت دیگر مجرای قاعده فرعیت، هل مرکبه است نه هل بسیطه.

^۱ ثبوت الشیء همان ثبوت ماهیت می باشد و این یعنی وجود منتزعه منه الماهیه زیرا که در خارج وجود هست و به برکت وجود، این نمودها و جلوهها پیش چشم ما ظاهر می شوند.

فصل سابع: فی احکام الوجود السلبیه

۱. وجود و حقیقت هستی، غیری برایش نیست زیرا اصاله الوجود مستلزم بطلان و پوچی هر چیزی که غیر وجود است، می باشد.^۱

۲. وجود و حقیقت هستی، ثانی ندارد، چون وقتی حقیقت واحد هستی، اصیل است و هر چیزی که غیر هستی باشد، باطل است^۲ این نفی می کند از حقیقت هستی هر خلیطی را که داخل در آن باشد یعنی هستی جزء داخلی (جنس یا فصل) ندارد تا بوسیله این فصول متکثر شود و انواع بردارد و همچنین نفی می کند از حقیقت هستی هر خلیطی را که از بیرون منضم به آن باشد یعنی هستی اعراض ندارد تا بوسیله این اعراض متکثر شود و دارای افراد باشد. پس هستی صرف است و صرف شیء ثانی بردار نیست زیرا وقتی صرف است، وجه میزی ندارد پس ثانی هم ندارد.

۳. وجود، جوهر و عرض نیست.

چون جوهر ماهیت هست در حالی که وجود از سنخ ماهیت نیست و عرض هم محتاج و متقوم به غیر است در حالی که وجود غیر ندارد تا متقوم به آن باشد پس وجود متقوم است به نفس ذاتش.

^۱ غیر وجود اصلا معنا ندارد چون غیر وجود یا عدم و نیستی هست درحالی که عدم پوچ و لا شیء هست پس ما اصلا در خارج نیستی و عدم نداریم، یا ماهیت هست درحالی که ماهیت، از وجود و عدم لخت است یعنی ماهیت من حیث هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه، پس هرچه هست وجود است و ما در خارج غیر از وجود، چیزی نداریم.

^۲ همانطور که در حکم اول گفته شد.

۴. وجود جزء چیزی نیست چون اگر وجود جزء چیزی باشد، آن چیز مرکب می باشد از وجود و غیر وجود، در حالی که وجود غیر وجود ندارد.

اگر وجودی وجود امکانی و مخلوق باشد حتما ماهیت خواهد داشت چون مخلوق، محدود است و اندازه و حد دارد و ماهیت هم حد وجود است، پس هر موجود ممکن ماهیت دارد. و اینکه گفته شده هر ممکن مرکب از وجود و ماهیت هست به این معنا نیست که وجود و ماهیت هر دو واقعیتند و باهم قاطی می شوند و یک شیء جدید مرکب، درست می شود که یک جزئش وجود و جزء دیگرش ماهیت هست. بلکه به این معناست که هر ممکن ماهیت دارد یعنی ماهیت لازمه وجود امکانی است.

۵. وجود جزء ندارد و بسیط محض است زیرا که جزء یا جزء عقلی هست (همان جنس و فصل که جزء ماهیت نوعیه اند) یا جزء خارجی هست (همان ماده و صورت که جزء جسم طبیعی اند) و یا جزء مقداری هست (مانند اجزاء خط و سطح و حجم) و وجود هیچکدام از این اجزاء را ندارد:

نفی جزء عقلی: اولاً وجود ماهیت نیست پس جزء عقلی (جنس و فصل) ندارد، ثانیاً بر فرض بگوییم که وجود، جنس و فصل دارد، پس جنس آن یا وجود است (این فرض باطل است زیرا فصل مقوم نوع و مقسم و محصل جنس است یعنی به جنس تحصیل می دهد چون جنس که حیث مشترک است، ذاتاً مبهم است و فصل می آید این جنس را از ابهام درمی آورد و به آن تحصیل می دهد، درحالی که اگر جنس وجود، وجود باشد، دراینصورت خود جنس، عین حصول است

^۱ برخلاف ماهیت نوعیه که جنس و فصل دارد البته اجناس عالیه جنس و فصل ندارد اما اجزاء مفهومی دارند.

^۲ اینکه جنس و فصل جزء ماهیت نوعیه اند، این تسامحی است و اینطور نیست که نوع مرکب از جنس و فصل باشد بلکه نوع منحل به جنس و فصل می شود. یعنی با تحلیل ماهیت، یک حیث مشترک بدست می آوریم (یعنی جنس) و یک حیث مختص بدست می آوریم (یعنی فصل)

و تحصیل بالذات دارد درحالی که گفتیم این فصل است که به جنس تحصیل می دهد و اگر جنس تحصیل بالذات داشت باید بگوییم که فصلی که باید مقسم و محصل جنس باشد، اینجا مقوم جنس است و این خلاف فرض است، پس این فرض باطل است) و یا غیر وجود (این فرض هم باطل است چون قبلا گفته شد که وجود گیری برایش نیست).

نفی جزء خارجی: وجود جزء خارجی ندارد زیرا از آنجایی که وجود، جنس و فصل ندارد، پس ماده و صورت هم ندارد چون بعدا خواهد آمد که ماده و صورت همان جنس و فصل به شرط لا هستند.

نفی جزء مقداری: وجود جزء مقداری هم ندارد چون جزء مقداری مال جسم است و جسم هم مرکب از ماده و صورت است و از آنجایی که وجود ماده و صورت ندارد، جسم ندارد و چون جسم ندارد، اجزاء مقداری هم ندارد.

خلاصه اینکه وجود جنس و فصل ندارد پس ماده و صورت ندارد و لذا جزء مقداری هم ندارد.

۶. وجود نوع نیست، چون تحصیل و تمامیت نوع بواسطه تشخیص فردی است (یعنی ما در خارج انسان لخت و خالی نداریم و انسان در ضمن افرادش در خارج هست) در حالی که وجود تحصیل بالذات دارد یعنی وجود عین حصول و عین متن خارج است و لذا وجود نمی تواند با افراد تحصیل پیدا کند چون خودش عین حصول و هستی است.

فصل ثامن: فی معنی نفس الامر

نفس الامر در معرفت شناسی از اهمّ مباحث است همچنین در منطق اهمیت دارد و جای بحث از آن فلسفه هست و در عرفان هم مانند کتاب تمهید القواعد از آن بحث می کنند.

نگاه فلسفی به بحث نفس الامر:

نفس الامر همان واقعیت بالمعنی اعم است که هم شامل وجود و حقیقت عینی هستی و هم شامل ماهیت (اعتبار عقلی) و هم شامل مفاهیم وجودی و فلسفی می شود.^۱

ماهیت نحوه ای از واقعیت دارد زیرا هر اعتباری در ظرف اعتبار، حقیقی می نماید و ماهیت در ظرف اعتبار ماهیت، حقیقی جلوه می کند اما وقتی بالاتر برویم و بخواهیم ماهیت را در کنار وجود بینیم، ماهیت رنگ می بازد و اعتباریت خودش را نشان می دهد. لذا ماهیت که اعتبار عقلی هست، نفس الامر دارد و جعلی و وضعی نیست اما واقعیتی که در مقابل اعتبار عرفی هست، اما در مقابل وجود، اعتباری است و واقعی نمی باشد.

مفاهیم وجودی و فلسفی هم یک نحوه واقعیت دارند زیرا مصداق این مفاهیم، حقیقت عینی خارجی هست مثل مفهوم وجود، وحدت، کثرت، علت و معلول.

نگاه منطقی به بحث نفس الامر:

در فلسفه بحث از حقیقت و واقعیت است و فلسفه مستقیماً کاری به قضایا و تصدیقات ندارد برخلاف منطق که کاری به واقعیت ندارد و در حول قضایا و تصدیقات بحث می کند (اگر از تصورات هم بحث کرده بخاطر این هست که در هر قضیه ای باید موضوع و محمول تصور شود) پس بحث نفس الامر در منطق، درباره قضایا هست، و در قضایا بحث صدق و کذب مطرح است و ملاک صدق قضایا هم مطابقت با واقع است، و لذا در منطق این بحث پیش می آید که واقع چیست؟ جواب آن است که واقع اعم از خارج و ذهن است. برای مثال انسان نوع قضیه صادق است چون که در ذهن واقعا انسان نوع است (یعنی مفهوم انسان نوع هست).

^۱ در نهایت الحکمه خواهد آمد که نفس الامر شامل عدم هم می شود و عدم هم نحوه ای از واقعیت دارد.

نکته: منطقی را بحث از تمییز حقیقت و اعتبار نیست (و اینکه گفته شد در منطق واقع اعم از ذهن و خارج است، باید توجه داشت که این خارج اعم از خارج وجود و خارج ماهیت است یعنی منطق کاری به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ندارد) برخلاف فیلسوف که می خواهد حقیقت و اعتبار را از هم تفکیک بدهد (پس همین خارج که منطق آن را مطلق گفته بود، در فلسفه دو رقم هست یک خارج وجود داریم که واقعیت بالذات هست و یک خارج ماهیت داریم که اعتبار عقلی هست)^۱

اقسام قضایا در منطق:

۱. قضیه ای که موضوع و حکمش خارجی هست مانند «الواجب موجود» و «من فی البلد خارج» در مثال اول، موضوع (الواجب) وجود هست و در مثال دوم، موضوع (من فی البلد) ماهیت هست منتها در منطق فرقی بین این دو گذاشته نمی شود و هر دو امر خارجی دانسته می شود.

۲. قضیه ای که موضوع و حکمش ذهنی هست مانند «الکلی اما ذاتی او عرضی» در این مثال، موضوع (الکلی) امر خارجی نیست زیرا کلی صفت مفهوم است یعنی مفهوم یا کلی هست یا ذهنی پس کلی امر ذهنی می باشد و ذاتی و عرضی هم از آنجایی که اقسام کلی اند، پس این ها هم امر ذهنی اند.

^۱ از باب نمونه چند مثال دیگر هم بیان می کنیم، در منطق می گوئیم که مفهوم یا جزئی است یا کلی اما در فلسفه می گوئیم مفهوم جزئی نداریم و تنها مفهوم کلی داریم مگر بحسب اعتبار (پس مفهوم حقیقتا کلی است و جزئیت را از شیء خارجی اکتساب می کند به نحو واسطه در عروض) یا برای مثال در منطق درباره رابطه ایجابی (ثبوتی) و سلبی (منفی) بحث می کنیم اما در فلسفه می گوئیم ما رابطه منفی نداریم و این یک چیز اعتباری است (یعنی عدم الربط را اعتبار می کنید به صورت ربط العدم)

۳. قضیه ای که موضوع آن خارجی هست که محکوم به حکم ذهنی است. مانند «الانسان نوع» در این مثال، موضوع (الانسان) امر خارجی می باشد و وقتی که می خواهیم حکم ذهنی (نوع) بر آن بار کنیم، آن امر خارجی را به ذهن می آوریم.

ملاک صدق قضیه در هر سه قسم به این است که مطابق نفس الامر باشند و نفس الامر شامل ثبوت ذهنی و ثبوت خارجی می باشد.

قول دیگر: گفته شده که نفس الامر همان عقل مجرد (عقل فعال) است که صورت های تمام معقولات (مدرکات کلی) در آنجا هست و ملاک صدق قضایای ذهنیه و خارجییه، مطابقت با این صور معقوله است که در نزد عقل فعال هستند.

جواب از این قول:

اولا ما بحث صدق و کذب (مطابقت و عدم مطابقت) را در همان صور معقوله مطرح می کنیم و می گوئیم از آنجایی که این صور علمیه تصدیقات هستند پس در صدقشان، نیاز دارند که مطابق با واقعیت باشند پس باید یک واقعیت و نفس الامر دیگری باشد تا این صور معقوله مطابق با آن باشند. ثانيا در مجردات تامه فقط بحث علم حضوری مطرح است و مجردات تامه اصلا علم حصولی ندارند و علم حصولی مخصوص حیوان است که بدن دارد، پس وقتی علم حصولی ندارند معنا ندارد که بگوئیم صوری پیش آن ها است به نحو علم حصولی.

^۱ مرادشان علم حصولی است.

ثالثا ما دسترسی به عقل فعال، نداریم پس برای ما علم محقق نمی شود زیرا ما از کجا بفهمیم که چه چیزی در آنجا هست تا قضیه صادق باشد و چه چیزی در آنجا نیست تا قضیه کاذب باشد. پس معنا ندارد که علم به صدق و کذب را به جایی بند بکنید که دسترسی به آن ندارید.^۱

فصل ناسع: الشیئیه تساوق الوجود

فرق تساوی با تساوق این است که تساوی اعم از تساوق است از حیث مفهوم، زیرا در تساوی حیثیت صدق می تواند یکی باشد و می تواند یکی نباشد اما در تساوق باید حیثیت صدق، یکی باشد.

مثال تساوی: کل انسان ضاحک و کل ضاحک انسان (در این مثال تساوی داریم اما تساوق نداریم چون انسان من حیث هو انسان، جوهر است در حالی که ضحک عرض هست پس انسان من حیث هو انسان، ضاحک نیست بلکه انسان من حیث الضحک، ضاحک است و ضاحک هم من حیث هو ضاحک، انسان نیست بلکه عرض هست بلکه ضاحک من حیث الموضوع انسان است و معنای «کل ضاحک انسان» این است که «کل شیء موضوع فی الضحک فهو الانسان»)

مثال تساوق: کل شیء وجود و کل وجود شیء (در این مثال هم تساوی داریم هم تساوق زیرا هر شیئی از نظر شیء بودن، وجود است و هر وجودی از نظر وجود بودن، شیء است)

پس روشن شد که شیئیت مساوقت دارد با وجود درحالی که عدم، لاشیء است چون عدم پوچی محض است که هیچ ثبوتی ندارد.^۲

^۱ دو جواب آخر را علامه در اینجا فرموده است.

^۲ ثبوت همان شیئیت و نفی همان لاشیء است.

اقوال در معنای ثبوت و نفی:

۱. قول حق: ثبوت یعنی وجود و نفی یعنی عدم (ثابت یعنی موجود و منفی یعنی معدوم)
۲. بعض معتزله: ثبوت اعم از وجود است و نفی اخص از عدم است (زیرا که ثابت شامل موجود و معدوم ممکن است و منفی یعنی معدوم ممتنع)
 علت اینکه بعض معتزله این قول را قائل شدند بخاطر این است که در علم الهی دچار مشکل شدند و گفتند که خدا قبل از خلق، علم به اشیاء دارد و اشیاء را از روی علم آفریده است و این اشیاء شامل معدومات ممکن میشود یعنی اشیاء قبل از موجودیت، با اینکه معدوم اند، ولی ثابت و شیء هستند و لذا علم خدا به این معدومات ممکن تعلق میگیرد.^۱
۳. بعض معتزله: در خارج بین وجود و عدم واسطه ای به نام «حال» وجود دارد که حال نه موجود است و نه معدوم اما شیء است. (برای مثال ما یک ذات انسان داریم و یک علم داریم که صفت و کمالش هست، وقتی این علم را به انسان نسبت می دهیم یک مصدر جعلی به نام عالمیت درست می کنیم، که این عالمیت یک صفت انتزاعی هست و این صفت انتزاعی نه معدوم است چون که شیء موجود به آن متصف می شود و نه موجود است چون که آنچه موجود است حقیقت علم است نه عالمیت)^۲
 اما ثبوت و نفی متناقضان هستند پس واسطه ای بین این دو نیست. (ثابت شامل موجود و حال می باشد)

^۱ جواب از این مشکل در اواخر بدایه و نهاییه آمده است.

^۲ جواب این است که عالمیت و قادریت و.. صفات انتزاعی هستند و صفتی که عقل آن را انتزاع می کند، اصلاً به خارج نمی رود و این ها امور اعتباری هستند به لحاظ ذهن و امور انتزاعی هستند به لحاظ خارج، و در واقع و خارج نمی توانیم بین وجود و عدم وجود، یک واسطه ای قرار دهیم که نه موجود است و نه معدوم.

جواب علامه: این دو قول آخر، اوهام و خیالات هستند زیرا که فطرت حکم می کند که عدم، بطلان و پوچی محض است و شیئیت ندارد. (قول دوم مردود است چون آنها می گفتند که معدوم ممکن، ثابت و شیء است در حالی علامه می فرماید براساس فطرت، عدم شیئیت ندارد. و قول سوم که می گفتند حال نه موجود است و نه معدوم اما شیء هست، این قول هم مردود است چون تا گفتی موجود نیست یعنی معدوم است زیرا «نیست» یعنی همان «معدوم» و معدوم هم شیئیت ندارد.)

فصل عاشر: فی أنه لا تمایز و لا علیّه فی العدم

الف) عدم تمایز در عدم: تمایز فرع شیئیت است پس وقتی عدم شیئیت ندارد و چیزی نیست، اصلاً معنا ندارد که بگوییم میز و فرق دارد.

تمایز اضافی در اعدام: گاهی عدمی از عدم دیگر متمیز می شود بواسطه اینکه وهم، عدم را به ملکات (مانند عدم بصر) و اقسام وجود (مانند عدم زید) اضافه می کند. در «عدم زید» و «عدم عمر» در واقع تمایز مال زید و عمر است و با اضافه کردن عدم به این ها، این عدم کسب تمایز می کند از آنها به کسب مجازی.

ب) عدم علیت در عدم: علیت تاثیر است (علت موثر و معلول متاثر است) وقتی عدم خودش شیئیت ندارد و چیزی نیست پس اثر هم نمی تواند بگذارد.

اما این قول که «عدم علت، علت عدم معلول است» یک قول مجازی است پس این قول که «عدم ابر» علت «عدم باران» است، معنای حقیقی آن این است که علّیتی که بین وجود ابر و وجود باران است، تحقق پیدا نکرده است. (چون ابر و بارانی نیست تا علیت باشد)

¹ رابطه بصر و عدم بصر، ملکه و عدم ملکه است.

فصل حادی عشر: فی أن المعدوم المطلق لا خبرَ عنه

از معدوم مطلق خبر داده نمی شود (معدوم مطلق یعنی در هیچ مرتبه ای از مراتب وجودی حاصل نیست نه در خارج است نه در ذهن، نه در عالم ماده هست نه در عالم مثال نه در عالم عقول) زیرا خبر «ثبوت شیء لشیء» است، یعنی باید یک شیء باشد تا شیء دیگری را برای آن ثابت کنیم، در حالی که معدوم مطلق شیئیت ندارد پس خبر هم از آن داده نمی شود.

شبهه:

این قول «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» خودش را نقض می کند چون در اینجا ما خبر داده ایم از معدوم مطلق به عدم اخبار از آن.

جواب:

حمل دوجور است:

الف) حمل اولی ذاتی: موضوع و محمول از حیث مفهوم، یکی هستند^۱ و از حیث اعتبار، مختلف هستند. مانند «الانسان انسان» و «الوجود وجود»

ب) حمل شایع صناعی: موضوع و محمول از حیث وجود خارجی، یکی هستند و از حیث مفهوم، مختلف هستند. مانند «زید ضاحک» که در این مثال زید جوهر و ضاحک عرض هست پس اینها دو تا مفهوم هستند اما در خارج، زید همان ضاحک هست.

^۱ وقتی مفهوما یکی شدند قهرا در واقع هم یکی اند یعنی وقتی این مفهوم همان آن مفهوم است، پس محکی این مفهوم هم همان محکی آن مفهوم است، حال واقع و محکی آن یا وجود است (مانند الوجود وجود) یا ماهیت است (مانند الانسان انسان) یا اعتبار عرفی است.

حال در مورد معدوم مطلق ما دوجور می توانیم حمل بکنیم:

الف) معدوم مطلق معدوم مطلق است (به حمل اولی) و لذا لا یخبر عنه.

ب) معدوم مطلق موجودی از موجودات ذهنی است^۱ (به حمل شایع) و لذا یخبر عنه بعدم الاخبار عنه. (یعنی از معدوم مطلق از حیث موجودیت در ذهن، خبر داده می شود)^۲

حمل اولی و حمل شایع، دو اصطلاح و جایگاه دارد^۳:

الف) حمل اولی و شایع بعد از محمول (یعنی بعد از تمامیت عقد قضیه): اصل و اساس در حمل اولی و شایع، همین اصطلاح است که اگر موضوع و محمول اتحاد مفهومی داشتند، حمل حمل اولی هست مانند «الانسان انسان بالحمل الاولی» و «الجزئی جزئی بالحمل الولی» و اگر فقط اتحاد وجودی داشتند، حمل حمل شایع هست مانند «الانسان ضاحک بالحمل الشایع» و «الجزئی کلی بالحمل الشایع»

ب) حمل اولی و شایع بعد از موضوع و قبل از محمول: در این اصطلاح مراد از حمل اولی، مفهوم موضوع (عنوان موضوع) و مراد از حمل شایع، مصداق موضوع (معنون موضوع) است. برای مثال

^۱ زیرا این معدوم مطلق را تصور کردیم و لو اعتبارا، و تصور هم علم حصولی هست و علم حصولی هم موجودی از موجودات ذهنی است.

^۲ پس معدوم مطلق که در ذهن می آوریم، دو حیثیت دارد، یک حیث موجودیت در ذهن و یک حیث محتوا (آن تو خالی بودن که هیچی نیست) قهرا خبر هم یک حیث خبر دارد (وقتی معدوم مطلق موجود شد خبر می دهیم از آن به لا یخبر عنه) و یک حیث محتوای خبر.

^۳ استاد رحیقی تاکید داشتند که فعلا اینطور می گوئیم وگرنه اصطلاح دوم، یک اصطلاح ساختگی است و اصطلاح درستی نیست.

در حمل اولی می گوئیم «الانسان بالحمل الاولی نوع» و «الجزئی بالحمل الاولی کلی» و در حمل شایع می گوئیم «الانسان بالحمل الشایع ضاحک» و «الجزئی بالحمل الشایع جزئی»^۱

بنابراین از ضرب این دو در هم، چهار قسم ایجاد می شود:

۱. الموضوع (بالحمل الاولی) محمول (بالحمل الاولی) مانند الجزئی (بالحمل الاولی) جزئی (بالحمل الاولی)

۲. الموضوع (بالحمل الاولی) محمول (بالحمل الشایع) مانند الجزئی (بالحمل الاولی) کلی (بالحمل الشایع)

۳. الموضوع (بالحمل الشایع) محمول (بالحمل الشایع) مانند الجزئی (بالحمل الشایع) جزئی (بالحمل الشایع)

۴. الموضوع (بالحمل الشایع) محمول (بالحمل الاولی) این قسم محال است زیرا وقتی حمل، حمل اولی شد یعنی این که مفهوم موضوع همان مفهوم محمول است در حالی که در قسم چهارم، مصداق موضوع قصد شده است نه مفهوم موضوع، پس این قسم محال می باشد.

^۱ علت اینکه عنوان و مفهوم را می گوئیم «موضوع بالحمل الاولی» و معنون و مصداق را می گوئیم «موضوع بالحمل الشایع» این است که در واقع، یک عقد الوضع در بین است یعنی خود موضوع، یک قضیه بوده و موضوع و محمول دارد. برای مثال در قضیه «الانسان بالحمل الشایع ضاحک» خود موضوع، قضیه بوده و موضوع و محمول دارد یعنی «زید و عمر انساناً بالحمل الشایع»

فصل ثانی عشر: فی امتناع اعاده المعدوم بعینه^۱

حکماء گفته اند که «انّ اعاده المعدوم بعینه محال» یعنی محال است که موجود زمانی ای که بعداً معدوم شده، بعینه برگردد. بعضی از متکلمین هم همین نظر را دارند ولی اکثر متکلمین قائل به جواز اعاده معدوم هستند.

بدیهی بودن مساله از نظر ابن سینا: ابن سینا امتناع اعاده معدوم را بدیهی می داند زیرا امتناع اعاده معدوم از فطریات هست چون فطرت، حکم می کند که معدوم شیئیت ندارد و لاشیء است پس متصف به اعاده نمی شود چون که چیزی نیست تا اعاده شود و برگردد.

نظری بودن مساله: کسانی که قائل به نظری بودن امتناع اعاده معدوم هستند، ادله ای را ذکر کرده اند:

۱. چیزی که معدوم شده در زمانی، اگر جایز باشد که عین آن چیز در زمان دیگری برگردد، لازم می آید که عدم بین شیء و خود شیء، متخلّل شود و این محال است.

۲. اگر اعاده شیء معدوم بعینه ممکن باشد، ایجاد دو شیء متمائل (من جمیع الجهات حتی زمان و مکان) از همان ابتدا هم ممکن می باشد، اللازم باطل فالملزوم مثله.

توضیح ملازمه: زیرا «حکم الامثال فی ما یمكن و فی ما لا یمكن واحد» و در اینجا هم آن «مُعاد بعینه» دقیقاً مثل «مثل الشیء ابتداءً» می باشد زیرا هر دو با شیء اول از جمیع جهات مساوی هستند.

توضیح استحاله لازم: زیرا اجتماع مثلین، مستلزم عدم تمیّز و فرق بین مثلین است و این یعنی کثیر از آن جهت که کثیر است، واحد باشد و این محال است چون اجتماع نقیضین پیش می آید. زیرا هم واحد است چون من جمیع الجهات یکی هستند و وجه میزی ندارند و هم متعدد است

^۱ این بحث در امور زمانی مطرح می شود زیرا موجود مجرد اصلاً معدومیت ندارد.

چون فرض این است که مثلاً هستند، پس هم واحد است هم واحد نیست همچنین هم متعدد است هم متعدد نیست.

۳. اعاده معدوم بعینه لازمه اش این است که «مُعاد» عین «مُبتدأ»^۱ باشد (هم ذاتا و هم در تمام خصوصیات شخص کننده حتی زمان) و این محال است چون مستلزم خلف (فرض این است که مُعاد عین مُبتدأ است در حالی که مُبتدأ نیست بلکه معاد است) یا مستلزم انقلاب ذات (مُعاد در همین حالی که عین مُبتدأ است، عوض شده و معاد شده است) است.

۴. اگر اعاده معدوم امکان داشته باشد، عدد عودها و برگشتها به یک جایی بند نمی شود، یعنی اگر بار اول اعاده معدوم ممکن باشد، اشکال ندارد که دوباره معدوم شده و بار دوم اعاده شود و این تا بی نهایت ادامه پیدا می کند. و لذا می گوئیم این «مُعاد» چون که عین مُبتدأ می باشد، معلوم نمی شود که چندمین بار هست که اعاده شده است (مُعاد اول هست یا دوم یا هزارم تا بی نهایت) لذا این «مُعاد» تعین بر نمی دارد که چندمین بار هست که اعاده شده است درحالی که تعین عددی از لوازم وجود شیء متشخص^۲ است (متشخص وصف مشعر به علیت است یعنی چون متشخصه متعین می باشد)

^۱ مُبتدأ همان چیز اولی هست که معدوم شده و بعد اعاده شده است، و بعد از اعاده شدن به آن چیز دومی مُعاد می گویند.

^۲ بخلاف مفهوم که می شود تا بی نهایت مصداق، برایش فرض بشود.

ادله قائلین به جواز اعاده معدوم:

۱. اگر اعاده شیء معدوم ممتنع باشد:

یا بخاطر ماهیت آن شیء است! در اینصورت از همان اول هم نباید موجود می شد زیرا ماهیت همان ماهیت است.

یا بخاطر عرضی لازم ماهیت آن است: در اینصورت از همان اول نباید موجود می شد زیرا از همان اول، لازمه ماهیت بود.

یا بخاطر عرضی مفارق آن است: از آنجایی که فرض اول و دوم باطل است پس دلیل امتناع اعاده، امر عرضی مفارق است و در اینصورت اگر عرضی مفارق زائل و جدا شود دیگر اعاده معدوم هم ممتنع نخواهد بود.

جواب:

امتناع اعاده معدوم بخاطر وجود شیء است نه ماهیت شیء (زیرا فرض درمورد ماهیتی است که ذاتا ممکن است مانند ماهیت انسان نه ماهیتی که ذاتا ممتنع است مانند اجتماع نقیضین زیرا در اینصورت اصلا نباید از همان اول موجود می شد.) زیرا وجود تکرر پذیر نیست و تکرر وجود محال است.

۲. گمان کرده اند که معاد از قبیل اعاده معدوم است پس قائل شده اند که اعاده معدوم ممکن هست.

جواب:

با مرگ، روح انسان اصلا معدوم نمی شود بلکه از این نشئه به نشئه برزخ و قیامت منتقل میشود. (اما درمورد بدن هم، عین بدن انسان در آخرت برنمی گردد.)

^۱ مانند اینکه شریک الباری و اجتماع نقیضین ذاتا ممتنع می باشند.

«مرحله ثانیه درباره انقسام وجود به خارجی و ذهنی: این مرحله یک فصل دارد»

فصل اول: فی الوجود الخارجی و الوجود الذهنی

بحث وجود ذهنی از اهمّ مباحث حکمت است و در باب معرفت شناسی اساسی ترین بحث است. مبحث وجود ذهنی ارتباط تنگاتنگی با مبحث علم دارد اما در عین حال جدای از بحث علم و صورت علمیه است زیرا که صور علمیه موجودات مجرد و خارجی هستند و لو اینکه فی صقع النفس هستند. همچنین باید توجه داشت که در بحث وجود ذهنی، بحث مفهوم مطرح نیست زیرا که مفهوم علم است بلکه در وجود ذهنی بحث ماهیت^۱ را مطرح می کنیم.

اقوال در بحث وجود ذهنی:

قول اول (مشهور حکماء): ماهیت دو مرتبه از هستی دارد و دوجور موجود می شود!

الف) وجود خارجی: یک وقت ماهیت در خارج وجود پیدا می کند به گونه ای که آثارش بر آن مترتب می شود. برای مثال آتش خارجی می سوزاند و آب خارجی تشنگی را برطرف می کند.

^۱ نسبت بین مفهوم و ماهیت عام و خاص من وجه هست. مورد افتراق ماهیت: ماهیات خارجی، مورد افتراق مفهوم: مفاهیم غیرماهوی (مفاهیم فلسفی مانند مفهوم وجود و مفاهیم منطقی مانند حجت و قیاس و مفاهیم عرفی)، مورد اجتماع: مفاهیم ماهوی

^۲ اینکه وجود یا خارجی است یا ذهنی، یک تقسیم طولی است چون خارج نباشد، ذهن هم معنی ندارد پس باید یک ماهیتی در خارج باشد و همان ماهیت به ذهن ما بیاید و سپس آن را مقایسه کنی به خارج و بگویی که آثار خارج را ندارد، وقتی طولی شد، مرتبه پایین (وجود ذهنی) نسبت به مرتبه بالا (وجود خارجی)، اعتبار عقلی می شود.

ب) وجود ذهنی: یک وقت ماهیت در ذهن وجود پیدا می کند (یعنی خود همان ماهیت خارجی به ذهن می آید) اما آن آثار خارجی بر این ماهیت، مترتب نمی شود. برای مثال خود آتش در خارج (ماهیتش نه وجودش) به ذهن می آید^۱ ولی دیگر نمی سوزاند.

ماهیت در ذهن نه تنها آثار ثانوی را ندارد، آثار اولی را هم ندارد، نه تنها کمالات ثانوی را ندارد (عوارض شیء را کمالات ثانوی می گویند، مانند قیام و قعود و ...)، کمالات اولی را هم ندارد. کمالات اولی شیء یعنی ذاتیات شیء (جنس و فصل) منتها ذاتیاتی که کمال بشود یعنی موجود بشود. مثل حیوانیت و ناطقیت حقیقی.

نکته:

در اصطلاح ما یک «موجود فی الذهن» داریم که همان علم است که موجود خارجی در ذهن است که کمال نفس هست و اثر دارد و یک «وجود ذهنی» داریم که به معنای ثبوت ماهیت با قیاس به خارج هست به گونه ای که آثار خارجی ماهیت مترتب نمی شود. باید توجه داشت که موجود فی الذهن و وجود ذهنی با دو وجود مستقل از هم، موجود نیست زیرا یک حقیقت در ذهن هست و این یک حقیقت، دو حیث برمی دارد. از حیث این که موجود است در ذهن و صورت مجرده است، موجود خارجی مجرد و علم است که کمال ما هست. اما همان موجود در ذهن را وقتی قیاس به خارج می کنیم، می شود وجود ذهنی که لایترتب علیها آثارها، پس ما باید موجود فی الذهن داشته باشیم تا وجود ذهنی مطرح بشود.

^۱ اینکه چطور می شود یک ماهیت بعینه در دو جا موجود بشود، بخاطر این است که ماهیت اعتباری (یعنی با ملاحظه عقل) هست نه حقیقی. پس یک وقت ظرف اعتبار و ملاحظه، خارج هست و میگوید من در خارج می بینم و یک وقت ظرف اعتبار ذهن است و میگوید من در ذهن می بینم.

قول دوم: آن چیزی که برای ما معلوم است، شیخ ماهیت است نه عین ماهیت (طبق این قول ما «موجود فی الذهن» داریم چون که شیخ یک چیز موجود در ذهن است، ولی وجود ذهنی نداریم چون که نفس ماهیت به ذهن نیامده است) و مراد از شیخ ماهیت، عرض و کیف نفسانی است که ذاتا با معلوم خارجی تباین دارد منتها مشابه آن می باشد و حکایت می کند از آن معلوم خارجی در بعضی خصوصیاتش (همچنان که صورت اسبی که نقاشی شده در دیوار، حاکی از اسب خارجی هست درحالی که غیر از اسب خارجی می باشد)

جواب: این در حقیقت سفسطه است که طبق این قول، علم به خارج بسته می شود زیرا که علم باید مطابق با خارج باشد. (اما جواب از مثال این است که چون شما قبلا در خارج، اسب را دیده اید، از این نقاشی منتقل می شوید به اسب خارجی، و اگر شما اصلا اسب را ندیده باشید، با این نقاشی نمی فهمید که از چه چیزی حکایت می کند.)

قول سوم: این قول فخر رازی هست که وجود ذهنی را انکار کرده است منتها نه از این راه که ما «موجود فی الذهن» داریم اما شیخ الماهیه است (همانطور که در قول ثانی گفته شد) بلکه از این راه که ما اساسا «موجود فی الذهن» نداریم، بلکه علم داریم ولی مراد از علم به شیء، یک نوع اضافه و ارتباط است از نفس به امر خارجی.

جواب: ردّ می کند این قول را، علم ما به معدوم، زیرا که معدوم در خارج وجود ندارد پس اضافه و ارتباط نفس با معدوم، معنا ندارد.

برای اثبات وجود ذهنی باید ۲ مطلب را ابطال کنیم:

الف) آن چیزی که به ذهن ما می آید، شبیح ماهیت است نه نفس ماهیت (پس ما «موجود فی الذهن» داریم ولی «وجود ذهنی» نداریم چون که نفس ماهیت به ذهن نیامده است)
 ب) علم اضافه نفس به خارج هست و ماهیات به ذهن ما نمی آیند. (پس ما «موجود فی الذهن» نداریم و لذا «وجود ذهنی» هم معنا ندارد)

اما مطلب «الف» را قبلا ابطال کردیم (اگر شبیح ماهیت به ذهن بیاید، سفسطه لازم می آید) حال می خواهیم با سه دلیل، مطلب «ب» را (که علم اضافه به خارج است و موجود فی الذهن نداریم) را ابطال کنیم.

پس این سه استدلالی که بر «وجود ذهنی» ذکر می شود، این استدلالات در واقع «موجود فی الذهن» را درست می کند متنها با نفی شبیحی که قبلا گفتیم، وجود ذهنی ثابت می شود:

دلیل اول:

ما حکم می کنیم بر معدومات با احکام ایجابیه مانند «یک دریای جیوه ممکن الوجود است» «اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است» و از آنجایی که ایجاب اثبات است و اثبات شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له است، پس برای این موضوعات معدوم (مانند اجتماع نقیضین) وجودی است و چون این معدومات در خارج نیستند پس باید در موطن دیگری باشند که آن را ذهن می نامیم.^۱

^۱ البته باید توجه داشت که معدوم ممتنع مانند اجتماع نقیضین، ماهیت ندارد پس بحث «وجود ذهنی» هم معنا ندارد، متنها ما در اینجا فقط درصدد این هستیم که موجودیت در ذهن را درست کنیم.

دلیل دوم:

مقدمه دلیل: کلی، سه رقم است:

۱. کلی منطقی: همان مفهوم کلی است که عبارت است از «ما لایمتنع صدقه علی کثیرین»
۲. کلی طبیعی: ماهیتی است که کلیت عارض بر آن می شود در ذهن، مانند «الانسان» که در خارج هست و وقتی به ذهن می آید، کلی می شود (پس کلی طبیعی در خارج موجود است منتها به وجود افرادش)
۳. کلی عقلی: به کلی طبیعی به قید کلیت، کلی عقلی می گویند مانند «الانسان الکلی» (کلی عقلی در ذهن موجود است اما در خارج موجود نیست چون در خارج، فرد و مصداق است و هرگز کلی نخواهد بود).

توضیح دلیل:

ما تصور می کنیم چیزهایی را که متصف به کلیت هستند (مانند «الانسان الکلی») که کلی عقلی می باشد) و تصور هم توجه و اشاره عقلیه است (یعنی شما از بین معلوماتان، یکی را هدف قرار می دهید) و اشاره تحقق پیدا نمی کند مگر با مشارالیه موجود، و چون کلی عقلی مانند «الانسان الکلی» در خارج موجود نیست پس باید در موطن دیگری باشد که آن را ذهن می نامیم.

دلیل سوم:

ما صرف از هر حقیقتی (ماهیت موجوده) را تصور می کنیم. صرف حقیقت یعنی حقیقتی که حذف بشود از آن، آن چیزی که تکثیر می کند آن حقیقت را با خلط و انضمام! صرف یک نسخه جامعه

^۱ خلط و انضمام یا با عوارض و اوصاف هست و یا اگر خودش عرض هست با موضوعاتش هم می شود مانند سفیدی پارچه و سفیدی کاغذ.

هست که همه افراد در آن جمع اند مانند «صرف انسان» در حالی که صرف در خارج مادی موجود نیست پس باید یک موطنی باشد به نام ذهن، که صرف در آنجا موجود بشود.

تتمه: اشکالات وجود ذهنی

اشکال اول در بحث وجود ذهنی:

قائل شدن به اینکه ماهیات بآنفسها به ذهن می آید، مستلزم این است که وقتی یک جوهر را تصور کنیم، آن ماهیت متصور در ذهن هم جوهر باشد (بنابر اینکه در بحث وجود ذهنی، ماهیات بآنفسها به ذهن می آید) و هم عرض^۱ باشد (زیرا بنابر حکمت مشاء، علم کیف نفسانی است که قائم به نفس است) الالزام باطل (چون لازمه اش این است که ماهیت در ذهن، هم قائم لا فی موضوع باشد و هم قائم فی موضوع باشد و این تناقض می باشد)، فالملزوم مثله.

اشکال دوم در بحث وجود ذهنی:

ماهیت در ذهن مندرج در مقوله کیف است بنابر نظر حکمت مشاء که صورت های علمیه کیفیات نفسانی هستند. با حفظ این مطلب، سه اشکال مطرح میشود:

۱. وقتی ما یک جوهر را تصور کنیم، آن ماهیت متصور در ذهن هم مندرج در مقوله «جوهر» است (بنابر اینکه در بحث وجود ذهنی، ماهیات بآنفسها به ذهن می آید) و هم مندرج در مقوله «کیف»

^۱ مفهوم عرض نحوه عروض را بیان می کند و یک مفهوم فلسفی می باشد پس عرض ماهیت نیست بلکه مصادیق عرض ماهیت اند.

است (زیرا بنا بر حکمت مشاء، علم کیف نفسانی است) در حالی که مقولات عشر متباین به تمام ذوات هستند؛ پس تناقض در ذات لازم می آید.

۲. وقتی ما مقوله ای غیر از جوهر (مانند کم) را تصور کنیم، آن ماهیت متصور در ذهن هم مندرج در مقوله «کم» می باشد (بنا بر اینکه ماهیات بآنفسها به ذهن می آید) و هم مندرج در مقوله «کیف» می باشد در حالی که اندراج تحت دو مقوله محال است.

۳. وقتی ما کیف محسوسی^۲ را تصور کنیم، آن ماهیت متصور در ذهن هم مندرج در «کیف محسوس» است (بنا بر اینکه ماهیات بآنفسها به ذهن می آید) و هم مندرج در «کیف نفسانی» می باشد (زیرا بنا بر حکمت مشاء، علم کیف نفسانی است) در حالی که اندراج یک شیء تحت دو نوع متباین از یک مقوله، محال است.

اشکال دوم سختر از اشکال اول می باشد:

گفته اند که اشکال دوم سختر از اشکال اول می باشد چون اشکال زیادی ندارد که یک شیء هم جوهر و هم عرض باشد بخاطر اینکه تباین ذاتی بین مقولات، بین جوهر و مصادیق عرض (کم و کیف و...) می باشد، اما مفهوم عرض (القائم بالموضوع) مانند عرض عامی^۳ است که بر مقولات نه

^۱ مقولات عشر مانند کیف و کم و وضع و... متباین به تمام ذوات هستند چون اجناس عالی هستند و اجناس عالی جنس و فصل ندارند تا بگوییم که در جنس مشترک اند و در فصل از همدیگر جدا هستند و لذا به تمام ذات از یکدیگر جدا هستند.

^۲ کیف چهار نوع دارد: کیف محسوس، کیف نفسانی، کیف مختص به کم، کیف استعدادی.

^۳ در عبارت بدایه «هو عرض عام» است اما دقیقش همانطور که در نهاییه آمده است این است که بگوییم «کعرض عام» زیرا که عرضی (چه عرضی خاصه و چه عرضی عامه) از کلیات خمسه است و کلیات خمسه همه ماهیت هستند و لذا مفهوم عرض که یک مفهوم فلسفی می باشد و ماهیت نیست، واقعا عرض عام نمی باشد اما مانند عرض عام حساب می شود (زیرا که مفهوم عرض حمل می شود بر اعراض)

گانه عرضیه صادق است و ممکن است که این مفهوم عرض، جوهر ذهنی را هم شامل بشود چون آنچه أخذ شده در تعریف رسمی جوهر؛ این است که جوهر «ماهیتی است که زمانی که موجود بشود در خارج، موجود می شود نه در ضمن موضوع» پس ممکن است که همان جوهر، در ذهن، قائم به موضوع باشد در عین حال زمانی که موجود بشود در خارج، قائم به موضوع نخواهد بود، پس اشکال اول را می توان جواب داد زیرا که تناقض نمی باشد. اما دخول ماهیت واحد در تحت دو مقوله مانند «جوهر» و «کیف» درحالی که مقولات متباین به تمام ذوات هستند، استحاله آن بدیهی است.

منشاء القول بأن العلم اضافه:

با توجه به اشکالی که به بحث وجود ذهنی وارد شده است، برخی ها وجود ذهنی را انکار کرده اند و قائل شده اند که در علم هیچ چیزی به ذهن نمی آید بلکه علم یک نوع اضافه و ارتباط است از نفس به خارج، پس معلوم که همان شیء خارجی می باشد، مندرج است تحت مقوله خارجی اش، و لذا شیء واحد مندرج تحت دو مقوله نمی باشد.

این قول باطل است به همان سه دلیلی که گذشت.

^۱ در اینجا هم دقیقش این است که بگوییم مانند تعریف رسمی است زیرا جوهر رسم حقیقی بر نمی دارد چون که رسم مصطلح آن است که در تعریف از عرضی (که یکی از کلیات خمس است و ماهیت می باشد) استفاده بشود در حالی که تمام مقولات عشر نه تنها در تعریف، جنس و فصل ندارند حتی عرضی هم ندارند و مقولات عشر با مفاهیم فلسفی تعریف می شوند.

منشاء القول بالشبح:

با توجه به اشکالی که به بحث وجود ذهنی وارد شده است، برخی ها قائل شده اند که ماهیات خارجی به بانفسها به ذهن نمی آید بلکه شبح آنها به ذهن می آید (طبق این قول موجود فی الذهن داریم اما وجود ذهنی نداریم چون نفس ماهیت به ذهن نیامده است) و شبح شیء مغایر و مبین با خود شیء است، پس صورت ذهنیه کیفیت نفسانیه است و نفس ماهیت خارجی نیست و مقوله خارجی هم هرچه که باشد به ذهن نیامده است پس اصلا اندراج شیء واحد تحت دو مقوله لازم نمی آید.

این قول باطل است به همان دلیلی (سفسطه) که گذشت.

جواب از اشکال به بحث وجود ذهنی:

جواب اول از فاضل قوشجی:

علم غیر از معلوم است پس هنگام حصول ماهیتی از ماهیات خارجی، در ذهن، ما دو امر داریم: امر اول (معلوم): نفس ماهیت خارجی است که به ذهن آمده است که قائم به نفس انسان نمی باشد بلکه حاصل است در نفس همانند حصول شیء در زمان و مکان (یعنی همانطور که ما جوهر هستیم و عارض بر زمان و مکان نیستیم بلکه در زمان و مکان هستیم، این معلوم هم عارض بر نفس نیست بلکه در نفس است)

امر دوم (علم): صفتی است که قائم به نفس می باشد که بوسیله این صفت، جهل از نفس طرد می شود.

بنابراین معلوم مندرج است تحت مقوله خارجی اش (جوهر باشد یا کمّ یا..). و علم هم کیف نفسانی است لذا اندراج شیء واحد تحت دو مقوله یا تحت دو نوع از یک مقوله، لازم نمی آید.

اشکال علامه به فاضل قوشجی:

این مطلب که علم غیر از معلوم است، درست نمی باشد. (هنگام علم به یک شیء، صورتی که در نفس موجود می شود همان چیزی است که جهل را از ما طرد می کند و وصف ما می گردد)^۱

جواب دوم از سید سند:

خود ماهیت به ذهن می آید ولی تا به ذهن می آید، عوض می شود و کیف نفسانی می شود. توضیحش این است که موجودیت ماهیت مقدم است بر خود ماهیت، پس با قطع نظر از وجود، ماهیتی وجود ندارد. و وجود ذهنی و وجود خارجی در حقیقت مختلف می باشند پس زمانی که وجود تغییر یابد (یعنی وجود خارجی، وجود ذهنی بشود) جایز است که ماهیت هم منقلب شود (چون ماهیت فرع وجود است و از خود وجود برمی خیزد) به این صورت که جوهر یا کمّ یا.. کیف بگردد، بنابراین برای شیء نسبت به ذاتش، یک حقیقت معینی نمی باشد یعنی این شیء را اگر در خارج بینی می شود جوهر و کمّ و.. و اگر در ذهن بینی می شود کیف نفسانی.

اما سید سند از این اشکال که «مدعا در وجود ذهنی این بود که اشیاء بآنفسها در ذهن حاصل می شوند اما طبق حرف های شما ماهیت ذهنیه با ماهیت خارجیه مابین است» جواب می دهد که چطور عقل در تبدیل اشیاء به همدیگر، یک ماده ی مشترک بین آنها تصور می کند^۲ و می گوئیم که

^۱ آیت الله جوادی آملی در رحیق مختوم فرموده که فاضل قوشجی هم در واقع میخواست حرف مرحوم صدرا را بزند، منتها نتوانسته جعل اصطلاح بکند و به این شکل گفته است.

^۲ ماده یعنی قوه و توان، اصل عالم در کلّ، یک توانی در آن هست که میتواند به چیز دیگر تبدیل شود. برای مثال این چوب می تواند به زغال تبدیل شود در اینجا می گویند قوه زغال در چوب هست، و اینطور نیست که چوب معدوم میشود و سپس زغال ایجاد می شود بلکه همین چوب تبدیل به زغال می شود. بنابراین قوه ی شیء آینده باید الان باشد تا این حرکت از قوه به فعل رفتن باشد.

تبدیل و تغییر و حرکت رخ داده است نه انعدام و ایجاد (برای مثال همین چوب تبدیل به زغال می شود)، چه اشکالی دارد که بگوییم در بحث علم هم، یک امر مبهم مشترکی بین ماهیت خارجی و ماهیت ذهنیه می باشد که عقل بوسیله این امر مبهم مشترک، تصحیح می کند این را که آنچه در ذهن هست همان چیزی است که در خارج می باشد. (برای مثال همان درخت که جوهر است به ذهن می آید اما جوهر وقتی به ذهن می آید تبدیل به کیف می شود)

اشکال علامه به سید سند:

اولا حرف های شما با مبنای خود شما سازگار نیست چون شما اصاله الوجودی نیستی بلکه اصاله الماهوی هستی پس چطور شما حقیقت را وجود گرفتگی و با تبدل وجود (وجود خارجی به ذهنی) انقلاب ماهیت را جایز شمردی و ماهیت را منتزع از وجود دانستی.

ثانیا این قول در معنای قول به شبح است زیرا ایشان بین صورت ذهنیه (کیف) و معلوم خارجی قائل به مغایرت ذاتی و ماهوی شدند و این در حقیقت سفسطه می باشد که باب علم به خارج منسد می شود.^۱

^۱ ثالثا آن امر مبهم مشترکی که بیان کردی، چیست؟ در اینجا که حرکتی در کار نیست برای مثال هنگام علم به درخت خارجی، آن درخت خارجی سر جای خود باقی مانده است و حرکتی رخ نداده است.

جواب سوم از محقق دوآنی:

علم چون ذاتا متحد است با معلوم بالذات^۱ (صور ذهنیه)، پس علم از مقوله معلوم است یعنی اگر معلوم جوهر باشد، علم هم جوهر است و اگر معلوم کم باشد، علم هم کم است و هكذا. اما اینکه حکماء مشاء علم را کیف نامیده اند، مسامحه در تعبیر است (همانطور که در عرف عام حتی به جوهر هم کیف می گویند مثلا می گویند طلا و نقره کیفیات فلزات هستند) با این بیان اشکال اندراج شیء واحد تحت دو مقوله دفع می شود زیرا که مجازا به اینها کیف می گوئیم. اما جواب از این اشکال که شیء واحد هم جوهر می شود و هم عرض، قبلا گذشت که مفهوم عرض مانند عرض عامی است که شامل مقولات نه گانه و جوهر ذهنی می شود و اشکالی نیست در این که وقتی جوهر خارجی به ذهن می آید، قائم به نفس باشد چون در تعریف جوهر گفتیم «اذا وجد فی الخارج وجد لا فی موضوع»

اشکال علامه به محقق دوآنی:

اولا صرف اینکه مقوله و ماهیتی بر شیئی صدق بکند این موجب نمی شود که آن شیء مندرج شود تحت آن مقوله و ماهیت (اندراج یعنی فرد و مصداق آن ماهیت بشود) برای مثال انسان ذهنی مفهوما انسان است اما فرد و مصداق برای انسان نیست، یعنی انسان حقیقی نیست.

ثانیا کلام آنها صریح است در این که علم حصولی کیف نفسانی است و حقیقتا داخل است تحت مقوله کیف بدون مسامحه.

^۱ در علم حصولی آن اشیاء خارجی که معلوم شما هستند، به ذهن شما نمی آیند پس آنها معلوم بالعرض هستند و معلوم بالذات همان صور ذهنیه شما می باشد که حاضر و موجودند در ذهن شما. البته این با علم حضوری فرق دارد زیرا در علم حضوری، نفس انسان به خارج می رود یعنی نفس انسان سعه ی وجودی پیدا می کند و خارج را احاطه می کند، به نحوی که خارج، بدن شما می شود.

جواب چهارم از صدرالمتهلین:

صدرالمتهلین گفته است که حمل شایع باعث اندراج شیء تحت مقوله می شود (اندراج یعنی فرد ماهیت شدن) بخلاف حمل اولی که باعث اندراج شیء تحت مقوله نمی شود.

توضیح آن اینکه مجرد اخذ مفهوم جنسی یا مفهوم نوعی در تعریف یک شیء و صدق (حمل) آن مفهوم بر آن شیء، موجب اندراج آن شیء تحت آن جنس یا نوع نمی شود بلکه اندراج شیء تحت آن جنس یا نوع متوقف است بر ترتب آثار خارجی آن جنس یا نوع بر آن شیء. برای مثال در تعریف انسان می گوئیم «الانسانُ جوهرٌ...» این موجب نمی شود که «مفهوم انسان» مندرج باشد تحت «مقوله جوهر» تا اینکه به اعتبار جوهر بودنش، موجود «لا فی موضوع» باشد.

وجه عدم اندراج صورت ذهنیه تحت آن مقولاتی که حمل می شوند بر آن صورت ذهنیه، این است که اگر مجرد صدق و حمل مفهوم بر یک شیء موجب اندراج می شد، در اینصورت هر مفهوم کلی فرد خودش می شد زیرا که مفهوم کلی به حمل اولی بر خودش صادق است، برای مثال در «مفهوم انسان انسان است به حمل اولی» باید بگوئیم که مفهوم انسان هم فرد انسان هست همانطور که زید خارجی فرد انسان است، درحالی که این مطلب باطل می باشد. پس اندراج متوقف است بر ترتب آثار که ترتب آثار هم در وجود خارجی است نه ذهنی.

حال می گوئیم، هنگام علم به یک چیز خارجی، ما در ذهن دو چیز نداریم بلکه یک صورت ذهنیه داریم که دو حیث دارد:

الف) حیث قیاس به خارج (وجود ذهنی، معلوم): صورت ذهنیه از این حیث، یک ماهیت لخت و عریان است و آثار خارجی ندارد (زیرا اثر مال وجود است نه ماهیت که یک امر اعتباری می باشد) و تحت مقولاتی که حمل می شوند بر آن صورت ذهنیه، مندرج نمی باشد چون که آثار آن مقولات بر این صورت ذهنیه مترتب نمی شود. بنابراین در مثال هایی مانند «الانسان جوهر...» و «السطح کم...» درست است که مقوله جوهر بر انسان و مقوله کم بر سطح، حمل می شود اما این موجب اندراج

تحت آن مقولات نمی شود. چون که حمل شایع باعث اندراج شیء تحت مقوله می شود نه حمل اولی.

ب) حیث موجودیت در ذهن (الموجود فی الذهن، علم): صورت ذهنیه از این حیث، وجود خارجی مجرد است که صفت و کمال برای نفس می باشد و چون که کیف حمل می شود بر این صورت ذهنیه به نحو حمل شایع، تحت مقوله کیف مندرج می باشد. (صورت ذهنیه از حیث قیاس به خارج، داخل است تحت مقوله کیف بالعرض، یعنی وجود ذهنی کیف است به نحو واسطه فی العروض بخاطر اتحاد وجود ذهنی با موجود ذهنی)

اشکال بر این مطلب که « العلم کیف بالذات »:

وجود صور ذهنیه فی نفسه و وجود این صور برای نفس، یک وجود واحد است، و وجود این صور برای نفس (یعنی ظهور این صور برای نفس) ضمیمه زائد بر وجود نفس نیست تا اینکه این صور کیف نفس باشند (بخلاف بیاض جسم که بیاض ضمیمه می شود برای جسم) حال برای اثبات این که ما در اینجا ضمیمه ای نداریم که اسمش را کیف نفسانی بگذاریم، چهار مقدمه می آوریم:

مقدمه اول: وقتی ماهیت به ذهن می آید، لاشک که وجود خارجی ماهیت به ذهن نمی آید (برای مثال هنگام علم به درخت خارجی اینطور نیست که آن درخت کنده شود و داخل در ذهن ما شود) مقدمه دوم: ماهیاتی که به ذهن می آیند فی أنفسها، هرکدام مقوله خارجیشان را دارند یعنی کیف نفسانی نیستند (ان جوهر فجوهر و ان کم فکم و..)

مقدمه سوم: این ماهیات از حیث وجود و هستی ذهنی، جوهر و عرض نیستند چون که وجود از سنخ ماهیت نیست.

مقدمه چهارم: ظهور و آشکار شدن این ماهیات نزد نفس، چیزی غیر از آن ماهیت و آن وجود ذهنی نمی باشد چون که ظهور الشیء، امری نیست که ضمیمه بر آن شیء شود (بلکه ظهور الشیء نفس

الشیء است منتها با توجه به اینکه پیش عالم موجود شده است) و إلا همانا این ظهور، ظهورِ خودش می شد نه ظهورِ آن شیء.

در نتیجه از آنجایی که کیف ضمیمه می باشد و ما در اینجا چیز دیگری نداریم که ضمیمه باشد، پس کیف نفسانی نداریم و این مطلب که «علم کیف است بالذات» مردود می باشد.

حال بر فرض هم بگوییم که وجود و ظهور این صور برای نفس، ضمیمه و یک چیز علاوه ای می باشد، حتی در اینصورت هم علم باید از ماهیت اضافه مقولی (مثل ابوت و نبوت) می شد نه از ماهیت کیف، لکن علم اضافه مقولی نیست بلکه اضافه اشراقی است (یعنی علم تلؤلؤ نفس است) و زمانی که علم از مقوله اشراقی باشد، علم وجود می باشد (زیرا علم نور و ظهور است یعنی علم نورانیت نفس می باشد و نور و ظهور هم وجود می باشند) و وجود هم ماهیت نیست.

جواب علامه از اشکال بر این که « العلم کیف بالذات »:

خود صور علمیه است که موجود للنفس است و ظاهر است برای نفس (و دوئیتی نیست که معلوم غیر از علم باشد) منتها نه از حیث وجود ذهنی مقیس به خارج که آثار خارج بر آن مترتب نمی شود بلکه از حیث اینکه این صور علمیه حالت نفس یا ملکه نفس می باشند که جهل را از نفس طرد می کنند و صور علمیه از این حیث، کمال نفس و زائد بر نفس می باشد و زمانی که نفس، موضوع این صور علمیه می باشد و نفس ذاتا از این صور علمیه، بی نیاز می باشد پس این صور علمیه عرض نفس هستند که حدّ کیف بر این صور صدق می کند.

بله ما به «وجود خارجی ماهیت» و «نفس ماهیت که به ذهن آمده» و «وجود ذهنی بودن برای خارج» کاری نداریم اما بالاخره این وجود ذهنی برای خارج، در پناه موجودیتی است که برای نفس دارد

یعنی یک چیزی باید در نفس موجود بشود تا با قیاس به خارج بشود وجود ذهنی، و این چیزی که موجود للنفس است ماهیتی دارد به نام کیف نفسانی^۱

اشکال سوم در بحث وجود ذهنی:

ما حرارت و برودت را یکجا تصور می کنیم، مربع و مستطیل را یکجا تصور می کنیم، سواد و بیاض را یکجا تصور می کنیم و.. اگر بنا باشد که خود این ها به ذهن بیایند، باید در آن واحد، نفس هم حارّ باشد هم بارد، هم مربع باشد هم مستطیل، هم سیاه باشد هم سفید و.. و این بالضروره باطل می باشد.^۲

جواب:

{آنچه به ذهن می آید ماهیت معانی خارجی، مانند: گرمی، سردی و... است، نه وجود خارجی آنها؛ و این معانی به حمل اولی بر وجود ذهنی صدق می کند و نه به حمل شایع؛ و آنچه موجب اتصاف به اوصافی چون گرم، سرد و... می گردد حصول و قیام وجود خارجی این معانی به موضوعاتشان است، نه صرف حصول ماهیت آنها و حصول آنچه به حمل اولی، گرمی و سردی و... می باشد.}^۳

^۱ البته در سطوح بالاتر این گفته می شود که علم عین عالم است یعنی عالم سعه وجودی پیدا می کند، که طبق این مطلب دیگر چیزی ضمیمه نمی شود و علم عرض و کیف نفسانی نیست.

^۲ این اشکال به این صورت هم مطرح می شود که وقتی ما تنها حرارت را تصور کنیم (نه حرارت و برودت را) اگر بنا باشد که خود این به ذهن بیاید، باید نفس ما هنگام تصور حرارت، گرم بشود و حال آنکه اینطور نیست چون نفس مجرد می باشد.

^۳ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب « ترجمه و شرح بدایه الحکمه » استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

اشکال چهارم در بحث وجود ذهنی:

ما محالات ذاتی را تصور می‌کنیم مانند «شریک الباری» و «اجتماع نقیضین» و «سلب شیء از خودش»، اگر بنا باشد که این اشیاء بآنفسها در ذهن حاصل شوند، این مستلزم ثبوت محالات ذاتیه است و این یعنی این اشیاء، ممکن الوجود هستند که در ذهن موجود شدند.

جواب:

اولا در وجود ذهنی یک چیزی از بیرون به ذهن می‌آید و مقایسه به بیرون میشود درحالی که این مفاهیم مانند مفهوم شریک الباری اصلا از بیرون به ذهن نمی‌آیند بلکه این مفاهیم را ما خودمان می‌سازیم. ثانيا آنچه حاصل می‌شود از محالات ذاتیه در ذهن، مفاهیم محالات ذاتیه است به حمل اولی نه حمل شایع، برای مثال «شریک الباری فی الذهن شریک الباری بالحمل الاولی» اما به حمل شایع می‌گوییم «شریک الباری فی الذهن کیفیه نفسانیّه مخلوقه للبارئ بالحمل الشایع»

اشکال پنجم در بحث وجود ذهنی:

اگر ماهیات بآنفسها به ذهن می‌آیند پس وقتی ما یک کوه یا دریا یا ... را تصور می‌کنیم، باید بگوییم که خود آن کوه یا دریا به ذهن ما می‌آیند، درحالی که حاصل شدن این مقادیر عظیم در ذهن یعنی انطباق این مقادیر در جزء عصبی (سلول‌های اعصاب) یا قوه دماغیه (سلول‌های خود مغز)، انطباق کبیر در صغیر است که محال می‌باشد.

اما اینکه «جزء عصبی یا قوه دماغیه تا بی نهایت تقسیم می‌شوند چون که جسم تا بی نهایت قابل تقسیم است»، دفع اشکال نمی‌کند زیرا کف دست با اینکه تا بی نهایت قابل تقسیم است اما یک کوه را دربر نمی‌گیرد.

جواب:

حق این است که صور ادراکیه جزئیّه^۱ هم مجرد^۲ است به مجرد مثالی^۳ (تجرد مثالی یعنی «مجرد عن الماده دون عوارض الماده» بنابراین در این صور ادراکیه جزئیّه، آثار ماده مانند مقدار و شکل هست اما خود ماده نیست) پس این صور ادراکیه جزئیّه حاصل می باشند برای نفس در مرتبه مجرد مثالی نفس بدون اینکه منطبق باشند در جزء بدن یا قوه متعلق به جزء بدن. و این فعل و انفعالات مادی (کنش و واکنش های عصبی) که هنگام احساس چیزی یا تخیل چیزی رخ می دهند، اینها معدّات هستند که نفس بواسطه اینها آماده می شود برای حصول صور علمیه جزئیّه مثالیّه نزد خودش.

اشکال ششم در بحث وجود ذهنی:

علماء طبیعت بیان کرده اند که احساس و تخیل به این است که صور اجسام مادی با همان نسب و خصوصیات خارجیّه شان، در اعضاء حاسّه حاصل بشوند و سپس به مغز منتقل شوند البته با آن تصرّفی که در صور اجسام می شود بحسب طبایع خاصّه اعضاء حاسّه (یعنی هر عضوی به حسب طبیعت خاص خود یک نوع تصرّفاتی می کند برای مثال سلسله اعصاب شبکه چشم یک جور منتقل می کند به مغز و سلسله اعصاب گوش یک جور دیگر منتقل می کند به مغز) و انسان هم از طریق این صور حاصله، علم به خارج پیدا می کند بخاطر اینکه نسب و خصوصیات تغییر نکرده اند. برای

^۱ علم یا علم عقلی است یا علم مثالی، علم عقلی ادراک کلیات است و علم مثالی صور محسوسه و صور متخیله است (تا شما نگاه به چیزی می کنید آن صورت می شود صورت محسوسه، وقتی چشممان را ببندیم، میبینیم که همان صورت در ذهن ما هست که این را خیال می گویند)

^۲ البته صور ادراکیه کلیّه هم مجرد هستند و اینکه علامه آنها را ذکر نکرده است بخاطر این است که محلّ بحث ما در اینجا صور ادراکیه جزئیّه است متنها باید توجه داشت که صور ادراکیه کلیه مجرد است به مجرد عقلی یعنی مجرد اند از ماده و عوارض ماده.

^۳ البته تعبیرات کسانی در حکمت مشاء به گونه ای بود که کأنّ علم حسی و خیالی، مادی است نه مجرد.

مثال وقتی انسان به خارج نگاه می کند، این صور که به ذهن می آیند اینها کوچک می شوند با همان نسبتی که در بیرون دارند، بنابراین علم امر مادی می باشد.

جواب:

این مطلبی که ذکر کردند یعنی «فعل و انفعال مادی (کنش و واکنش های عصبی) هنگام حصول علم به جزئیات» درست است منتها این صور منطبعه که مغایر با معلومات خارجی می باشند، اینها معلوم بالذات نیستند بلکه این صور منطبعه معدّات هستند که نفس را آماده می کنند برای حضور ماهیات خارجیّه نزدش به وجود مثالی غیر مادی و اِلّا اگر این صور منطبعه معدّات نباشند و معلوم بالذات باشند، سفسطه لازم می آید بخاطر مغایر بودن صورت های حاصله در اعضاء حسّ و تخیل با امور خارجیّه ای که ذوات این صور هستند.

اشکال هفتم در بحث وجود ذهنی:

{لازمه اعتقاد به «وجود ذهنی» آن است که شیء واحد هم کلی باشد و هم جزئی؛ و روشن است که چنین چیزی محال می باشد. توضیح ملازمه (بین اعتقاد به وجود ذهنی و اجتماع کلیت و جزئیت در شیء واحد) آن است که: اگر صورت عقلی انسان را به عنوان مثال مورد توجه قرار دهیم، ملاحظه می شود این صورت، از آن جهت که به حکم عقل می تواند بر موارد عدیده صدق کند، امری است کلی؛ و از آن جهت که عرض است و برای نفس خاصی که آن را تعقل کرده، حاصل شده و قائم به او می باشد، امری است جزئی که با تشخیص موضوع خود (یعنی همان نفسی که آن را تعقل کرده)

تشخص و تعیین پیدا کرده و از «ماهیت انسانی» که معلومِ نفس دیگری است، متمایز می باشد، و لذا صورت عقلی انسان هم کلی است و هم جزئی.^۱

جواب:

{در اینجا دو جهت مختلف وجود دارد. صورت عقلی انسان از آن رو که یک وجود ذهنی است که با خارج مقایسه می شود، صورتی کلی است که می تواند بر افراد متعدد صدق کند. و از آن جهت که بدون مقایسه با خارج آن را به عنوان یک کیف نفسانی در نظر می گیریم، امری جزئی می باشد.^۲}

^۱ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب « ترجمه و شرح بدایه الحکمه» استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

^۲ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب « ترجمه و شرح بدایه الحکمه» استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

«مرحله ثالثه درباره انقسام وجود به ما فی نفسه و ما فی غیره: این مرحله سه فصل دارد»

فصل اول: الوجود فی نفسه و الوجود فی غیره

وجود بر دو قسم است: وجودی که موجودیت و تحققش در غیر خودش است و وجودی که تحققش در غیر خودش نیست. توضیح اینکه: اگر یک قضیه مطابق با واقع را، مانند قضیه «انسان خندان است»، مورد بررسی قرار دهیم، در آن علاوه بر موضوع و محمول، امر دیگری را می یابیم که بوسیله آن، موضوع و محمول با هم ارتباط و اتصال پیدا می کنند، چیزی که اگر هر یک از موضوع و محمول را به تنهایی مد نظر قرار دهیم، یافت نمی شود، و نیز اگر هر کدام از آن دو را همراه با چیز دیگری ملاحظه کنیم، آن را نخواهیم یافت، پس آن چیز وجود و تحقق دارد، و در عین حال وجودش به گونه ای نیست که به عنوان یک امر سومی مطرح گردد که بین موضوع و محمول قرار گرفته و مستقل از آن دو می باشد، چرا که در این صورت به دو رابط دیگر نیاز است که آن را با هر یک از دو طرفش (یعنی موضوع و محمول) مرتبط کند. و در نتیجه آنچه فرض کرده ایم سه تا است پنج تا می شود، و پنج تا هم نه تا می گردد، و همینطور ادامه پیدا می کند. و این چیزی نیست جز یک تسلسل محال. بنابراین، وجود این امر وابسته به دو طرف و موجود در آن است، به نحوی که به هیچ وجه خارج و یا مستقل از آنها نمی باشد، و نیز معنایی که یک مفهوم مستقل را تشکیل دهد، ندارد. ما نام چنین وجودی را «وجود رابط» می نهیم، و وجود های دیگر را که معانی آنها مفاهیم مستقلی دارند، مانند: وجود موضوع و محمول، «وجود محمولی» و «وجود مستقل» می نامیم.

بنابراین، وجود به دو قسم «مستقل» و «رابط» تقسیم می گردد، و این همان چیزی است که درصدد بیانش بودیم. از آنچه گذشت روشن می شود که:

اولاً: وجود های رابط، ماهیت ندارند، چرا که ماهیت چیزی است که در پاسخ سؤال از چیستی اشیاء می آید، و لذا حتماً وجود محمولی و معنایی مستقل در مفهومیت خواهد داشت، و حال آنکه وجود رابط چنین نیست.

و ثانیاً: تحقق وجود رابط میان دو امر، مستلزم نوعی اتحاد بین آن دو است. زیرا وجود رابط در عین حال که «یک» شیء است داخل در وجود هر دوی آنها می باشد.

و ثالثاً: وجود رابط فقط در مواردی یافت می شود که مطابق هلیات مرکبه اند؛ (یعنی واقعیاتی که هلیات مرکبه حکایتگر آنها هستند). هلیه مرکبه قضیه ای را می گویند که ثبوت شیئی برای شیء دیگر را بیان می کند. اما در مطابق هلیات بسیطه، یعنی قضایائی که فقط ثبوت موضوعشان را بیان می کنند، وجود رابط یافت نمی شود، زیرا معنا ندارد یک شیء با خودش مرتبط شود و به آن منسوب گردد.^۱

فصل ثانی: کيفية اختلاف الوجود الرابط و المستقل

{اختلاف میان وجود رابط و وجود مستقل چگونه است؟ آیا اختلاف نوعی بین آن دو برقرار است، بدین معنا که وجود رابط دارای معنایی متعلق به غیر می باشد به گونه ای که نمی توان آن را به نحو مستقل تعقل نمود، و محال است این حالت از او گرفته شده و با لحاظ استقلالِ آن، از معنای حرفی تبدیل به معنای اسمی گردد؟ یا اینکه چنین اختلاف نوعی بین آن دو وجود نیست؟ این مسأله مورد بحث واقع شده و در آن اختلاف کرده اند.

^۱ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب « ترجمه و شرح بدایه الحکمه » استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

حقیقت آن است که میان وجود رابط و وجود مستقل اختلاف نوعی نیست، زیرا همانطور که در بخش مربوط به علت و معلول خواهد آمد، وجود های معلول نسبت به عللشان رابط هستند، (ولی در عین حال) می دانیم که وجود برخی از آنها جوهری و وجود برخی دیگر، عرضی است که هر دو، وجود محمولی و مستقل می باشند، (ملاحظه می شود که) اگر وجود های معلول را با عللشان بسنجیم، به گونه ای هستند و اگر خودشان را به تنهایی در نظر بگیریم به گونه ای دیگر خواهند بود، یعنی آنها با توجه به عللشان وجود های رابط، و با توجه به خودشان وجود های مستقل هستند.

از آنچه گذشت روشن می شود که یک مفهوم، در استقلال مفهومی و عدم آن تابع وجودی است که مفهوم از آن انتزاع می شود و از طرف خود چیزی جز ابهام ندارد.^۱

فصل ثالث: من الوجود فی نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه

وجود فی نفسه (یعنی وجودی که نفسیت دارد و در مقابل وجود فی غیره است) دو رقم است:

۱. وجود لغيره: یعنی وجودی که وجود فی نفسه است و ماهیت دارد (وجود فی نفسه، وجودی است که عدم را از ماهیتش برمی دارد و آن را، ماهیت موجوده می کند برای مثال وجود سیاهی، عدم سیاهی را برمی دارد) همین وجود بعینه^۲ طرد می کند عدم کمال دیگری را یعنی نسبت به دیگری آن فقدان کمال و صفت را بر می دارد و آن را متّصف به صفت می کند برای مثال وجود سیاهی در کتاب باعث می شود که این کتاب آسود شود نه این که این وجود طرد بکند عدم ماهیت آن

^۱ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب « ترجمه و شرح بدایه الحکمه » استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

^۲ وجود لغيره عین وجود فی نفسه است و دو وجود نیست بلکه یک وجود است که دو حیث دارد.

شیءِ دیگر را زیرا در اینصورت وجود واحد باید دو ماهیت داشته باشد و لازمه آن کثرت الواحد می باشد و این اجتماع نقیضین است یعنی در عین حالی که وجود واحد است، واحد نیست و کثیر است (چون دو تا ماهیت است پس دو وجود است زیرا که ماهیت حد وجود است)

دو مثال:

علم: همانطور که وجود علم طرد می کند عدم را از ماهیت علم (که کیف نفسانی می باشد) همین وجود طرد می کند از موضوعش (مانند زید) جهل را (جهلی که نوعی از عدم است که مقارن و همراه زید می باشد)

قدرت: همانطور که وجود قدرت طرد می کند عدم را از ماهیت قدرت، همین وجود طرد می کند از موضوعش (مانند زید) عجز را.

وجود لغیره دو قسم است:

۱. وجود الأعراض لموضوعاتها (مانند وجود سیاهی)

نکته:

فرق أعراض با عوارض این است که أعراض جمع عرض می باشد. عرض مانند سواد و بیاض که اینها ماهیت هستند و وجود فی نفسه اند (طرد عدم از ماهیت خودش می کند). عوارض جمع عارض می باشد عارض مانند أسود و أبيض که اینها ماهیت نیستند و وجود لغیره اند (طرد می کند از موضوعش نوعی از عدم را)

۲. وجود الصور الجوهریه لموضوعاتها:

در جسم یک ماده داریم (ماده قوه و توان است که حیثیت فقدانش است البته قوه و توان، عدم نمی باشد و موجود می باشد) و یک صورت (صورت فعلیت شیء است که حیثیت وجدانش است) پس جسم مرکب از ماده و صورت است. درست است که ماده از حیث رتبه وجودی أضعف المراتب

می باشد منتها ماده زماناً مقدم بر صورت است و این صور هستند که یکی پس از دیگری روی ماده می آیند پس صورت هم وجود لغیره دارد و کمال برای ماده می باشد.
 فرق این صور با اعراض در این است که عرض عارض بر موضوع و معروضش می شود اما صورت خودش جوهر است و عرض نیست که عارض بر ماده بشود.

۲. وجود لِنفسه:

وجودی که فقط عدم خودش را طرد می کند مانند انواع تامه جوهری مثل انسان و اسب وجود لِنفسه خودش تقسیم می شود به وجود بنفسه (خدا) و وجود بغیره (مخلوقات)
 نکته: این که علامه کلمه ماهیت بکار نبرده و کلمه نفس را آورده است یعنی فرموده «ما کان طاردا لعدم نفسه» علتش این است که این عبارت شامل خدا هم بشود زیرا خدا وجود لِنفسه است با اینکه ماهیت ندارد.

«مرحله رابعه دربارہ موادّ ثلاث یعنی وجوب و امکان و امتناع: این مرحله نہ فصل دارد»

فصل اوّل: فی تعریف الموادّ الثلاث و إنحصارها فیها

در منطق ما یک جهت قضیہ داریم کہ کیفیتِ نسبت در متن قضیہ است و یک مادّہ قضیہ داریم کہ کیفیتِ نسبت در واقع و نفس الامر می باشد. واقع و نفس الامر اعمّ از خارج است برای مثال در «شریک الباری ممتنع الوجود» کیفیتِ نسبت، ضرورت عدم یعنی امتناع وجود می باشد درحالی کہ شریک الباری در خارج وجود ندارد، پس موادّ، کیفیتِ نسبت در نفس الامر می باشند. متنها مادّہ در منطق با مادّہ در فلسفہ فرقی دارد در منطق کہ مادّہ، کیفیتِ نسبت در نفس الامر می باشد، فرقی نمی کند کہ محمول وجود باشد یا غیروجود باشد، درحالی کہ در فلسفہ باید محمول وجود باشد چون در فلسفہ بحث از وجود اشیاء است. بنابراین می گوئیم هر مفهومی^۲ زمانی کہ مقایسه شود با وجود سه صورت دارد:

۱. یا وجود برایش وجوب دارد: الواجب (به عبارت دیگر وجود برایش ضرورت دارد)

۲. یا وجود برایش وجوب ندارد کہ این دو صورت دارد:

الف) یا وجود برایش امتناع دارد: الممتنع (به عبارت دیگر عدم برایش ضرورت دارد)

ب) یا وجود برایش نہ وجوب دارد و نہ امتناع: الممكن (به عبارت دیگر وجود و عدم برایش ضرورت ندارند)

^۱ دربارہ نفس الامر در «بحث نفس الامر» توضیح بیشتری داده شده است.

^۲ واقع و نفس الامر مفهوم، یعنی نہ مفهوم از حیث موجودیت در ذهن بلکه مفهوم از حیث محتوا (کہ محتوا و مشارالیه این مفهوم یا خداست کہ وجود محض است یا ماهیات است یا ممتنعات است کہ شیء نیستند متنها آنها را فرض کرده ایم)

اما احتمال اینکه وجود و عدم هر دو برایش ضرورت داشته باشند، با کمترین توجهی مرتفع می باشد.

بدیهی بودن معنای مواد ثلاث:

ملاک بداهت در تصوّرات و مفاهیم، عمومیت مفهوم و بساطت مفهوم می باشد. هرچقدر مفاهیم بالا بروند هم عامّ می شوند و مصادیق زیادی پیدا می کنند و هم بسیط می شوند یعنی اجزائشون ریخته

می شود و هرچقدر مفاهیم پایین بیایند هم ضیق پیدا می کنند و هم ترکیب بیشتری دارند

بنابراین أبده البدیهیات در مفاهیم، أعمّ المفاهیم و أبسط المفاهیم می باشد که مفهوم «وجود» می

باشد که هم اعمّ اشیاء است و هم بسیط است و جنس و فصل ندارد. حال می گوئیم هیچ چیزی نمی

باشد مگر اینکه یا وجوب وجود دارد یا امتناع وجود دارد یا امکان وجود دارد، بنابراین مواد ثلاث

یعنی وجوب و امتناع و امکان معنایشان بدیهی می باشد.

و لذا اگر بخواهیم این ها را تعریف حقیقی بکنیم، تعریف حاصل نمی شود و دور لازم می آید (منتها

این ها تعریف شرح الاسمی می باشند) مانند تعریف واجب به «چیزی که عدمش محال است» سپس

تعریف محال (ممتنع) به «چیزی که واجب است نبودنش یا چیزی که نه ممکن است نه واجب» که

در اینجا ما در تعریف واجب از کلمه «محال» استفاده کردیم و در تعریف محال از کلمه «واجب»

استفاده کردیم.

فصل ثانی: إنقسام کلّ من الموادّ إلى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقیاس

هر یک از موادّ ثلاث سه قسم است: ۱. ما بالذات ۲. ما بالغير ۳. ما بالقیاس إلى الغير، مگر امکان که امکان بالغير نداریم. توضیح:

۱. ما بالذات: مادّه ای که (وجوب و امتناع و امکان) خود ذات با قطع نظر از کلّ ما سواه کافی است در تحقّق آن مادّه، بنابراین وقتی این ذات را با وجود مقایسه می کنیم، این ذات خودش می گوید که من واجب هستم وجوداً یا ممتنع هستم وجوداً یا ممکن هستم وجوداً.
۲. ما بالغير: مادّه ای که (وجوب و امتناع) تعلق به غیر دارد یعنی بند به غیر است و از غیر آمده است.
۳. ما بالقیاس إلى الغير: مادّه ای که (وجوب و امتناع و امکان) وقتی چیزی با دیگری مقایسه می شود، واجب است که آن چیز متّصف به آن مادّه باشد.

مثال ها:

۱. وجوب بالذات: واجب بالذات (که خود ذات کفایت در تحقّق وجوب وجود) همان خداوند است که هستی محض است!
۲. وجوب بالغير: واجب بالغير مانند ممکن الوجودی که علّت تامّه اش موجود است و لذا وجود این ممکن بواسطه علّتش، واجب می باشد.
۳. وجوب بالقیاس إلى الغير: واجب بالقیاس مانند وجود یکی از متضایفین (مانند أبوت و بنوت) زمانی که مقایسه شود به وجود دیگری، پس وقتی وجود پایین مقایسه شود به وجود بالا، چون بالا هست حتماً پایین هم هست (برعکسش هم اینطوری است یعنی اگر پایین هست حتماً بالا هم

^۱ در الواجب بالذات مراد از ذات وجود است که از نفس الامر است.

هست) بنابراین وجود پایین وجوب دارد با قیاس به وجود بالا. (البته این به معنای این نیست که بالا پایین را آفریده است بلکه هر یک از شیء بالایی و شیء پایینی علتی دارد که آنها را آفریده است).^۱

۴. امتناع بالذات: ممتنع بالذات مانند شریک الباری و اجتماع نقیضین که از محالات ذاتیه می باشند.^۲

۵. امتناع بالغیر: ممتنع بالغیر مانند ممکن الوجودی که علت اش موجود نیست و لذا وجود این ممکن بخاطر عدم علتش، ممتنع می باشد. (همچنین اگر علت اش موجود باشد، عدم آن ممکن الوجود، ممتنع خواهد بود)

۶. امتناع بالقیاس الی الغیر: ممتنع بالقیاس مانند وجود یکی از متضایفین زمانی که مقایسه شود به عدم دیگری (برای مثال وجود اَبوت با توجه به عدم بنوت، ممتنع می باشد و همچنین بالعکس) همچنین مانند عدم یکی از متضایفین زمانی که مقایسه شود به وجود دیگری (برای مثال عدم اَبوت با توجه به وجود بنوت، ممتنع می باشد و همچنین بالعکس)

۷. امکان بالذات: ممکن بالذات (که خود ذات کافیهست در تحقق امکان وجود) همان ماهیات می باشد که نسبتش به وجود و عدم یکسان است زیرا ماهیت من حیث هی لیست إلاً هی لا موجوده و لا معدومه.^۳

^۱ فرق «وجوب بالقیاس الی الغیر» با «وجوب بالغیر» این است که در بالقیاس مقایسه و سنجش ملاک هست اما در بالغیر اعطاء است. در وجوب بالغیر، علت به معلول وجوب می دهد و یک طرفه می باشد یعنی معلول واجب است بالعله اما علت واجب بالمعلول نیست، اما در وجوب بالقیاس دو طرفه می شود یعنی می گوئیم معلول با توجه به وجود علت تامه اش، واجب الوجود است (درست است که این وجوب را علت داده هست اما به دانش کاری نداریم) و علت هم با توجه به وجود معلولش، واجب الوجود است (با اینکه معلول به علت تامه وجوب نمی دهد)
^۲ در ممتنع بالذات مراد از ذات، ذوات فرضی می باشد که از نفس الامر است.

^۳ در ممکن بالذات مراد از ذات ماهیت است که از نفس الامر است.

۸. امکان بالقیاس إلى الغير: امکان بالقیاس الی الغير فرض می شود ولی وجود خارجی ندارد. توضیح مطلب این است که کل آفرینش و تمام عوالم حتی گذشته ها و آینده ها که موجود می شوند فی علم الله، همه مبدأ واحد دارند که خدای واحد می باشد پس تمام نظام نظام علی و معلولی می باشد بنابراین بین همه معالیل (از حیث وجود نه ماهیت) ضرورت بالقیاس وجود دارد و ما هر دو وجود (مثل وجود عینک و وجود برگ درخت) را نسبت به هم در نظر بگیریم اینها ضرورت بالقیاس الی الغير دارند زیرا هر یک از این وجود ها معلول هستند و دارای علت تامه می باشند که در نهایت مبدأ هر دو خداوند می باشد و لذا وقتی این معلول (وجود عینک) می باشد ضرورتاً آن معلول (وجود برگ) هم وجود دارد زیرا که در نهایت به علت واحد می رسند. پس امکان بالقیاس الی الغير وجود خارجی ندارد^۱ اما فرض می شود برای مثال بر فرض دو خدا وجود داشته باشد اینها نسبت به یکدیگر امکان بالقیاس الی الغير دارند. پس فرض وجود یکی کاری با وجود و عدم دیگری ندارد زیرا بین این دو خدای مفروض، رابطه علت و معلولیت نمی باشد و این دو خدای مفروض معلول علت ثالثه نمی باشند.

اثبات استحاله امکان بالغير:

امکان بالغير یعنی امکان از بیرون آمده باشد روی ماهیت (همانطور که در وجوب بالغير، وجوب از علت روی ماهیت آمد و همچنین در امتناع بالغير، امتناع از عدم علت روی ماهیت آمد) حال این چیزی که ممکن بالغير شده است:

^۱ بله اگر وجود را در نظر نگیریم و ماهیات را در نظر بگیریم میگوییم که همه ماهیات نسبت به یکدیگر امکان بالقیاس دارند زیرا ماهیت ذاتاً ممکن است و نسبت به ماهیت دیگر هم هیچ ربطی ندارد میخواهد باشد یا نباشد.

یا واجب بالذات بود: اگر ذاتا واجب است و باید باشد معنی ندارد که دیگری به آن امکان وجود دهد زیرا انقلاب ذات لازم می آید.

یا ممتنع بالذات بود: اگر ذاتا ممتنع است و باید نباشد معنی ندارد که دیگری به آن امکان وجود دهد زیرا انقلاب ذات لازم می آید.

یا ممکن بالذات بود: اگر ذاتا ممکن باشد معنی ندارد که دیگری به آن امکان دهد چون تحصیل حاصل لازم می آید.

فصل ثالث: واجب الوجود ماهیته اِنِّیَّته

در اصطلاح رایج، ماهیّت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» می باشد که در مقابل وجود است و اعتباری می باشد که تا الان همین را خوانده ایم اما در یک اصطلاح دیگر، ماهیّت اعمّ از «ما یقال فی جواب ما هو» می باشد و شامل «ما به الشیء هو هو» نیز می شود که مراد از دوّمی، هویت و موجودیّت می باشد که در اینجا ماهیّت عین وجود است.

در این بحث که خداوند ماهیّت دارد یا ندارد، مراد از ماهیّت «ما یقال فی جواب ما هو» می باشد که در مقابل وجود می باشد یعنی ذات خدا هم ذات ماهویست که موجود است یا ذات خدا ذات ماهوی نیست و ذاتش عین وجود می باشد.

تقریبا همه متکلمین برای خداوند قائل به ماهیّت مجهوله الکنه هستند و می گویند خدا ماهیّت دارد، چطور ذات من انسان است که خدا من را موجود کرده است، خداوند هم که مبدأ همه آفرینش هست یک ذاتی دارد که موجود است یعنی ذات خدا وجود نیست بلکه ذات خدا یک ماهیّت هست که کنهش مجهول است و ما ماهیّت خدا را نمی فهمیم، پس خداوند هم یک چیزی هست که هستی دارد منتها هستی و وجودش از دیگران نیست و از خودش می باشد.

اما تمامی حکماء و عرفا می گویند که خداوند این ماهیتی را که شما گفتید ندارد بلکه می گوئیم «ماهیته اینیته» یعنی ماهیت خداوند تحقق و وجود خداوند است پس خداوند ذات ماهوی ندارد بلکه ذاتش عین هستی محض خارجی است.

بنابراین طبق نظر متکلمین «کل ممکن فله ماهیه و لیس کل ماهیه ممکنا لأن کل موجود فله ماهیه» اما طبق نظر حکماء «کل ممکن فله ماهیه و کل ماهیه فیه ممکنه»

دلیل بر ماهیت نداشتن خداوند:

اگر برای خدا ماهیتی باشد یعنی برای خدا ذاتی باشد که غیر از وجود خاصش می باشد در اینصورت وجود خداوند زائد بر ذات خداوند می شود (یعنی وجودش غیر از ذاتش و بیرون از ذاتش می شود) و وجودش عرضی می شود برای ذاتش و از آنجایی که هر عرضی ای علت می خواهد بنابراین وجود خداوند هم علت می خواهد و علت وجود خداوند یا «ماهیت خداوند» می باشد یا «غیر ماهیت خداوند» می باشد:

الف) اگر علت وجود خداوند ماهیت خداوند باشد از آنجایی که علت بر معلول تقدم وجودی دارد پس ماهیت خداوند هم تقدم وجودی دارد بر وجود خداوند (یعنی قبل از وجود خدا، ماهیت موجوده ای می باشد که به خودش وجود می دهد)، حال می گوئیم تقدم وجودی ماهیت بر وجود خداوند از دو صورت خارج نیست:

۱. یا به همین وجود خداوند است: لازمه آن تقدم شیء بر خودش می باشد که محال است.
۲. یا به وجود دیگری است: کلام را به آن وجود دیگر نقل می دهیم و می گوئیم علت آن وجود دیگر چیست؟ اگر بگوئید ماهیت موجوده ای است به وجود دیگر، نقل کلام می کنیم به آن وجود دیگر و هكذا و يتسلسل.

ب) اگر علّت وجود خداوند غیر ماهیتش باشد در اینصورت وجود خداوند معلول غیرش می باشد و این با وجوب وجود سازگاری ندارد.

انتزاع وصف وجوب الواجب من حاقّ وجوده:

ذات خدا غیر از وجود نیست و ذات خدا عین هستی محض بی کران (یعنی شدّت وجود) می باشد. و وجوب وجود به معنای شدّت وجود است.

این که می گوئیم «خداوند موجود است بالضروره» یعنی نسبت و رابطه «مفهوم خدا» و «وجود» ضرورت و وجوب است اما الان معلوم شد که خدا ماهیت ندارد و ذاتش عین وجود است پس در واقع در اینجا نسبتی وجود ندارد چون نسبت شیء به خودش معنا ندارد و لذا کیفیت نسبت هم معنا ندارد، پس در اینجا دو چیز وجود ندارد که بگوئیم رابطه آن چیز با وجود ضرورت است. بنابراین خداوند عین هستی محض می باشد که این وصف «وجوب» کیفیت نسبت نیست چون نسبتی وجود ندارد بلکه وصف «وجوب» از خود «وجود خداوند» انتزاع شده است (زیرا خدا عین وجود است و وجود ممکن نیست که معدوم بشود و إلّا انقلاب ذات لازم می آید، لذا ما وصف وجوب را از وجود خدا انتزاع می کنیم)

فصل رابع: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات

گفته شد که واجب الوجود ماهیت ندارد پس حدّ وجود ندارد و وجود محض و صرف می باشد بنابراین واجب الوجود واجب الوجود من جمیع الجهات می شود یعنی از هر جهتی و از هر حیثی و از هر کمال وجودی ای که در نظر بگیریم، واجب الوجود است و تمام کمالات وجودی عین ذاتش می باشد.

زیرا اگر نسبت به کمالی (کمالی که ممکن است برای خداوند به امکان عامّ یعنی کمالی که ممتنع نیست برای خداوند) واجب نباشد در اینصورت خداوند نسبت به آن کمال دارای جهت امکانیه می شود یعنی ممکن است که آن کمال را داشته باشد و ممکن است نداشته باشد بنابراین ذات خداوند فاقد آن کمال می شود و لذا ذات خداوند مقید می شود به جهت عدمی و ماهیت پیدا می کند در حالی که گفته شد واجب الوجود ماهیت ندارد.

برای مثال اگر «علم» در خداوند ممکن باشد معنایش این است که خداوند ممکن است علم داشته باشد و ممکن است علم نداشته باشد پس علم که یک کمال وجودی است از ذات خداوند جدا می باشد و لذا خداوند وجود محدود می شود و ماهیت پیدا می کند در حالی که خداوند ماهیت و حدّ ندارد پس علم خداوند واجب است و عین ذاتش است. یا برای مثال اگر «قدرت» در خداوند ممکن باشد معنایش این است که خداوند ممکن است قدرت داشته باشد و ممکن است قدرت نداشته باشد و عاجز باشد پس قدرت که یک کمال وجودی است از ذات خداوند جدا می باشد و لذا خداوند وجود محدود می شود و ماهیت پیدا می کند در حالی که خداوند ماهیت و حدّ ندارد پس قدرت خداوند واجب است و عین ذاتش است. تمام صفات ذاتیه هم همینطور است و عین ذات خداوند می باشند حتی در صفات فعلیه هم، ریشه این صفات در ذات، عین ذات می باشد و واجب هستند به وجوب خود ذات.

فصل خامس: فی أنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد و بطلان القول بالأولیة

ماهیت که بستوی نسبتها إلى الوجود و العدم یعنی ممکن است که موجود بشود و ممکن است موجود نشود اما بواسطه علّتش موجود می شود، آیا وجودش متوقف بر این است که علّت، واجب کند وجودش را (یعنی بواسطه علّت ضرورت پیدا می کند و موجود می شود) و این همان «وجوب بالغیر» است یعنی وجوب المعلول بالعلّه.

یا اینکه این ماهیت بواسطه خروج از حدّ استواء، موجود می شود هرچند به حدّ وجوب نرسد که این همان «أولیة» است حال می گوئیم اولویّت وجود چهار رقم است (که هر چهار تا باطل است):

۱. اولویّت ذاتی: ذات شیء می گوید من اولی هستم که موجود بشوم. این خودش دو قسم است:

الف) اولویّت ذاتی کافی: اولویّتش کافی در موجودیّت شیء است.

اشکال: این قسم باطل است چون اولاً ماهیّت، اولی به وجود نمی باشد زیرا ماهیّت قبل از وجود، در خارج شیئیّتی ندارد تا اینکه اولویّت وجود را اقتضا کند و به عبارت دیگر در ذهن، ماهیّت من حیث هی لیست إلا هی لا موجوده و لا معدومه. و ثانیاً چون انکار اصل علّیت می باشد (یعنی شیء که ممکن الوجود بود خودش می گوید من اولی به وجود هستم و خودش همینطوری موجود می شود یعنی دیگر نیازی به علّت ندارد)

ب) اولویّت ذاتی غیر کافی: اولویّتش کافی در موجودیّت شیء نیست و باید علّتی بیاید و این شیء را موجود کند، منتها با همان اولویّت موجود می شود نه به نحو ضرورت.

اشکال: این قسم باطل است چون ماهیّت، اولی به وجود نمی باشد زیرا ماهیّت قبل از وجود، در خارج شیئیّتی ندارد تا اینکه اولویّت وجود را اقتضا کند و به عبارت دیگر در ذهن، ماهیّت من حیث هی لیست إلا هی لا موجوده و لا معدومه.

۲. اولویّت غیر ذاتی: شیء خودش اولی به وجود نیست بلکه علّت این شیء را اولی به وجود می

کند به این قسم اولویّت غیریه هم گفته می شود، این خودش دو قسم است:

الف) اولویّت غیر ذاتی کافی: اولویّتش کافی در موجودیّت شیء است.

اشکال: این قسم باطل است چون اگر با وجود این علّت تامّه، اولی هست که موجود بشود (مثلا

۹۰ درصد) پس غیر اولی هست که در عدم باقی بماند (مثلا ۱۰ درصد) یعنی بهتر است موجود

بشود و ممکن هم هست که موجود نشود، حال می گوئیم اگر علّت، اولویّت وجود می دهد نه

ضرورت وجود یعنی ممکن است که موجود نشود و معدوم باقی بماند پس چرا موجود می شود؟

پس اگر موجود بشود یعنی خود به خود موجود شده است و این یعنی انکار اصل علّیت، لذا

علّت تامّه شیء را صادر و موجود می کند یعنی ضرورت می دهد یعنی کُن فیکون.

ب) اولویّت غیر ذاتی غیر کافی: اولویّتش کافی در موجودیّت شیء نیست.

اشکال: این قسم باطل است چون اگر اولویّت، کافی در موجودیّت شیء نیست، پس این چیز

چطور موجود می شود.

پس اینکه «علّت ترجیح می دهد معلول را» متکلم می گوید ترجیح یعنی اینکه علّت به معلول، اولویّت

وجود می دهد اما حکیم می گوید ترجیح یا به این است که علّت واجب می کند وجود معلول را به

گونه ای که تعین پیدا می کند وجود برای معلول یعنی محال می شود عدم برای معلول پس «الشیء

ما لم یجب لم یوجد» و یا به این است که علّت واجب می کند عدم معلول را (عدم علّت، علّت است

برای عدم معلول) پس «الشیء ما لم یمتنع لم یعدم»

ضرورت به شرط محمول:

این وجوب و ضرورتی که بیان شد از ناحیهٔ علّت بود یعنی علّت به ممکن، وجوب و ضرورت می دهد که این «وجوب» در تحلیل عقلی، سابق بر «وجود» است و لو زماناً سابق بر وجود نیست و یکی می باشند.

حال می گوییم برای ممکن، وجوب و ضرورت دیگری هست که ضرورت لاحق است (نه ضرورت سابق)، یعنی در تحلیل عقلی این «ضرورت» بعد از تحقق «وجود» یا «عدم» است که به این ضرورت، «ضرورت به شرط محمول» می گویند. مانند «الانسان الموجود موجود بالضروره» و «الانسان المعدوم معدوم بالضروره»

^۱ ما پنج رقم ضرورت داریم:

۱. ضرورت ازلّیه: ضرورت محمول برای ذات موضوع بدون این که قید مادام الذات موجوداً بردارد. مانند «الله موجود بالضروره ازلّیه» و «الله عالم بالضروره ازلّیه» این ضرورت فقط در خداوند می باشد که ذاتش عین وجودش است.

۲. ضرورت ذاتیه: ضرورت محمول برای ذات موضوع به قید مادام الذات موجوداً. مانند «الانسان حیوان ناطق بالضروره ذاتیه» باید توجه داشت که حمل ذات بر ذات و حمل ذاتیات بر ذات و حمل لوازم ذات بر ذات، ضرورت ذاتیه می باشند.

۳. ضرورت وقتیّه: ضرورت محمول برای موضوع در وقت خاص. مانند «کلُّ قمرٍ منخسفٌ عند حیلولة الأرض بینة و بین الشمس»

۴. ضرورت وصفیه: ضرورت محمول برای موضوع مادامی که متّصف به وصف خاصّ باشد. مانند «کلُّ كاتبٍ متحرّک الأصابع مادام کاتباً»

۵. ضرورت بشرط المحمول: موضوع به شرط محمول، بالضروره آن محمول را دارد. مانند «الانسان الموجود موجود بالضروره»

نکته:

در وجوب، «ضرورت وجود» در حقیقت عین «وجود» است و در امتناع، «ضرورت عدم» در حقیقت عین «عدم» می باشد اما در تحلیل عقلی چون این شیء ممکن الوجود بود، یک «ضرورت سابق» و یک «ضرورت لاحق» درست می کنیم اما در خداوند که واجب الوجود است، «ضرورت سابق» و «ضرورت لاحق» معنا ندارد. ضرورت سابق معنا ندارد چون خداوند علت ندارد و واجب بالذات است، ضرورت لاحق معنا ندارد چون در ضرورت لاحق می گوئیم ماهیتی که موجود می شود، موجود است ضرورتاً درحالی که خدا موجود نمی شود بلکه عین وجود است.

فصل سادس: فی معانی الإمكان

۱. امکان خاصّ (موجّه مرکبه):

امکان خاصّ = امکان ذاتی = امکان ماهوی

امکان خاصّ سلب ضرورتین است یعنی سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم (الماهیه من حیث هی لیست إلّا هی لا موجوده و لا معدومه یعنی ماهیت در حدّ اعتبار ذهنی در آن وجود و عدم نیست)، امکان خاصّ همان امکانی است که در موادّ ثلاث خواندیم. به امکان خاصّ «خاصی» هم می گویند زیرا که این امکان را خواصّ به کار می برند و مربوط به عوام الناس نمی باشد.

۲. امکان عامّ (موجّه بسیطه):

گاهی امکان به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف، استعمال می شود. اگر قضیه موجب باشد مانند «زید موجود به امکان عامّ» در اینصورت «سلب ضرورت از عدم» می شود زیرا که جانب مخالف قضیه، «عدم زید» است که از آن سلب ضرورت می شود یعنی

عدم برای زید ضرورت ندارد به عبارت دیگر زید ممتنع الوجود نیست. (اما اینکه واجب الوجود است یا ممکن الوجود، امکان عامّ آن را بیان نمی کند)

اگر قضیه سالبه باشد مانند «عمر موجود نیست به امکان عامّ» در اینصورت «سلب ضرورت از وجود» می شود زیرا که جانب مخالف قضیه، «وجود عمر» است که از آن سلب ضرورت می شود یعنی وجود برای عمر ضرورت ندارد به عبارت دیگر زید واجب الوجود نیست. (اما اینکه ممتنع الوجود است یا ممکن الوجود، امکان عامّ آن را بیان نمی کند.

به این امکان، «امکان عامّ» می گویند چون که اعمّ از امکان خاصّ می باشد و همچنین «امکان عامی» هم می گویند چون مربوط به لسان عوام الناس هست.

نکته:

امکان خاص در واقع از دو امکان عامّ تشکیل شده است یعنی هم «وجودش ممکن است به امکان عامّ» و هم «عدمش ممکن است به امکان عامّ»، یعنی وجود و عدمش محال نیست.

۳. امکان أخصّ:

گاهی امکان در معنایی أخصّ از امکان خاصّ استعمال می شود که آن سلب ضرورتین و سلب ضرورت وصفیه و وقتیّه می باشد. مانند «زید متحرک الاصابع است به امکان أخصّ» چون که وجود تحرک اصابع و عدم آن، برای انسان ضرورت ندارد و در موضوع هم وقت یا وصفی أخذ نشده که موجب ضرورت بشود مانند «زید مادام کاتباً متحرک الاصابع بالضروره»

نکته: وقتی زید کتابت می کند، در خارج بالضروره متحرک الاصابع می باشد منتها چون در متن قضیه «مادام کاتباً» را نیاورده ایم و گفته ایم «زید متحرک الاصابع»، این می شود به امکان أخصّ.

۴. امکان استقبالی:

گاهی امکان به معنای سلب ضرورت از جهات ثلاث (ضرورات ذاتیه و وصفیه و وقتیّه) و سلب ضرورت به شرط محمول، می باشد مانند «زید کاتب غداً بالامکان»، این امکان اختصاص دارد به امور مستقبله ای که هنوز تحقق نیافته اند تا ضرورت به شرط محمول در آنها ثابت بشود. نکته:

امکان استقبالی عرفی است و به حسب خیالات عرفی و جهل ما به امور آینده و علل و اسباب می باشد. اما کسی که آینده را می بیند و علل و اسباب آینده هم دستش می باشد آنوقت نسبت به آینده امکان استقبالی ندارد و ضرورت بشرط المحمول دارد. پس الان و آینده پیش عالم به آینده و عالم به علل و اسباب، هیچ فرقی ندارد. و حکیم هم که آینده را نمی بیند منتها اجمالاً می داند که همه چیز با علل و اسباب صورت می گیرد پس آینده هم پا در هوا نیست که ممکن است باشد و ممکن است نباشد بلکه هر آنچه اتفاق می افتد بالضروره اتفاق می افتد چون علل و اسباب داشتند و هر آنچه اتفاق نمی افتد بالضروره اتفاق نمی افتد چون علل و اسبابش نیستند.

۵. امکان وقوعی:

امکان وقوعی یعنی شیء به گونه ای باشد که از فرض وقوعش، محالی لازم نیاید یعنی نه تنها شیء ذاتاً ممکن است به امکان عامّ و ذاتاً ممتنع نیست^۱ بلکه بالغیر هم ممتنع نمی باشد. برای مثال ایجاد حرارت بدون وسیله گرمازا مثلاً، وقوعاً محال است چون لازم می آید که معلول بدون علّت حاصل بشود، هرچند ذاتاً ممکن است و مثل اجتماع نقیضین نمی باشد که ذاتاً محال است.

^۱ امکان وقوعی اخص از امکان عامّ است و درمقابل امکان وقوعی، امتناع وقوعی می باشد که امتناع وقوعی عامّ از امتناع ذاتی است.

عَلَّامَه می فرماید «امکان وقوعی سلب امتناع از جانب موافق است اما امکان عامّ سلب ضرورت از جانب مخالف است»، حال ممکن است سوال ایجاد شود که با این بیان، امکان عامّ با امکان وقوعی چه فرقی دارد؟

جوابش این است که اولاً در امکان عامّ بحث وقوع و عدم وقوع نیست بلکه در امکان عامّ، ذات پا در هوا را در نظر گرفته ایم. یعنی امکان عامّ صفت ذات است (حال ذات چه ماهیّت باشد چه واجب الوجود باشد که ماهیّت ندارد) اما امکان وقوعی، صفت ذات نیست بلکه صفت وقوع است یعنی می گوئیم «وقوع الشیء ممکن است» یعنی وقوعش ممتنع نیست، پس شما نمی توانید بگویید که این یعنی «عدم ضرورت ندارد» زیرا ضرورت نداشتن عدم ربطی به وقوع ندارد. ثانیاً امکان عامّ فقط امتناع ذاتی ندارد اما امکان وقوعی هم امتناع ذاتی ندارد و هم امتناع بالغیر ندارد، بنابراین مراد از امتناع در عبارت «سلب الإمتناع عن جانب المخالف» امتناع بالذات و امتناع بالغیر می باشد.

۶. امکان استعدادی:

استعداد یعنی قوه الشیء الخاصّ نه فعلیه الشیء، برای مثال نطفه انسان، استعداد و قوه انسان شدن را دارد یعنی الان انسان نیست ولی می تواند انسان بشود، بخلاف نطفه بزرگ که استعداد و قوه انسان شدن را ندارد اما استعداد بزرگ شدن را دارد. این استعداد و قوه درست است که فعلیّت نیست اما عدم هم نیست و یک واقعیّت می باشد. حال می گوئیم که این قوه و استعداد را دو جور اعتبار می کنیم:

الف) به اعتبار اینکه این قوه را به مستعدّ نسبت می دهیم، اسمش می شود «استعداد»، برای مثال «هسته استعداد درخت شدن دارد»

ب) به اعتبار اینکه این قوه را به مستعدّ له نسبت می دهیم، اسمش می شود «امکان استعدادی»، برای مثال «درخت ممکن است که ایجاد شود در هسته» یعنی درخت وجود بالقوه دارد در هسته. بنابراین «امکان استعدادی» همان «استعداد» است ذاتاً و غیر «استعداد» است اعتباراً

فرق امکان استعدادی و امکان ذاتی!

۱. امکان ذاتی (امکان خاص) صفت ماهیت است که ماهیت هم اعتبار عقلی می باشد بنابراین امکان خاص هم اعتبار عقلی است چون موضوعش اعتبار عقلی است. اما امکان استعدادی اعتباری نیست بلکه امکان استعدادی صفت وجودی می باشد زیرا امکان استعدادی یعنی وجود بالقوه که یک امر وجودی خارجی می باشد.

۲. امکان ذاتی لاحق می شود به «ماهیت من حیث هی» اما امکان استعدادی لاحق می شود به «ماهیت موجوده» برای مثال امکان ذاتی لاحق می شود به انسان من حیث هی یعنی انسانی که وجود و عدم در آن اخذ نشده است پس وجود و عدم برایش ضرورت ندارند و لذا ممکن است موجود شود و ممکن است معدوم شود، اما امکان استعدادی لاحق می شود به نطفه موجوده در رحم مادر.

۳. امکان ذاتی شدت و ضعف بر نمی دارد بخلاف امکان استعدادی که شدت و ضعف و قرب و بعد بر می دارد، برای مثال علقه بیشتر از نطفه، استعداد انسان شدن را دارد زیرا علقه به انسان بودن نزدیک است. پس استعداد هرچقدر دورتر باشد، ضعیف تر می باشد و هرچقدر نزدیکتر باشد، قوی تر می باشد.

^۱ امکان ذاتی همان امکان خاص و امکان ماهوی می باشد که در بحث امکان خاص توضیحش داده شده است.

۴. امکان ذاتی زائل نمی شود (امکان ذاتی همراه ماهیت است هر جا که ماهیت در نظر گرفته می شود) بخلاف امکان استعدادی که این استعداد زائل می شود (استعداد بعد از تحقق بالفعل مستعد له، زائل می شود و همچنین بواسطه فاسد شدن شیء، زائل می شود) برای مثال هسته که استعداد درخت شدن را دارد یا درخت بالفعل می شود و دیگر استعداد درخت شدن را ندارد و یا اینکه این هسته می پوسد و فاسد می شود و دیگر استعداد درخت شدن را ندارد.

۵. با امکان ذاتی، وجود یا عدم برای ماهیت تعیین پیدا نمی کند زیرا ماهیت در حد اعتبار، نسبتش به وجود و عدم یکسان است، اما با امکان استعدادی، «ممکن مستعد له» تعیین پیدا می کند. توضیح بیشتر اینکه استعداد یعنی «قوه الشیء الخاص» و آن شیء خاص متعین می باشد، برای مثال «قوه درخت در هسته» که این درخت متعین می باشد یا «قوه انسان در نطفه» که این انسان متعین می باشد یعنی وقتی می گوئیم که «انسان ممکن است ایجاد شود در نطفه انسان» این انسان تعیین دارد و این نطفه می رود به سوی وجود انسان نه عدم انسان، آن هم به سمت وجود انسان می رود نه به سمت وجود بز و درخت و...

^۱ استعداد (قوه الشیء الخاص) عرض است که عارض بر ماده می شود (ماده یعنی قوه الأشیاء جمعاً که قوه مبهمه و قوه لامتعین می باشد یعنی اصل قوه و پذیرش) و ماده جوهر می باشد که حامل استعدادات است یعنی هر استعدادی هر کجا که باشد، حامل آن ماده است و لذا اگر در عالم ماده نبود، استعداد هم معنا نداشت. به این ماده که اصل قوه می باشد، «هیولاء» و «ماده اولی» می گویند که قبول صور می کند. یک ماده هم داریم به نام «ماده ثانیه» که یعنی آن هیولاء با یک صورت، مجموعاً ماده می شود برای صورت آینده، برای مثال درخت (که یک قوه و هیولاء دارد و یک صورت شجریّت دارد) ماده است برای زغال بودن. یک وقت هم می گوئیم بدن ماده است برای نفس مجرد و این نفس مجرد هم صورت و کمال است برای این بدن. ماده به معنای اعم شامل هر سه تای اینها می شود (یعنی ماده اولی و ماده ثانیه و این بدن نسبت به نفس مجرد) و محل امکان استعدادی هم ماده به معنای اعم است.

فرق امکان استعدادی و امکان وقوعی:

امکان استعدادی در مادیات می باشد نه مجردات (زیرا مجردات مجرد از ماده اند و چیزی که ماده ندارد، استعداد هم ندارد) اما امکان وقوعی هم در مادیات است و هم در مجردات.

فصل سابع: فی أنّ الإمكان اعتبار عقلي و أنّه لازمٌ للماهیة

امکان ذاتی اعتبار عقلی (لحاظ عقلی) می باشد زیرا امکان ذاتی لاحق می شود به «ماهیتی که عقلاً در نظر گرفته می شود با قطع نظر از وجود و عدم» و این ماهیت قطعاً اعتباری می باشد، پس امکانی که لاحق می شود به این ماهیت، اعتبار عقلی می باشد.

و این امکان (که اعتبار عقلی است) منافات با این ندارد که ماهیت در واقع و بحسب نفس الأمر یا موجود است یا معدوم و لازمه آن این است که ماهیت در واقع محفوف باشد به دو وجوب یا دو امتناع، توضیح بیشتر اینکه ماهیت به حمل اولی ممکن است اما ماهیت به حمل شایع یا ضرورت وجود دارد و یا ضرورت عدم چون ماهیت به حمل شایع و به حسب نفس الأمر یا موجود است یا معدوم:

الف) اگر موجود است محفوف به دو وجوب است: ۱. وجوب سابق یعنی وجوب بالغير (الشیء ما لم یجب لم یوجد) ۲. وجوب لاحق یعنی ضرورت بشرط محمول

ب) اگر معدوم است محفوف به دو امتناع است: ۱. امتناع سابق یعنی امتناع بالغير (الشیء ما لم یمتنع لم یعدم) ۲. امتناع لاحق یعنی ضرورت بشرط محمول

مطلب بعدی این است که امکان ذاتی لازمه ماهیت می باشد و هرگز از ماهیت جدا نمی شود (کلّ ماهیه فیه ممکنه) چون وقتی ما «ماهیت من حیث هی» را تصوّر می کنیم با قطع نظر از هر چیزی که غیر ماهیت می باشد، نمی یابیم با این ماهیت، ضرورت وجود یا ضرورت عدم را، و امکان هم چیزی جز سلب ضرورت وجود و عدم نیست.

نکته:

اصل و حقیقت امکان اگرچه این دو سلب (یعنی سلب ضرورت وجود و عدم) می باشد منتها عقل، لازمه این دو سلب را (که استواء نسبت می باشد) به جای این دو سلب، قرار می دهد و لذا امکان به معنای ثبوتی (استواء النسبه الی الوجود و العدم) بر می گردد و صفت ماهیت حساب می شود.

فصل ثامن: فی حاجه الممكن إلی العله و ما هی عله إحتیاجه إلیها؟

بدیهی بودن حاجت ممکن به علت:

حاجت ممکن به علت از بدیهیات اولیه می باشد که در تصدیقش، صرف تصوّر موضوع و محمولش کافی می باشد. بنابراین کسی که «ماهیت ممکنه» را تصوّر کند (که نسبت آن به وجود و عدم یکسان می باشد) و همچنین تصوّر کند این را که «خروج ماهیت از حد استواء، به وجود یا عدم، متوقف است بر امر دیگری که خارج می کند آن ماهیت را از حد استواء» بی درنگ تصدیق می کند این را که «الممكن محتاج إلی العله».

مناط حاجت ممکن به علت:

علت احتیاج ممکن به علت، امکان است یا حدوث؟

قول اول: امکان علت احتیاج ممکن به علت است (یعنی ماهیت چون ممکن است احتیاج به علت دارد) این قول حکماء می باشد که قول حق هم همین است و دو دلیل برای اثبات آن ذکر شده است:

۱. دلیل اول:

ماهیت با لحاظ موجودیتش، ضروری الوجود است (الماهیه الموجوده موجوده بالضروره) و با لحاظ معدومیتش، ضروری العدم است (الماهیه المعدومه معدومه بالضروره) که به این دو ضرورت، ضرورت بشرط محمول می گویند. و حدوث هم نیست مگر ترتب یکی از دو ضرورت بر دیگری زیرا حدوث یعنی وجود الشیء بعد عدمه (پس وقتی چیزی از طرف علت، حادث و موجود شد دیگر احتیاج به علت ندارد چون این چیزی که موجود شده، ضرورت وجود دارد. یعنی ضرورت بشرط محمول) و معلوم است که ضرورت، مناط بی نیازی از سبب و ارتفاع حاجت می باشد. بنابراین مادامی که ماهیت با امکانش ملاحظه نشود، احتیاج به علت حاصل نمی شود.

۲. دلیل دوم:

ماهیت موجود نمی شود مگر اینکه علت آن را ایجاد کند و ایجاد کردن علت ماهیت را متوقف است بر وجوب ماهیت که این هم متوقف است بر ایجاد علت (یعنی علت اعطاء وجوب بکند) و ایجاد علت هم متوقف است بر احتیاج ماهیت به علت که این هم متوقف است بر امکان ماهیت (چون اگر امکان نداشته باشد، یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات که در هر دو صورت احتیاجی به علت نیست) پس به طور خلاصه می گوییم: «الماهیه أمکنت فاحتاجت فأوجبت

فوجبت فأوجدت فوجدت» بنابراین برای «حاجت ماهیت به علت» توقفی است بر امکان (یعنی باید ممکن باشد تا احتیاج به علت داشته باشد) و اگر این «حاجت ماهیت به علت» متوقف باشد بر حدوث زمانی ماهیت (علاوه بر اینکه متوقف است بر امکان ماهیت)؛ تقدّم شیء علی نفسه لازم می آید یعنی لازم می آید که حدوث (وجود ماهیت بعد العدم) بر خودش مقدم باشد به پنج مرتبه.

همچنین اگر «وجوب ماهیت» یا «ایجاب کردن علت ماهیت را»، علت «حاجت ماهیت به علت» باشد؛ در این دو صورت هم تقدّم شیء علی نفسه لازم می آید. بنابراین این امکان است که علت «حاجت ماهیت به علت» می باشد چون در این سلسله متصله که ترتب عقلی^۳ دارد، قبل از حاجت، چیزی جز ماهیت و امکان ماهیت نمی باشد که «ماهیت» موضوع حاجت و «امکان ماهیت» علت حاجت می باشد.

قول دوم: حدوث علت احتیاج ممکن به علت است.

دلیل: اگر علت «حاجت به علت» امکان باشد نه حدوث، در اینصورت ممکن است که قدیم زمانی موجود بشود یعنی با اینکه قدیم زمانی است و اول و آخری برای وجودش نیست، منتها ممکن الوجود است و مخلوق و آفریده خدا می باشد درحالی که این محال است زیرا معلوم است که فرض دوام

^۱ یکسان است که «حدوث علت و امکان شرط باشد» یا «حدوث علت و عدم امکان مانع باشد» یا «حدوث جزء العله و امکان جزء العله دیگر باشد» یا «امکان علت و حدوث شرط باشد» یا «امکان علت و عدم حدوث مانع باشد».

^۲ حال این علّیت به هر نحوی که باشد یعنی به وجوه خمسه ای که ذکر شد.

^۳ این ترتب، ترتب زمانی نیست چون همیشه ترتب معلول بر علت ترتب عقلی می باشد پس تقدّم، تقدّم رتبی است نه تقدّم زمانی.

وجودش، آن را بی نیاز از علّت می کند چون برای قدیم زمانی، عدم راه ندارد تا احتیاج به ارتفاع آن عدم باشد.

بنابراین علّت «حاجت به علّت» حدوث است نه امکان و قدیم زمانی مساوی است با خدا، و غیر خدا همه حادث زمانی هستند.

جواب علامه از این قول:

۱. مفروض این است که ذات قدیم زمانی (که ممکن الوجود است) منشأ می باشد برای «حاجتش به علّت» و این ذات ممکن که محتاج می باشد محفوظ است حتی با وجود دائم، بنابراین این ذات ممکن که قدیم زمانی می باشد، در ذاتش احتیاج دائم دارد به علّت یعنی لو اینکه قدیم زمانی همیشه می باشد ولی چون ممکن است، همیشه محتاج به علّت می باشد، برای مثال جبرئیل همیشه بوده است ولی چون علّت احتیاج، امکان است پس جبرئیل که ممکن الوجود است، همیشه احتیاج به علّت دارد.

۲. وجود معلول (چه حادث زمانی چه قدیم زمانی) وجود رابط است یعنی ذاتش وابسته به علّت است، پس معلول شیء ثابت له الحاحه نیست بلکه عین حاجت می باشد و لذا معلول حتی اگر قدیم زمانی باشد عین احتیاج به علّت است.

فصل تاسع: الممكن محتاج إلى علته بقاءً كما أنه محتاج إليها حدوثاً

ممکن همانطوری که در حدوثش، محتاج به علت است در بقائش هم محتاج به علت می باشد به دو دلیل:

۱. دلیل اول:

علت «احتیاج ممکن به علت» امکانش هست که این امکان لازمه ماهیت می باشد و از آنجایی که امکان همیشه با ماهیت است پس معلول همیشه محتاج به علت است هم در حدوثش و هم در بقائش، و فیض هستی را در هر دو حالت (حدوث و بقاء) از علت می گیرد و اگر یک لحظه عنایت علت برداشته شود، معلول معدوم می شود. بنابراین معلول آن به آن و لحظه به لحظه محتاج به علت می باشد.

۲. دلیل دوم:

وجود معلول وجود رابط است یعنی وجود معلول عین الربط و عین الحاحه می باشد و ذاتش وابسته به علت است و بدون علت استقلالی ندارد پس حال وجود رابط در احتیاج به علت، حدوثاً و بقاءً واحد است پس معلول بدون علت معنا ندارد چه حدوثاً و چه بقاءً. و اگر معلول در بقاء احتیاج به علت نداشته باشد یا باید ربط بدون مربوط إليه بشود که این محال است و یا باید وجود رابط، مستقل شود که این هم محال است چون انقلاب ذات است.

نکته:

برخی ها برای اثبات «بی نیازی ممکن از علت در حالت بقاء» به مثال های عوامانه ای استدلال کرده اند مانند مثال بناء و بناء که بناء در وجودش محتاج به بناء است درحالی که دربقائش محتاج به بناء نیست و لذا اگر بناء بمیرد باز هم بناء سر جای خودش باقی می ماند. این استدلال مردود است چون که بناء علت موجدۀ بناء نیست (یعنی مفیض الوجود و فاعل هستی بخش نیست) بلکه حرکات دست بناء، علل معدۀ هستند برای حدوث اجتماع بین اجزاء بناء و اجتماع اجزاء هم علت است برای حدوث شکل بناء سپس خشکی و سفتی مواد هم علت می باشد برای بقاء بناء در مدّت معتنا به.

خاتمه:

از مباحث سابقه دو مطلب روشن شد:

۱. اینکه موادّ ثلاث یعنی وجوب و امکان و امتناع، کیفیات سه گانه هستند برای نسب قضایا.

۲. حقیقت موادّ ثلاث:

حقیقت وجوب و امکان: وجوب و امکان دو امر وجودی^۱ می باشند بخاطر اینکه قضایایی که موجه می شوند به وجوب و امکان، مطابقت تامّ، با خارج دارند (موضوع و محمول و نسبت و جهت که کیفیت نسبت هست، در خارج هست) بنابراین وجوب و امکان در خارج موجودند

^۱ درست است که وجوب را در ذهن اعتبار می کنیم متنها ظرف اعتبار را خارج قرار می دهیم و می گوئیم که خدای خارجی با وجود خارجی، نسبت ضرورت دارد. همچنین در امکان هم، ماهیاتی که در خارج هستند، ممکن الوجوداند هرچند اعتبار در ذهن ما می باشد ولی ظرف اعتبار خارج می باشد.

منتها به وجود موضوعشان نه به وجود جدا و مستقل از موضوع^۱، یعنی همچون مفهوم وحدت و کثرت و قدم و حدوث و... مفاهیم فلسفی اند که در این مفاهیم، اتّصاف در خارج و عروض در ذهن می باشد. به این مفاهیم، «معقولات ثانوی فلسفی» می گویند.^۳

حقیقت اِمتناع: امتناع امر وجودی نیست و بدون شک، امر عدمی می باشد.

نکته:

همه این مطالبی که گفته شد، با نظر به این بود که عقل، ماهیات و مفاهیم را اعتبار می کند به عنوان موضوع برای احکام و می گوئیم «ماهیت انسان ممکن الوجود است» و «مفهوم خدا واجب الوجود است» و «مفهوم اجتماع نقیضین ممتنع الوجود است».

اما اگر این ماهیات و مفاهیم را که اعتبار عقلی می باشند، کنار بگذاریم و نظر کنیم به اینکه این وجود است که حقیقتاً موضوع است برای این احکام (بخاطر اصالت وجود) در این صورت می گوئیم: الف) وجوب یعنی این که وجود، در نهایت شدت می باشد و قائم به نفس خود بوده و مستقل است در ذاتش، پس اینکه می گوئیم «الوجود واجب» یعنی «الوجود فی نهاییه الشده»

^۱ وجوب صفت واجب الوجود و امکان صفت ماهیت می باشد منتها این صفت و موصوف بودن در خارج به نحو دوئیت نیست و در خارج عارض و معروض نیستند بلکه این ها در خارج به نحو عینیت هستند و عروض و دوئیت فقط در ذهن می باشد.

^۲ برخی ها نظرش این است که وجوب و امکان در خارج به وجودی جدا و مستقل از موضوع موجودند. این قول باطل است و معنایی ندارد.

^۳ علاوه بر «معقولات ثانوی فلسفی» ما «معقولات ثانوی منطقی» هم داریم که در آنها اتّصاف و عروض در ذهن است، مانند «مفهوم انسان کلی است»

ب) امکان یعنی این که وجود، وجود رابط می باشد و قوامش به غیر خودش می باشد، پس اینکه می گوییم «الوجود ممکن» یعنی «الوجود وجود رابط»

بنابراین وجوب و امکان دو وصفی هستند که قائم به وجودند متتها خارج از ذات موضوعشان نیستند.

«مرحله خامسه درباره ماهیت و احکام آن: این مرحله هشت فصل دارد»

فصل اوّل: الماهیه من حیث هی لیست إلا هی

از آنجایی که ماهیت مانند ماهیت انسان، اتّصاف به صفات متقابل را قبول می کند (مانند اینکه انسان می تواند موجود باشد یا معدوم، یا واحد باشد یا کثیر، یا کلی باشد یا فرد، یا چاق باشد یا لاغر) پس فی نفسه صفات متقابل از او سلب می شود یعنی فی نفسه نه واحد است نه کثیر و نه.... بنابراین می گوییم «الماهیه من حیث هی لیست إلا هی لا موجوده و لا معدومه و لا شیئاً آخر»

و این همان معنای این قول است که «إِنَّ النقيضين يرتفعان عن المرتبه الماهیه» یعنی نه اینکه ارتفاع نقيضين هست ولی در اینجا جایز است بلکه یعنی اینجا جای نقيضين نیست و أصلاً وجود و عدم با ماهیت لحاظ نمی شود اگرچه ماهیت در واقع یا موجود است و یا معدوم، بنابراین ارتفاع نقيضين مربوط به حمل شایع است که یعنی شیء در خارج باید یا موجود باشد و یا معدوم و ارتفاع این دو محال می باشد.

پس ماهیت انسان (که حیوان ناطق می باشد) اگرچه در واقع و به حسب حمل شایع یا موجود است و یا معدوم (و اجتماع و ارتفاع این دو محال می باشد) متنها چیزی از وجود و عدم در ماهیت أخذ و لحاظ نشده است پس برای انسان معنایی است و برای هر یک از وجود و عدم معنای دیگری می باشد و همچنین است صفات عارضه حتی عوارض ماهیت، پس چهار یک معنا دارد و زوجیتی که عارض بر آن می شود، معنای دیگری دارد و همچنین ماهیت انسان یک معنا دارد و امکان که عارض بر آن می شود، معنای دیگری دارد یعنی حتی امکان هم که وصف لازم ماهیت می باشد،

¹ یعنی ما یقال فی جواب ما هو، نه ماهیت به معنای اعمّ که اعمّ از این ماهیت و هویت می باشد.

خود ماهیت نیست و بیرون از ذاتش می باشد بنابراین می گوئیم «الماهیه بالحمل الأولى ممکن بالحمل الشایع» و نمی گوئیم «الماهیه ممکن بالحمل الأولى».

محصل سخن این است که «حمل می شود ماهیت بر خودش به حمل اولی و سلب می شود از ماهیت، هرچیزی که غیر خودش باشد، به حسب حمل اولی»

فصل ثانی: فی اعتبارات الماهیه و ما يلحق بها من المسائل

ماهیت را به لحاظ غیر خودش (از چیزهایی که لحوقش بر ماهیت، متصور است) سه جور می توانیم ملاحظه کنیم:

۱. ماهیت مخلوطه «ماهیت بشرط شیء»: یعنی ماهیت را تنها در نظر نمی گیریم بلکه ماهیت را در نظر می گیریم با مجموعه عوارضی که همراهش است، بنابراین در خارج هر فرد از ماهیت را که می بینیم، ماهیت مخلوطه می باشد، برای مثال در «زید انسان»، انسان بر زید حمل شده است که این زید فقط انسانیت خالی نیست بلکه انسان است با مجموعه عوارض مشخصه اش.
۲. ماهیت مجرد «ماهیت بشرط لا»: یعنی «ماهیه مجردة عن کل شیء غیرها» یعنی فقط آن ماهیت را در نظر می گیریم مانند در نظر گرفتن ماهیت درخت به نحو لخت و خالی.^۱

^۱ ماهیت بشرط لا قسم دیگری دارد که به آن «ماهیت بشرط لای از حمل» می گویند. توضیح اینکه: بدن انسان ماده است برای نفس انسان و نفس انسان صورت است برای بدن انسان و اگر بدن نباشد نفس انسانی درست نمی شود. انسان فقط بدن (ماده) نیست و همچنین انسان فقط نفس مجرد (صورت) نیست بلکه انسان مجموعه بدن و نفس می باشد یعنی انسان مرکب از ماده و صورت می باشد. در اینجا ما این دو را «بشرط لای از حمل» کرده ایم یعنی به شرط اینکه حمل نشوند و لذا صحیح نیست که بگوئیم «انسان بدن است» یا «انسان نفس است» یا «بدن نفس است» یا «نفس بدن است»

۳. ماهیت مطلقه «ماهیت لا بشرط»: یعنی شرط نشود چیزی با ماهیت بلکه ملاحظه کنیم ماهیت را به نحو مطلق و رها، مانند ماهیت درخت اما نه درخت کذائی و نه درخت لخت و خالی.

نکته:

از آنجایی که مقسم جامع اقسام است و محفوظ است در اقسام پس مقسم لا بشرط است نسبت به اقسام، یعنی «الماهیت» که مقسم است «لا بشرط مقسمی» می باشد. فرق لا بشرط مقسمی با لا بشرط قسمی این است که در لا بشرط قسمی، اطلاق قیدش است اما در لا بشرط مقسمی، اطلاق قیدش نیست.

به این ماهیتی که مقسم می باشد برای اقسام ثلاثه (یعنی لا بشرط مقسمی)، «کلی طبیعی» می گویند که کلیت بر آن عارض می شود در ذهن و لذا لا یمتنع صدقه علی کثیرین، هرچند کلی طبیعی در خارج هم موجود می باشد بخاطر اینکه دو قسم از اقسامش (یعنی ماهیت مخلوطه که بشرط شیء

حال به تعبیر دیگری به این بدن می گوئیم «حیوان» که جنس است و به نفس می گوئیم «ناطق» که فصل می باشد، منتها در اینجا ما این دو را، «لا بشرط الحمل» کرده ایم (پس جنس و فصل همان ماده و صورت است که به صورت لا بشرط أخذ شده اند) و لذا جنس بر نوع حمل می شود و فصل هم بر نوع حمل می شود و همچنین خودشان به همدیگر حمل می شوند، لذا صحیح است که بگوئیم «الانسان حیوان» یا «الانسان ناطق» و یا «بعض الحيوان ناطق».

^۱ کلی سه قسم است:

۱. کلی منطقی: همان مفهوم کلی است که عبارت است از «ما لایمتنع صدقه علی کثیرین»
۲. کلی طبیعی: یعنی ماهیت و طبیعت، حال این طبیعت اگر در ذهن باشد، کلی می باشد (لا یمتنع صدقه علی کثیرین) و اگر در خارج باشد، فرد می باشد (که این طبیعت در خارج موجود می شود به عین وجود افراد)، مانند «الانسان»

۳. کلی عقلی: یعنی ماهیت به قید کلیت، کلی عقلی در ذهن موجود است اما در خارج موجود نیست چون در خارج، فرد و مصداق است و هرگز کلی نخواهد بود، مانند «الانسان الکلی»

می باشد و ماهیت مطلقه که لا بشرط قسمی می باشد) در خارج موجود می باشند^۱ و مقسم هم محفوظ می باشد در اقسامش و موجود می باشد به وجود اقسامش.

لا شکّ که این کلی طبیعی از حیث طبیعت، واحد است برای مثال «طبیعت انسان»، طبیعت نوعی واحد است و «طبیعت حیوان»، طبیعت جنسی واحد است. اما کلی طبیعی از حیث وجود، متکثر است به وجودات افراد، یعنی کلی طبیعی در خارج موجود است به عین وجود افراد پس کثیر است به کثرت افراد، لذا می گوئیم «کلی طبیعی در هر فردی» غیر از «کلی طبیعی موجود در فرد دیگر» است از حیث عدد، برای مثال «طبیعت انسان» در خارج متعدّد است به تعدّد افراد.

اگر فرض کنیم که کلی طبیعی (مانند طبیعت انسان) در خارج واحد است، در اینصورت در عین حالی که واحد است، در جمیع افراد موجود می باشد پس لازم می آید که واحد کثیر بشود و این محال است و همچنین لازم می آید که آن واحد بالعدد، متّصف باشد به صفات متقابل (مثلا هم چاق باشد هم لاغر، هم سیاه پوست باشد هم سفید پوست) و این هم محال می باشد.

^۱ ماهیت مطلقه که لا بشرط قسمی می باشد هم با بشرط شیء می سازد و هم با بشرط لا می سازد و لذا اگر مصداقش بشرط لا باشد، در خارج موجود نیست ولی اگر مصداقش بشرط شیء باشد، در خارج موجود است.

فصل ثالث: فی معنی الذاتی و العرضی

۱. ذاتیات:

به آن معانی ای که أخذ و لحاظ می شود در حدود ماهیات (حدّ تامّ و حدّ ناقص) که با ارتفاع این معانی، ماهیت هم از بین می رود، به اینها ذاتیات می گویند که همان جنس و فصل می باشد! (البته به نوع هم که تمام الذات می باشد، ذاتی می گویند)

۲. عرضیات محموله:

غیر از ذاتیات هر چیزی را که در ماهیت بینیم، عرضی می باشد^۲ که محمول بر ماهیت است. خود عرضی دو قسم می باشد: ۱. المحمول بالضمیمه ۲. الخارج المحمول.

توضیح أقسام عرضی:

۱. المحمول بالضمیمه:

اگر انتزاع عرضی و حمل آن بر ماهیت، متوقّف بر ضمیمه باشد، به آن عرضی، «المحمول بالضمیمه» می گویند. برای مثال «الجسم حارٌّ» که انتزاع حارّ و حمل آن بر جسم، متوقّف می باشد بر ضمیمه شدن حرارت به جسم.

^۱ فرق جنس با فصل این است که جنس جزء مشترک ذات است و فصل جزء مختصّ ذات می باشد.
^۲ فرقی نمی کند که عرضی، عرضی عامّ باشد (مانند ماشی نسبت به انسان) و یا عرضی خاصّ باشد. (مانند ماشی نسبت به حیوان).

۲. الخارج المحمول «محمول عن صمیمه»:

اگر انتزاع عرضی و حمل آن بر ماهیت، متوقف بر ضمیمه نباشد، به آن عرضی، «الخارج المحمول» می گویند. که عبارت کامل ترش «الخارج عن صمیم الشیء والمحمول علیه» می باشد. یعنی خارج می شود از خودش و بعد به خودش حمل می شود، منتها نمی گوئیم «الخارج عن ذات الشیء» چون ذات شیء همان ماهیت است و از درون ماهیت، عرض بیرون نمی آید (زیرا درون ماهیت جنس و فصل می باشد) بلکه از آن موقعیتش بیرون آمده است، یعنی این ماهیت در موقعیتی قرار می گیرد که از نهان او یک صفتی را بیرون می کشیم و به آن حمل می کنیم، بنابراین محمول عن صمیمه انتزاعی می باشد که با اضافه و نسبت و مقایسه درست می شود.

مانند «این کتاب بالا است» که چیزی به کتاب ضمیمه و اضافه نشده است بلکه این کتاب در موقعیتی قرار دارد که دست زیر آن قرار دارد و با مقایسه به آن دست، می گوئیم که این کتاب بالا می باشد، یا برای مثال «زید آب است» در حالی که چیزی به زید ضمیمه نشده است.^۱

وجوه تمییز ذاتی از عرضی:

۱. کون الذاتی بینا:

در مقام علم، ثبوت ذاتی برای ذی الذاتی (نوع) بین می باشد و احتیاجی به حد وسط نمی باشد.^۲ (درست است که «عرضی لازم بین» مانند الأربعة زوج، هم بین الثبوت است منتها این با بین

^۱ صفات خدا زاید بر ذات و ضمیمه بر ذات نیست بلکه عین ذاتش است منتها به صفات خدا، خارج محمول نمی گویند چون صفات خدا ماهیت نیستند درحالی که خارج محمول ماهیت می باشد. همچنین صفات وجود هم مانند «الوجود واحد» یا «الوجود متشخص» خارج محمول حساب نمی شوند.

^۲ لا تکتسب الحدود بالبرهان، یعنی ما از طریق تحلیل ماهیت، جنس و فصل را به دست می آوریم نه اینکه حد با برهان اثبات شود تا نیاز به حد وسط باشد.

الثبوت بودن ذاتی فرق دارد چون اینجا که می‌گوییم ذاتی بین الثبوت است بخاطر این است که ذاتی، جزء ذات و درون ذات می‌باشد متنها اینکه می‌گوییم عرضی لازم بین، بین الثبوت است یعنی خارج از ذات و خصوصیات ذات چیزی نیست که آن را واسطه بیاوریم)

۲. کون الذاتی غنیاً عن السبب:

در خارج، ذاتی بی‌نیاز از علت می‌باشد، به معنای اینکه ذاتی به سببی غیر از سبب ذی‌الذاتی (نوع) احتیاج ندارد پس علت وجود ماهیت (نوع) همان علت اجزاء ذاتیه ماهیت (جنس و فصل) می‌باشد. بنابراین علت تحقق حیوان ناطق، همان علت تحقق انسان است. برخلاف عرضی که علت می‌خواهد که «عرضی مفارق» علتی از بیرون می‌خواهد مثلاً «بخاری گرم است به سبب آتش» و «عرضی لازم» هم علتش خود ذات می‌باشد.

۳. کون الذاتی مقدماً علی الذات:

اجزاء ذاتیه ماهیت (جنس و فصل) متقدم می‌باشد بر ذی‌الذاتی (نوع)، این تقدم زمانی نیست بلکه تقدم بالتجوهر می‌باشد که جنس و فصل تقدم دارند بر نوع در مقام تقرر ماهوی (یعنی در مقام قرار گرفتن ماهیت در ذهن یعنی در مقام فهم و تعریف ماهیت)، پس اگر جنس و فصل نباشد، نوع هم نیست.

اشکال در تقدّم اجزاء بر کلّ:

اجزاء عین کلّ است پس چطور بر کلّ مقدّم می باشد زیرا اگر بر کلّ مقدم باشد تقدّم شیء علی نفسه می باشد.

جواب:

اولاً می گوئیم که اجزاء عین کلّ می باشند به شرط اجتماع اما اجزاء لا بشرط الاجتماع، مقدّم بر کلّ (اجزاء بشرط اجتماع) می باشند.

ثانیاً جنس و فصل که اجزاء خارجی شیء نمی باشد بلکه اجزاء تحلیلی ماهیت اند یعنی اینطور نیست که ماهیت نوعیه، کلّ و مرکّب از جنس و فصل باشد، بلکه نوع به تحلیل عقلی منحلّ می شود به جنس و فصل، یعنی این ذاتیات (جنس و فصل)، اجزاء حدّی ماهیت هستند یعنی در مقام حدّ و تعریف، جزء ماهیت می باشند پس قهراً در مقام شناخت ماهیت، مقدّم هستند (هرچند این ذاتیات یعنی جنس و فصل، در خارج عین ماهیت یعنی نوع، می باشند)

فصل رابع: فی الجنس و الفصل و النوع و بعض ما يلحق بذلك

تعریف نوع و جنس و فصل:

نوع: ماهیت تامه (یعنی ماهیتی که آثار خاص و حقیقی برای آن بار می شود) از حیث تمام بودنش (یعنی ماهیت مبهم نیست) به آن «نوع» می گویند. مانند انسان و فرس.

جنس: به آن اجزاء ذاتی ای که در انواع هستند و بیشتر از نوع واحد مشترک می باشد در آن، «جنس» می گویند. مانند حیوان که مشترک است بین انسان و فرس و غیر این دو.^۱

فصل: به آن اجزاء ذاتی ای که در انواع هستند و اختصاص به نوع واحد دارند، «فصل» می گویند. مانند ناطق که مختص به انسان هست.

نکته:

همانطور که در منطق آمده، جنس و فصل تقسیم می شوند به قریب و بعید و همچنین جنس و نوع تقسیم می شوند به عالی و متوسط و سافل (جنس عالی نوع نیست و نوع سافل جنس نیست و متوسطان هم نسبت به بالا نوع هستند و نسبت به پایین جنس هستند)

^۱ دو مثال می زنیم که با یکدیگر فرق دارند:

مثال اول: «الحيوان هو الذي إما انسان و إما فرس و إما بقر و...» این حیوان «جنس» است چون ماهیت تام نیست و مبهم می باشد. (وقتی مبهم می شود که این حیوان را ناظر به پایین و انواع بکنیم)

مثال دوم: «الحيوان جسمٌ نام حساس متحرک بالاراده» این حیوان جنس نیست و «نوع» می باشد چون ماهیت تام می باشد. (چون این حیوان جنس دارد که کنارش فصل گذاشته ایم و وقتی فصل را گذاشتیم برای خودش یک چیزی شد) این حیوان آثار خاص خودش را دارد یعنی راه می رود و حساس است و...

اعتبارات جزء مشترک از ماهیت:

وقتی ماهیت «حیوان» را در نظر می‌گیریم، به دو صورت می‌توانیم آن را تصور کنیم:

۱. به صورت تنهایی:

یعنی به صورت ماهیت تام آن را تصور کنیم به گونه‌ای که هر مفهومی که مقارن آن حیوان بشود، زاید و خارج از ذات آن باشد و این حیوان مابین با مجموع انسان باشد (زیرا مجموع انسان فقط حیوان نیست بلکه مجموع انسان، حیوان و نفس ناطقه می‌باشد) و لذا حمل بر آن نشود همانطور که بر مقارن خود یعنی نفس ناطقه حمل نمی‌شود.

این حیوان که به معنای بدن می‌باشد و بر نفس ناطقه حمل نمی‌شود (چون به شرط لای از حمل است)، «ماده» می‌باشد نسبت به مقارن خود (یعنی نفس ناطقه)، و «علت مادی» می‌باشد برای مجموع (یعنی مجموعه انسان که مجموعه بدن و نفس ناطقه می‌باشد)

۲. به صورت قیاس به عده‌ای از انواع:

یعنی ماهیت حیوان را به این صورت تصور کنیم که «الحيوان هو الذی إما انسان و إما فرس و إما بقر و...» که در اینصورت ماهیت حیوان، ماهیت مبهمه و ناقصه می‌باشد یعنی ماهیت محصله نمی‌باشد (این حیوان جنس می‌باشد که خودش تحصیل ندارد و تحصیل جنس^۱ به فصل است یعنی فصل تحصیل می‌دهد به جنس و می‌شود ماهیت متحصّله به نام «نوع») پس این حیوان بر نوع (یعنی انسان) حمل می‌شود و عین نوع می‌باشد. و لذا می‌گوییم «الانسان حیوانٌ بالحمل الأولی»

^۱ تحصیل یعنی تمام و درست شدن یعنی جنس که مبهم است از این ابهام دربیاید و در ذهن ما درست و تام بشود.

اعتبارات جزء مختصّ از ماهیّت:

همان دو اعتباری که در جزء مشترک گفته شد، در جزء مختصّ هم جاری می باشد:

۱. به اعتبار اولّ به آن «صورت» می گویند مانند نفس ناطقه، که در اینصورت بر کلّ (مجموعه انسان) و بر جزء دیگر (بدن) حمل نمی شود.
۲. به اعتبار دوّم به آن «فصل» می گویند که تحصّل می دهد به جنس و حمل می شود بر نوع به حمل اولی، مانند «الإنسان ناطق بالحمل الاولی»
از مطالبی که گفته شد ظاهر می شود:

۱. اینکه جنس همان نوع است منتها بشرط الإبهام (نوع هم همان جنس است منتها لا بشرط الإبهام) و حمل می شود بر نوع به حمل اولی، بنابراین می گوئیم «الانسان حیوان بالحمل الاولی»
۲. اینکه فصل همان نوع است بشرط التحصیل یعنی بشرط عدم إبهام (نوع هم همان فصل است منتها لا بشرط التحصیل) و حمل می شود بر نوع، به حمل اولی، بنابراین می گوئیم «الانسان ناطق بالحمل الاولی»
۳. اینکه نوع همان ماهیّت تامّه است بدون نظر به إبهام یا تحصیل.
۴. جنس عرض عامّ است نسبت به فصل، و فصل عرض خاصّه است نسبت به جنس. و لذا حملشان بر هم، حمل اولی نیست بلکه حمل شایع هست.
۵. محال است که یک نوع دو جنس یا دو فصل در مرتبه واحد (یعنی در عرض هم) داشته باشد چون مستلزم این است که نوع واحد، کثیر شود.
۶. جنس و ماده ذاتاً متحد هستند و اعتباراً مختلف می باشند (ماده وقتی «لا بشرط عن الحمل» لحاظ شود، می شود جنس، همانطور که جنس اگر «بشرط لای از حمل» لحاظ شود، می شود ماده.

۷. فصل و صورت ذاتاً متحد هستند و اعتباراً مختلف می باشند (صورت وقتی «لا بشرط عن الحمل» لحاظ شود، می شود فصل، همانطور که فصل اگر «بشرط لای از حمل» لحاظ شود، می شود صورت.

۸. اجسام مادی که ماده و صورت دارند پس جنس و فصل حقیقی هم دارند اما أعراض (مانند قیام و قعود و سیاهی و سفیدی) و همچنین مجردات ماده و صورت ندارند چون بسیط هستند، پس جنس و فصل حقیقی ندارند منتها چون ماهیتند، عقل جنس و فصل را برای اینها اعتبار و لحاظ می کند.

مثال: «سواد: لون قابض البصر» و «بیاض: لون مفرح البصر» که می گوئیم «لون» جنس است برای سواد و بیاض، و «قابض البصر» فصل می باشد برای سواد، و «مفرح البصر» فصل می باشد برای بیاض، منتها جنس و فصل حقیقی نیستند و اعتباری می باشند (در اینجا ما فيه الإشتراك عین ما فيه الإمتیاز می باشد یعنی سواد و بیاض در همین رنگ با هم شریک هستند و در همین رنگ با هم افتراق دارند منتها عقل، اسم حیث اشتراک را «جنس» می گذارد و اسم حیث اختصاص را «فصل» می گذارد.) حال که جنس و فصل اعتباری ساخته شد اگر این جنس و فصل را بشرط لا بکنیم، می شود ماده و صورت عقلی یعنی ذهنی.

فصل خامس: فی بعض أحكام الفصل

فصل به دو قسم تقسیم می شود: ۱. «فصل منطقی» ۲. «فصل اشتقاقی»

^۱ اینکه علامه در متن کلمه «نوع انقسام» را آورده است یعنی گفته است «ینقسم الفصل نوع انقسام إلى المنطقی و الاشتقاقی» نکته ای دارد و آن این است که:

۱. فصل منطقی:

فصل منطقی یعنی **أخصّ اللوازم** که عارض بر نوع می شود.^۱
 توضیح: «**أخصّ اللوازم**» یعنی اولاً باید «عرضی خاصّ» باشد نه عرضی عامّ (پس فصل منطقی انسان، اعمّ از انسان نخواهد بود و مخصوص انسان می باشد) و ثانیاً باید «عرضی لازم» باشد نه عرضی مفارق (پس **أخصّ** از انسان نخواهد بود و لذا شامل شاعر که **أخصّ** از انسان است نمی شود) و لذا نسبت انسان با این معروض، تساوی می باشد، و ثالثاً «**أخصّ**» باشد (این **أخصّ**، یعنی **أعرف** و مهم ترین ویژگی باشد)
 نکته:

فصل منطقی فصل حقیقی نیست بلکه فصل اعتباری می باشد، یعنی در حدّ تامّ و ناقص بخاطر اینکه غالباً اطلاع بر فصل حقیقی (که مقومّ نوع و جزء ذات نوع می باشد) سخت می باشد، ما **أخصّ اللوازم** را به جای فصل حقیقی گذاشته ایم و اعتبار کرده ایم که این فصلش می باشد. مانند «صاهل» برای فرس، و «ناطق» برای انسان، (زیرا مراد از نطق یا «**تکلم**» است که آن از کیفیات مسموعه می باشد چون **تکلم** تحقق پیدا نمی کند مگر این که این صدا به گوش شما

قسمت امر منطقی است و امر لفظی نمی باشد یعنی ما لفظ را تقسیم نمی کنیم بلکه آنچه تقسیم می شود مفهوم است. بنابراین اینکه فصل را تقسیم به منطقی و اشتقاقی می کنیم، مراد از فصل چیست و چه چیزی از آن اراده شده است؟ ما وقتی یک شیء را به حقیقت و مجاز تقسیم کنیم، تقسیم حقیقی نخواهد شد (زیرا مقسم اگر معنای حقیقی می باشد، تقسیم به حقیقت و مجاز نمی شود، و همچنین اگر معنای مجازی می باشد تقسیم به مجاز و حقیقت نمی شود). بنابراین اینجا در واقع اینطوری است «فصل دو معنا دارد: ۱. معنای حقیقی (فصل اشتقاقی) ۲. معنای مجازی (فصل منطقی)» و ما این دو معنا را در ذهنمان به نحوی جمع می کنیم و یک معنای مبهم اعمّ از حقیقت و مجاز می کنیم و آن وقت می گوئیم تقسیم می شود به حقیقت و مجاز.
^۱ عبارت «و أعرّفها» که در کتاب آمده است، تفسیر **أخصّ** می باشد.

برسد، یا مراد «ادراک کلیات» می باشد یعنی تعقل که آن هم از کیفیات نفسانیّه می باشد طبق نظر مشهور، و کیفیت چه مسموعه باشد و چه نفسانیّه، از أعراض می باشد و عرض هم مقوم جوهر^۱ و جزء جوهر نمی باشد، بنابراین ناطق فصل حقیقی انسان نمی باشد)

۲. فصل اشتقاقی:

فصل اشتقاقی یعنی فصل حقیقی که مقوم نوع می باشد.

نکته:

به این فصل، فصل اشتقاقی می گویند چون که فصل منطقی از آن مشتق می شود یعنی مبدأ فصل منطقی، فصل حقیقی می باشد زیرا فصل منطقی عرض و اثر ذات است اما فصل حقیقی جزء ذات و درون ذات است پس فصل حقیقی مبدأ و سرچشمه است برای فصل منطقی، برای مثال در «الانسان ذو نفس ناطقه»، ذو نفس ناطقه فصل حقیقی می باشد^۲ که ناطق بودن از آثار این نفس است.

حقیقت نوع:

حقیقت نوع، فصل اخیر آن می باشد چون فصل که مقوم نوع می باشد، محصل نوع هم هست (یعنی جنس را تحصیل می بخشد و به صورت نوع در می آورد) پس هر آنچه در اجناس (قریب، متوسط، عال) و فصول دیگرش به نحو ابهام لحاظ شده، در این فصل اخیر به نحو تحصیل لحاظ شده است.

^۱ جوهر در مثال همان انسان است که می خواهیم آن را تعریف کنیم.

^۲ نفس ناطقه، «صورت» هست که بشرط لای از حمل می باشد و لذا بر انسان حمل نمی شود و ما با آوردن کلمه ذا، این را لا بشرط الحمل کرده ایم و لذا «فصل» شده است.

بنابراین نوع بودنِ نوع، با فصل است و لذا نوع محفوظ می باشد با فصل هرچند جنس عوض بشود. (برای مثال تمام حقیقت «انسان» به آن «نفس ناطقه اش» می باشد پس اگر انسان که «حیوان» بود، تبدیل به «نبات» بشود، در اینجا با اینکه جنس عوض شده است ولی انسانیت سر جای خود است چون فصل سر جای خود می باشد)

همچنین نوع محفوظ می باشد با فصل هرچند جنس رها شود یعنی اگر صورت (فصل بشرط لا) مجرد بشود از ماده (جنس بشرط لا) باز هم نوع برحقیقت خودش باقی می باشد. (برای مثال وقتی انسان، این بدن مادی را رها کند و بمیرد باز هم انسان هست که مرده است و اینطور نیست که وقتی انسان مجرد شد، تبدیل به چیز دیگری شود و مثلاً ملک بشود. پس همین انسان است که به برزخ و قیامت می رود.)

عدم اندراج فصل تحت جنس:

نوع «جنس» و «فصل» دارد، و جنس هم خودش در واقع، یک نوع بود و لذا جنس و فصل دارد. (فقط جنس عالی هست که جنس و فصل ندارد چون بسیط می باشد.) متنها فصل، بسیط می باشد و جنس و فصل ندارد و محال است که جنس و فصل داشته باشد چون تسلسل لازم می آید.

توضیح تسلسل: فصل اگر جنس و فصل داشته باشد باید آن فصل بعدی هم جنس و فصل داشته باشد و همچنین آن فصل سوم هم باید جنس و فصل داشته باشد و به جایی ختم نمی شود و لازم می آید یک ماهیت، بی نهایت جنس و فصل داشته باشد و تسلسل در فصول محال می باشد.

برای مثال در «الانسان: حیوان ناطق» اگر ناطق هم جنس و فصل داشته باشد مثلاً بگویم «الناطق: حیوان کذا» در اینصورت آن «کذا» هم که فصل می باشد باید جنس و فصل داشته باشد و هکذا یتسلسل.

فصل سادس: فی النوع و بعض أحكامه

أجزاء نوع (یعنی جنس و فصل) در خارج موجود هستند به وجود واحد، چون «جنس» عین نوع می باشد و حمل می شود بر نوع به حمل اولی، همچنین «فصل» هم عین نوع می باشد و حمل می شود بر نوع به حمل اولی، بنابراین جنس و فصل در خارج به عین واحد موجود می باشند.

اما اجزاء نوع (یعنی جنس و فصل) در ذهن متغایر هستند به إبهام و تحصل و لذا هر یک از جنس و فصل، عرضی هستند برای دیگری یعنی جنس عرضی عام است برای فصل، و فصل عرضی خاص است برای جنس.

{ولذا گفته اند: اجزای مرکب حقیقی - یعنی انواع مادی که از ماده و صورت تشکیل یافته اند - باید نیازمند و محتاج یک دیگر باشند، تا باهم مرتبط و متحد شده و حقیقت واحدی را به وجود آورند. حکما این مسئله را بدیهی و بی نیاز از برهان به شمار آورده اند.

امتیاز مرکب حقیقی از سایر مرکبات در وحدت حقیقی آن نهفته است؛ به این صورت که مثلاً از ترکیب دو جزء، پدیده سومی تحقق می یابد مغایر با هر یک از آن دو جزء و همراه با آثار ویژه ای متفاوت با آثار هر یک از آن دو جزء، مانند مرکبات معدنی که هر یک، آثار خاصی غیر از آثار عناصر تشکیل دهنده شان دارند، نه چون لشکر که مرکب از افراد است، یا خانه که مرکب از آجر و گچ و... می باشد. از همین جا اعتقاد به این که ترکیب بین ماده و صورت اتحادی است، نه انضمامی، رجحان پیدا می کنند، همانطوری که خواهد آمد.^۱

^۱ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب « ترجمه و شرح بدایه الحکمه » استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

ماهيات نوعيه به دو قسم «كثير الافراد» و «منحصر در يك فرد» تقسيم مي شود:

۱. برخي از ماهيات نوعيه، كثيره الافراد مي باشند مانند انواعي كه يك نحوه تعلق به «ماده» دارند؛ مانند انسان.

۲. برخي از ماهيات نوعيه، منحصر مي باشند در فرد واحد مانند انواع مجردة به مجرد تام^۱ (يعني عقول كه همان ملائكه است) كه كثرت افراي در مجردات راه ندارد.

استدلال بر عدم كثرت افراد در مجردات تام: كثرت از چهار صورت خارج نيست:

۱. يا تمام ماهيت نوع است: يعني بگويم كه ماهيت همان «كثير الافراد» است

۲. يا جزء ماهيت است: يعني يك جزء ماهيت (جنس يا فصل) همان «كثير الافراد» است.

۳. يا عرضي لازم ماهيت است.

۴. يا عرضي مفارق ماهيت است.

در سه تاي اولي هيچ فردي از ماهيت در خارج متحقق نمي شود چون كثرت افراي از همين فرد ها محقق مي شود. بنا بر اين خلف لازم مي آيد (يعني فرض اين شد كه هر آنچه ماهيت بر آن صدق مي كند، بايد كثير باشد در حالي كه كثرت تحقق پيدا نمي كند مگر با احاد) پس هميشه كثرت افراي، امر عرضي بيرون از ماهيت است و به نحو مفارق مي باشد. براي مثال مي گويم انسان يعني «حيوان ناطق» و اين حيوان ناطق اگر بخواهد در خارج محقق بشود، ابتدا يك فرد

^۱ مي خواهد تعلقش به ماده به نحوي باشد كه صورت منطبق در ماده است مانند سنگ و آب و... يا به نحوي باشد كه صورت منطبق در ماده نيست اما تعلق فعلي دارد به ماده يعني در مقام فعل وابسته به ماده مي باشد مانند نفس انسان، يا اينكه اعراض باشد كه اعراض مانند سفيدی و سياهی، بسيط مي باشند اما عارض بر ماده هستند.

^۲ در مقابل نفوس كه مجرد تام ندارند و تجردشان در مقام ذات مي باشد نه مقام فعل.

تحقق پیدا می کند و همین فرد واحد می شود انسان، حال علاوه بر این فرد واحد، می تواند فرد دیگری هم باشد و می تواند نباشد. بنابراین کثرت افرادی امر «عرضی مفارق» می باشد. عرضی مفارق «استعداد» و قابلیت می خواهد (یعنی این شیء، استعداد عروض کثرت را داشته باشد) و هر جا استعداد هست باید «ماده»^۱ هم باشد زیرا حامل استعداد، ماده می باشد و استعداد عارض بر ماده می شود، بنابراین این «شیء مادی» است که استعداد دارد برای عروض یک عرضی مفارق، و لذا «مجرد» که ماده ندارد، پس استعداد هم ندارد، و اگر استعداد ندارد پس عرضی مفارق هم ندارد، و اگر عرضی مفارق ندارد پس کثرت افرادی هم ندارد (چون کثرت افرادی عرضی مفارق می باشد) و هو المطلوب.

فصل سابع: فی الکلی و الجزئی و نحو وجودهما

در کلی و جزئی دو قول می باشد:

قول اول: الکلی و الجزئی نحو ان من الإدراک

چه بسا گمان شده است که کلیت و جزئیت در نحوه ادراک است نه در تفاوت مدرک ها و مفهوم ها، بنابراین ما مفهوم کلی نداریم و مفهوم عقلی همان مفهوم حسی هست که فقط ادراکش ضعیف شده است، پس ادراک حسی بخاطر قوتش درک می کند یک شیء را به نحو شفاف به طوری که آن شیء کاملاً از غیرش جدا می شود، و ادراک عقلی بخاطر ضعفش درک می کند همان شیء را به

^۱ ماده یعنی اصل قوه و قابلیت یعنی «قوه الأشياء جميعاً» نه قوه الشیء الخاص، در اول تا آخر عالم فقط یک ماده می باشد ولی استعداد واحد نیست و کثیر می باشد، استعداد تعیین این قوه و ماده است (یعنی قوه چه چیزی در چه چیزی) و استعداد عارض بر ماده می شود.

نحو غیر شفاف و مبهم به طوری که آن شیء کاملاً از غیرش جدا نمی شود^۱ و بر بیش از یک فرد قبول انطباق می کند، برای مثال شبیحی که از دور دیده می شود، محتمل است که زید باشد یا عمر یا غیر آن، درحالی که قطعاً فقط یکی از آن ها است.

جواب:

لازمهٔ حرف شما این است که مفاهیم کلی مانند انسان بر بیش از یک فرد، حقیقتاً صدق نکند پس «انسان» یعنی فقط یک فرد متناهی نمی دانم این فرد آیا زید است یا عمر یا غیر اینها، و همچنین لازمهٔ حرف شما این است که قوانین کلی که منطبق بر موارد بی شمار است، کاذب بشود و تنها یک فرد داشته باشند برای مثال در «الأربعة زوج» ما باید بگوییم که فقط یک اربعة زوج است نه همه اربعة ها، درحالی که در علوم، قضایای شخصی اعتبار ندارد و علوم، قضایای کلیه می خواهد و اگر قضیه کلیه نباشد، هیچ علمی معنا نخواهد داشت.

قول دوم: حق این است که کلیت و جزئیت دو نحوه از وجود ماهیات هستند نه دو نحوه از ادراک.

الفصل الثامن: فی تمیّز الماهیات و تشخّصها

مراد از تمیّز و تشخّص ماهیات:

تمیّز ماهیتی از ماهیت دیگر یعنی جدایی و مغایرتش با آن ماهیت دیگر به گونه ای که بر هم صدق نکنند بنابراین تمیّز وصف نسبی و اضافی و قیاسی است یعنی این از آن جدا می باشد و آن از این جدا می باشد، مثل تمیّز انسان از فرس.

^۱ مطلقاً جدا نمی شود اما به نحو اجمال جدا می شود و اجمالاً یک امتیازی هست برای مثال می گوییم انسان، گربه،

تشخص ماهیت یعنی ماهیت به گونه ای باشد که صدقش بر کثیرین ممتنع باشد بنابراین تشخص، صفت ذاتی و نفسی است نه نسبی، مانند تشخص انسان (که همان زید است)

نکته:

تمیز منافات با کلیت ندارد پس تمیز هم در اشخاص است مانند «زید متمیز است از عمر، و عمر متمیز است از زید» و هم در کلیات^۱ مانند «انسان متمیز است از فرس، و فرس متمیز است از انسان» اما تشخص در کلیات معنا ندارد زیرا تشخص با وجود است. (هر وجود یک شخص است، می خواهد وجود من باشد یا وجود خدا)

اقسام تمیز بین دو ماهیت:

تمیز بین دو ماهیت به سه وجه است:

۱. تمیز به تمام ذات است: یعنی این دو ذات هیچ جهت مشترکی ندارند.

مانند أجناس عالی (مقولات عشر) زیرا اگر بین دو جنس عالی، مشترک ذاتی وجود داشت، در اینصورت این مشترک ذاتی، جنس می شد برای این دو جنس عالی، و فوق این دو جنس عالی قرار می گرفت، درحالی که فرض این است که این دو جنس عالی هستند و أجناس عالیه لا جنس فوقها، بنابراین مقولات عشر که همان أجناس عالیه هستند مانند جوهر و کم و کیف و... به تمام ذات از هم جدا می باشند و هیچ جهت مشترکی ندارند. همچنین انواع هر جنس عالی با انواع جنس عالی دیگر به تمام ذات از هم جدا می باشند، مانند نوعی از جوهر با نوعی از کم.

^۱ علامه می فرماید انضمام کلی به کلی موجب جزئیت نمی شود بنابراین هرچقدر با کلی، کلی را قید بزنیم از کلیت در نمی آید بلکه فقط دایره اش محدود می شود، مانند «انسان عالم عادل شرقی»

۲. تمییز به بعض ذات است: یعنی در بعض ذات (همان جنس) مشترک هستند و در بعض ذات (همان فصل) از هم جدا می باشند.

مانند انسان و فرس که در حیوانیت مشترکند اما در فصل از هم جدا می باشند زیرا فصل انسان، ناطق است و فصل فرس، صاهل می باشد.

۳. تمییز به امری بیرون از ذات است: یعنی تمام ذات این دو با هم مشترک هست اما به امری بیرون از ذات یعنی أعراض مفارقه، از هم جدا می باشند.

این دو یا اصناف هستند برای یک ماهیت مانند «انسان سفید و انسان سیاه» یا این دو افراد هستند برای یک ماهیت مانند «زید و عمر»^۱ بنابراین در اینجا جهت اشتراک، تمام ذات می باشد و جهت میز، أعراض مفارقه می باشد.

نکته:

در اینجا کسانی که قائل به جواز تشکیک در ماهیت هستند، قسم رابعی را اثبات کرده اند و آن اختلاف داشتن یک نوع از ماهیت، در شدت و ضعف و تقدم و تأخر و... می باشد که ما به الإختلاف عین ما به الإشتراک می باشد. بنابراین تشکیک در ماهیت یعنی اینکه جهت اشتراک عین جهت اختلاف می باشد. مانند «سفیدی عمامه و سفیدی پیراهن» که این دو در همین سفیدی با هم اشتراک دارند و در همین سفیدی با هم فرق دارند.

^۱ پس در زید و عمر وقتی سوال به صورت «ما هو؟» می شود در هر دو می گوئیم «هو إنسان» اما وقتی سوال به صورت «من هو؟» می شود، در زید می گوئیم «هو زید» و در عمر می گوئیم «هو عمر»

اما حقّ این است که تشکیک فقط در حقیقت وجود است، و شدّت و ضعف و تقدّم و تأخّر اوصاف هستند برای وجود، و ماهیت شدید و ضعیف ندارد پس سفیدی عمامه با سفیدی پیراهن از نظر ماهیت هیچ فرقی ندارد و هر دو «لون مفرّح البصر» هستند.

أنواع تشخّص در أنواع:

۱. تشخّص در أنواع مجرد (عقول و ملائکه) لازمه نوعیتشان است چون «کلُّ نوعٍ مجردٍ منحصرٌ فی فردٍ»

۲. تشخّص در أنواع مادّی، اختلافی می باشد:

۱. تشخّص در أنواع مادّی با أعراض لاحقّه می باشد که عمده این أعراض لاحقّه، این (مکان داری) و متی (زمان داری) و وضع می باشد. تشخّص با أعراض لاحقّه یعنی اینکه نوع متشخّص می شود با لحوق این أعراض به نوع (آن هم مجموعه أعراض از ابتدا تا انتها) مانند انسانی که دو کیلویی به دنیا آمده و پنجاه کیلویی از دنیا رفته است و در فلان زمان به دنیا آمده و در فلان زمان از دنیا رفته است و علی هذا القیاس.

۲. تشخّص در أنواع مادّی با وجود است نه با أعراض، چون أعراض، ماهیت هستند و فی نفسه کلی می باشند و انضمام کلی به کلی، مفید جزئیّت نیست. بنابراین أعراض از لوازم تشخّص می باشد یعنی وقتی یک شخصی (شخص مادّی) باشد، أعراضی مثل زمان و مکان و... دارد. بنابراین تشخّص با وجود است (تشخّص مساوق وجود می باشد و تساوق بالاتر از تساوی هست در تساوق باید حیثیت صدق، یکی باشد).

«مرحله سادسه دربارہ مقولات عشر: این مرحلہ یازده فصل دارد»

فصل اول: تعریف الجوهر و العرض و عدد المقولات

تقسیم می شود ماهیت به جوهر و عرض:

۱. جوهر: ماهیتی است که زمانی که موجود شود در خارج، موجود می شود نه در «موضوعی که بی نیاز هست از آن ماهیت در وجودش»
 دو نکته:

الف) با توجه به کلمه «فی الخارج» می گوئیم درست است که جوهر در خارج، قائم لا فی موضوع می شود اما این منافات ندارد با اینکه جوهر در ذهن قائم به موضوع باشد یعنی کیف نفسانی باشد که قائم به نفس است، همانطوری که در بحث وجود ذهنی بیان شد.
 ب) جواهر دو جور هست:

۱. یا موضوع ندارند، مانند جواهر عقلیه (یعنی مجردات تامه که ماده ندارند) که اینها قائم به نفس هستند.

۲. یا موضوع دارند منتها موضوعی که محتاج به جوهر هست، مانند صور نوعیه که موضوعشان، ماده هست. بنابراین باید ماده ای باشد تا یک صورتی را به خود بگیرد و این صورت هم عارض بر ماده نیست بلکه للماده هست و خود آن ماده محتاج به این صورت می باشد. (برخلاف شیخ اشراق که صور را أعراض دانسته است چون للماده هستند اما همه حکماء گفته اند این ها جواهر هستند)

۲. عرض: ماهیتی است که زمانی که موجود شود در خارج، موجود می شود در «موضوعی که محتاج به آن ماهیت نیست». بنابراین «موضوع» اصل، و «عرض» فرع می باشد و عرض محتاج

است به موضوعش اما موضوع محتاج به عرض نیست. مثل «قیام زید» که قیام محتاج به زید است اما زید محتاج به قیام نیست.

بداهت وجود جوهر و عرض فی الجملة:

وجود جوهر و عرض فی الجملة، بدیهی می باشد. کسی که وجود جوهر را انکار کند، لازمه اش جوهر بودن أعراض می باشد پس بدون اینکه خودش بفهمد قائل به وجود جوهر شده است.

توضیح:

حسیون ابزار شناختشان فقط حسّ می باشد و لذا می گویند که ما چیزی به نام جوهر نداریم چون حسّ به جوهر نمی رسد. علامه جواب می دهد که لازمه حرف اینها این هست که همه أعراض جوهر می باشند چون اگر جوهر نداریم پس أعراض مستقلّ هستند و عارض بر جوهر نیستند چون جوهری وجود ندارد که عارض بر آن شوند، پس چون أعراض مستقلّ می شوند، لذا جوهر هستند و وجود لا فی موضوع دارند.

اقوال در عدد مقولات:

۱. مقولات ده تا می باشند یعنی جوهر و أعراض نه گانه (کمّ و کیف و این و متی و وضع و جده و إضافة و أن يفعل و أن ینفعل)، این نظر مشاء هست که مستندشان استقراء می باشد.

نکته:

خود «مفهوم عرض» ماهیت نیست چون مفهوم عرض یک مفهوم فلسفی می باشد که نحوه وجود را بیان می کند زیرا عروض را بیان می کند که وصف وجودی می باشد، بنابراین مفهوم عرضی مقوله

و جنس عالی نیست و فقط مفهومی می باشد که بر مقولات نه گانه حمل می شود. (اگر مفهوم عرض، جنس عالی بود، مقولات دو تا می شدند یعنی جوهر و عرض)

همچنین خود «مفهوم ماهیت» ماهیت نمی باشد و مفهوم فلسفی هست که بر مقولات عشر حمل می شود، بنابراین مفهوم ماهیت هم مقوله و جنس عالی نیست. (اگر مفهوم ماهیت جنس عالی بود، فقط یک مقوله وجود می داشت یعنی مقوله «ماهیت» و بعد می گفتیم که این ماهیت دو نوع است، یا جوهر است یا عرض)

۲. مقولات چهار تا می باشد یعنی جوهر و کمّ و کیف و نسبت (یعنی هفت مقوله آخر را که از مقولات نسبتیه بودند، یک مقوله کردند و اسم آن را گذاشتند «النسبه» بنابراین این هفت تا انواع هستند برای مقوله نسبت)

جواب: نسبت وجود رابط است و وجود رابط ماهیت ندارد و لذا نسبت نمی تواند مقوله باشد.

۳. مقولات پنج تا می باشند یعنی جوهر و کمّ و کیف و نسبت و حرکت. (این قول نظر شیخ اشراق است)

جواب: اولاً نسبت نمی تواند مقوله باشد به همان بیانی که گذشت و ثانیاً حرکت وصف وجود است و لذا ماهیت نیست پس حرکت هم نمی تواند مقوله باشد.

فصل ثانی: فی أقسام الجوهر

جوهر را به پنج قسم (عقل، نفس، ماده، صورت، جسم) تقسیم کرده اند و در حقیقت مستند این تقسیم، جمع آوری و استقراء جواهری هست که بر وجودشان برهان قائم شده است^۱ که عبارت است از:

۱. عقل: جوهر مجرد از ماده^۲ هم در مقام ذات و هم در مقام فعل.
۲. نفس: جوهری که ذاتاً مجرد از ماده است ولی در مقام فعل، متعلق به ماده است.^۳
۳. ماده: قوه جوهری است^۴ که حامل قوه عرضی (استعداد) می باشد. (استعداد، قوه الشیء الخاص^۵ می باشد)
۴. صورت جسمیه: جوهری است که مفید فعلیت ماده است از حیث طول و عرض و عمق.

^۱ برهان بر پنج تا بودن جواهر قائم نشده است بلکه یک برهان بر وجود ماده قائم شده و یک برهان بر وجود صورت قائم شده و... این ها را که برهان بر وجودشان قائم شده است، جمع آوری کردیم و شده است پنج تا.

^۲ وقتی ماده ندارد پس تغییر و تبدل و حرکت در آن راه ندارد.

^۳ نفس برزخی بین ملائکه و عالم طبیعت می باشد.

^۴ یعنی اگر نفس بخواهد کاری انجام دهد، با بدن این کار را انجام می دهد برای مثال اگر نفس بخواهد ببیند با چشم می بیند و اگر بخواهد بشنود با گوش می شنود، بخلاف ملائکه که می بینند بدون چشم و می شنوند بدون گوش.

^۵ ماده اسم های مختلفی دارد: قوه جوهری، قوه الأشياء جمیعا، قوه لا متعین، قوه مبهمه، قوه صرفه، قوه محضه.

^۶ چرا علامه ابتدا «صورت» را مطلق بیان کرد که اعم از صورت نوعیه و جسمیه است اما اینجا فقط «صورت جسمیه» را بیان کرده است:

یک عده ای «صورت» را به صورت مطلق (چه صورت جسمیه چه صورت نوعیه) نوعی از جوهر گرفته اند در حالی که صورت نوعیه در تقسیم اولی جوهر راه ندارد چون صورت نوعیه (مثل صورت شجریّت و صورت حجریت) صورت نوعیه همان جسم است لذا صورت نوعیه زیر مجموعه صورت جسمیه قرار می گیرد. لذا علامه بخاطر دیگران که صورت را مطلق آورده اند، ابتدا «صورت» را مطلق آورد اما بعد فقط «صورت جسمیه» را بیان کرد بخاطر اینکه صور نوعیه زیر مجموعه صور جسمیه قرار می گیرند.

۵. جسم: جوهری است که امتداد در جهات ثلاث (طول و عرض و عمق) دارد و مرکب از ماده و صورت می باشد.

نکته:

«صورت جسمیه» و «نفس» بالعرض جوهر هستند (یعنی مجاز عقلی) و واقعاً نوعی از جوهر نمی باشند:

۱. «صورت» همان فصل است که به صورت «بشرط لای از حمل» اخذ شده است و فصل هم تحت جنس قرار نمی گیرد (فصول جنس و فصل ندارند چون مستلزم تسلسل در فصول است) بنابراین «صورت» واقعاً نوعی از جوهر نمی باشد (چون اگر «صورت» واقعاً نوعی از جوهر است یعنی اینکه صورت واقعاً جنسی دارد به نام جوهر و این یعنی اینکه «فصل» هم جنسی دارد به نام جوهر درحالی که گفتیم فصول جنس و فصل ندارند). بنابراین «صورت» جوهر است به حمل شایع نه به حمل اولی (زیرا اگر چیزی جوهر باشد به حمل اولی یعنی اینکه جوهر، جنس این شیء است و این شیء مندرج است تحت آن جوهر، درحالی که «صورت» مندرج تحت جوهر نیست به همان بیانی که گذشت) پس صورت مصداقاً جوهر است اما در مفهوم صورت، جوهریت نخوابیده است و جوهر ذاتی صورت نمی باشد. بنابراین اینکه میگوییم «صورت جوهر است بالحمل الشایع» بخاطر اتحادی است که صورت با ماده دارد که این صورت با ماده مجموعاً همان جسم اند و جسم هم جوهر است.

۲. همچنین «نفس مجرد» صورت است برای ماده، بنابراین «نفس» همان فصل است که به صورت «بشرط لای از حمل» اخذ شده است و فصل هم تحت جنس قرار نمی گیرد، بنابراین «نفس» واقعاً نوعی از جوهر نمی باشد. پس نفس جوهر است به حمل شایع (نه به حمل اولی) یعنی

نفس مصداقاً جوهر است بخاطر اتحادی که نفس با ماده دارد، که این نفس با ماده مجموعاً یک نوع از جوهر می باشند.

فصل ثالث: فی الجسم

شکی نیست که در اطراف ما اجسام مختلفی وجود دارد که مشترک هستند در اصل جسمیت (جسم مادی، جوهری هست که در جهات ثلاث یعنی طول و عرض و عمق، امتداد دارد متنها این جهات ثلاث به صورت مبهم است و حجم هم تعیین این ابعاد ثلاثة است که عارض بر جسم می باشد) پس جسم از آن نظر که جسم است قابل تقسیم است در جهات مفروضه (طول و عرض و عمق) و جسم نزد حس، واحد متصل می باشد.

اختلاف در حقیقت جسم:

آیا جسم در واقع، واحد متصل می باشد (همانطوری که جسم نزد حس، واحد متصل می باشد) یا جزء به جزء است یعنی جسم مجموعه اجزائی هست که از هم فاصله دارند؟ نسبت به هر دو، قائل وجود دارد و هریک از اینها هم دارای شقوقی هست و در مجموع پنج قول وجود دارد:

۱. منسوب به شهرستانی:

جسم در واقع واحد متصل می باشد (همانطوری که جسم نزد حس، واحد متصل می باشد) که اجزاء بالقوه دارد (چون جسم امتداد دارد و قابل تقسیم می باشد) که این اجزاء «متناهی» می باشند یعنی به جایی می رسد که دیگر تقسیم نمی شود یعنی به «جزء لا یتجزی» ختم می شود.

جواب:

أولاً جسم در واقع واحد متصل نمی باشد و أدله ای که قائم شده بر اینکه جسم واحد متصل است و جزء به جزء نیست، ضعیف می باشد. و فیزیک دان ها هم قبول کرده اند که اجسام از اجزاء ریز تشکیل شده است. ثانیاً جزء لا یتجزی اگر دارای حجم نیست، ممتنع هست که از اجتماع آنها جسم دارای حجم محقق بشود و اگر دارای حجم هست، قبول انقسام وهمی و عقلی می کند.

۲. منسوب به حکماء:

جسم در واقع واحد متصل می باشد (همانطوری که جسم نزد حسّ، واحد متصل می باشد) که اجزاء بالقوه دارد که این اجزاء «غیر متناهی» می باشند یعنی جسم در خارج قابل تقسیم می باشد و اگر به حدی کوچک باشد که ابزار های برش، نتوانند آن را تقسیم کنند، در اینصورت وهم ما آن را تقسیم می کند تا اینکه وهم هم خسته شده و عاجز از تصور آن شود بخاطر کوچکی زیادش، در اینصورت عقل به صورت کلی حکم می کند که «هر جزء چون حجم دارد، قابل تقسیم است تا بی نهایت» و هرچقدر هم تقسیم شود، باز حجم دارد و این تقسیم حجم را معدوم نمی کند.

جواب:

جسم در واقع واحد متصل نمی باشد و أدله ای که قائم شده بر اینکه جسم واحد متصل است و جزء به جزء نیست، ضعیف می باشد. و فیزیک دان ها هم بعد از تجربیات علمی قبول کرده اند که اجسام از اجزاء ریز اتمی تشکیل شده است و خود این اجزاء هم اجزاء ریز دیگری دارند.

۳. ذی مفرطیس:

جسم مجموعهٔ اجزاء کوچکِ نشکن می باشد که این اجزاء حجم دارند. متنها در خارج قابل تقسیم نیستند اما با وهم و عقل قابل تقسیم می باشند.

جواب:

این قول، قول خوبی می باشد فقط اینکه مصداق جسم، آن اجزاء ریز می باشد (نه مجموعه اجزاء)

۴. منسوب به جمهور متکلمین:

جسم مجموعهٔ اجزاء لا یتجزی هست که این جزء ها قابل تقسیم نیستند نه در خارج و نه با وهم و عقل، این اجزاء قابل اشارهٔ حسی و متناهی می باشند. (این اجزاء دارای فاصله می باشند و ابزار برش هم از مواضع فصل عبور می کند)

جواب:

جزء لا یتجزی اگر دارای حجم نیست، ممتنع هست که از اجتماع آنها جسم دارای حجم محقق بشود (از بی بعد، بعد حاصل نمی شود) و اگر دارای حجم هست بالضروره قبول انقسام وهمی و عقلی می کند (اگرچه در خارج قابل تقسیم نباشد بخاطر کوچکی زیادش)

^۱ به جزء لا یتجزی جوهر فرد هم می گویند.

۵. جسم مجموعهٔ اجزاء لا یتجزی هست که این اجزاء غیر متناهی می باشند.

جواب:

جزء لا یتجزی اگر دارای حجم نیست، ممتنع هست که از اجتماع آنها جسم دارای حجم محقق بشود و اگر دارای حجم هست، اولاً قبول انقسام وهمی و عقلی می کند و ثانیاً چون این ها غیر متناهی هستند پس باید جسمی که از اجتماع این ها تحقق یافته است، حجم غیر متناهی داشته باشد.

مختار:

مصدق جسم، مجموعهٔ اجزاء اولیه نمی باشد بلکه مصداق جسم، اجزاء ریز اولیه می باشد که امتداد جرمی حادث می شود در آنها و جسم مرکب می باشد از ماده و صورت. (پس یک جسم معمولی در واقع، میلیارد ها جسم است) بنابراین قول مختار همان قول ذی مقرطیس است (البته با یک اصلاح کوچکی)

فصل رابع: فی إثبات الماده الأولى و الصورة الجسمیه

جسم از آن نظر که جسم است (جسم یعنی چیزی که طول و عرض و عمق حادث می شود در آن اولاً و بالذات) امری «بالفعل» است. و جسم از آن نظر که استعداد دارد که تبدیل به صورت های نوعیهٔ دیگر شود یا أعراض و حالات دیگری بردارد، امری «بالقوه» است.

^۱ امتداد جرمی اولاً و بالذات برای جسم حاصل می شود و ثانیاً و بالعرض برای أعراض جسم حاصل می شود، برای مثال یک کتابی که رنگش سیاه است، می گوئیم که این سیاهی طول و عرض و عمق دارد منتها بالعرض.

^۲ صور اجسام عوض می شود برای مثال خاک می شود درخت و درخت می شود زغال و زغال می شود خاکستر

حیثیت فعل غیر از حیثیت قوه است چون فعل متقوم به وجدان است و قوه متقوم به فقدان می باشد (یعنی چیزی را ندارد که قوه آن را دارد) پس در جسم جوهری هست به نام «قوه صور جسمانیه و أعراضشان» که قوه فعلیتی ندارد مگر فعلیت اینکه قوه محضه است (یعنی فعلیت قوه همین قوه بودنش هست و لذا قوه عدم نمی باشد چون عدم هیچ فعلیتی ندارد) و قوه اضعف مراتب هستی هست که امری عقلی^۲ می باشد و صورت جسمیه هم (که فعلیت جسم به آن است) مقوم قوه می باشد. پس روشن شد که جسم، مرکب می باشد از ماده و صورت جسمیه.

حیثیت قوه و فقدان ماده ای هست که جاری می باشد در تمام موجودات جسمانیه (یعنی یک واحد شخصی هست که در همه عالم فقط یک ماده وجود دارد) و به آن «الماده الأولى» و «الهیولی الأولى» و «هیولاء» می گویند.

ماده ثانیه:

ماده اولی و صورت جسمیه مجموعه اش می شود ماده ثانیه برای صور نوعیه لاحقه.

^۱ فعلیت و قوه هر دو از اقسام فعلیت مطلقه می باشد.

^۲ ماده ای که در فیزیک مطرح می شود همان جسم است که این جسم خودش مرکب از ماده و صورت است.

فصل خامس: فی إثبات الصور النوعیه

أجسامی که در خارج موجود هستند از حیث أفعال و آثار مختلف می باشند برای مثال آتش می سوزاند و درخت میوه، میوه می دهد و...، این آثار مختلف علت می خواهند که علت و مبدأ آنها ذوات جوهری می باشد. و «ماده اولی» و «صورت جسمیه» و «أعراض لاحقہ» نمی توانند مبدأ باشند برای این آثار مختلف، چون:

ماده اولی:

أولاً شأن ماده پذیرش و قبول می باشد نه فعل، یعنی ماده می گوید من ندارم و می خواهم بپذیرم پس ماده که حیثیت فقدان است نمی شود که مبدأ باشد برای آثار مختلف چون خودش هیچ فعلیتی ندارد و از فقدان وجدان صادر نمی شود (فاقد شیء معطی شیء نمی شود)
ثانیاً ماده واحد شخصی می باشد که در همه اجسام مشترک است اگر بنا باشد که ماده آثار داشته باشد باید در هر جسمی همه آثار باشد و نباید آثار اجسام با هم فرق داشته باشند.

صورت جسمیه:

صورت جسمیه واحد مشترک می باشد یعنی همه اجسام صورت جسمیه دارند، درحالی که این آثار کثیر و مختلف می باشند پس برای این آثار مبادی مختلفی وجود دارد و صورت جسمیه که در همه اجسام مشترک است نمی تواند منشأ آثار مختلف باشد.

اگر صورت جسمیه مبدأ این آثار مختلف باشد لازمه اش این است که همه آثار از تک تک اجسام در آن واحد صادر بشود. برای مثال باید بگوییم که «آتش می سوزاند چون جسم است پس باید آب هم بسوزاند چون جسم است، و آب بارد بالطبع است چون جسم است پس باید آتش هم بارد بالطبع باشد چون جسم است.»

أعراض لاحقه:

اگر بگوئیم مبدا این آثار مختلف اعراض لاحقه می باشد (یعنی این جسم یک عرضی دارد و بخاطر آن عرضی، اثر خاصّ خودش را دارد و آن جسم دیگر یک عرضی دیگر دارد و بخاطر آن، اثر خاصّ خودش را دارد و هكذا) می گوئیم که اعراض ذات نیستند و عارض بر جوهر هستند پس واجب است که این أعراض به جوهر مختلف منتهی شوند.

بنابراین علت و مبدأ أفعال و آثار و أعراض مختلف، ذوات جوهری می باشد که اجسام بواسطه آنها متنوع می شوند. به این ذوات جوهری، صور نوعیه می گویند. (بنابراین صور نوعیه، جوهر می باشند که وجود لغیره دارند بخلاف شیخ اشراق که صور نوعیه را أعراض دانسته است.)

تتمه:

تنوع جوهر مادّی بواسطه صور نوعیه است که با آن صور نوعیه، عناصر تحقّق پیدا می کنند که خود این عناصر هم موادّ می شوند برای صورت های دیگری که به آنها لاحق می شود:

ماده اولی + صورت جسمیه = ماده ثانیه برای صور نوعیه

ماده ثانیه + صور نوعیه = عناصر (که خود عناصر هم موادّ هستند برای صورت های دیگر)

علماء قدیم طبیعت، عناصر را چهار تا می دانستند اما الان عناصر را بیش از صد عنصر دانسته اند.

فصل سادس: فی تلازم الماده و الصورة

ماده اولی و صورت (صورت های در عالم طبیعت نه عالم مجردات) متلازم هستند.

نکته:

تلازم یعنی لا ینفک أحدهما عن الآخر، یعنی ماده ملازم با صورت و صورت هم ملازم با ماده است و تلازم غیر از استلزام است که در استلزام یکی ملزوم و دیگری لازم است مثلاً الأربعة مستلزم زوجیت است اما این ها متلازم نیستند چون درست است که أربعة منفک از زوجیت نمی شود و أربعة همیشه زوج است اما اینطور نیست که زوج هم همیشه أربعة باشد.

إثبات عدم إنفکاک ماده از صورت:

ماده ملازم با صورت می باشد چون ماده بالقوه هست از جمیع جهات پس ماده موجود نمی شود مگر اینکه مقوم باشد به یک «فعلیت جوهری» که متحد است ماده با آن فعلیت جوهری، (یعنی باید یک چیزی و فعلیتی باشد تا اینکه قوه تبدیل شدن را داشته باشد) و این جوهر فعلی که مقوم ماده است همان «صورت» می باشد. بنابراین ماده ملازم با صورت می باشد.

إثبات عدم إنفکاک صورت از ماده:

صورت (یعنی صورت های عالم طبیعت نه صورت های عالم مجردات و نه حتی صورت و فعلیت خدا) ملازم با ماده است چون هر چیزی که با چشم خودمان می بینیم، قابل تغییر و تبدیل به چیز های دیگر هستند پس ماده و قوه تبدیل شدن به اشیاء دیگر را دارند اما نسبت به چیزهایی که ما نمی بینیم مثل اجسامی که در آن سوی کهکشان ها هستند، کلام علماء طبیعت را که «أجسام قابل تبدیل می باشند و چیزی نداریم که جسم باشد ولی تبدیل و تحول و تحرک در آن نباشد» به عنوان اصل موضوعی أخذ می کنیم. (حتی ما نیاز به کلام علماء طبیعت نداریم چون با عقل هم می توان فهمید

که هر جسمی ماده و قوه دارد زیرا قوه فقط قوه تبدیل به صور دیگر نیست بلکه قوه اعراض هم می باشد و یکی از اعراض هم مکان می باشد، و حداقل می توان مکان یک جسم را عوض کرد برای مثال می شود تصور کرد که این ستاره اینجا نباشد و جای دیگری برود، بنابراین هیچ جسمی در عالم طبیعت نیست مگر اینکه قوه تبدل دارد حال چه تبدل در صور و چه تبدل در اعراض)

فصل سابع: فی أنّ کلاً من الماده و الصوره محتاجه إلی الأخری

برخی چیزها متلازم هستند اما محتاج به یکدیگر نمی باشند مثل «دو معلول علت واحد» که این دو معلول متلازم هستند اما محتاج به یکدیگر نیستند بلکه هر کدام محتاج به آن علت می باشند. اما ماده و صورت نه تنها متلازم هستند بلکه محتاج به یکدیگر هم می باشند.

إثبات احتیاج ماده و صورت به یکدیگر:

بیان اجمالی:

ترکیب بین ماده و صورت، ترکیب حقیقی اتحادی می باشد و در مرکب حقیقی، اجزاء به یکدیگر محتاج هستند. در مقابل ترکیب اتحادی، ترکیب انضمامی می باشد که ترکیب انضمامی ترکیب حقیقی نمی باشد و در آن چیز جدیدی حاصل نمی شود و اجزاء مرکب انضمامی به یکدیگر محتاج نیستند اما ترکیب اتحادی، ترکیب حقیقی می باشد که در آن شیء جدیدی ساخته می شود و اجزاء مرکب حقیقی مستقل و منفصل از یکدیگر نیستند و به یکدیگر محتاج هستند.

بیان تفصیلی:

الف) احتیاج صورت به ماده در تعین و تشخیص:

درست است که صورت در ذاتش محتاج به ماده نیست (ذاتاً صورت بودن صورت، ربطی به ماده ندارد چون صورت یعنی فعلیت و وجدان و این کاری به قوه و فقدان ندارد تا بگوییم که صورت محتاج به آن است، بلکه قوه که ضعیف است احتیاج به فعلیت دارد اما صورت که قوی است در ذاتش محتاج به قوه نیست.) اما صورت در دو چیز محتاج به ماده می باشد:

۱. در تعینش:

اگر در عالم طبیعت، صورت بخواهد متعین بشود (یعنی نوع صورت متعین شود مثل تعین صورت انسانی) احتیاج به ماده دارد زیرا تعین نوع صورت بواسطه استعداد سابق می باشد (که حامل استعداد هم ماده می باشد) برای مثال تعین صورت انسانی، مسبوق است به قوه انسانیت در نطفه. بنابراین صورت در تعینش محتاج به ماده است.

۲. در تشخیصش:

اگر صورت بخواهد متشخص بشود (یعنی به صورت افراد و اشخاص باشد مثل زید و عمر و...) احتیاج به ماده دارد زیرا هر کدام از این اشخاص، عوارض خاص خودشان را دارند مثل شکل و مکان و... که این هم به برکت ماده و قوه ای هست که این عوارض را پذیرفته است پس زید قوه سابقه خودش را داشت و عمر هم هکذا. بنابراین صورت در تشخیص محتاج به ماده است.

^۱ به این عوارض، عوارض مشخصه می گویند درحالی که درستش این هست که اینها امارات تشخیص می باشند و تشخیص با وجود است.

ب) احتیاج ماده به صورت در وجودش حدوثاً و بقاءً:

ماده در وجودش محتاج به یک صورتی (از صورتی که وارد می شود بر آن) می باشد یعنی باید صورتی باشد تا بگوییم که توان و قوه تبدیل شدن به چیز دیگر را دارد پس ماده محتاج صورت هست. منتها صورت، «علت تامه» برای ماده نیست همچنین «علت فاعلیه» برای ماده نمی باشد (یعنی صورت ماده ساز نیست) چون صورت در تعیین و تشخیص محتاج به ماده است و علت فاعلیه با وجود فعلی اش چیزی را انجام می دهد در حالی که وجود فعلی صورت، محتاج به ماده می باشد (چون وجود فعلی باید متعین و مشخص بشود) پس صورت نمی تواند علت فاعلیه برای ماده باشد. فاعل و آفریننده «وجود ماده» جوهر مفارق می باشد (این جوهر، مفارق است با ماده از جمیع جهات) همچنین فاعل و آفریننده «صورت» جوهر مفارق می باشد منتها این جوهر مفارق، هر دو را به یک وجود می آفریند، این جوهر مفارق، حفظ می کند ماده را بواسطه صورتی بعد صورت که آن را در ماده ایجاد می کند بنابراین صورت شرط استحفاظ ماده است، یعنی اگر جوهر مفارق بخواهد این ماده را نگه بدارد باید در پناه یک صورتی آن را نگه بدارد یعنی باید یک صورتی باشد تا بگوییم اینجا قوه است.

بنابراین صورت، «جزء علت تامه» و «شریکه العله برای ماده» و «شرط فعلیت وجود ماده» می باشد یعنی اگر بخواهد ماده وجود داشته باشد باید صورت باشد و ماده در آغوش صورت قرار می گیرد. تشبیه برای «کیفیت ابقاء عقل مجرد ماده را بواسطه صورت ما»:

حکماء مشاء این را که «عقل مجرد حفظ می کند ماده را بواسطه یک صورت ما» تشبیه کرده اند به کسی که حفظ می کند سقف خانه را بواسطه ستون هایی که جایگزین هم می شوند یعنی ستونی را بر می دارد و به جای آن، ستون دیگری را می گذارد و سقف هم سرجایش می ماند.

دو اعتراض:

۱. حکماء اعتقاد دارند که «هیولاء» عالم عناصر، واحد بالعدد است (یعنی واحد بالخصوص است و به تعبیری واحد شخصی^۱ می باشد) و «صورت^۲ ما» (یعنی اجمالاً یک صورتی می خواهد) که واحد بالعموم است اگر شریکِ عِلَّتِ «ماده» باشد (یعنی جزء العله باشد) این موجب می شود که «واحد بالعموم» عِلَّتِ «واحد بالعدد» باشد که واحد بالعدد وجوداً اقوی از واحد بالعموم است درحالی که عِلَّتِ باید اقوی از معلول باشد بنابراین صورت چطور می تواند شریکِ عِلَّتِ ماده باشد یعنی چطور می تواند شرطِ استحفاظ ماده باشد؟

۲. شکی نیست که تبدل صورت، موجب می شود که «صورت سابقه» از بین برود و به جای آن، صورت لاحقی بیاید و چون فرض شد که صورت، جزء عِلَّتِ تامه «ماده» می باشد پس بطلان صورت موجب بطلان عِلَّتِ تامه است و با بطلان عِلَّتِ تامه، معلول هم که «ماده» می باشد از بین خواهد رفت. پس اگر صورت را شریکِ عِلَّتِ «ماده» بگیریم این منجر به نفی ماده می شود.

جواب:

تبدل صور در جواهر به صورت کون و فساد نیست (یعنی به صورت تکون و انعدام که صورتی باطل بشود و صورت جدیدی حادث بشود، نمی باشد) و ما در خارج صورت های متکثر نداریم بلکه در خارج فقط یک صورت سیال و روان وجود دارد که جوهر مادی (هیولاء) در آن حرکت می کند بنابراین هر یک از صورت ها، حدی از حدود این حرکت جوهریه می باشد.

پس اعتراض دوم که می گفت بطلان صورت سابق موجب بطلان ماده می شود، وارد نیست چون اصلاً بطلان صورتی در کار نیست بلکه فقط یک صورت سیال وجود دارد. و نسبت به اعتراض اول

^۱ واحد شخصی اعم از «واحد بالعدد» می باشد برای مثال خداوند واحد بالعدد نیست اما واحد شخصی می باشد.

جواب می دهیم که صورت، واحد بالعموم نیست تا وجودش ضعیف تر باشد از هیولاء (که واحد بالعدد است) بلکه صورت واحد بالعدد (یعنی واحد بالخصوص) می باشد اگر چه صورت بخاطر سیال بودن، وحدت مبهم دارد (یعنی صورت ثابت نیست و قرار ندارد و شما آینده و گذشته آن را نمی بینی یعنی کلّ عالم، صورت واحد سیال است که روی آن و لحظه می چرخد) که این ابهام و سیلان صورت، تناسب دارد با ابهام ماده که قوه محض می باشد.

بنابراین این قول که «صورت ما واحد بالعموم است که شریک علت ماده می باشد» به اعتبار عقل بود یعنی به اعتبار کثرتی بود که عارض می شود بر صورت واحد سیال بوسیله انقسام با اعتبار عقلی (یعنی ما صورت واحد را در اعتبار عقلی جزء جزء می کنیم و اسم هر جزء را صورت می گذاریم یعنی هر حدی از حدود حرکت را بر می دارید یک صورت می شود در مقابل حد دیگر)

فصل ثامن: النفس و العقل موجودان

نفس:

نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است ولی در مقام فعل، متعلق به ماده است!
اینکه نفس در مقام فعل، متعلق به ماده می باشد، بدیهی است ولی «تجرد نفس» و «جوهر بودن نفس» دلیل می خواهد.

¹ یعنی اگر نفس بخواهد کاری انجام دهد، با بدن این کار را انجام می دهد برای مثال اگر نفس بخواهد ببیند با چشم می بیند و اگر بخواهد بشنود با گوش می شنود، بخلاف ملائکه که می بینند بدون چشم و می شنوند بدون گوش.

اثبات جوهر بودن نفس انسانی:

نفس، صورت است برای «نوع جوهری» (یعنی انسان) و از آنجایی که صورت جوهر، جوهر است پس نفس هم جوهر است. (البته به حمل شایع نه به حمل اولی)

اثبات تجرّد نفس انسانی:

صُور علمیّه مجردّ از مادّه هستند (چون سیّال نیستند و ثابت می باشند و اگر مادّه داشت باید حرکت می کرد) و نزد عالم حاضر می باشند و اگر عالم مجردّ نباشد (یعنی منزّه از مادّه و محض در فعلیّت نباشد) معنایی ندارد که علم نزد آن حاضر شود، پس نفس انسان مجردّ از مادّه می باشد. (چه بگوییم که علم عارض بر نفس است و چه بگوییم که علم متّحد با جوهر نفس است، در هر دو صورت، نفس مجردّ می باشد.)

عقل:

عقل یعنی «عقول کلّیه» نه عقل انسان که عقل جزئی می باشد و از شئونات و قوای انسان می باشد. این عقل یعنی موجود مجردّ تامّی که هم در مقام ذات و هم در مقام فعل، وابسته به مادّه نیست که همان ملائکه می باشد.

اثبات عقل مجرد:

۱. نفس در مرتبه عقل هیولانی؛ نسبت به صور عقلیه (یعنی مدرکات کلی نه صور مثالیه) امری بالقوه می باشد. و چیزی که افاضه می کند بر نفس، فعلیت در آن صور عقلیه را، ممتنع است که خود نفس باشد چون نفس نسبت به آن معقولات، امری بالقوه است و فاقد شیء معطی شیء نمی شود و همچنین این مفیض ممتنع است که امر مادی باشد چون امر مادی خودش از خودش غایب هست و به خودش علم ندارد و ثابت هم نمی باشد پس چطور می تواند صور عقلیه را (که مجرد و ثابت هستند) به نفس بدهد، بنابراین مفیض فعلیت در صور معقوله، جوهری مجرد است که منزّه از قوه و امکان استعدادی است و آن جوهر مجرد همان عقل است. (این برهان با این بیانی که گفته شد، ماورای طبیعت را اثبات می کند اما به ضمیمه قاعده «الواحد» عقل مجرد هم اثبات می شود)

۲. قبلاً گفته شد که چیزی که افاضه می کند فعلیت را برای انواع مادی (به این نحو که ماده و صورت را می آفریند و ماده را بوسیله صورت حفظ می کند) عقل مجرد می باشد.

^۱ انسان چهار مرتبه عقل دارد:

۱. عقل هیولانی: یعنی عقل بالقوه (بچه ای که تازه به دنیا آمده است، عقل بالقوه دارد).
۲. عقل بالملکه: یعنی بدیهیات را می فهمد.
۳. عقل بالفعل: یعنی استدلال می کند.
۴. عقل مستفاد: یعنی هرچه ممکن است که انسان آن را بداند، همه آن ها را بالفعل می داند. (عقل مستفاد مراتبی دارد).

خاتمه:

از ویژگی های جوهر این است که تضاد در جوهر معنا ندارد چون از شرط تضاد این است که ضدان موضوع داشته باشند (چون تعریف ضدان این است «الضدّان امران وجودیان داخلان تحت جنس قریب بینهما غایه الخلاف يتعاقبان علی موضوع واحد») در حالی که جوهر موضوع مستغنی ندارد.^۱ بنابراین مثال هایی مثل آب و آتش، هر چند که در عرف، ضدان محسوب می شوند ولی در فلسفه ضدان محسوب نمی شوند چون عرض نیستند.

فصل تاسع: فی الکمّ و انقساماته و خواصّه

تعریف کمّ:

کمّ عرضی است که قبول می کند قسمت و همیه را بالذات. توضیح دو قید «بالذات» و «قسمت و همیه»:

قید بالذات: یعنی چیزی که ذاتا قسمت می پذیرد کمیت است و اگر چیز دیگری هم قسمت می پذیرد به برکت کمیتش است و در واقع این کمیتش است که قسمت می پذیرد. بنابراین اینکه می گوئیم جسم قبول قسمت می کند این مجاز عقلی است و واسطه فی العروض دارد و همچنین اینکه می گوئیم عوارض جسم (مانند رنگ) قبول قسمت می کند این هم مجاز عقلی می باشد و دو تا واسطه فی العروض دارد. برای مثال اینکه کاغذ را تقسیم می کنیم، در واقع کاغذیت تقسیم نمی شود بلکه مقدار و کمیت کاغذ تقسیم می شود و همچنین اینکه می گوئیم این سیاهی را تقسیم کردم، در

^۱ هر چند برخی جواهر موضوع دارند منتها موضوعی دارند که محتاج به جوهر هست، مانند صور نوعیه که موضوعشان، ماده هست.

واقع سیاهی تقسیم نمی شود (چون سیاهی سیاهی است و دو نیم نمی شود) پس اینجا دو تا واسطه فی العروض دارد یعنی تقسیم رنگ بواسطه تقسیم جسم است و تقسیم جسم هم بواسطه تقسیم کمیت است. پس این کم است که آن را تقسیم می کنیم نه رنگ و نه حتی خود جسم. قید قسمت وهمیه: یعنی کم قبول قسمت خارجی و قسمت عقلیه نمی کند (قبول قسمت خارجی نمی کند چون تقسیم خارجی، کم را معدوم می کند یعنی کمیت تا تقسیم نشده، قسمت را نپذیرفته است و وقتی تقسیم شده، دیگر کمیتی نمانده است که قبول قسمت کند. برای مثال یک خط دو متری تا تقسیم نشده، قسمت را نپذیرفته است و وقتی که تقسیم شود دیگر آن خط دو متری باقی نمانده است که قبول قسمت کند. و همچنین کم قبول قسمت عقلیه نمی کند چون صور ذهنیه مجرد و ثابت هستند و امتداد ندارند و لذا تقسیم نمی شوند و بر فرض هم که تقسیم می شدند مثل تقسیم خارجی بود که کم را معدوم می کرد.) اما کم قبول قسمت وهمیه می کند (یعنی کمیت در ذهن قبول قسمت می کند اما نه حقیقتاً بلکه به صورت وهمی، برای مثال ما حقیقتاً دو متر را در ذهن تقسیم نمی کنیم بلکه کنار آن، دو تا یک متر دیگر را تصور می کنیم و این دو را مقایسه می کنیم با آن دو متر و می گوئیم که «یک متر + یک متر = دو متر» و به وهم خیال می کنیم که این دو تا یک متر، اجزای آن دو متر هستند)

أقسام کم:

تقسیم کرده اند کم را به دو قسم متصل و منفصل:

۱. کم متصل:

یک واحد متصل است که ممکن است فرض شود در آن، اجزاء بی نهایی که بین آن اجزاء حدّ مشترک وجود دارد.

توضیح حد: حدّ به معنای جزء نیست بلکه حدّ به معنای مرز و لبه است که بیرون از حقیقت شیء می باشد متنها بیرونی که چسبیده به شیء است. برای مثال حدّ خطّ، نقطه است که بیرون از خطّ است و لبه خطّ می باشد و طول و عرض و عمق ندارد. نقطه امری عدمی هست که قابل اشاره می باشد و اعتبار عقل است در خارج. (پس حدّ خطّ، جزء خطّ نیست چون جزء خط، خط است و امتداد دارد) و حدّ سطح، خطّ است که بیرون از سطح است و لبه سطح می باشد و عرض ندارد ولی طول دارد. و حدّ حجم، سطح است که لبه و رویه حجم است و عمق ندارد ولی طول و عرض دارد.

توضیح حدّ مشترک: کم متصل، حد مشترک دارد یعنی اگر حدّی آغاز یکی از دو جزء لحاظ شود، امکان دارد که آغاز جزء دیگر هم لحاظ شود، و اگر حدّی آخر یکی از دو جزء لحاظ شود، امکان دارد که آخر جزء دیگر هم لحاظ شود، و همچنین اگر حدّی آغاز یکی از دو جزء لحاظ شود، امکان دارد که آخر جزء دیگر لحاظ شود.

مانند «نقطه بین دو جزء خطّ» و «خطّ بین دو جزء سطح» و «سطح بین دو جزء حجم» و «آن بین دو جزء زمان»

کمّ متصل خودش به دو قسم تقسیم می شود:

۱. قارّ: اجزاء مفروضه اش اجتماع در وجود دارند یعنی یکجا هستند مانند خطّ.
۲. غیر قارّ: اجزاء مفروضه اش اجتماع در وجود ندارند و تدریجی هستند مانند زمان (که هیچ جزء مفروضی از زمان، موجود نمی شود مگر اینکه جزء سابق سپری شود و جزء لاحق هم نیامده باشد)

اقسام کم متصل قار:

۱. جسم تعلیمی: همان حجم است که تعین ابعاد ثلاثه است و عارض بر جسم می باشد و تا بی نهایت قابل تقسیم است در جهات ثلاث (طول و عرض و عمق)
۲. سطح: سطح، حدّ حجم است که تا بی نهایت قابل تقسیم است در دو جهت (طول و عرض)
۳. خطّ: خطّ، حدّ سطح است که تا بی نهایت قابل تقسیم است در جهت واحد (طول)

نکته:

برای قائلین به خلاء واقعی (یعنی فضائی که خالی باشد از هر موجودی) شکّ است در کمّ متصل قار، چون جایی که خلاء باشد ما حجم و بعدی را تصوّر می کنیم و می گوییم که این حجم خلاء است پس در نتیجه حجم امری وهمی می شود نه حجم حقیقی خارجی (زیرا که جسمی نیست تا این حجم عارض بر آن شود) پس اگر حجم در خلاء وهمی باشد چه اشکالی دارد که بگوییم که حجم در جسم هم وهمی است. (وقتی حجم نباشد، سطح هم نیست و اگر سطح نباشد، خطّ هم نیست)

جواب:

ما خلاء به این معنا را (یعنی خلاء واقعی نه خلاء در فیزیک) قبول نداریم. علامه در نهایه می فرماید «خلاء واقعی محال است چون لازمه اش عروض بعد بدون معروض است و این محال است»

۲. کمیت منفصل:

کمّ منفصل بخلاف کمّ متصل است یعنی حدّ مشترک ندارد. مانند عدد پنج که وقتی به «سه» و «دو» تقسیم شود، حدّ مشترکی در آن یافت نمی شود و اگر بگوییم که حدّ مشترک دارد در این صورت اگر

حدّ مشترک از خود پنج باشد (مثلاً سه) در اینصورت عدد پنج، چهار می شود، و اگر حدّ مشترک از خارج باشد، در اینصورت عدد پنج، شش می شود و این خلف است.

کمّ منفصل منحصر است در «عدد» که عدد هم حاصل می شود از تکرّر واحد، هرچند عدد در فلسفه از دو شروع می شود و یک عدد نیست چون قابل تقسیم نمی باشد و تعریف کمّ^۱ بر آن صدق نمی کند. (اینکه در ریاضی، یک را بر «دو نصف» تقسیم می کنند در واقع یک را تقسیم نمی کنند بلکه «دو تا نصف» را تقسیم می کنند)

هر عددی خودش یک نوع است بخاطر اختلاف خواصّی که دارند (یعنی در احکام ریاضی مختلف می باشند) بنابراین عدد «دو» یک نوع است و افراد کثیره دارد و عدد سه هم خودش یک نوع است و همچنین بقیه اعداد هر کدام یک نوع هستند.

ویژگی های کم:

۱. تضادّ بین انواع کمّ، معنا ندارد چون انواع کمّ، اشتراک در موضوع ندارند (چون موضوع واحد ندارند زیرا موضوع حجم «جسم» است و موضوع سطح «حجم» است و موضوع خطّ «سطح» است و موضوع زمان «حرکت» است و موضوع عدد «کثرت» است) درحالی که اشتراک در موضوع، از شرط تضادّ است.

۲. قبول قسمت و همیه می کند بالفعل.

۳. وجود عادّی که این کمّ را می شمارد (یعنی تمام می کند کمّ را بوسیله إسقاط از کمّ، یکمرتبه بعد از یکمرتبه) پس کمّ منفصل یعنی عدد که مبدئش واحد است (یعنی هر عددی از واحد

^۱ تعریف کمّ، تعریف حدّی نیست همچنین تعریف رسمی مصطلح نیست چون با مفاهیم فلسفی تعریف می شود، بنابراین تعریف کمّ تعریف رسمی غیر مصطلح است.

تشکیل می شود برای مثال عدد صد از صد تا واحد درست شده است) این واحد عادّ و شمارنده است برای جمیع انواعش (هرچند بعضی از انواع عدد، عادّ است برای بعضی دیگر برای مثال عدد «دو» عادّ چهار است و عدد «سه» عادّ نه است) و کمّ متّصل هم دارای اجزاء بالقوه است که هر جزئی (چه درشت حساب کنی چه کوچک) عادّ کلّ است، برای مثال اگر یک خطّ را تقسیم کنیم بر صد تا یک سانتی متر، در اینصورت هر سانتی متر عادّ آن می باشند که اگر آن عادّ را تکرار کنیم، این خطّ تمام می شود.

۴. مساوات و عدم مساوات از ویژگی های کمّ است برای مثال می گوئیم این با آن مساوی است در حجمش. (مساوات و عدم مساوات عارض می شوند به غیر کمّ به عرض این کمّ، یعنی مجاز عقلی می شود.)

۵. تناهی و عدم تناهی از ویژگی های کمّ است برای مثال حجم این جسم تناهی می باشد اما عدد تا بی نهایت پیش می رود. (تناهی و عدم تناهی در غیر کمّیت، به عرض این کمّ می باشد یعنی مجاز عقلی می شود)

فصل عاشر: فی الکیف

تعریف کیف:

کیف عرضی است که ذاتاً قبول قسمت و همیه و قبول نسبت نمی کند. توضیح: اینکه ذاتاً قبول قسمت و همیه نمی کند یعنی اینکه کمّ نیست، البته کیف بالعرض قبول قسمت می کند به این صورت که کیف به عرض «جسم» و جسم به عرض «کمّ» قبول قسمت می کند. و اینکه ذاتاً قبول نسبت نمی کند یعنی اینکه از مقولات هفتگانه نسبتیه نیست، برای مثال در معنای «سفید بودن» نسبت نخواهید است برخلاف معنای «کجا بودن» که نسبت به مکان دارد، البته کیف

بالعرض قبول نسبت می کند برای مثال از آن نظر که سفیدی روی جسمی است که آن جسم یک مکانی دارد می گوئیم این سفیدی را فلان جا دیدم.

اقسام کیف:

۱. کیفیات نفسانیّه: مثل فضائل (مانند شجاعت و رجاء) و رذائل (مانند جبن و یأس). فضائل کمالات وجودی هستند و حقیقتاً کیف هستند اما رذائل حقیقتشان عدم ملکه هست که برای عدم ملکه حظّی از وجود است و لذا به صورت یک صفت وجودی در می آیند و کیف نفسانی محسوب می شوند.

۲. کیفیات مختصّ به کمیّات: مانند استقامت، انحناء و شکل که مختصّ به کمّ متّصل هستند (برای مثال انحناء کیفیتی است که عارض می شود بر خطّ که این خطّ هم کمّ متّصل است. پس معلوم می شود که عرض هم بر عرض عارض می شود). و زوجیت و فردیت در اعداد که مختصّ به کمّ منفصل هستند (برای مثال زوجیت کیفیتی است که عارض می شود بر عدد «دو» که عدد دو هم کمّ منفصل می باشد).

۳. کیفیات استعدادی: به کیفیات استعدادی نزد عرف، «قوه و لا قوه» هم گفته می شود که «قوه» یعنی استعداد شدید بر عدم انفعال مانند صلابت (سختی) و «لا قوه» یعنی استعداد شدید بر انفعال مانند لین (سستی) اما در فلسفه به «مطلق استعداد قائم به ماده»، کیف استعدادی گفته می شود. پس فرقی با کیف استعدادی نزد عرف این شد که اولاً در فلسفه به مطلق استعداد چه استعداد شدید و چه استعداد ضعیف، کیف استعدادی گفته می شود و ثانیاً شامل استعداد بر عدم انفعال نمی شود چون می گوئیم «استعداد قائم به ماده» و ماده چیزی است که قبول انفعال می کند. بنابراین کیفیت استعدادی عارض بر ماده می باشد.

نکته:

نسبت استعداد به ماده همانند نسبت حجم به جسم طبیعی است (جسم مادی، جوهری هست که در جهات ثلاث یعنی طول و عرض و عمق، امتداد دارد منتها این جهات ثلاث به صورت مبهم است و حجم هم تعیین این ابعاد ثلاثه است که عارض بر جسم می باشد).

استعداد با ماده از چند جهت فرق دارد:

۱. ماده قوه الاشياء جميعاً است که قوه محضه و قوه لا متعین می باشد. اما استعداد قوه الشیء الخاص است که تعیین آن قوه می باشد مانند استعداد تبدیل شدن نطفه به مضغه.
۲. ماده واحد شخصی است اما استعداد کثیر است زیرا که تعینات مقابل هم قرار می گیرند.
۳. ماده جوهر و استعداد عرض می باشد.
۴. ماده حادث (حادث زمانی) و زائل نمی شود اما استعداد حادث و زائل می شود.

۴. کیفیات محسوسه: یعنی کیفیاتی که محسوس است با حواس ظاهری پنجگانه (باصره، سامعه، ذائقه، شامه، لامسه) اقسام کیفیات محسوسه:

۱. انفعالات: کیفیات محسوسه ای که سریع الزوال هستند مانند قرمزی شخص خجالت کشیده.
۲. انفعالیات: کیفیات محسوسه ای که راسخ هستند مانند شیرینی عسل.

نکته:

برای علماء طبیعت (یعنی فیزیک دان ها) امرزه تشکیک است در اینکه کیفیات محسوسه (مانند رنگ و حرارت و غیر اینها) موجود باشند در خارج آنگونه که در حس ما می باشند.

فصل حادی عشر: فی المقولات النسبیّه

مقولات نسبیّه یعنی مقولاتی که معنای نسبت در آن ها هست اما خود «نسبت» مقوله نمی باشد چون نسبت وجود رابط است و وجود رابط ماهیّت ندارد و لذا نسبت نمی تواند مقوله باشد. مقولات نسبیّه، هفت تا (این، متی، وضع، جده، إضافة، فعل، انفعال) هستند.

توضیح مقولات هفتگانه نسبیّه:

۱. این: صفتی است که از نسبت شیء به مکان حاصل می شود. بنابراین این یعنی «مکان داری» نه مکان.

۲. متی: صفتی است که از نسبت شیء به زمان حاصل می شود. بنابراین متی یعنی «زمان داری» نه زمان.^۲

أقسام بودن شیء در زمان:

الف) بودن شیء در زمان اعمّ است از «بودن شیء در خود زمان» مانند حرکات و «بودن شیء در طرف زمان»^۳ مانند موجودات آنی^۴ الوجود مثل اتصال و انفصال^۴ (در مایعات) و مماسه (در جامدات)

^۱ در مجردات که زمان نیست پس متی هم نیست و لذا متی مخصوص به عالم ماده است.

^۲ زمان مقوله نیست و از انواع کم می باشد.

^۳ طرف زمان همان «آن» که حدّ زمان است پس «آن» یعنی عدم زمانی که متصل به زمان است.

^۴ اتصالات و انفصالات تدریج ندارند و آنی الوقوع هستند و زمان بر نمی دارند. برای مثال وقتی یک مایعی متصل می شود به مایع دیگری، آن نقطه اتصال این دو، زمان بر نمی دارد و لذا اتصال در طرف زمان می باشد نه در خود زمان.

ب) بودن شیء در زمان اعمّ است از «بودن شیء بر وجه انطباق بر زمان» مانند حرکت قطعیه^۱ و «بودن شیء نه بر وجه انطباق بر زمان» مانند حرکت توسطیه^۲

۳. وضع: صفتی است که از نسبت اجزاء شیء به همدیگر و نسبت مجموع به خارج، حاصل می شود. مانند قیام که صفتی است که از نسبت خاصّ بین اعضاء انسان با یکدیگر و نسبت مجموع اعضاء با خارج (که سرش به بالا و پاهایش به پایین هستند) برای انسان حاصل می شود.

۴. جدّه (الملک): صفتی است که از احاطه کردن چیزی چیزی را، حاصل می شود به گونه ای که محیط (مانند کفش) با رفتن محاط (مانند پا) می رود. و یکسان است که:
الف) إحاطه إحاطة تامّه باشد مانند چادر سر کردن.

ب) یا إحاطه إحاطة ناقصه باشد مانند پیراهن پوشیدن و کفش پوشیدن و انگشتر پوشیدن.

۵. اضافه^۳: صفتی است که از «تکرر نسبت» بین دو چیز حاصل می شود (یعنی در اعتبار و لحاظ عقلی این ارتباط متکثر می شود و رفت و برگشت دارد برای مثال می گوئیم ارتباط پدری و ارتباط پسری یعنی «زید پدر عمر است و عمر پسر زید است» که همزمان آن طرف می شود أبوت و این طرف می شود بنوت) پس مجرد نسبت موجب اضافه مقولی نمی شود.

^۱ حرکت قطعیه یعنی «پیمودن» که منطبق بر زمان است و همچون زمان، امری تدریجی بوده و امتداد دارد یعنی جزء به جزء می آید و می رود پس حرکت قطعیه همچون زمان، اجزاء مفروضه دارد.

^۲ حرکت توسطیه یعنی «بین راه بودن» که امتداد و اجزاء ندارد اما افراد دارد، یعنی حرکت را اعتبار می کنیم به نحو بسیط نه به نحو صاحب اجزاء که پیمودن باشد. پس در حرکت توسطیه ما کاری به حدود قبلی و حدود بعدی مسافت نداریم بلکه هر یک حدّ را که بر می داریم، می گوئیم که دو آن در یک حدّ نیست یعنی بی قرار و بی آرام است. پس بین راه بودن یک معنای کلی بسیط است که افراد بی نهایت دارد.

^۳ اضافه مقولی نه اضافه لغوی (که به معنای نسبت می باشد) و نه اضافه اشراقی.

اقسام اضافه:

اضافه یا «متشابهه الأطراف» است مانند أخوت و أخوت و یا «مختلفه الأطراف» است مانند أبوت و بنوت، و فوقیت و تحتیت، و أخوت و أختیت.

نکته:

از خواصّ اضافه این است که مضافان، هم کفّ هستند وجوداً و عدماً (یعنی اگر یکی هست دیگری هم هست و اگر یکی نیست دیگری هم نیست) و فعلاً و قوهً (یعنی اگر یکی بالفعل است دیگری هم بالفعل است و اگر یکی بالقوه است دیگری هم بالقوه است) و خارجاً و ذهناً (یعنی اگر یکی در خارج است دیگری هم در خارج است و اگر یکی در ذهن است تصویراً دیگری هم در ذهن است تصویراً)

۶. فعل: صفتی است که از تأثیر مؤثر (مادامی که تأثیر می گذارد) حاصل می شود. مانند صفتی که از گرم کردن گرم کننده (مادامی که گرم می کند) حاصل می شود.

۷. انفعال: صفتی است که از تأثر متأثر (مادامی که تأثر می پذیرد) حاصل می شود. مانند صفتی که از گرم شدن گرم شونده (مادامی که گرم می شود) حاصل می شود.

«مرحله اولی درباره علّت و معلول: این مرحله یازده فصل دارد»

فصل اول: فی إثبات العلّیه و المعلولیّه و أنّهما فی الوجود

قبلاً گذشت که ماهیّت در ذاتش، ممکن الوجود است و نسبتش به وجود و عدم یکسان است و لذا در رجحان یکی از دو طرف (وجود یا عدم) محتاج به علّت است و اینکه ماهیّت در تعین عدمش محتاج به علّت است، نوعی مجاز گویی و تسامح می باشد که با اعتبار عقل است (پس اینکه «عدم علّت، علّت عدم معلول است» یک قول مجازی است لذا این قول که «عدم ابر» علّت «عدم باران» است، معنای حقیقی آن این است که علّیتی که بین وجود ابر و وجود باران است، تحقق پیدا نکرده است چون ابر و بارانی نیست تا علّت باشد) بنابراین ماهیّت فقط در وجودش محتاج به علّت است و لذا وجود ماهیّت متوقّف است بر علّت، و این توقّف ماهیّت ضرورتاً بر وجود علّت است (نه بر «ماهیّت غیر») چون ماهیّت نسبتش به وجود و عدم یکسان است پس نمی تواند علّت باشد بر وجود چیزی، و نه بر «عدم» چون عدم شیئیّتی ندارد تا اینکه بخواهد علّت باشد بر وجود چیزی)

پس این وجودی که وجود ماهیّت بر آن توقّف دارد و وابسته به آن است، اسمش را «علّت» می گذاریم و ماهیّتی که در وجودش توقّف بر وجود علّت دارد، اسمش را «معلول» می گذاریم.^۲

^۱ رجحان به نحو ضرورت می باشد نه به نحو اولویّت.

^۲ در واقع ماهیّت بما هی ماهیّت، معلول نیست پس این قول که ماهیّت معلول است، واسطه فی العروض دارد یعنی از نظر وجودش معلول است.

اثبات جعل کردن علّت وجود معلول را:

مجعولِ علّت یعنی اثری که علّت در معلول می‌گذارد یا «وجود معلول» است یا «ماهیت معلول» و یا «اتّصاف ماهیت به وجود» لکن محال می‌باشد که مجعولِ علّت، «ماهیت معلول» یا «اتّصاف ماهیت به وجود» باشد پس مجعولِ علّت حتماً «وجود معلول» است.

اما اینکه محال است مجعولِ علّت، ماهیت باشد بخاطر این است که:

اولاً ماهیت اعتباری می‌باشد درحالی که چیزی که برای معلول است از علّتش، امری اصیل است. ثانیاً ماهیت در وجودش محتاج به علّت است و در ذاتش محتاج به علّت نیست چون در ذاتِ ماهیت وجود و عدم نمی‌باشد و لذا ماهیت بما هی ماهیت، محتاج به علّت نیست.

و اما اینکه محال است مجعولِ علّت، اتّصافِ ماهیت به وجود (یعنی موجود شدن ماهیت) باشد بخاطر این است که: صیوروت معنای نسبی است که قائم به دو طرف می‌باشد (و در اینجا قائم به وجود و ماهیت است) و محال است امر اصیل خارجی قائم باشد به دو طرف اعتباری.

پس ثابت شد که مجعولِ علّت یعنی اثری که علّت در معلول می‌گذارد، وجود معلول است.

فصل ثانی: فی انقسامات العلّه

تقسیم علّت به تامّه و ناقصه:

۱. علّت تامّه: علّتی که هر آنچه که وجود معلول به آن وابسته است را دارا باشد به گونه ای که معلول حتماً موجود شود.

بنابراین علت تامه به معنای مجموعه علل ناقصه نیست چون علّت تامّه می‌تواند واحد باشد (برای مثال نسبت به مخلوق اول و صادر اول خداوند علت تامه است در حالی که خدا واحد است و

مجموع علل نیست و غیر خدا اصلاً چیزی نیست که عقل اول به آن هم محتاج باشد) و می تواند
 کثیر باشد یعنی مجموعهٔ علل ناقصه بشود علّت تامّه (در مثل این اشیای طبیعی، علت تامه مجموع
 علل ناقصه است)

۲. علّت ناقصه: علّتی که بعضی از آنچه که وجود معلول به آن وابسته است را دارا باشد. (برای مثال
 اگر علّت تامّه پنج جزء بخواهد در صورتی که فقط یک جزء یا حتی چهار جزء باشد به آن علّت
 ناقصه می گویند)

فرق علّت تامّه و ناقصه:

از وجودِ علّت تامّه لازم می آید «وجود معلول» و از عدمِ علّت تامّه لازم می آید «عدم معلول» در
 حالی که از وجودِ علّت ناقصه لازم نمی آید «وجود معلول» (یعنی معلوم نیست که معلول موجود
 شود یا موجود نشود زیرا علّت ناقصه لا بشرط است نسبت به بقیّه اجزاء علّت نه بشرط لا، پس اگر
 بقیّه اجزاء علّت نباشد معلول موجود نمی شود اما اگر بقیّه اجزاء علّت باشد یعنی علّت ناقصه در
 ضمن علّت تامّه باشد، در اینصورت معلول موجود می شود) اما از عدمِ علّت ناقصه لازم می آید
 «عدم معلول» (چون عدم علّت ناقصه مساوی است با عدم علّت تامّه)

^۱ چه علّت از بیخ موجود نباشد و چه فقط یک جزء آن موجود نباشد.

تقسیم علت به واحد و کثیر:

۱. علت واحد: یعنی چیزی فقط یک علت داشته باشد برای مثال علت سیر شدن فقط غذا خوردن است.

۲. علت کثیر: یعنی چیزی علل کثیره داشته باشد. (یعنی چند تا چیز هست که علی البدل هر کدام می توانند علت باشند) برای مثال پوشیدن پتو و طلوع خورشید و خوردن فلفل و غیر اینها به صورت علی البدل علت هستند برای گرم شدن انسان.

تقسیم علت به بسیط و مرکب!

۱. علت بسیط: علتی که جزء ندارد مانند خداوند.

۲. علت مرکب: علتی که جزء دارد مانند آتش که علت حرارت است (آتش مرکب خارجی است که از ماده و صورت تشکیل شده است)

بسیط اقسام مختلفی دارد:

۱. بسیط به حسب خارج فقط:

یعنی در خارج ماده و صورت ندارد و لذا بسیط هستند اما در تحلیل ذهنی و به حسب عقل مرکب می باشند. مانند عقل مجرد و أعراض (که در خارج بسیط هستند چون ماده و صورت ندارند پس جنس و فصل حقیقی هم ندارند اما به حسب ذهن مرکب هستند از جنس و فصل اعتباری)

^۱ این بسیطه و مرکبه مخصوص به بحث علیت نیست بلکه شیء موجود گاهی بسیط است و گاهی مرکب.

۲. بسیط به حسب عقل أيضاً:

یعنی هم در خارج بسیط هستند چون که ماده و صورت ندارند و هم بحسب عقل بسیط هستند یعنی حتی جنس و فصل اعتباری هم ندارند. مانند أجناس عالیه (درست است که اینها هم به حسب خارج و هم به حسب اعتبار عقلی بسیط هستند اما اینها هم چون ماهیت موجوده هستند پس از این جهت مرکب هستند از وجود و ماهیت)

۳. أبسط البسائط:

یعنی حتی مرکب از وجود و ماهیت نیست و این منحصر است در واجب الوجود (پس واجب الوجود علاوه بر اینکه ماده و صورت ندارد و جنس و فصل اعتباری ندارد حتی مرکب از وجود و ماهیت هم نیست و وجود محض می باشد و لذا می گوئیم که «واجب الوجود ماهیته اینتیه»)

تقسیم علت به قریب و بعید:

۱. علت قریب: علت بلا واسطه شیء (یعنی بین علت و معلولش، واسطه نیست)

۲. علت بعید: علت لا واسطه شیء (مانند «علت علت» و «علت علت علت»)

تقسیم علت به داخلی و خارجی:

۱. علت داخلی «علل قوام»: همان ماده (حیثیت فقدان) و صورت (حیثیت وجدان) است که مقوم

جسم طبیعی هستند (یعنی ماده جزء جسم طبیعی بوده و علت مادی هست برای آن، و صورت

هم جزء دیگر جسم طبیعی بوده و علت صوری است برای آن)

^۱ باید ماهیت موجود باشد تا علت باشد و اثر داشته باشد.

۲. عِلَّتْ خَارِجِيَّةٌ «علل وجود»: عِلَّتِيَّ كِه خَارِجِ از معلول است (البته خارج به معنای مابین و بیگانه نیست چون که ذات معلول وابسته به عِلَّتْ است پس خارج یعنی اینکه جزء معلول نیست) و آن همان عِلَّتْ فاعلی «ما به الوجود» و عِلَّتْ غایی «ما لأجله الوجود» می باشد.

تقسیم عِلَّتْ به حقیقی و مُعَدِّ:

۱. عِلَّتْ حَقِيقِيَّةٌ: عِلَّتْ حَقِيقِيَّةٌ چَهار چیز می باشد: عِلَّتْ فاعلی، عِلَّتْ غایی، عِلَّتْ مَادِّي، عِلَّتْ صَوْرِيَّةٌ.
 ۲. عِلَّتْ مُعَدِّ: مُعَدَّاتُ عِلَلِ حَقِيقِيَّةٌ نمی باشند (اینکه به مُعَدَّاتُ، عِلَلِ می گوئیم یک نوع مجاز گویی می باشد) مُعَدَّاتُ مَقْرَبَاتِي هَسْتَنْد کِه مَادَّةٌ رَا بَه اَفَاضَةُ فاعلِ نَزْدِيقِ می کنند. چند مثال:

۱. بِنَاءُ عِلَّتْ حَقِيقِيَّةٌ بَرَايِ وِجُودِ سَاخْتِمَانِ نِيسْت و اِلَّا اِگَر اِین سَاخْتِمَانِ وَاقِعَاً وَابْسْتَه بَه بِنَاءُ بُوْد، بَايْد بَا مَرْدِنِ بِنَاءُ، سَاخْتِمَانِ هَم نَابُوْد مِی شَد پَس بِنَاءُ عِلَّتْ مَوْجِدَةُ بِنَاءُ نِيسْت بَلَكِه حَرَكَاتِ دَسْتِ بِنَاءُ، عِلَلِ مُعَدَّةٌ هَسْتَنْد بَرَايِ حُدُوثِ اِجْتِمَاعِ بَيْنِ اُجْزَاءِ بِنَاءُ (اِجْتِمَاعِ اُجْزَاءِ هَم عِلَّتْ اَسْت بَرَايِ حُدُوثِ شَكْلِ بِنَاءُ)

۲. مَانَنْدِ وِرُودِ مَتَحَرِّكٍ دَرِ هَرِ حُدِّيِّ از حُدُودِ مَسَاْفَتِ، پَس هَمَا نَا اِین وِرُودِ نَزْدِيقِ مِی كَنْدِ مَتَحَرِّكٍ رَا بَه وِرُودِ دَرِ حُدِّ بَعْدِي (یعنی بَايْدِ قَدَمِ اوَّلِ رَا بَرْدَارِي تَا بَه قَدَمِ دوّمِ بَرَسِي مَتَهَا قَدَمِ اوَّلِ بَايْدِ مَعْدُومِ شُودِ تَا بَه قَدَمِ دوّمِ رَسِيْدِ)

۳. مَانَنْدِ سِپَرِي شَدْنِ قَطْعَاتِ زَمَانِيَّةٌ کِه اِین سِپَرِي شَدْنِ زَمَانِ نَزْدِيقِ مِی كَنْدِ مَادَّةٌ رَا بَه فَعْلِيَّةٌ وِجُودِ (دَرِ عِبَارَتِ كِتَابِ، مَرَادِ از «حَادِثٌ» پَدِيْدَه اِی اَسْت کِه حَادِثِ مِی شُودِ مَانَنْدِ اِنْسَانِ و مَرَادِ از «مَوْضُوعِ حَادِثِ» هَمَا نَا مَادَّةٌ اَسْت مَانَنْدِ قُوَّةِ اِنْسَانِيَّةٌ دَرِ نَطْفَه، بِنَابَرَايِنِ يَكِ پَدِيْدَه کِه مِی خَوَاهَدِ بَه فَعْلِيَّةٌ وِجُودِ بَرَسَدِ، اِین سِپَرِي شَدْنِ زَمَانِ آمَادَه مِی كَنْدِ کِه اَن مَادَّةٌ سَابِقِ بِيَايْدِ و پَدِيْدَه بَشُودِ)

فصل ثالث: فی وجوب وجود المعلول عند وجود العله التامه و وجوب وجود العله عند وجود المعلول

ضرورت بالقیاس معلول نسبت به علت تامه:

یعنی اگر علت تامه موجود باشد، وجود معلولش واجب می باشد! دلیل:

اگر با وجود علت تامه «وجود معلول» واجب نباشد یعنی با وجود علت تامه «عدم معلول» جایز باشد، لازمه اش این است که «عدم معلول» معلول باشد برای «عدم علت» (یعنی علت «عدم معلول» که «عدم علت» است، نباشد و این انکار اصل علیت است) التالی باطل فالمقدم مثله.

پس روشن شد که وجود علت تامه جدا نمی شود از وجود معلولش.

ضرورت بالقیاس علت نسبت به معلول:

یعنی اگر معلول موجود باشد، وجود علتش^۱ واجب می باشد (هرچند علت از معلول وجوب را نمی گیرد متنها علت هم با توجه به معلول ضروری است یعنی ضرورت بالقیاس نه ضرورت بالغیر) دلیل: اگر با وجود معلول «وجود علت» واجب نباشد باید با وجود معلول «عدم علت» جایز باشد. التالی باطل (چون قبلاً گذشت که از «عدم علت» چه تامه و چه ناقصه، عدم معلول لازم می آید) فالمقدم مثله.

پس روشن شد که وجود معلول جدا نمی شود از وجود علت (چه تامه چه ناقصه)

^۱ فرق بین این مسأله و مسأله «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد» این است که مراد از وجوب در اینجا وجوب بالقیاس الی الغیر است و مراد از وجوب در آن مسأله وجوب بالغیر است.

^۲ چه علت تام و چه علت ناقص (یعنی اگر معلول باشد علت تامه هم هست و در ضمن علت تامه علت ناقصه هم هست و علت ناقصه در اصطلاح فلسفه لا بشرط است نسبت به بقیه اجزاء علل)

تقارن زمانی بین وجود علت و وجود معلول زمانی اش:

اگر معلول امری زمانی باشد که در زمانی موجود هست، علت آن هم واجب است که در آن زمان موجود باشد و نمی شود که علت معلول را ایجاد کند و سپس معدوم بشود درحالی که معلول موجود می باشد. (پس به معلول آن به آن باید وجود بدهند و معلول علاوه بر اینکه در حدوث محتاج به علت است در بقاء هم محتاج به علت است چون که علت احتیاج امکان می باشد)

دلیل:

۱. چون توقف و وابستگی وجود معلول به علت، در آن زمان می باشد پس ترجیح دادن علت وجود معلول را و افاضه کردنش معلول را، در آن زمان می باشد.

اگر علت در زمان دیگری موجود باشد، در اینصورت علت در زمان وجود معلول معدوم می باشد درحالی که افاضه قائم است به وجود علت، پس باید بگوییم که علت، مفیض معلول است درحالی که علت معدوم است و این محال است.

۲. هر معلولی نسبت به علت حقیقی، تمام هویت و وجودش وابسته به آن است پس احتیاج «ماهیت معلوله» به علت، نیست مگر احتیاج «وجود معلول» به علت، و این احتیاج عرضی و بیرون از وجود معلول نیست (به معنای اینکه در اینجا یک وجود باشد و یک احتیاج، که احتیاج عارض بر آن شود) بلکه این احتیاج جا گرفته است در کنه وجود معلول پس وجود معلول عین احتیاج و ارتباط است (نه شیء ثبت له الاحتیاج) بنابراین وجود معلول نسبت به علتش، وجود رابط (یعنی وجود فی غیره) است و معلول درمقابل علت، هیچ استقلال ندارد و این علت است که برپا دارنده معلول است بنابراین معلولی که شأنش اینچنین است (یعنی تمام هویت و وجودش

^۱ مراد از ترجیح اولویت نیست بلکه مراد ترجیح تعیینی است.

بند به علت است) محال است که موجود شود مگر اینکه متقوم به علتش باشد و به آن تکیه کند، بنابراین هنگام وجود معلول، واجب است که علتش هم موجود باشد.

فصل رابع: قاعدة الواحد

قاعده الواحد، در واقع دو قاعده می باشد:

۱. الواحد لا یصدر عنه الا الواحد

یعنی علتی که واحد محض است و هیچ جهت کثرتی در آن نیست؛ فقط یک معلول دارد. دلیل: مقدمه اول: واجب و ضروری است که بین علت و معلولش، سنخیت ذاتی باشد (یعنی ذات معلول با ذات علت باید یک نحوه ارتباطی داشته باشد) و اگر این چنین نبود، جایز بود که هر چیزی علت باشد برای هر چیزی و هر چیزی معلول باشد برای هر چیزی، پس در علت یک جهت مسانختی است با معلولش.

مقدمه دوم: اگر از علت واحد (یعنی علتی که در ذاتش فقط یک جهت دارد) معلول های کثیری که متباین بوده و هیچ جهت اشتراکی ندارند، صادر شود، لازم می آید که علت در ذاتش جهات

^۱ مانند «خداوند» که أبسط البسائط می باشد و مانند «اجناس عالیه» که ماده و صورت ندارند و حتی جنس و فصل اعتباری هم ندارند مثل جوهر که جوهریت فقط یک اثر دارد آن هم این است که قائم فی موضوع می باشد، و مانند «ماده اولی» که بسیط است و کارش فقط انفعال و قبول است، پس علت واحد فقط یک معلول دارد که آن معلول هم جهت کثرت ندارد. (اما ما «انسان» ها واحد نیستیم چون بدن و نفس داریم و نفس هم قوای کثیره دارد همچنین «جسم» هم واحد نیست چون یک ماده دارد و یک صورت و بی نهایت قابل تقسیم است)

کثیره داشته باشد. اللازم باطل (چون خلف است زیرا فرض این بود که علت در ذاتش فقط یک جهت دارد) فالملزوم مثله.

نتیجه: بنابراین از علتی که واحد محض است، صادر نمی شود مگر معلول واحد. (پس روشن شد که علتی که «کثیر من حیث هو کثیر» از آن صادر می شود، در ذاتش جهت کثرت دارد)

۲. الواحد لا یصدر الا عن الواحد

یعنی معلول واحد حقیقی صادر نمی شود مگر از علت واحد حقیقی (بخاطر سنخیت بین علت و معلول)

کیفیت انتشار کثرت از وحدت:

خداوند واحد حقیقی است و بسیط محض است (حتی ماهیت هم ندارد و وجود محض است) پس چطور کثرت از خداوند انتشار یافته است:

۱. حکمت مشاء:

در حکمت مشاء که فکر ماهوی است برای اشیاء ذوات و ماهیات قائل هستند (برخلاف حکمت متعالیه که سخن از وجود رابط می باشد که ماهیت ندارد) در حکمت مشاء می گویند خداوند مستقیماً فقط عقل اول را آفریده است (نه عقل دوم و دیگر موجودات) و در عقل اول همه کمالات وجودی است و عقل اول خالق عقل دوم است به اذن الهی و عقل دوم خالق عقل سوم است و... متنها تا اینجا فقط کثرات طولی را تصویر کردیم اما جواب از این سوال که چطور کثرات عرضی درست می شود این است که لازمه مخلوقیت عقل اول، درست شدن کثرت است،

^۱ این سنخیت به معنای مثلث نیست، این سنخیت سنخیت عقلی است یعنی «ارتباط ذاتی» یعنی فاقد شیء معطی شیء نمی باشد پس کمال معلول باید در علت باشد.

اما اینطور نیست که خدا کثرت را به آن بدهد بلکه کثرت لازمهٔ امکان و ماهیت شیء است، پس خداوند وقتی عقل اول را می‌آفریند می‌شود یک وجود و یک ماهیت، عقل اول که عقل دوم را می‌آفریند خود به خود جهت کثرت بیشتر می‌شود تا اینکه به جایی می‌رسد که کثرات عرضی موجود می‌شوند.

۲. حکمت متعالیه:

در حکمت متعالیه همه وجود رابط هستند و وجود رابط ذات و ماهیت ندارد پس همهٔ لحاظ‌های استقلالی باید برداشته شود، لذا همه ماهیات و ذوات برچیده می‌شوند و همه عالمین یک هویت ربطیه می‌شود برای خداوند، بنابراین از خداوند کثیر صادر نشده است و سراسر عالم یک وجه خداوند است، سراسر عالم یک نور خدا می‌باشد، پس کار خداوند یک فیض است. بنابراین طبق حکمت متعالیه خداوند مستقیماً در همه جا اثر می‌گذارد (بخلاف حکمت مشاء زیرا در حکمت مشاء می‌گویند خداوند مستقیماً فقط عقل اول را آفریده است نه عقل دوم و نه دیگر موجودات)

فصل خامس: فی استحاله الدور و التسلسل فی العلل

دور:

دور این است که وجود شیئی متوقف باشد بر وجود چیزی که وجود این چیز هم متوقف است بر وجود آن شیء، که یا بدون واسطه متوقف است که به آن «دور مصرح» می‌گویند و یا با واسطه متوقف است که به آن «دور مضمّر» می‌گویند.

دلیل استحالهٔ دور:

دور مستلزم «توقف وجود شیء بر خودش» می‌باشد که این هم مستلزم «تقدم وجود شیء بر خودش» است (چون علت بر معلول، تقدم رتبی دارد) که این هم مستلزم «اجتماع نقیضین» می‌باشد یعنی آن

شیء در آن واحد هم موجود است (چون علّت خودش است) و هم موجود نیست (چون معلول است و بعداً خواهد آمد) و اجتماع نقیضین هم محال می باشد.

استحالة دور مضمّر قوی تر از استحالة دور مصرّح است چون که در دور مصرّح، شیء مقدّم می شود بر خودش به یک مرتبه اما در دور مضمّر، شیء مقدّم می شود بر خودش به دو یا چند مرتبه.

تسلسل:

تسلسل این است که «سلسله علل» تا بی نهایت ادامه داشته باشد یعنی به یک علّتی ختم نشود که دیگر آن علّت، علّت نداشته باشد (البته تسلسل در سلسله معلولات هم محال است که علامه این را اینجا نفرموده است). اینجا مراد از علل، علل حقیقی می باشد که چهار تا است یعنی علّت فاعلی و غایی و مادی و صوری، بنابراین تسلسل در معدّات که علل غیر حقیقی هستند، اشکالی ندارد لذا تسلسل در حوادث زمانی که علل معدّه هستند، اشکالی ندارد و اتفاقاً باید باشد.

دلیل استحالة تسلسل:

۱. برهان وسط و طرف:

از محکم ترین براهین بر استحالة تسلسل، برهانی هست که بوعلی سینا در إلهیات شفاء مطرح کرده است که محصل آن این است:

ما زمانی که یک «معلول» و «علّت آن معلول» و «علّت علّت آن معلول» را فرض کنیم و این مجموعه سه تایی را به ذهنمان بیاوریم، می بینیم که هر یک از این سه تا، یک حکم مخصوصی دارد و آن این است که «معلولی که فرض شد فقط معلول است» و «علّت آن معلول، خودش معلول هم است» و «علّت علّت آن معلول، فقط علّت است و معلول نیست» پس آن چیزی که

فقط معلول است، طرف پایین است و آن چیزی که فقط علت است، طرف بالا است و آن چیزی که هم علت است و هم معلول، «وسط» است که بین دو طرف قرار دارد.

سپس اگر به همین صورت، مجموعه چهار تایی را فرض کنیم، در اینصورت هم طرف پایین فقط معلول است و طرف بالا فقط علت است و دو طرفی که در وسط قرار دارند هم علت هستند و هم معلول. هرچقدر ما به عدد مجموعه اضافه کنیم (مثلاً مجموعه پنج تایی فرض کنیم یا شش تایی یا...) این مجموعه دو طرف خواهد داشت (یعنی طرف بالا و طرف پایین) که مجموع ما بین این دو طرف هم، وسط خواهند شد که هم علت هستند و هم معلول.

بنابراین اگر فرض کنیم که سلسله علل تا بی نهایت ادامه دارد در اینصورت علاوه بر پایین ترین معلول (که طرف پایین است) ما وسطی خواهیم داشت که طرف بالا ندارد (یعنی غیر از معلول آخر، هر یک از احاد این سلسله هم علت هستند و هم معلول در نتیجه وسط می باشند و وسط، هم طرف پایین می خواهد و هم طرف بالا در حالی که در اینجا طرف بالا وجود ندارد چون چیزی نیست که فقط علت باشد زیرا که هر علتی معلول علت بالاتر از خودش می باشد) و این محال می باشد.^۱

۲. رابطیت معالیل:

دلالت می کند بر وجوب متناهی بودن علل تامه، اینکه وجود معلول نسبت به علتش وجود رابط است پس اگر تسلسل در علل رخ دهد یعنی منتهی نشویم به علتی که معلول نباشد (یعنی همه که علت هستند، معلول هم هستند و اگر همه معلول هستند پس همه وجود رابط هستند) در

^۱ مثل این بیان را می توانیم در استحالته «تسلسل در سلسله معالیل» هم مطرح کنیم یعنی لازم می آید که علاوه بر بالاترین علت (که طرف بالا است) وسطی باشد که طرف پایین ندارد و این محال است.

اینصورت وجودات رابط موجود می شوند بدون اینکه یک وجود نفسی مستقلاً باشد که این وجودات رابط به آن بند بشوند، درحالی که این محال است.

فصل سادس: العله الفاعلیه و أقسامها

تعریف:

علت فاعلی علتی است که افاضه می کند وجود معلول را یعنی ایجادش می کند (علت فاعلی یکی از علل حقیقی خارجی می باشد مانند علت غایی)

بیان اجمالی أقسام علت فاعلی:

ابتدا اجمالاً أقسام علت فاعلی را بیان می کنیم و بعد هر کدام را به صورت جدا توضیح می دهیم، پس می گوئیم که فاعل یا علم به فعلش ندارد یا علم به فعلش دارد:

اگر علم به فعلش ندارد یا فعلش مقتضای طبیعتش است که به آن «فاعل بالطبع» می گویند (مانند صدور حرارت از آتش) یا فعلش مقتضای طبیعتش نیست که به آن «فاعل بالقسر» می گویند (مانند خشکیدن درخت، یعنی درخت فعل خشکیدن را انجام داد در حالی که ذات درخت تقاضا می کند که رشد بکند)

اگر علم به فعلش دارد یا فعلش به اراده اش نمی باشد که به آن «فاعل بالجبر» می گویند و یا فعلش به اراده اش می باشد که در اینصورت یا علمش به فعلش در مرتبه فعلش بلکه عین فعلش است که به آن «فاعل بالرضا» می گویند و یا علمش به فعلش قبل از فعلش است و در اینصورت هم یا علمش مقرون به انگیزه زائد بر ذات است که به آن «فاعل بالقصد» می گویند (مانند درس خواندن برای باسواد شدن) و یا علمش مقرون به انگیزه زائد بر ذات نیست بلکه نفس علم منشأ صدور معلول است

که در اینصورت یا علمش زائد بر ذاتش است که به آن «فاعل بالعنايه» می گویند و یا علمش عین ذاتش است که به آن «فاعل بالتجلی» می گویند.

فاعل در این هفت قسم اگر نسبت داده شود به فعلش از این جهت که خودِ فاعل و فعلش، فعل هستند برای فاعلِ دیگر، به آن «فاعل بالتسخیر» می گویند.

بیان تفصیلی اقسام عِلَّت فاعلی:

۱. فاعل بالطبع:

فاعلی است که علم به فعلش ندارد و فعلش مقتضای طبیعتش است (مانند سیب دادن درختِ سیب که مقتضای طبیعتش می باشد و مانند نفس در مرتبه قوای بدنیه طبیعیّه که افعالش را بالطبع انجام می دهد مثلاً طبیعتش اقتضا می کند که رشد کند و غذا بخورد و...)

۲. فاعل بالقسر:

فاعلی است که علم به فعلش ندارد و فعلش مقتضای طبیعتش نیست (مانند خشکیدن درخت که مقتضای طبیعتش نمی باشد و مانند نفس در مرتبه قوای بدنیه طبیعیّه هنگام بیماری، که افعالش مقتضای طبیعتش نمی باشد)

^۱ طبق حکمت متعالیه بدن جدای از نفس نیست بلکه همان نفس است در مرتبه طبیعی بنابر این نفس در مرتبه بدن، عین بدن می باشد و لذا علم به فعلش ندارد.

۳. فاعل بالجبر:

فاعلی که علم به فعلش دارد اما فعلش به اراده اش نمی باشد. (مانند انسانی که تفنگ بر سرش می گذارند و مجبور می شود که روزه اش را بخورد درحالی که روزه خوردن را اراده نکرده است)

۴. فاعل بالرضا:

فاعلی که علم به فعلش دارد و فعلش به اراده اش می باشد و علم تفصیلی او به فعلش عین فعلش می باشد و قبل از فعلش فقط علم اجمالی دارد به فعلش (که علمی واحد و بسیط است) و این علم اجمالی به سبب علمی است که به ذاتش دارد.

مانند انسانی که صور خیالیّه را به ذهنش می آورد در حالی که علم تفصیلی اش به این صور خیالیّه، عین این صور خیالیّه می باشد. توضیح مثال: علم یعنی «حضور شیء پیش نفس مجرد» که یا «حصولی» است مانند علم به درخت خارجی بواسطه صورت آن درخت یا «حضور» می باشد مانند علم به خود تصورات و تصدیقات که این تصورات و تصدیقات فعل ما هستند چون که ما این ها را ایجاد می کنیم در ذهن، و در عین حالی که این تصورات و تصدیقات فعل ما هستند، عین علم حضوری ما هستند چون در پیشگاه ما حاضر می باشند پس در اینجا علم تفصیلی به فعل، عین فعل می باشد اما قبل از فعل فقط علم اجمالی^۱ حضوری داریم به فعل (نه علم

^۱ این علم اجمالی به معنای اهمال یا علم اجمالی در بحث انائین مشتهین و یا علم اجمالی ارتکازی در اصول فقه نیست بلکه این علم اجمالی علمی واحد و بسیط است که یعنی شما قبل از فعل، عالم به خودتان بودید متها این خود، صاحب کمال است. بنابراین وقتی خودش به خودش عالم است در واقع عالم به همه کمالاتش هم عالم هست متها به نحو اجمال و بساطت چون که خودش متکثر نیست و نفس واحد بسیط است. بله وقتی این ها را به ذهن می آوریم، به تفصیل در می آیند و می شوند فعل و کار ذهنی شما، که علم تفصیلی شما به این کار ذهنی عین همین کار ذهنی شما می باشد.

تفصیلی) به سبب علمی که به ذات خود داریم (از آنجایی که فاقد شیء نمی تواند معطی شیء باشد پس کمال فعل در فاعل هست لذا اگر به خودش عالم می باشد در واقع به فعل هم عالم است منتها به نحو علم اجمالی نه به نحو علم تفصیلی چون قبل از فعل، فعلی نیست تا اینکه حاضر بشود پیش انسان)

نکته:

طبق حکمت اشراق، خداوند فاعل بالرضا می باشد. خداوند قبل از خلق موجودات چون که عالم به خودش است و این خود خود صاحب کمال است پس علم به ذاتش مستتبع علم اجمالی به افعالش می باشد و وقتی که موجودات را خلق کرد این مخلوقات می شوند علم تفصیلی خدا و خدا فاعل بالرضا می شود. لذا از شیخ اشراق هست که «صفحات الأعیان عند الله تعالی كصفحات الأذهان عندنا» بنابراین همه موجودات هم فعل خدا هستند و هم علم تفصیلی خدا (و قبل از خلق موجودات، خداوند فقط علم اجمالی حضوری به افعالش دارد)

۵. فاعل بالقصد:

فاعلی که علم به فعلش دارد و فعلش به اراده اش می باشد و علم او به فعلش قبل از فعلش می باشد (که این علم، علم حصولی می باشد) و این علمش با یک انگیزه ای است که زائد بر ذات فاعل است. (مانند انسان در افعال اختیاری اش مثلاً درس خواندن برای با سواد شدن)^۱

^۱ نه تنها در خداوند بلکه در مجردات (یعنی ملائکه) هم داعی زائد بر ذات معنا ندارد چون داعی زائد مساوی با استکمال است (بخلاف اکثر متکلمین که می گویند خداوند داعی زائد بر ذات دارد و فاعل بالقصد است اما با این حال مستکمل نیست بلکه داعی خداوند از آفریدن مخلوقات این است که به آن ها جود و مرحمت بکند)

۶. فاعل بالعنايه:

فاعلی که علم به فعلش دارد و فعلش به اراده اش می باشد و علم او به فعلش قبل از فعلش می باشد (که این علم، علم حصولیِ تفصیلی می باشد) و این علمش مقرون به انگیزه زائد بر ذات نیست (بلکه نفس علم منشأ صدور معلول است) و این علمش زائد بر ذاتش است. مانند انسانی که روی تیر بلندی قرار دارد و به مجرد توهم سقوط، سقوط می کند بر زمین (نه اینکه یک انگیزه ای از سقوط کردن داشت)

نکته:

طبق حکمت مشاء خداوند فاعل بالعنايه می باشد. خداوند قبل از خلق موجودات، علم تفصیلیِ حصولی به اشیاء دارد (نه علم حضوری چون اشیاء نیستند که پیش خدا حاضر باشند) پس قبل از خلق، صور علمیه اشیاء پیش خداوند هستند و این صور علمیه چون کثیرند زائد بر ذات خدا هستند و قهراً قائم به ذات خدا هستند و نفس این صور علمیه منشأ صدور فعل است.

۷. فاعل بالتجلی:

فاعلی که علم به فعلش دارد و فعلش به اراده اش می باشد و علم او به فعلش قبل از فعلش می باشد (که این علم، علم تفصیلی هست که عین علم اجمالیِ حضوری به ذاتش می باشد) و این علمش مقرون به انگیزه زائد بر ذات نیست و عین ذاتش می باشد. مانند نفس مجرد انسان که از آنجایی که صورتِ اخیر برای انسان می باشد، با آن بساطتی که دارد مبدأ می باشد برای جمیع کمالات و آثارش، که در واقع علم حضوری به ذاتش، علم به تفصیل کمالاتش می باشد.

نکته:

طبق حکمت متعالیه و عرفان، خداوند فاعل بالتجلی می باشد. خداوند قبل از خلق موجودات علم تفصیلی به آنها دارد اما این علم زائد بر ذات نیست بلکه عین ذات است درحالی که ذاتِ متکثر نیست. درست است که علم خداوند به افعالش علم اجمالیِ حضوری می باشد منتها این علم واحد اجمالی در عین کشف تفصیلی است (یعنی این علم واحد باعث می شود که معلومات کثیر روشن بشود) و اتفاقاً هر چه علم، اجمالی تر باشد کشف آن هم تفصیلی تر است.

۸. فاعل بالتسخیر:

فاعل در این هفت قسم اگر نسبت داده شود به فعلش از این جهت که خودِ فاعل و فعلش، فعل هستند برای فاعلِ دیگر، به آن «فاعل بالتسخیر» می گویند.^۱

برای مثال انسان قوای مختلفی دارد که این قوا فاعل هستند و اثر دارند (مثلاً قوهٔ بینایی می بیند و قوهٔ شنوایی می شنود) و در عین حال این قوا مسخرِ نفس انسانی می باشند. البته این بیانی که کردیم طبق حکمت مشاء می باشد اما طبق حکمت متعالیه می گوئیم «النفس فی وحدتها کلُّ القوی» پس در واقع این نفس است که می بیند (یعنی نفس در مرتبهٔ دیدن اسمش می شود قوهٔ بینایی) و این نفس است که می شنود (یعنی نفس در مرتبهٔ شنیدن اسمش می شود قوهٔ شنوایی)

^۱ به همهٔ فواعل هفتگانه (مانند فاعل بالطبع و...) که بیان شد، یک وقت به نحو مستقل نگاه می کنیم و یک وقتی از آن نظر که خودِ این فاعل هم فعل است برای فاعل دیگر، نگاه می کنیم که این می شود فاعل مسخر.

نکته:

در اینکه «فاعل بالجبر» و «فاعل بالعنايه» مابین نوعیه باشند با «فاعل بالقصد» کلام و اشکال است. پس اینکه برای فاعل بالجبر مثال زده شد به «انسانی که تفنگ بر سرش می گذارند و مجبور می شود که روزه اش را بخورد درحالی که روزه خوردن را اراده نکرده است» در واقع این فاعل بالقصد می باشد چون که این شخص عالماً و عامداً اراده کرده است که روزه اش را بخورد تا زنده بماند. و اینکه برای فاعل بالعنايه مثال زده شد به «انسانی که روی تیر بلندی قرار دارد و به مجرد توهم سقوط، سقوط می کند بر زمین بدون اینکه یک انگیزه ای از سقوط کردن داشته باشد» در واقع این هم طبق نظر علامه فاعل بالقصد می باشد چون که حتی در اینجا هم قصد در سقوط دخیل می باشد.

فصل سابع: فی العله الغائیه

تعریف:

عَلَّتْ غَائِيَّ أَنْ كَمَالَ اخِيرِيَّ اسْتِ كَه فَاعِلٌ دَر فَعْلِهِ بِه أَنْ تَوَجَّهَ مِي كَنْد.

عَلَّتْ غَائِيَّ هَمْچُون عَلَّتْ فاعلي، از علل حقيقي خارجي مي باشد كه هر ممكن الوجودي هم عَلَّتْ فاعلي مي خواهد و هم عَلَّتْ غَائِيَّ، و عَلَّتْ غَائِيَّ يعني اينكه غايتِ فاعل از انجام دادن كارش، چه بوده است؟ و غايت هم «كمال اخيرِ فعل» است كه فعل بخاطر آن آفريده مي شود و اما در توضيح اينكه مراد از كمال اخير چيست، مي گوييم اشيايي كه حركت مي كنند دو تا كمال دارند:

۱. اينكه مي تواند حركت كند و كمالي به خودش بگيرد، خودش يك نحوه كمال است.
۲. كمال اخير يعني منتهي اليه حركت كه حركت بخاطر رسيدن به آن مي باشد (براي مثال درخت حركت و رشد مي كند تا ميوه دهد)

نکته:

غایت یا غایت علمی هست یا غایت غیر علمی:

اگر برای علمِ فاعلِ دخالتی باشد در فاعلیتش در اینصورت غایتِ مرادِ فاعل است در فعلش، به عبارت دیگر فعل اراده می شود برای فاعل بخاطر غایت، و بخاطر همین گفته شده است که «غایت تصوراً متقدّم بر فعل است^۱ اما وجوداً متأخّر از فعل است» برای مثال انسان اول غایتِ درس خواندن را که باسواد شدن می باشد، تصور می کند و سپس درس می خواند، هرچند باسواد شدنش بعد از درس خواندنش خواهد بود.

اگر برای علم، دخالتی در فاعلیتِ فاعل نباشد (یعنی فاعل، فاعلِ طبیعی باشد مانند حرکت و رشد درخت برای میوه دادن) در اینجا غایت، ما یتهی الیه الفعل است (منتها آن ما یتهی الیه الفعلی که مقتضای طبیعی شیء باشد) و این بخاطر این است که کمال شیء یک نسبت ثابتی دارد با آن شیء پس هر شیئی در ذات خود، کمال و خیر خودش را اقتضا می کند. و اینکه همیشه یا در اکثر اوقات آن شیء از مقتضای خودش منع بشود، قسر دائمی یا قسر اکثری است (قسر یعنی اینکه چیزی برخلاف طبیعتش عمل کند) و این منافات با عنایت الهی دارد چون که عنایت الهی این است که هر ممکنی را به کمال خودش برساند. پس برای هر شیئی غایتی است و آن غایت همان کمالِ اخیرش می باشد که آن را اقتضا می کند. (اما قسر اقلی که شرّ قلیل است، جبران می کند آن را آنچه در مقابلش است از خیر کثیر، و شرّ قلیل لازمه عالم طبیعت است زیرا که دارِ دنیا دارِ تزاحم می باشد بخاطر وجود حرکت، بخلاف عالم تجرّد که در آن عالم، تزاحمی وجود ندارد)

^۱ اینکه غایت متقدّم است بر فعل تصوراً، این در انسان و حیوان می باشد چون در ملائکه غایت متقدّم است بر فعل علماً نه تصوراً.

الفصل الثامن: فی إثبات الغایه فیما یعدّ لعباً أو جزافاً أو باطلاً و الحركات الطبیعیّه و غیر ذلک

{چه بسا گمان می شود فاعل های طبیعی غایتی در افعال خویش ندارند، به گمان آن که غایت باید متعلق علم و اراده فاعل باشد، لکن دانستیم دایره غایت وسیع تر از این بوده و فاعل های طبیعی نیز در کارهایشان دارای غایت اند و این غایت همان مرحله پایانی حرکات آنهاست.

و نیز برخی توهم کرده اند که بسیاری از افعال اختیاری غایت ندارند، افعالی چون: بازی کودکان با انجام حرکتی که هیچ هدفی از آن ندارند، بازی با محاسن، نفس کشیدن، انتقال بیمار خوابیده به تخت از این پهلو به آن پهلو، متوقف شدن متحرک در مرحله ای و بازماندنش از غایت اصلی خود، در اثر وجود مانعی که او را از رسیدن به آن هدف باز می دارد و مثال های دیگر.

اما حقیقت آن است که هیچ یک از موارد مذکور بدون غایت نمی باشند؛ توضیح اینکه: در افعال ارادی، یک مبدأ نزدیک به فعل وجود دارد، که همان قوه عامله و نیروی کارگزاری است که به طور گسترده در عضلات حضور دارد و یک مبدأ متوسط پیش از آن، که همان اشتیاقی است که اراده و تصمیم را در پی دارد و مبدأ بعیدی که پیش از این دو موجود است، همان علم و تصور کار به نحو جزئی و خاص است، که چه بسا تصدیق به خیر بودن فعل برای فاعل را در پی دارد.

هر یک از این مبادی سه گانه غایت و هدفی دارند؛ گاهی غایت مشترکی بین دو یا هر سه آنها وجود دارد و گاهی نیز هر کدام غایت خاص خود را دارند.

حال اگر مبدأ اول - یعنی علم - فکری باشد، فعل ارادی، یک غایت فکری خواهد داشت و اگر تخیل بدون فکر باشد (چند حالت می تواند وجود داشته باشد، به این شرح که: ممکن است تخیل تنها باشد، که بعد شوق به آن تعلق گرفته و سپس نیروی عامل (کارگزار) عضلات را به طرف آن تحریک کرده است و در این صورت آن فعل «گزاف» نامیده می شود؛ به عنوان مثال گاهی کودک، حرکتی را در نظر می آورد و بعد مشتاق به آن می گردد و سپس آن را انجام می دهد. در این صورت

آن چه حرکت بدان پایان می یابد غایت همه مبادی خواهد بود. و ممکن است تخیل همراه با خوی و عادت باشد، چون بازی با محاسن که به آن «عادت» گفته می شود و یا این که همراه با طبیعت باشد، مانند نفس کشیدن یا همراه با مزاج باشد، مانند حرکات بیمار که به آن «قصد ضروری» می گویند. در همه این کارها مبادی کار، غایت خاص خویش را دارند و همگی این غایات در این که متتها الیه حرکت اند، با هم مشترک می باشند. البته در این موارد، غایت فکری تحقق ندارد، چرا که فعل، مبدأ فکری ندارد تا آن مبدأ، غایت فکری خویش را داشته باشد.

اگر غایت هر یک از این مبادی، در اثر عروض یک مانع و متوقف شدن فعل قبل از تمامیت آن، تحقق نیابد، کار در مقایسه با آن مبدأ «باطل» نامیده می شود. در عین حال متوقف شدن کار به خاطر وجود چیزی که مانع رسیدنش به غایت شده، به معنای بی هدف بودن فاعل نمی باشد.^۱

فصل تاسع: فی نفی القول بالاتفاق

{اتفاق عبارت است از منتفی بودن رابطه بین علل فاعلی و آن چه غایت افعال محسوب می گردد. بعضی گمان کرده اند برخی از غایات مترتب بر کارها، نه مقصود فاعل است و نه مرتبط با آن و مثال زده اند به کسی که برای رسیدن به آب، چاهی حفر می کند، ولی به گنج دست می یابد، حال آن که رسیدن به گنج، هدف مرتبط با کندن چاه نبود. این نوع اتفاق را بخت سعید (خوش شانسی) نامیده اند؛ و یا کسی که به خانه ای پناه می برد تا از سایه آن بهره مند گردد، اما خانه بر سرش خراب شده، می میرد و این نوع اتفاق را بخت شقی (بد شانسی) می نامند.

^۱ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب « ترجمه و شرح بدایه الحکمه » استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

برخی از دانشمندان علوم طبیعی، تحقق جهان را با همین مبنا توجیه کرده و گفته اند: جهان اجسام، مرکب از ذرات ریزی است که در فضای بی پایانی پراکنده و در یک حرکت دائمی به سر می برند و اتفاقاً دسته ای از آنها با هم برخورد کرده و مجموعه ای را که همان اجسام باشند، پدید آوردند و از این میان آن چه صلاحیت ماندن داشت، ماند و بقیه به تندی یا کندی از بین رفت.

حقیقت آن است که در هستی، اتفاق در میان نیست. برای توضیح این مطلب ابتدائاً باید دانست: پدیده های جهان به چهار صورت قابل تصور می باشند: ۱- پدیده هایی که وجودشان همیشگی است. ۲- آنها که وجودشان اکثری است. ۳- اموری که به طور متساوی تحقق می یابند؛ مانند نشست و برخاست یک فرد. ۴- چیز هایی که به ندرت واقع می شوند؛ مانند وجود انگشت اضافی در آدمی. فرق وجود اکثری با آنچه هستی اش همیشگی است، در وجود معارضی است که گاهی در برابر آن قرار می گیرد؛ مانند تعداد انگشتان دست، که غالباً پنج تاست، ولی چه بسا قوه تصویرگر انگشتان با ماده اضافی، که صلاحیت پذیرش صورت انگشت را دارد، برخورد می کند و آن را به صورت انگشت در می آورد. و از این جا معلوم می گردد پنج تا بودن انگشتان، مشروط است به نبودن ماده اضافی و اگر ما آن را با همین شرط در نظر بگیریم، یک امر همیشگی خواهد بود، نه اکثری. و نیز معلوم می شود آن چه وجودش نادر است، در صورت مشروط کردنش به معارض مذکور، وجودش همیشگی خواهد بود، نه امری که به ندرت واقع می شود. حال که اکثری و اقلی هر دو در واقع امور دائمی اند، مطلب درمورد قسم سوم، یعنی متساوی، روشن خواهد بود. بنابراین، همه پدیده ها وجودشان همیشگی است و طبق نظام ثابتی جریان دارند؛ نظامی که نه تغییر پذیر است و نه استثنا بردار.

با توجه به مقدمه فوق، اگر کمالی فرض شود که به طور دائمی و بدون هیچ تغییری یا استثنایی مترتب بر فعل یک فاعل می باشد، در این صورت عقل، حکم بدیهی فطری می کند به تحقق یک رابطه

وجودی بین کمال مذکور و فعل فاعل، رابطه ای که حکم به نوعی اتحاد وجودی بین آن دو می کند، اتحادی که فاعل در پس اراده فعل نظر به آن دارد.

و اگر با توجه به آنچه گفته شد - یعنی ترتب همیشگی غایات بر افعال - باز در ارتباط غایات افعال با فاعل های آنها شک کنیم، باید در ارتباط کارها با فاعل هایشان و توقف پدیده ها و اشیا بر علت فاعلی، نیز تردید داشته باشیم، زیرا در آن جا نیز جز ملازمه در وجود و ترتب همیشگی، چیزی نیست. از همین رو، بسیاری از معتقدان به اتفاق، همان طور که علت غایی را انکار کرده اند، علت فاعلی را نیز نپذیرفته و علت را در علت مادی منحصر دانسته اند، که به آن اشاره خواهد شد.

از تمام آن چه تاکنون گذشت آشکار می گردد: غایاتی که به ندرت واقع می شوند و از نوع اتفاق به شمار می روند، غایات همیشگی بوده و رابطه ذاتی با عللشان دارند و نسبت آنها به غیر عللشان مجازی می باشد. پس کسی که زمینی را که در آن گنج نهفته، می کاود، همیشه به گنج دست می یابد و این در حقیقت غایت چنین کسی است. و اگر به کسی که زمین را برای رسیدن به آب حفر می کند، نسبت داده شود، نسبتش مجازی خواهد بود. و همین طور خانه ای که عوامل خراب شدن در آن جمع است، همیشه روی کسی که داخل آن است، خراب می شود و انهدام غایت کسی است که در آن توقف دارد و غایت دانستن آن برای شخص طالب سایه، توأم با مسامحه و مجاز می باشد. بنابراین، منشأ اعتقاد به اتفاق، جهل به سبب است.^۱

^۱ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب « ترجمه و شرح بدایه الحکمه » استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

فصل عاشر: فی العله الصوریّه و المادیّه

جسم مادی مرکب از ماده و صورت است. مبدأ آثار جسم، صورت است و جسم بخاطر ماده اش قبول اثر می کند. ماده و صورت علل حقیقی داخلی اند:

۱. علت صوری:

علت صوری همان صورت (یعنی چیزی که فعلیت شیء با آن هست) است نسبت به جسم (جسمی که مرکب از ماده و صورت است) پس وجود جسم متوقف است بر وجود صورت. اما همین نسبت به ماده، صورت می باشد (نه علت صوری) که شریک علت فاعلیه می باشد (یعنی صورت شرط استحفاظ ماده است)

برای صورت معانی دیگری هم هست که خارج از غرض ما می باشد. پس اینجا مراد از صورت، صورت مادی است که هم آغوش ماده است اما علاوه بر این ما صورت مجرد هم داریم که فعلیتی هست که با ماده نیست، همچنین گاهی صورت به معنای تصور می باشد.

۲. علت مادی:

علت صوری همان ماده است نسبت به جسم (جسمی که مرکب از ماده و صورت می باشد) پس وجود جسم متوقف است بر وجود ماده.

اما همین نسبت به صورت، ماده می باشد (نه علت مادی) که جنبه قبول و فقدان است. برای ماده معانی دیگری هم هست که خارج از غرض ما می باشد، برای مثال، ماده در یک اصطلاح همان مواد ثلاث است که در مقابل جهت قرار دارد، همچنین به پیامبر هم ماده المواد می گویند.

بنابراین هر موجود مادی، «علت مادی» و «علت صورتی» دارد چون اگر ماده نداشته باشد دیگر مادی نمی شود پس کل عالم مادی، ماده دارد چون حرکت و زمان است و اگر ماده دارد صورت هم دارد چون بدون صورت، ماده تحقق پیدا نمی کند.

نکته:

گروهی از طبیعیین، علت را در «ماده» منحصر کرده اند. (مراد از ماده، ماده فیزیک است که همان ماده ثانیه محسوب می شود) اما این کلام مردود می باشد چون:

اولاً ماده (چه ماده اولی باشد و چه ماده ثانیه، که مراد آنها هم ماده ثانیه هست) حیثیت قوه می باشد و لازمه قوه فقدان است (یعنی وقتی می گوئیم این چیز قوه آن را دارد یعنی الان فاقد آن است) و بدیهی است که حیثیت قوه و فقدان نمی تواند معطی و موجد «فعلیت نوع» (یعنی صورت) باشد پس در نتیجه «این فعلیت» بدون علت ایجاد می شود و این محال است.

ثانیاً همانطور که قبلاً گفته شد «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، یعنی شیء تا واجب نشود موجود نمی شود و وجوب شیء (که وجوب همان ضرورت و لزوم است) نمی تواند مستند به «ماده» باشد چون که ماده حیثیت قبول و امکان است، (برای مثال «هسته» که ماده می باشد اینطور نیست که معطی ضرورت باشد برای وجود درخت) پس غیر از ماده یک امر مجردی است که وجوب و ضرورت می دهد به شیء و آن را ایجاد می کند. (وجود به صورت رویش نیست بلکه به صورت ریزش است) و اگر رابطه تلازم (که این رابطه بین «علت و معلول» و بین «دو معلول علت واحد» می باشد) برداشته شده و از بین اشیاء مرتفع شود، در اینصورت حکم به در پی آمدن هر چیزی در پی چیزی باطل می شود و استناد کردن به یک حکم ثابت هم جایز نمی شود درحالی که این خلاف ضرورت عقلیه است. (بنابراین اگر علت برداشته شود، ملازمه هم برداشته می شود، و اگر ملازمه برداشته شود،

قیاس استثنایی و برهان لمّی و برهان اِنّی درست نمی شود و در نتیجه همه علوم استدلالی از بین می رود)

فصل حادی عشر: فی العله الجسمانیّه

خواصّ علل جسمانیّه:

۱. تناهی علل جسمانی اثرأ

علل جسمانیّه، اثرشان متناهی می باشد از حیث شمارش و زمان و شدّت (اما مجردات از حیث شمارش و زمان، غیر متناهی هستند هر چند مجردات هم از حیث شدّت متناهی هستند پس فقط خداوند است که از حیث شدّت غیر متناهی می باشد) در دلیل این مطلب گفته اند «أنواع جسمانیّه متحرّک هستند به حرکت جوهری پس طبایع و قوایی که برای آن انواع جسمانی است، منحلّ و منقسم می شود به حدود و أبعاض، و هر کدام از آن ها محفوف هستند به دو عدم یعنی عدم گذشته و آینده، قهراً از حیث ذات و اثر محدود می باشند»

۲. فاعلیّه العلل جسمانیّه مع وضع خاصّ بینها و بین الماده

علل جسمانیّه کاری را انجام نمی دهند مگر با وضع خاصی که بین آنها و بین ماده است، گفته اند «از آنجایی که علل جسمانیّه در وجودشان احتیاج به ماده دارند، پس در ایجادشان هم احتیاج به ماده دارند، و احتیاج به ماده در ایجاد به این است که حاصل شود برای علل جسمانیّه به سبب ماده، وضعیّت خاصی با معلول، و بخاطر همین است که قرب و بعد و أوضاع خاصّه دخیل هستند در تأثیر علل جسمانیّه»

«مرحله ثامنه درباره انقسام وجود به واحد و کثیر: این مرحله ده فصل دارد»

فصل اول: فی معنی الواحد و الکثیر

مفهوم وحدت و کثرت (همچون مفهوم «وجود» و مفهوم «وجوب و امکان و امتناع») از مفاهیم عامه می باشد چون که هر چیزی یا واحد است یا کثیر، و لذا مفهومشان بدیهی می باشد (چون ملاک بداهت مفهوم، اعمیّت آن است) پس جنس و فصل و معرفّ ندارند.^۱

پس تعریف آنها به اینکه «واحد چیزی است که انقسام نمی پذیرد از حیث عدم انقسام» (برای مثال بدن از آن نظر که بدن است «نه اعضای بدن» واحد است) و «کثیر چیزی است که انقسام می پذیرد از حیث انقسام» (برای مثال بدن از آن نظر که منقسم می باشد، کثیر است یعنی اعضاء کثیره دارد) تعریف لفظی می باشد و تعریف لفظی در حدّ تنبیه می باشد.

اگر این دو تعریف، تعریف حقیقی باشند، فساد پیش می آید چون تصوّر مفهوم «واحد» متوقف است بر تصوّر مفهوم «ما ینقسم» که «ما ینقسم» همان مفهوم کثیر است، و تصوّر مفهوم «کثیر» متوقف است بر تصوّر مفهوم «المنقسم» در حالی که «منقسم» عین کثیر می باشد.^۲

^۱ وحدت و کثرت اولاً از مفاهیم فلسفی اند ثانیاً از معانی عامه بدیهی هستند و ثالثاً بسیط هستند و جزء ندارند.
^۲ واحد «ما لا ینقسم من حیث لا ینقسم» می باشد اما در خداوند «من حیث لا ینقسم» معنا ندارد چون خداوند وحدتش محضه است و حیث ینقسم ندارد تا این قید را برایش بیاوریم اما غیر خداوند هر رتبه ای به اندازه خودش می تواند «من حیث لا ینقسم» را داشته باشد.

^۳ همچنین اگر این ها تعریف حقیقی بودند، در تعریف، کثرت (ما ینقسم) مقدم بر وحدت (ما لا ینقسم) می شد در حالی که در متن خارج، وحدت مقدم بر کثرت است (یعنی وحدت مبدأ کثرت می باشد) و همچنین در ذهن هم وحدت مقدم بر کثرت است.

خلاصه وحدت همان حیثیت عدم انقسام است و کثرت همان حیثیت انقسام است.

مساوقت وحدت با وجود:

وحدت مساوق با وجود است از حیث مصداق (تساوق بالاتر از تساوی است زیرا در تساوق، حیثیت صدق هم باید واحد باشد، بنابراین «واحد من حیث إنه واحد، موجود» و «موجود من حیث إنه موجود، واحد») اما وحدت مابین با وجود است از حیث مفهوم (یعنی مترادف نیستند)

اشکال بر انقسام موجود به واحد و کثیر:

از آنجایی که موجود مطلق به «واحد» و «کثیر» تقسیم می شود پس کثیر هم مانند واحد، موجود است (چون که کثیر از اقسام وجود است) و کثیر غیر از واحد و مابین با واحد می باشد (چون کثیر و واحد، قسیم یکدیگر هستند و قسیمان هم بالضروره متباین می باشند) پس برخی از موجودات کثیر می باشند (و واحد نمی باشند) و این منافات دارد با این قول که «هر موجودی واحد است»

جواب:

برای واحد، دو لحاظ و اعتبار می باشد:

۱. اعتبارش فی نفسه:

واحد را فی نفسه لحاظ می کنیم یعنی واحد را بدون قیاس کثیر به آن، لحاظ می کنیم که در اینصورت واحد شامل کثیر هم می باشد یعنی کثیر از آن نظر که موجود است، واحد است (یعنی برای کثیر، وجود واحد می باشد) و بخاطر همین است که عارض می شود عدد برای کثیر، برای مثال گفته می شود «عشره واحده و عشرات»

۲. اعتبارش در مقابل کثیر:

واحد را از حیث اینکه در مقابل کثیر است، لحاظ می‌کنیم پس در اینصورت واحد مَباین با کثیر می‌باشد.

توضیح بیشتر:

ما وجود را دو نحوه در نظر می‌گیریم:

۱. یکبار ملاحظه می‌کنیم وجود را از حیث خودش یعنی از حیث وقوعش در قبال مطلق عدم، (یعنی نفسیت و موجودیتش را در نظر می‌گیریم) که در اینصورت، وجود عینِ خارجیّت و حیثیت ترتّب آثار می‌گردد پس وجودی نداریم که امر خارجی نباشد.

۲. و یکبار ملاحظه می‌کنیم وجود را به گونه‌ای که در یک حال مترتب می‌شود بر آن وجود، آثارش اما در حال دیگر همان آثار مترتب نمی‌شود بر آن وجود و اگر چه آثار دیگری بر آن مترتب می‌شود پس آن وجودی که قیاس به خارج می‌شود و آن آثار خارجی بر او مترتب نمی‌شود، اسمش را می‌گذاریم «وجود ذهنی»، و آن وجود حقیقی خارجی که وجود ذهنی را به آن قیاس می‌کنیم، اسمش را می‌گذاریم «وجود خارجی» (برای مثال درخت خارجی دارای آثار خارجی می‌باشد مثلاً میوه می‌دهد و... اما درخت ذهنی آن آثار درخت خارجی را ندارد ولی فی حدّ نفسه اثر دارد زیرا که علم و کمال انسان می‌باشد) و این منافات ندارد با این قول که «وجود مساوقت با عینیت و خارجیّت دارد و وجود عین ترتّب آثار می‌باشد» بنابراین وجود که «خارج مطلقه» می‌باشد، خودش دو جور است یا «وجود خارجی» است و یا «وجود ذهنی».

همانطور که ما وجود را دو نحوه در نظر می‌گیریم، همچنین واحد را هم به دو نحوه لحاظ می‌کنیم:

۱. یکبار ملاحظه می‌کنیم مفهوم واحد^۱ را با اطلاقش بدون مقایسه (که این همان وحدت مطلقه می‌باشد) در اینصورت واحد مساوق با وجود می‌باشد از حیث مصداق یعنی «کلُّ موجودٍ من حیثٍ إنَّه موجود، واحدٌ»

۲. و یکبار ملاحظه می‌کنیم مفهوم واحد را به گونه‌ای که وجود در یک حالی متّصف به وحدت می‌باشد و در حال دیگری متّصف به وحدت نمی‌باشد، مانند «انسانی که واحد بالعدد می‌باشد» و «انسانی که کثیر بالعدد می‌باشد که مقایسه می‌شود به واحد بالعدد»، پس ما به این مقیّس، «کثیر» می‌گوییم که در مقابل واحد و قسیم واحد می‌باشد، و این منافات ندارد با این قول که «واحد مساوق است با موجود مطلق» زیرا که مراد از این واحد، واحد به معنای اعمّ و مطلق می‌باشد که قیاسی و نسبی نیست.

فصل ثانی: فی اقسام الواحد

واحد یا واحد حقیقی است و یا واحد غیر حقیقی:

۱. واحد حقیقی: چیزی که فی نفسه متّصف به وحدت است یعنی واسطه در عروض (حمل) ندارد، مانند «انسان واحد»

۲. واحد غیر حقیقی: چیزی که فی نفسه متّصف به وحدت نیست یعنی واسطه فی العروض دارد (یعنی مجاز عقلی می‌باشد) پس در اینجا اسناد وحدت داده می‌شود به کثیر با ملاحظه یک واسطه، برای مثال «زید و عمر واحد هستند در انسانیت» (یعنی زید و عمر، وحدت نوعی دارند).
أسماء واحد غیر حقیقی مختلف می‌باشد:

۱. اگر وحدت در معنای نوع باشد، «تماثل» نامیده می شود. (برای مثال زید و عمر واحد هستند در انسانیت)

۲. اگر وحدت در معنای جنس باشد، «تجانس» نامیده می شود. (برای مثال انسان و اسب واحد هستند در حیوانیت)

۳. اگر وحدت در کیف باشد، «تشابه» نامیده می شود. (برای مثال گچ و کاغذ واحد هستند در سفیدی)

۴. اگر وحدت در کم باشد، «تساوی» نامیده می شود.

۵. اگر وحدت در وضع (وضعیت) باشد، «توازی» نامیده می شود.

۶. اگر وحدت در نسبت باشد، «تناسب» نامیده می شود (برای مثال دو برادر واحد هستند در برادر بودن)

اقسام واحد حقیقی:

۱. وحدت حقه:

ذاتی که نفسِ وحدت است یعنی «شیءٌ ثبت له الوحده» نیست بلکه «شیءٌ عین الوحده» می باشد. مانند «وحدتِ صرف از هر چیزی»، که صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکرر، و صرف در خداوند یعنی صرفِ وجود، و صرفِ در ماهیت یعنی صرفِ ماهیت.

در عالم وجود، ذاتی که عین وحدت می باشد فقط خداوند است چون خداوند ماهیت ندارد بلکه خداوند عین وجود است و وجود هم مساوقِ وحدت است پس ذاتِ خداوند عین وحدت می باشد، پس اینطوری نیست که وجود یک ذاتی باشد که متّصف به وحدت می باشد، بلکه ما وحدت را از خود وجود انتزاع می کنیم.

در عالم ماهیت اساساً وحدت مال وجود است نه ماهیت (ماهیت من حیث هی لیست الا هی لا واحده و لا کثیره) اما وقتی که ماهیت اعتبار می شود، یک نحوه تحقق و وجود بالعرض به ماهیت داده می شود که در این هنگام اگر ماهیت ماهیت صرف باشد، وحدت صرفه می باشد (مانند صرف حقیقت بیاض و مانند صرف انسانیت یعنی هیچ خلیطی نداشته باشد که فقط یک حقیقت می باشد) متنها وحدت حقه حقیقه خداوند، وجودی و حقیقی و اصلی می باشد اما وحدت حقه حقیقه هر صرفی از ماهیت، اعتباری و مجازی می باشد چون که تحققش مجازی هست پس وحدتش هم مجازی هست.

۲. وحدت غیر حقه:

ذاتی که متصف به وحدت است یعنی این ذات عین وحدت نمی باشد، مانند «انسان واحد» که در اینجا ذات انسان متصف است به وحدت، و نمی توانیم بگوییم که ذات انسان عین وحدت می باشد چون وحدت مال وجود است نه انسان زیرا که انسان من حیث هی فقط انسان است نه واحد و نه کثیر اما انسان وقتی موجود شد می شود واحد و لذا وحدت مال وجود است. واحد غیر حق هم یا «واحد بالخصوص» است و یا «واحد بالعموم» می باشد.

توضیح واحد بالخصوص:

واحد بالخصوص همان «واحد بالعدد» می باشد و مراد از واحد بالعدد این است که در خارج از حیث تعداد یکی هست که با تکرر عدد ساخته می شود (واحد در فلسفه عدد نیست و عدد از تکرر واحد حاصل می شود)، واحد بالخصوص خودش چند جور است:

۱. یا همانطور که از حیث وصف وحدتش تقسیم نمی شود، از حیث طبیعتش هم تقسیم نمی شود و بسیط است، که این یا نفس «مفهوم وحدت و عدم انقسام» می باشد و یا «غیر این مفهوم» (که

این هم یا «وضعی» است یعنی قابل اشاره حسی می باشد مانند نقطه واحد، و یا «غیر وضعی» است یعنی قابل اشاره حسی نیست مانند «نفس» و «عقل»^۱

۲. یا از حیث وصف وحدتش تقسیم نمی شود اما از حیث طبیعتش تقسیم می شود و مرکب می باشد. که یا ذاتاً قبول انقسام می کند مانند «مقدار واحد» یعنی همان کمیت واحد؛ یا به عرض کمیت قبول انقسام می کند مانند «جسم واحد» که از جهت مقدار و کمیتش قبول انقسام می کند و دارای اجزاء مقداری هست.

توضیح واحد بالعموم:

واحد بالعموم یعنی ذاتی که متصف به وحدت است منتها به نحوی که یک نوع شمولیت دارد نسبت به دیگران. واحد بالعموم خودش چند جور است:

۱. واحد بالعموم مفهومی: که این یا واحد نوعی است مانند وحدت «مفهوم انسان» و یا واحد جنسی است مانند وحدت «مفهوم حیوان» و یا واحد عرضی است مانند «ماشی» و «ضاحک»^۳
۲. واحد بالعموم بمعنی السعه الوجودیه:

واحد بالعموم به معنای سعه وجودی، منحصر است در «وجود منبسط» (خداوند فیاض است و مخلوقات مستفیض هستند پس بین خداوند و مخلوقات، فیض و نور و ظهور و تجلی خداوند می باشد که اول و آخر عالم، فقط یک فیض می باشد، به این فیض خداوند می گویند وجود منبسط)

^۱ مراد از عقل همان ملائکه هست که علاوه بر اینکه ذاتاً مجرد هستند حتی در مقام فعل هم مجرد از ماده می باشند بخلاف نفس که در مقام فعل متعلق به ماده است.

^۲ کمیت واحد من حیث هو واحد، انقسام نمی پذیرد اما اگر این حیث را برداریم، قابل تقسیم هست.

^۳ ماشی عرضی عام است نسبت به انسان، و ضاحک عرضی خاص است نسبت به انسان.

فصل ثالث: الهوهویّه و هو الحمل

از عوارض وحدت «هوهویّت» می باشد (یعنی وحدت بین دو شیء، حمل را برقرار می کند) و از عوارض کثرت «غیریّت» می باشد.^۱

مراد از هوهویّت این است که از یک جهت اتّحاد داشته باشند و از یک جهت اختلاف داشته باشند و این همان «حمل» است، پس در هر مختلفیانی که یک نحوه اتّحاد بینشان هست، حمل صحیح می باشد منتها در عرف علمی فقط حمل را بر دو مورد اطلاق کرده اند!

۱. حمل اوّلی ذاتی:

یعنی موضوع و محمول متحد باشند از حیث مفهوم و ماهیّت^۳ و مختلف باشند به نوعی از اعتبار و ملاحظه:

الف) گاهی اختلاف به اجمال و تفصیل است مانند «الانسان حیوان ناطق» که تعریف حدّی (یعنی حیوان ناطق) عین محدود (یعنی انسان) است از حیث مفهوم منتها در اجمال و تفصیل با هم اختلاف دارند.

^۱ خود وحدت و کثرت هم از عوارض وجود می باشد.

^۲ این عبارت در کتاب بدایه، اشاره به قسم سوّمی از حمل است که در کتاب نهاییه بیان شده است و آن حمل حقیقت و رقیقت می باشد.

^۳ اگر ماهیّت هستند، اتّحاد ماهوی دارند اما اگر ماهیّت نیستند و صرف مفهوم هستند، اتّحاد مفهومی دارند مانند «الله الله» و «الوجود وجود» و «العدم عدم»

ب) گاهی اختلاف به فرض سلب شدن شیء از خودش است (یعنی فرض می کنیم که شیء از خودش سلب می شود) پس خودش مغایر با خودش می شود و سپس حمل می شود بر خودش برای دفع توهم مغایرت، برای مثال گفته می شود «الانسان انسان»^۱

ج) گاهی اختلاف به «لا بشرط» و «بشرط شیء» می باشد برای مثال «النوع هو الجنس لا بشرط الابهام» (مانند الانسان حيوان) و «النوع هو الفصل لا بشرط التحصيل» (مانند الانسان ناطق)

۲. حمل شایع:

یعنی موضوع و محمول مختلف باشند از حیث مفهوم و متحد باشند از حیث وجود، مانند «الانسان ضاحک» و «زید قائم»

فصل رابع: تقسیمات للحمل الشایع

تقسیم می شود حمل شایع به «حمل هو هو» و «حمل ذی هو»:

۱. حمل هو هو:

یعنی محمول بر موضوع حمل می شود بدون ملاحظه امر زائد، مانند «الانسان ضاحک» (به این حمل، حمل موافات هم می گویند)

۲. حمل ذی هو:

یعنی محمول بر موضوع حمل می شود با ملاحظه امر زائد مانند «تقدیر ذی» یا «اشتقاق» بنابراین «زید عدل» یعنی «زید ذو عدل» یا «زید عادل»

^۱ به نظر می رسد که بگوییم که تغایر در «الانسان انسان» به لحاظ موجودیت در ذهن است چون که الانسان را دو بار تصور می کنید هرچند که اتحاد مفهومی دارند زیرا که متصور شما واحد است.

تقسیم می شود حمل شایع به «حمل بتّی» و «حمل غیر بتّی»:

۱. حمل بتّی:

حملی که برای موضوعش، افرادِ محققّی هست که عنوانِ موضوع بر آن افراد صدق می کند، مانند «الانسان ضاحک» و «الکاتب متحرّک الاصابع»

۲. حمل غیر بتّی:

حملی که برای موضوعش، افرادِ تقدیری هست (یعنی افراد فرضی که تحقّق خارجی ندارند) مانند «کلّ اجتماع النقیضین محال»

تقسیم می شود حمل شایع به «حمل بسیط» و «حمل مرکّب»:

۱. حمل بسیط:

حملی که محمولش، وجودِ موضوع است، مانند «الانسان موجود» (به حمل بسیط، «هلیّه بسیطه» و «کان تامّه» و «جعل بسیط» نیز می گویند)

۲. حمل مرکّب:

حملی که محمولش، اثری از آثارِ وجودِ موضوع است، مانند «الانسان ضاحک» (به حمل مرکّب، «هلیّه مرکّبه» و «کان ناقصه» و «جعل مرکّب» نیز می گویند)

اندفاع اشکال بر قاعده فرعیّت:

اشکال این است که قاعده فرعیّت «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» ایجاب می کند که ثبوت و وجود موضوع (المثبت له) قبل از وجود محمول باشد پس در مانند «الانسان موجود» ثبوت وجود بر انسان متوقف بر ثبوت انسان قبل از وجود، می باشد، حال اینجا دو صورت متصور است که هر دو باطل است: الف) اگر ثبوت و وجود قبلی انسان عین ثبوت وجود بر انسان باشد (یعنی وجود قبلی ماهیت همان وجود بعدی است)، تقدم شیء علی نفسه لازم

می آید یعنی قبل از آن که باشد، بود و این محال است. ب) اگر وجود قبلی انسان یک وجود دیگری است، در این صورت ثبوت وجود قبلی بر انسان متوقف است که این انسان یک وجود قبلی تری داشته باشد و همینطور ادامه می یابد و تسلسل پیش می آید.

جواب این است که قاعده فرعیت به معنای «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» می باشد در حالی که در «الانسان موجود» ثبوت الشیء است نه ثبوت الشیء لشیء و لذا تخصصاً و موضوعاً از قاعده فرعیت خارج است، به عبارت دیگر مجرای قاعده فرعیت، هل بسیطه نیست بلکه هل مرکبه است.

فصل خامس: فی الغیریّه و التقابل

قبلاً گفته شد که از عوارض کثرت، غیریّت می باشد. غیریّت یا «غیریّت ذاتیه» است (یعنی مغایرت بین شیء و غیرش، بالذات است یعنی مغایرت بخاطر ذات خودشان است و کاری به دیگری ندارند مانند مغایرت بین وجود و عدم، که به این مغایرت «تقابل» می گویند) یا «غیریّت غیر ذاتیه» است (یعنی مغایرت بخاطر ذات شیء نیست بلکه بخاطر اسباب دیگری است مانند شیرینی در شکر با سیاهی زغال، که این سیاهی با آن شیرینی جمع نشده بخاطر اینکه دو تا موضوع دارند و گرنه مثلاً در خرما هم شیرینی هست و هم سیاهی، به این مغایرت «تخالف» می گویند)

اقسام تقابل:

تقابل را تعریف کرده اند به «امتناع اجتماع دو شیء در محلّ واحد از جهت واحد در زمان واحد»^۱ که تقابل به چهار قسم، تقسیم می شود زیرا متقابلان:

۱. یا هر دو وجودی هستند (در این صورت یا هر یک از آن دو متصور و معقول است با توجه به دیگری یعنی اگر دیگری تصور بشود، بالضروره این هم تصور می شود مانند بالایی و پایینی، که به این تقابل «تقابل تضایف» می گویند، و یا اینکه اینطوری نیست که اگر یکی را تصور کردیم، بالضروره آن دیگری هم تصور بشود مانند سیاهی و سفیدی، که به این تقابل «تقابل تضاد» می گویند)

۲. یا هر دو وجودی نیستند یعنی یکی وجودی و دیگری عدمی می باشد و معنا ندارد که هر دو عدمی باشند چون بین دو عدم، تقابل نمی باشد (در اینصورت در اینجا یا موضوعی هست که شأنیت دارد برای هر یک از طرف وجود و طرف عدم، مانند کوری و بینایی، که به این تقابل «تقابل عدم و ملکه» می گویند، و یا اینکه این چنین نیست که موضوع قابل داشته باشند مانند نفی و اثبات، که به این تقابل «تقابل تناقض» می گویند)

^۱ اگر «در محل واحد» نبود، تضاد از اقسام تقابل نمی شد (مانند سفیدی کاغذ و سیاهی عبا که هر دو هم زمان جمع هستند متها محلّ واحد ندارند) و اگر «جهت واحد» نبود، تضایف از اقسام تقابل نمی شد (چون در تضایف اگر من جهتین باشند، اجتماعشان ممکن است برای مثال این کتاب هم بالا است و هم پایین، متها بالا هست نسبت به دست من و پایین هست نسبت به سقف) و اگر «در زمان واحد» نبود، باز هم تضاد از اقسام تقابل نمی شد (چون در دو زمان، تضاد اشکالی ندارد برای مثال الان کاغذ سفید باشد اما بعداً سیاه شود)

نکته:

از احکام مطلق تقابل این است که تقابل بین دو طرف تحقق می یابد چون که تقابل نوعی نسبت است بین متقابلان، و نسبت هم بین دو طرف تحقق می یابد. (بنابراین خود متقابلان از جهت متقابل بودن، متضایفان هستند)

فصل سادس: فی تقابل التضایف

از احکام تضایف این است که هم کف هستند وجوداً و عدماً (یعنی اگر یکی هست دیگری هم هست و اگر یکی نیست دیگری هم نیست) و فعلاً و قوهً (یعنی اگر یکی بالفعل است دیگری هم بالفعل است و اگر یکی بالقوه است دیگری هم بالقوه است) لازمۀ آن این است که متضایفان (مانند أبوت و نبوت) با هم معیت دارند که یکی بر دیگری تقدم پیدا نمی کند نه در خارج و نه در ذهن.^۱

فصل سابع: فی تقابل التضادّ

تعریف تضادّ:

المتضادّان أمران وجودیان داخلان تحت جنس قریب بینهما غایه الخلاف متواردان علی موضوع واحد (ضدّان دو امر وجودی هستند که تحت جنس قریب داخل هستند و بین آن دو نهایت اختلاف می باشد که بر موضوع واحد وارد می شوند)

^۱ أبوت و نبوت در مقام بحث ماهوی می شوند «مضایفان» و همین أبوت و نبوت در مقام بحث وحدت و کثرت می شوند «متضایفان»

احکام تضاد:

۱. از احکام تضاد این است که بین اجناس عالیه (یعنی مقولات عشر) تضادی وجود ندارد زیرا که اجناس عالیه می توانند در محلّ واحد جمع بشوند مانند اجتماع کمّ و کیف در اجسام (برای مثال این جسم هم رنگ دارد و هم حجم دارد یعنی کمیّت و کیفیّت در یک محلّ جمع شده اند) و همچنین انواع هر یک از اجناس عالیه با انواع یکی دیگر از اجناس عالیه، می توانند در محلّ واحد جمع بشوند^۱ (برای مثال «انسان» که نوعی جوهر است با «سفیدی» که نوعی کیف است، جمع می شود) و همچنین بعضی از اجناسی که مندرج تحت یکی از اجناس عالیه هستند با بعضی از اجناس دیگری که مندرج تحت همان جنس عالی هستند، می توانند در محلّ واحد جمع بشوند (برای مثال این غذا هم رنگ دارد و هم طعم دارد که رنگ و طعم مندرج هستند تحت مقوله کیف) بنابراین با استقرائی که انجام شده است فهمیده می شود که تضاد فقط بین «دو نوع اخیری که تحت یک جنس قریب مندرج هستند» تحقق دارد (برای مثال سیاهی و سفیدی که هر دو تحت رنگ مندرج هستند)

۲. و از احکام تضاد این است که واجب است در اینجا موضوع واحدی باشد که ضدّان پشت سر هم وارد بر آن شوند، چون که اگر موضوع واحد مشترک نباشد، اجتماعشان در وجود، ممتنع نخواهد بود (مانند وجود سیاهی در یک جسم و وجود سفیدی در جسم دیگر) و لازمه آن این است که بین جواهر، تضادی نباشد چون که جواهر موضوع مستغنی ندارند بنابراین تضاد فقط در اعراض تحقق پیدا می کند. برخی ها به جای موضوع، محلّ گفته اند یعنی ضدّان دو امر

^۱ گفتن این مطلب لازم نبود چون از مطلب قبلی که گفته شد (یعنی اجتماع اجناس عالیه در محلّ واحد) این مطلب هم فهمیده می شود زیرا که جنس بدون نوع در خارج، تحقق ندارد و اگر گفتیم که دو تا جنس با هم جمع شده اند یعنی نوع این جنس با نوع آن جنس با هم جمع شده اند.

وجودی هستند که متوارد هستند بر محلّ واحد، تا اینکه محلّ، شامل مادّه جواهر هم بشود^۱ و لذا تضادّ بین صور جوهریه هم که محلّشان مادّه است، تحقّق می یابد (مثلاً صورت نوعیه آتش با صورت نوعیه آب، جمع نمی شوند)

۳. از احکام تضادّ این است که بین متضادّان باید نهایت اختلاف باشد بنابراین اگر در اینجا امور وجودیه ای باشد که متغایر هستند (مانند «سفیدی، زردی، قرمزی، سیاهی») اما بعضی از آن ها نزدیک تر هستند به برخی از آن ها نسبت به بعضی دیگر در اینصورت متضادّان آن دو طرفی هست که بین آن دو غایت بعد و اختلاف می باشد بنابراین سیاهی و سفیدی در مثال، متضادّان هستند که بینشان رنگ های متوسطی وجود دارد که برخی از آنها نزدیک تر است به یکی از طرفین (سیاهی یا سفیدی) نسبت به بعضی دیگر، مانند زردی که نزدیک تر است به سفیدی نسبت به رنگ قرمز.

فصل ثامن: فی تقابل العدم و الملکه

به این تقابل، «تقابل عدم و قُنیه» نیز می گویند و آن عبارت است از «امر وجودی» برای موضوعی که شأنش این است که متّصف به آن امر و کمال وجودی باشد و «عدم آن امر وجودی» برای موضوعی که شأنش این است که متّصف به آن امر و کمال وجودی باشد. (مانند «بینایی و کوری» که کوری یعنی عدم بینایی برای موضوعی که شأنش این است که دارای بینایی باشد)

^۱ زیرا که محلّ هم شامل «موضوع مستغنی» هست و هم شامل «موضوع غیر مستغنی» (یعنی مادّه نسبت به صورت)

اقسام تقابل عدم و ملکه:

۱. العدم و الملکه الحقیقین:

اگر موضوع ملکه را «شخص» یا «نوع» و یا «جنس» بگیریم که شأنشان این هست که متّصف به ملکه باشند اجمالاً (یعنی بدون تقيید به وقت خاصی) در اینصورت به این، «ملکه و عدم حقیقین» می گویند (که این همان ملکه و عدم فلسفی و عقلی می باشد)

بنابراین می توانیم بگوئیم که خفّاش، کور می باشد (و عدم بینایی او از عدم ملکه هست) چون که حیوان که جنس خفّاش می باشد، موضوعی هست که شأنیت بینایی را دارد (هر چند خود خفّاش که نوع می باشد، شأنیت و قابلیت بینایی را ندارد)

همچنین امرد بودن و ریش نداشتن بچه ها از عدم ملکه می باشد چون که انسان که نوع می باشد، موضوعی هست که شأنیت ریش درآوردن را دارد (هر چند بچه ها که صنف انسان هستند، قبل از دوران بلوغ شأنیت و قابلیت ریش درآوردن را ندارند)^۱

۲. العدم و الملکه المشهورین:

اگر موضوع ملکه را «شخص» بگیریم که شأنش این هست که متّصف به ملکه باشد و مقید به وقت اتّصاف باشد، (یعنی این شخص اگر در وقت اتّصاف به ملکه، متّصف به آن نباشد می شود «عدم ملکه» اما این شخص اگر در غیر وقت اتّصاف به ملکه، متّصف به ملکه نباشد، به این عدم ملکه نمی گویند) در این صورت به این، «عدم و ملکه مشهورین» می گویند.

^۱ با همین بیان مشخص می شود که امرد بودن و ریش نداشتن زنان هم از عدم ملکه می باشد چون که انسان که نوع می باشد، موضوعی هست که شأنیت ریش درآوردن را دارد.

بنابراین بی ریش بودن بچه ها، عدم ملکه محسوب نمی شود چون بچه ها در دوران قبل از بلوغ، قابلیت ریش داشتن را ندارند.

فصل تاسع: فی تقابل التناقض

تناقض همان «تقابل ایجاب و سلب» است به این صورت که سلب وارد شود به قضیه ای که ایجاب بر آن وارد شده است.

حقیقت تناقض، در قضایا می باشد (چه حملیه باشد چه شرطیه، و چه به حمل اولی باشد و چه به حمل شایع) اما گاهی مضمون قضیه به صورت مفرد در می آید پس گفته می شود که «تناقض بین وجود شیء و عدم شیء است» همانطور که گفته می شود «نقیض هر چیزی، رفع آن چیز است» (برای مثال جمله «زید موجود است» را به صورت «وجود زید» در می آوریم و جمله «زید معدوم است» را به صورت «عدم زید» در می آوریم و بعد می گوئیم که بین وجود زید و عدم زید، تناقض برقرار است)

حکم نقیضین این است که اجتماعشان و ارتفاعشان محال است بر سبیل قضیه «منفصله حقیقیه» (یعنی «الشیء اما موجود و اما معدوم» که نمی شود شیء هم موجود باشد و هم معدوم و همچنین نمی شود که نه موجود باشد و نه معدوم)

و این از بدیهیات اولیه ای است که صدق هر قضیه مفروضی، خواه بدیهی و یا نظری، بر آن متوقف می باشد، چرا که علم (و یقین) به یک قضیه تعلق نمی گیرد مگر بعد از علم به ممتنع بودن نقیض آن؛ پس از سخن ما که: «چهار زوج است» در صورتی تصدیقش تمام خواهد بود که بدانیم قضیه «چهار زوج نیست» دروغ می باشد و از این رو قضیه ممتنع بودن اجتماع دو نقیض و ارتفاع آن دو را اولی الاوائل (نخستین قضیه اولی) نامیده اند.

از دیگر احکام تناقض آن است که هرگز چیزی از حکم دو نقیض خارج نمی باشد. به عنوان مثال بر هر چیز مفروضی یا «حسن» صادق است و یا «غیر حسن»؛ هم چنین هر چیز مفروضی یا «سفیدی» است و یا «غیر سفیدی» و همین طور...^۱

اما این قول که «نقیضان مرتفع هستند از مرتبه ماهیت» مانند «الانسان من حیث إنه انسان لیس بموجود و لا لاموجود» این به حسب حقیقت از ارتفاع نقیضین نمی باشد بلکه بازگشت حرف ما به این است که نقیضان از مرتبه ذات شیء، خارج می باشند (یعنی اصلاً نه جای وجود است و نه جای عدم، پس بحث ارتفاع نقیضین نمی باشد) پس تعریف نمی شود انسان به «حیوان ناطق موجود» و یا به «حیوان ناطق معدوم» هرچند که ماهیت در واقع یا موجود است و یا معدوم، بنابراین ارتفاع نقیضین مربوط به حمل شایع است که یعنی شیء در خارج باید یا موجود باشد و یا معدوم و ارتفاع این دو محال می باشد.

و از احکام تناقض این است که تحقق آن در قضایا مشروط به هشت وحدت معروف می باشد (وحدت موضوع، وحدت محمول، وحدت مکان، وحدت زمان، وحدت شرط، وحدت اضافه، وحدت جزء و کل، وحدت قوه و فعل) و ملا صدرا اضافه کرده است بر اینها «وحدت حمل» را (مراد عقد الحمل است نه عقد الوضع) به این صورت که حمل در هر دو قضیه یا حمل اولی باشد (الجزئی جزئی بالحمل الاولی، الجزئی لیس بجزئی بل کلی بالحمل الاولی) و یا حمل در هر دو قضیه حمل شایع باشد (زید قائم، زید لیس بقائم) بنابراین بین این دو قول «الجزئی جزئی بالحمل الاولی، و لیس الجزئی جزئی بل کلی بالحمل الشایع» تناقضی نمی باشد چون وحدت حمل ندارند.

^۱ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب «ترجمه و شرح بدایه الحکمه» استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

فصل عاشر: فی تقابل الواحد و الكثير

اختلاف کرده اند در تقابل واحد و كثير که آیا آن تقابل بالذات است یا خير؟

لا شکّ که واحد و كثير، تقابل بالعرض دارند چون در مفهوم و معنای وحدت، «لا ینقسم» آمده است و در مفهوم کثرت، «ینقسم» آمده است پس واحد و كثير در قوه تناقض می باشند (مانند «کلی و جزئی» که هرچند دو امر وجودی هستند اما با این حال در قوه تناقض می باشند چون در معنای کلی، «لا یمتنع» و در معنای جزئی، «یمتنع» آمده است، و همچنین «زوج و فرد» که هرچند دو امر وجودی هستند اما در قوه تناقض می باشند چون که در معنای زوج «ینقسم الی متساویین» آمده است و در معنای فرد «لا ینقسم الی متساویین» آمده است) اما برخی ها قائل شده اند که واحد و كثير «تقابل بالذات» دارند:

۱. برخی قائل شده اند که واحد و كثير، متضادان هستند.

جواب: این قول باطل است زیرا درست است که اگر كثير را تصوّر کنیم باید واحد را هم تصوّر کنیم اما اینطوری نیست که اگر واحد را تصوّر کنیم باید كثير را هم تصوّر کنیم.

۲. برخی قائل شده اند که واحد و كثير، متضادان هستند.

جواب: این قول باطل است چون اولاً در متضادان باید غایت اختلاف باشد در حالی که در واحد و كثير اینطوری نیست چون «ما من كثير إلا و یمکن أكثر منه» ثانیاً وقتی می گوئیم که متضادان داخل هستند تحت جنس قریب، یعنی متضادان ماهیت اند درحالی که وحدت و کثرت ماهیت نیستند و اوصاف وجودی می باشند.

۳. برخی قائل شده اند که تقابل واحد و کثیر، نوع پنجمی از تقابل می باشد غیر از انواع چهارگانه مذکوره.

جواب: این قول باطل است چون واحد و کثیر تشکیکی می باشند و تقابل هم در تشکیک معنا ندارد.

بنابراین تمام این سه قول باطل می باشد و همچنین تقابل واحد و کثیر، به صورت «تناقض» و یا «ملکه و عدم» هم نمی باشد چون که واحد و کثیر، دو امر وجودی هستند.

پس حقّ این است که اختلاف بین واحد و کثیر، از قبیل تقابل مصطلح نمی باشد چون که تقابل در «امور ماهوی» می باشد در حالی که وحدت و کثرت ماهیت نیستند و وصف وجود می باشند که واحد و کثیر در همین وجود با هم اشتراک دارند و در همین وجود با هم اختلاف دارند (یعنی ما به الاختلاف عین ما به الاشتراک می باشد) بنابراین تشکیکی می باشند و تشکیک در ماهیت معنا ندارد بنابراین اختلاف واحد و کثیر از قبیل تقابل مصطلح نیست و داخل در اقسام چهارگانه تقابل نمی باشد (همچنان که تقابل «وجود خارجی و وجود ذهنی» تقابل مصطلح نیست چون تشکیکی می باشد و همچنین تقابل «وجود بالفعل و وجود بالقوه» تقابل مصطلح نیست چون تشکیکی می باشد)

تتمّه:

تقابل (تغایر بالذات) بین ایجاب و سلب یعنی تقابل تناقض، تقابل حقیقی و خارجی نمی باشد (چون که تقابل نسبت خاصی است بین متقابلین، و نسبت هم وجود رابط هست که قائم به دو طرف موجود است درحالی که یکی از دو طرف در تناقض، سلب می باشد که آن عدم و بطلان است) پس تقابل بین ایجاب و سلب، عقلی و به نوعی از اعتبار می باشد یعنی به اعتبار عقل، عدم را ذات حساب می کنیم و سلب را طرف برای ایجاب ملاحظه می کنیم پس می گوئیم که اجتماع وجود و عدم جایز نیست بخاطر ذات وجود و عدم.

اما تقابل عدم و ملکه، پس برای عدم در این تقابل، حظی از وجود است چون این عدم، عدمِ صفتی است که از شأن موضوع این است که متّصف به آن صفت باشد پس از این موضوع، «عدم آن صفت» انتزاع می شود و این مقدار از وجود انتزاعی کافی می باشد در تحقق نسبت.

«مرحله تاسعه درباره سبِق و لِحوق و قِدم و حِدوث: این مرحله سه فصل دارد»

فصل اول: فی معنی السبِق و اللِحوق و أقسامهما و المعیة

همانا از عوارضِ موجود بما هو موجود، سبِق و لِحوق می باشد. چه بسا برای دو شیء (از نظرِ موجودیّت نه از نظرِ ماهیّت) یک نسبتِ مشترکی به مبدأ وجودی، می باشد لکن برای یکی از آن دو شیء، از آن نسبت چیزی هست که برای دیگری نیست مانند نسبت «اثنین» و «ثلاثة» به واحد، که اثنین به واحد نزدیک تر می باشد پس به این که نزدیک تر هست، می گوئیم «سابق» و «متقدّم» و به ثلاثة که به واحد دور تر می باشد، می گوئیم «لاحق» و «متأخر» و چه بسا این دو شیئی که نسبتِ مشترک دارند به یک مبدأ، تفاوتی در آن نسبت نداشته باشند (یعنی یکی سابق و دیگری لاحق نباشد) که در اینصورت می گویند که این دو شیء با هم «معیت» دارند.

أقسام سبِق و لِحوق که بوسیله استقراء به دست آمده اند:

۱. سبِق زمانی:

سبِقی که در آن، سابق با لاحق جمع نمی شود. مانند تقدّم بعضی از اجزاء زمان بر بعضی دیگر (برای مثال دیروز تقدّم دارد بر امروز که این دو باهم اصلاً جمع نمی شوند) و همچنین حوادثی که در زمانِ سابق واقع می شوند، تقدّم دارند بر حوادثی که در زمان لاحق واقع می شوند (برای مثال غذا خوردن در دیروز تقدّم دارد بر غذا خوردن در امروز) و مقابل سبِق زمانی، «لِحوق زمانی» می باشد.

۲. سبق بالطبع:

سبق بالطبع همان تقدّم علّت ناقصه بر معلول است (وجود علّت ناقصه مقدّم است بر وجود معلول) برای مثال اثین که علّت ناقصه ثلاثه هست، تقدّم دارد بر ثلاثه.

۳. سبق بالعلیه:

سبق بالعلیه همان تقدّم علّت تامّه بر معلول است (وجوب علّت تامّه مقدّم است بر وجوب معلول)

۴. سبق بالماهیه:

به این «تقدّم بالتجوهر» هم می گویند و این همان تقدّم علل قوام (یعنی جنس و فصل) بر معلولشان می باشد. (مراد از معلول، ماهیت نوعیه است که کلّ می باشد) مقابل سبق بالماهیه، «لحوق و تأخر بالماهیه و التجوهر» می باشد.^۱

از سبق بالماهیه شمرده شده است، تقدّم ماهیت (مانند اربعه) بر لوازم ماهیت (مانند زوجیت) و توضیحش این است که اینها می گویند در مقام تقرّر ماهیت اربعه، زوجیت لازمه ماهیت است لذا نمی توانیم این را تقدّم بالعلیه بگیریم چون که بحث وجود نیست و بحث ماهیت است، بنابراین ماهیت اربعه جلوتر است از ماهیت زوجیت، زیرا اگر اربعه نبود، زوجیت هم نبود. علامه این را قبول ندارد و جواب علامه به این ها این است که ما چیزی به نام «لازم ماهیت» نداریم زیرا که ماهیت خودش چیزی نیست که حالا بخواهد اثر هم داشته باشد، و چیزی که لازم ماهیت شمرده شده است در حقیقت لازم وجودین (وجود خارجی و ذهنی) می باشد.

^۱ به این اقسام ثلاثه یعنی ما بالطبع، و ما بالعلیه، و ما بالتجوهر، سبق و لحوق بالذات می گویند.

۵. سبق بالحقیقه:

یعنی اول باید یک حقیقتی باشد تا روی آن، مجاز بناء شود پس سبق بالحقیقه این است که متلبس شود سابق به صفتی بالذات، و متلبس شود لاحق به همان صفت بالعرض، مانند تلبس آب به جریان حقیقه و بالذات، و تلبس ناودان به جریان بالعرض (جری المیزاب بعرض جریان الماء، پس اول باید آب جاری شود تا بعد بگویی که «جری المیزاب»)، مقابل سبق بالحقیقه، «لحوق بالمجاز» می باشد. و این قسم را ملا صدرا اضافه کرده است.

۶. سبق بالدهر:

سبق بالدهر همان تقدّم علّت تامّه بر معلولش می باشد منتها نه از این نظر که علّت تامّه واجب می کند وجود معلول را و افاضه می کند وجود معلول را (همانطوری که در تقدّم بالعلیه بود) بلکه از این نظر که وجود علّت تامّه از وجود معلول جدا می باشد یعنی مرتبه علّت بالاتر از مرتبه معلول می باشد و لذا معلول در مرتبه علّت تامّه نمی باشد (اما علّت تامّه در مرتبه معلول می باشد و لذا می گوئیم «العلّه التامّه مع المعلول و لا عکس») مانند «تقدّم عالم عقل بر عالم مثال و عالم ماده» و «تقدّم عالم مثال بر عالم ماده»^۱ مقابل سبق بالدهر، «لحوق دهری» می باشد. و این قسم را میرداماد اضافه کرده است.

^۱ بنابراین عالم ماده، فقط لاحق دهری می باشد اما عالم مثال نسبت به عالم ماده، سابق دهری و نسبت به عالم عقل، لاحق دهری می باشد و در عالم خلق، عقل فقط سابق دهری می باشد.

۷. سبق بالرتبه:

این تقدّم اعمّ است از اینکه ترتیب حلقات سلسله به حسب طبع باشد (یعنی عقلی باشد که جا عوض نمی کنند) یا به حسب وضع و اعتبار باشد (یعنی جعلی و قرار دادی باشد که می شود جای این ها را عوض کرد)، مقابل سبق بالرتبه، «لحوق بالرتبه» می باشد.

اولی مانند سلسله اجناس و انواع می باشد که جا عوض نمی کنند اما در عین حال مبدأ را می توانیم از بالا و از پایین در نظر بگیریم (بنابراین اگر از جنس الاجناس شروع کنیم، این جنس الاجناس سابق می شود بر پایین ترش تا نوع اخیر، و اگر از نوع اخیر شروع کنیم، این نوع اخیر سابق می شود بر بالاترش تا جنس الاجناس) و دومی مانند امام و مأموم می باشد که می شود جای آنها عوض بشود، که در اینجا هم اگر مبدأ را محراب بگیریم، امام سابق می شود بر مأمومین، و اگر مبدأ را در مسجد بگیریم، مأمومین سابق می شوند بر امام.

۸. سبق بالشرف:

سبق بالشرف همان سبق در صفات کمالیه می باشد، مانند تقدّم عالم بر جاهل، و تقدّم شجاع بر ترسو.

فصل ثانی: فی ملاک السبق فی أقسامه

بین مقدّم و مؤخّر یک نسبت و جهت مشترکی هست که در آن جهت مشترک، یکی جلو و یکی عقب می باشد، به این نسبت و جهت مشترک می گویند «ملاک سبق»

تعیین ملاک سبق در اقسامش:

۱. ملاک سبق در سبق زمانی: نسبت به زمان است، و یکسان است در آن، خود زمان (برای مثال هم

دیروز زمان است و هم امروز زمان است) و همچنین حوادث زمانی^۱ (غذا خوردن دیروز و غذا

خوردن امروز، هر دو نسبت به زمان دارند)

۲. ملاک سبق در سبق بالطبع: نسبت به وجود است (که اگر معلول بخواهد موجود شود، متوقف بر

وجود علّت ناقصه است)

۳. ملاک سبق در سبق بالعلیه: وجوب است (علامه نفرمود «نسبت به وجوب» چون که در خود

وجوب نسبت خوابیده است زیرا وجوب یعنی اینکه نسبت به وجود، ضروری باشد)

۴. ملاک سبق در سبق بالماهیه و التجوهر: تقررّ ماهیت است (یعنی قرار گرفتن ماهیت)

۵. ملاک سبق در سبق بالحقیقه: مطلق تحقّق (اعمّ از تحقّق حقیقی و مجازی) می باشد.

۶. ملاک سبق در سبق دهری: بودن در متن واقع (هم علّت و هم معلول در متن واقع هستند اما

معلول در مرتبه علّت نیست و لذا علّت سابق است بر معلول)

^۱ الزمان زمانی بالذات و الحوادث الزمانی زمانی بالنسبه الی الزمان

۷. ملاک سبق در سبق بالرتبه: نسبت به مبدأ محدود مانند «محراب یا در در رتبه حسیه» و «جنس عالی یا نوع اخیر در رتبه عقلیه» می باشد.

۸. ملاک سبق در سبق بالشرف: فضل و مزیت می باشد.

فصل ثالث: فی القدم و الحدوث و أقسامهما

اهل عرف لفظ «قدیم» و «حادث» را اطلاق می کنند بر دو امری که مشترک هستند در انطباق بر زمان واحد منتها زمان وجود یکی بیشتر از زمان وجود دیگری است پس آنکه زمانش بیشتر است همان قدیم است و آنکه زمانش کمتر است همان حادث است. حدوث و قدم دو وصف اضافی و نسبی می باشند یعنی اینکه شیء واحد، نسبت به چیزی حادث هست و نسبت به چیز دیگری قدیم می باشد.

بنابراین مفهوم حدوث، «مسبوقیت شیء به عدم در یک زمان خاص» است و مفهوم قدم «عدم مسبوقیت شیء به عدم در آن زمان خاص» است. (برای مثال ساختمانی که پنجاه ساله است نسبت به ساختمانی که صد ساله است، حادث است چون این ساختمان پنجاه ساله مسبوق به عدم است در پنجاه سال گذشته)

اما حکماء تعمیم داده اند مفهوم دو لفظ «قدیم» و «حدیث» را به دو وجه:

۱. حدوث و قدم زمانی:

یعنی از بیان عرف زمان خاص را برداشتند و مطلق زمان را به جای آن گذاشتند پس «حادث» شیئی هست که «مسبوق به عدم زمانی»^۱ می باشد یعنی یک زمانی بود که نبود و بعداً شده است

^۱ به عدم زمانی، «عدم مقابل» هم می گویند یعنی عدمی که با وجود جمع نمی شود.

أجزاء زمان همه حادث زمانی هستند برای مثال «امروز» حادث است چون در دیروز معدوم بود و همچنین حوادث زمانی هم حادث هستند) و «قدیم» شیئی هست که «غیر مسبوق به عدم زمانی» هست یعنی زمانی نبود که نباشد و همیشه بوده است (مانند مطلق زمان که همیشه بوده است و اگر مطلق زمان را حادث بگیریم معنایش این می شود که «زمانی بود که زمان نبود» که این خلف می باشد زیرا که اثبات زمان می کنیم در عین حالی که زمان را نفی می کنیم)

۲. حدوث و قدم ذاتی:

یعنی از بیان عرف کلاً زمان را برداشتند پس «حادث» شیئی هست که «مسبوق به عدم ذاتی»^۱ باشد یعنی در ذاتش عدم دارد (مانند تمام موجودات ممکن که وجودشان بواسطه علتی که خارج از ذات آنها می باشد، هست و موجودات ممکن در ذاتشان عدم دارند یعنی غیر از هستی محض هر چه که ماهیت دارد، در ذاتش معدوم است) و «قدیم» شیئی هست که «مسبوق به عدم ذاتی» نیست (که این منحصر است در وجود واجب الوجود که ماهیت ندارد)

اشکال:

نسبت ماهیت به وجود و عدم متساوی می باشد و ماهیت فی حد ذاتها، خالی می باشد هم از وجود و هم از عدم، پس نمی توانیم بگوییم که ذات متلبس است به عدم.

جواب:

اگر چه ماهیت فی حد ذاتها، خالی می باشد هم از وجود و هم از عدم، و لذا در تلبسش به یکی از وجود و عدم، احتیاج به مرجح دارد لکن عدم مرجح وجود کافی هست در اینکه معدوم باشد

^۱ به عدم ذاتی، «عدم مجامع» و «عدم غیر مقابل» هم می گویند یعنی عدمی که با وجود جمع است با دو حیث: از حیث خارج از ماهیت (یعنی از حیث علت) همه موجودات ممکن، موجود هستند اما از حیث درون ماهیت (یعنی بدون توجه به علت) همه موجودات ممکن، معدوم هستند بنابراین در اینجا عدم در عین وجود است.

و به عبارت دیگر «الماهیه بالحمل الاولی لا موجوده و لا معدومه» اما «الماهیه بالحمل الشایع معدومه» (چون اگر علت نباشد، موجود نخواهد شد)

نکته:

یک حدوث و قدمی هم داریم که سید محقق داماد آن را ذکر کرده است و آن «حدوث و قدم دهری» می باشد و مراد از حدوث دهری این است که وجود مرتبه ای از مراتب وجود، مسبوق باشد به عدم خودش در مرتبه بالاتر (مانند عالم ماده که مسبوق است به عدم خودش در عالم مثال) و این عدم، عدم غیر مجامع^۱ می باشد (یعنی این عدم با وجود جمع نمی شود برای مثال عالم ماده در عالم مثال معدوم است و موجود نیست) هرچند که این عدم، عدم زمانی نمی باشد.

^۱ علامه در اینجا برخلاف محقق داماد، عدم مجامع را قبول دارند چون که همین الان بدن ما در عالم ماده موجود است و همین الان بدن ما در عالم مثال معدوم است پس عدم با وجود جمع شده است.

«مرحله عاشره درباره قوه و فعل: این مرحله شانزده فصل دارد»

وجود شیء در اعیان به گونه ای که آثار مطلوبه اش بر آن مترتب می شود، «فعل» نامیده می شود و گفته می شود که «إن وجوده بالفعل»، و امکان استعدادی آن شیء که قبل از تحققش می باشد، «قوه» نامیده می شود و گفته می شود که «إن وجوده بالقوه» برای مثال آب که استعداد تبدیل شدن به بخار را دارد، مادامی که آب است، آب بالفعل و بخار بالقوه می باشد، و زمانی که تبدیل به بخار بشود، بخار بالفعل می گردد و دیگر قوه بخار شدن باطل می شود، بنابراین برخی از وجودات بالفعل هستند و برخی بالقوه می باشند.

فصل اول: کلّ حادث زمانیّ مسبوق بقوه الوجود

هر پدیده زمان مندی مسبوق به قوه وجود و تحقق می باشد، چرا که پیش از به وجود آمدنش باید وجودش ممکن باشد و بتواند متصف به هستی گردد؛ همانطور که می تواند متصف به هستی نشده و به وجود نیاید، زیرا اگر وجودش ممتنع باشد تحقق آن محال خواهد بود؛ همان طور که اگر وجودش واجب باشد هرگز از هستی جدا نمی گشت و هیچ گاه معدوم نمی بود؛ در حالی که چنین نیست. از طرفی هم این امکان، چیزی است غیر از قدرت فاعل بر ایجاد آن، زیرا امکان وجود یک پدیده وصفی است که آن پدیده در مقایسه با وجودش متصف به آن می گردد، نه در مقایسه با شیء دیگری نظیر فاعل.

هم چنین این امکان امری خارجی است، نه معنایی که عقل آن را اعتبار کرده و وصف ماهیت قرار داده باشد، چرا که متصف به شدت و ضعف و نزدیکی و دوری می شود؛ مثلاً نطفه، که امکان انسان

شدن در آن هست، به انسانیت، نزدیک تر از غذایی است که تبدیل به نطفه می گردد؛ همین طور امکان انسان شدن در نطفه، شدیدتر از امکانی است که در غذا می باشد.

حال که (معلوم گشت) امکان، یک امر موجود در خارج می شود، (باید دانست که) جوهری قائم به ذات خود نیست و این واضح است، بلکه عرضی است متکی بر شیء دیگر. ما این امکان را «قوه» و موضوعش را «ماده» می نامیم. در نتیجه هر پدیده زمان بندی دارای ماده ای پیش از خود می باشد که بارِ قوه وجود آن را حمل می کند.^۱

واجب است که ماده پس نزنند فعلیتی را که حمل می کند امکان استعدادی آن فعلیت را، پس ماده قوه «فعلیت آینده ای» است که در آن ماده، امکان آن فعلیت می باشد، چون اگر ماده فعلیت داشته باشد (یعنی حیثیت وجدان و دارایی باشد نه قوه) در اینصورت فعلیت دیگری را قبول نمی کند، بنابراین ماده جوهری است که فعلیتش قوه بودنش است (ماده «قوه الاشیاء جمیعاً» و «قوه محضه» و «قوه غیر متعینه» می باشد)

ماده بخاطر اینکه جوهری بالقوه می باشد، پس قائم به فعلیت سابقی می باشد (یعنی ماده که قوه محضه است، باید همراه فعلیتی باشد پس ماده هم آغوش صورت می باشد) که وقتی فعلیت جدیدی حادث می شود (آن فعلیتی که در آن ماده، قوه آن فعلیت بود) آن فعلیت سابق باطل شده و این فعلیت جدید به جای آن می نشیند؛ برای مثال وقتی آب، بخار می گردد، صورت مائیت (که مقوم ماده ای بود که حامل استعداد و قوه بخاریت بود) باطل می شود و صورت بخاریت، به جای آن می نشیند پس این صورت بخاریت مقوم ماده ای می شود که حامل استعداد و قوه بخاریت بود.

^۱ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب « ترجمه و شرح بدایه الحکمه » استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

ماده «فعلیتِ جدیدی که حادث شده» و ماده «فعلیتِ سابقی که زائل شده» واحد می باشد و گرنه باید بگوییم که با آمدنِ فعلیتِ جدید، ماده جدیدی حادث می شود و خودِ ماده حادث زمانی می شود و لذا مسبوق می شود به قوه وجودش که حاملِ آن قوه هم ماده دیگری می باشد و دوباره سخن را می بریم روی آن ماده دیگر که حادث زمانی است، و می گوییم که این ماده هم مسبوق می شود به قوه و ماده دیگری و هكذا، بنابراین برای «حادث واحد» مواد غیر متناهی ای خواهد بود که این محال می باشد.

همچنین همین «ماده واحد» هم حادث زمانی نیست یعنی نمی توانیم بگوییم که «زمانی بود که ماده نبود و بعداً شده است» زیرا تا این را بگوییم، باید بگوییم که قبلاً قوه «وجود این ماده» بود که حاملِ آن قوه هم ماده دیگری بود و هلمّ جراً، و این محال می باشد.

بنابراین «ماده» یک امر واحدی است که حادث زمانی نیست بلکه قدیم زمانی می باشد که فعلیت ها را یکی پس از دیگری، قبول می کند.

از مطالبی که گذشت، چند مطلب روشن شد:

۱. برای هر حادث زمانی، ماده ای می باشد که این ماده حاملِ «قوه وجودش» است.
۲. ماده حوادث زمانی، واحد است یعنی در عالم ماده فقط یک ماده وجود دارد. (و بخاطر این ماده داشتن است که در کلّ عالم ماده، همه چیز قابلِ تبدیل شدن به همه چیز است و همه چیز در همه چیز کنش و واکنش دارد)
۳. نسبت استعداد به ماده (که ماده حاملِ استعداد می باشد) همانند نسبت حجم به جسم طبیعی است (جسم مادی، جوهری هست که در جهات ثلاث یعنی طول و عرض و عمق، امتداد دارد متنها

این جهات ثلاث به صورت مبهم است و حجم هم تعیین این ابعاد ثلاثه است که عارض بر جسم می باشد) بنابراین استعداد تعیین ماده (قوه مبهمه) می باشد.

۴. همانا وجود حوادث زمانی، جدا نمی شود از تغییر و حرکت در صور جوهریشان (اگر این حوادث، جواهر باشد) یا در احوالشان (اگر این حوادث، أعراض باشد) بنابراین چون در این عالم، ماده و قوه می باشد پس عالم، عالم حرکت و تغییر می باشد، حال این تغییر یا در صورت های جوهری می باشد (برای مثال خاک تبدیل به درخت می شود و درخت تبدیل به ذغال می شود و...) یا در أعراض می باشد (مثل تغییر رنگ و بو و مزه و شکل و...)

۵. قوه و استعداد همیشه باید با فعلیتی باشد و ماده هم همیشه باید با صورتی باشد که این صورت، آن ماده را حفظ می کند (یعنی صورت شرط استحفاظ ماده است) پس زمانی که صورت جدیدی حادث بشود، این صورت جدید می نشیند به جای صورت قبلی، و حافظ و مقوم ماده می شود. (البته باید توجه داشت که تبدل صور به صورت کون و فساد نیست بلکه یک صورت واحد سیال است)

۶. قوه و استعداد «پیدایش پدیده» زماناً مقدم می باشد بر فعلیت خاص (یعنی پدیده) برای مثال بچه اول قوه و استعداد تکلم را دارد و سپس کم کم تکلم می کند.

اما «مطلق فعلیت» مقدم می باشد بر قوه و استعداد به جمیع اقسام تقدم، هم تقدم علی دارد (یعنی تقدم علت تامه بر معلول) و هم تقدم طبعی دارد (یعنی «تقدم علت ناقصه بر معلول» زیرا که فعلیت، علت ناقصه قوه می باشد) و هم تقدم زمانی دارد (یعنی مطلق فعلیت زماناً مقدم است بر قوه خاص) و غیر اینها، بنابراین مطلق فعلیت مقدم است بر قوه و لذا می گوئیم که این اشیاء از عدم درست نمی شوند یعنی وجود اشیاء به صورت رویش نیست بلکه به صورت ریزش است برای مثال عالم

مثال که مجرد از ماده است، صرف فعلیت است که این فعلیت ضعیف می شود و به صورت «فعلیت متحرک» در می آید و می شود عالم ماده که هم صورت دارد و هم ماده.

فصل ثانی: فی تقسیم التّغیّر

از لوازم «خروج شیء از قوه به فعل» حصول تغیر می باشد، پس در چیزی که قوه نیست، تغیر معنا ندارد و لذا مجردات ثابت هستند و تغیر ندارند.

این تغیر یا «تغیر در ذات شیء» است (یعنی حرکت در جوهر که صورت ها عوض می شوند) و یا «تغیر در احوال ذات شیء» است.

حصول تغیر یا «دفعی» است و یا «تدریجی»، تغیر دفعی امتداد و زمان ندارد بلکه آنی می باشد مثل اتصال و انفصال که ثانیه بر نمی دارند بلکه آنی هستند، و مراد از تغیر تدریجی همان حرکت است که حرکت صفت ماهیت نیست بلکه صفت وجود و هستی است و لذا شایسته است که در فلسفه اولی (که از احوال موجود بما هو موجود بحث می کند) از حرکت بحث شود.

فصل ثالث: فی تحدید الحرکه^۱

تعریف مصنّف:

حرکت «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» است، و اگر خواستی بگو که حرکت «تغیر تدریجی شیء» است و این به کمک حس، بدیهی تصور است (البته خود حرکت محسوس ما نیست بلکه

^۱ تعریف حرکت، تعریف تنبیهی می باشد و تعریف حدی و رسمی مصطلح نمی باشد بلکه تعریف رسمی غیر مصطلح است.

محسوس ما آن رنگ هایی است که می بینیم و لذا می گوییم که به کمک حسّ بدیهی التصور است نه اینکه خودش محسوس است)

تعریف معلّم اول:

معلّم اول یعنی ارسطو، تعریف کرده است حرکت را به این صورت: «أنها کمالٌ أولٌ لما بالقوه من حیث إنه بالقوه» برای توضیح این تعریف یک مقدمه ای عرض می کنیم و آن این است که جسم مادّی دو کمال دارد:

۱. کمال اول: کمالِ راه رفتن و سلوک (یعنی می تواند از وضعیّت قبلی بیرون بیاید)، این کمال مطلوب بالذات نیست.

۲. کمال ثانی: کمالِ استقرار در مکان ثانی (یعنی می تواند در وضعیّت بعدی مستقرّ شود)، این کمال مطلوب بالذات است.^۱

پس مراد از این تعریف که «أنها کمالٌ أولٌ لما بالقوه، من حیث إنه بالقوه» این است که: حرکت کمال اول است برای جسمی که بالقوه هست نسبت به هر دو کمال (سلوک و استقرار در مکان ثانی) از این حیث که این جسم بالقوه است نسبت به کمال دوم (یعنی اگر حرکت، کمال جسم است بخاطر رسیدن به آن متها است) بنابراین وقتی جسمی شروع به حرکت می کند، برای آن جسم، کمال تحقّق پیدا می کند متها نه مطلقا بلکه از این نظر که این جسم هنوز بالقوه است نسبت به کمال ثانی (یعنی تمکن در مکانی که آن را اراده می کند)

^۱ علت اینکه به سلوک «کمال اول» می گوییم و به استقرار در مکان «کمال ثانی» می گوییم این است که سلوک مقدم است بر استقرار.

امور سته ای که حرکت متوقف است بر آنها:

۱. مبدأ (چیزی که حرکت از آن آغاز می شود)
۲. منتهی (چیزی که حرکت به آن منتهی می شود)
۳. موضوع (چیزی که حرکت برای آن هست یعنی «شیء متحرک»)
۴. فاعل (چیزی که ایجاد می کند حرکت را یعنی «محرک»)
۵. مسافت (چیزی که در آن، حرکت است)
۶. زمان (چیزی که حرکت منطبق می شود بر آن به نوعی از انطباق)

فصل رابع: فی انقسام الحركه إلى توسطیه و قطعیه

حرکت به دو معنا (یعنی توسطیه و قطعیه) اعتبار می شود (مراد اعتبار عقل می باشد یعنی عقل این دو معنا را در خارج می بیند، البته در خارج فقط یک حقیقت و واقعیت است اما این یک حقیقت را عقل به دو لحاظ می بیند آن هم در خارج، پس هر دو حرکت توسطیه و قطعیه در خارج هستند)

توضیح حرکت توسطیه:

حرکت توسطیه بودن جسم است بین مبدأ و منتهی به گونه ای که هر حدی که در وسط فرض بشود، قبل آن حد و بعد آن حد، در آن وسط نیست، پس حرکت توسطیه بسیط است و امتداد ندارد و انقسام در آن وجود ندارد چون که اجزاء ندارد (هرچند بی نهایت افراد دارد)

^۱ حد مسافت یعنی یک نقطه که جزء مسافت نیست پس اجزاء ندارد

بنابراین حرکت توسطیه یعنی «بین راهی» و «بی قراری» که در آن ما به حدود قبلی و حدود بعدی مسافت توجه نمی کنیم یعنی به گذشته و آینده کاری نداریم بلکه با آنات زمان کار داریم و می گوئیم که دو آن در یکجا قرار نمی گیرند یعنی بی قرار و بی آرام است.

توضیح حرکت قطعیه:

حرکت قطعیه بودن جسم است بین مبدأ و منتهی از این حیث که برای این حالت نسبتی هست به حدود مسافت (چه حدی که ترک کرده آن را و چه حدی که هنوز به آن نرسیده) یعنی از این حیث که برای این حالت نسبتی هست به قوه ای که تبدیل به فعلیت شده و به قوه ای که هنوز سر جایش باقی مانده است و متحرک اراده می کند که این قوه را تبدیل به فعلیت بکند، پس حرکت قطعیه امری تدریجی بوده و امتداد دارد یعنی جزء به جزء می آید و می رود پس حرکت قطعیه اجزاء مفروضه دارد (یعنی بالفعل منقسم نیست چون که واحد ممتد است اما قبول انقسام می کند و اجزاء مفروضه دارد)

بنابراین حرکت قطعیه یعنی «پیمودن و طی مسافت» که بحث این نیست که در یک نقطه دو آن نیست بلکه در حرکت قطعیه همه حدود مسافت در نظر گرفته می شود، پس امتداد دارد و اجزاء دارد و چون جزء لایتجزی محال است پس بی نهایت اجزاء مفروضه دارد.

نکته:

صورتی که خیال میگیرد آن را از حرکت و انبار می کند در ذهن (به این صورت که اخذ می کند از حرکت، حد بعد از حد را، و آن حدود را جمع می کند در ذهن به صورت واحد متصل) این صورت، ذهنی می باشد و در خارج وجودی ندارد چون که در حرکت جایز نیست که اجزاء اجتماع داشته باشند در حالی که در ذهن مجتمع می باشند بنابراین می گوئیم که «خیال حرکت، حرکت نیست بلکه علم است که مجرد و ثابت می باشد»

حقیقت حرکت قطعیه:

روشن شد که حرکت (مراد ما حرکت قطعیه است) یک نحوه وجود سیالی است که منقسم به اجزائی می باشد که قوه و فعل در آن اجزاء امتزاج دارد (به گونه ای که هر جزء مفروضی، فعلیت هست برای اجزاء قبلی و قوه هست برای اجزاء بعدی) البته درست است که حرکت امتزاج قوه و فعل است اما مبدأ حرکت، قوه می باشد (که فعلیتی با آن نیست) و منتهای حرکت، فعل می باشد (که قوه ای با آن نیست)

فصل خامس: فی مبدأ الحركه و منتهایها

همانا دانستی که حرکت ذاتاً منقسم است (یکی از کمّ های متصل، زمان بود و زمان هم مقدار خود حرکت می باشد، بنابراین حرکت ذاتاً منقسم است) و در این انقسام حرکت، به جزئی نمی رسیم که قابل تقسیم نباشد چون که جزء لا یتجزئی نداریم (نظیر انقسامی که در کمیات متصل قارّ یعنی «خطّ و سطح و حجم» می باشد) البته انقسام حرکت، انقسام بالقوه می باشد نه بالفعل، چون اگر انقسامش بالفعل باشد، حرکت که واحد متصل می باشد، باطل می شود.

پس با این مطالب روشن می شود که نیست «مبدای برای حرکت» به معنای جزء اول از حرکت (زیرا جزء لا یتجزئی محال است و لذا هر جزئی را بخواهیم مبدأ حساب کنیم، آن جزء هم تقسیم می شود و وقتی تقسیم شد دیگر اول محسوب نمی شود) و همچنین نیست «منتهای برای حرکت» به معنای جزء آخر از حرکت.

^۱ کمّ های متصل، انقسامش بالقوه هست بر خلاف کمّ منفصل یعنی عدد که انقسامش بالفعل است.

اما اینکه گفته شد مبدأ حرکت، قوه می باشد (که فعلیتی با آن نیست) و منتهای حرکت، فعل می باشد (که قوه ای با آن نیست)، این حدّ زدنِ حرکت است با خارج از خودش (یعنی مرز و لبه درست می کنیم برای حرکت از خارج خودش، پس لبه از سنخ خود شیء نیست)

فصل سادس: فی موضوع الحركة و هو المتحرک الذی يتلبس بها

همانا دانستی:

۱. حرکت «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» است.
 ۲. استعداد (تعیّن قوه) حاملش ماده هست که امر جوهری می باشد پس استعداد قائم به ماده هست.
 ۳. این قوه و استعداد، کمال بالقوه هست برای ماده و متحد هست با آن ماده، پس زمانی که استعداد به فعلیت تبدیل شود، در اینصورت به جای استعداد، آن فعلیت متحد می شود با ماده، برای مثال ماده «آب» (نه فعلیت آب) بخار بالقوه هست، و ماده «جسم ترش» شیرینی بالقوه هست، پس زمانی که آب تبدیل به بخار شود (یعنی صورت مائیه برود و صورت هوائیه بیاید) و ترشی تبدیل به شیرینی شود، آن ماده ای که در آب بود، متلبس می شود به بخاریت (متحد می شود با آن) و آن ماده ای که در جسم ترش بود، متلبس می شود به شیرینی.
- پس در هر حرکتی یک موضوعی هست که حرکت جاری می شود بر آن، و این موضوع باید حیثیت قبول باشد تا حرکت را بپذیرد، بنابراین موضوع حرکت همان «ماده» می باشد (موضوع حرکت در حرکت عرضی «ماده ثانیه» می باشد و در حرکت جوهری اگر حرکت طولی باشد، «ماده ثانیه» می باشد و اگر حرکت عرضی باشد، «ماده اولی» می باشد)
- البته باید توجه داشته باشیم که موضوع حرکت (شیء متحرک)، فاعل حرکت (محرک) نمی باشد چون این موضوع فاقد حالات و صور آینده است و فاقد شیء معطی شیء نمی شود پس شیء

متحرک خودش محرک نمی باشد و فقط قبول حرکت (یعنی قبول صور و حالات آینده) می کند
اما فاعل و موجد حرکت نمی باشد.

احکام موضوع:

۱. ثابت بودن موضوع:

واجب است که موضوع حرکت، امری ثابت باشد که بر آن جاری بشود حرکت، وگرنه چیزی که در مبدأ بود غیر از «چیزی که خارج می شود به فعلیت» می شود پس حرکت که «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» بود، تحقق پیدا نمی کند.

۲. عدم فعلیت داشتن موضوع از تمام جهات:

واجب است که موضوع حرکت، «امر بالفعل از تمام جهات» نباشد چون حرکت تحقق پیدا نمی کند مگر این که قوه ای باشد، پس چیزی که قوه ندارد، حرکت ندارد مانند عقل مجرد.

۳. عدم بالقوه بودن موضوع از تمام جهات:

واجب است که موضوع حرکت، «امر بالقوه از تمام جهات» نباشد چون که چنین چیزی وجود ندارد (مراد از بالقوه بودن از تمام جهات این است که حتی در قوه بودنش هم بالقوه باشد یعنی در قوه بودنش هم فعلیت نداشته باشد)

بنابراین موضوع حرکت باید امری باشد که از جهتی بالقوه و از جهتی بالفعل می باشد مانند:

الف) ماده اولی که برای آن «قوه اشياء» و «فعلیت بالقوه بودنش» می باشد.

ب) جسمی که ماده ثانیه می باشد که برای آن «قوه صور نوعیه و اعراض مختلفه» و «فعلیت جسمیت و بعضی از صور نوعیه» می باشد. (اینکه می گوئیم فعلیت بعضی از صور نوعیه بخاطر این است که جسم خالی بدون نوعی از انواعش معنا ندارد چون جسم جنس است و ما در خارج جنس نداریم)

فصل سابع: فی فاعل الحركة و هو المحرک

تغایر محرک با متحرک:

واجب است که محرک (فاعل حرکت) غیر از متحرک (موضوع حرکت) باشد به دو دلیل:

۱. اگر متحرک (موضوع حرکت) خودش در خودش ایجاد حرکت کند (یعنی خودش به خودش حرکت دهد و خودش به خودش فعلیات آینده را بدهد) لازم می آید که شیء واحد از یک جهت، هم فاعل باشد و هم قابل (یعنی شیء واحد از یک جهت هم دارا کننده باشد و هم قبول کننده دارایی باشد) و این محال می باشد زیرا که حیثیت فعل همان حیثیت وجدان و دارایی است و حیثیت قبول همان حیثیت فقدان و ندارایی است و معنایی ندارد که شیء واحد از یک جهت هم واجد باشد و هم فاقد زیرا که این تناقض هست.^۱
- بنابراین متحرک ناظر به حیثیت فقدان می باشد یعنی ندارد و می رود به دنبالش اما محرک ناظر به حیثیت وجدان است یعنی دارد و به دیگری عطا می کند، و حیثیت فقدان با حیثیت وجدان جمع نمی شود پس محرک همان متحرک نخواهد بود.
- محرک جسم در حرکات عرضیه، خود صورت جسم می باشد پس جسم از حیث صورت، محرک می باشد و جسم از حیث ماده و فقدان، متحرک می باشد به حرکات عرضیه.
۲. متحرک (موضوع حرکت) نسبت به فعلیتی که با حرکت برایش حاصل می شود، بالقوه هست و فاقد آن می باشد و چیزی که بالقوه می باشد، افاده فعلیت نمی کند.

^۱ اما اشکالی ندارد که یک شیئی که مرکب می باشد از یک جهت فاعل باشد و از جهت دیگر قابل باشد. (یعنی از جهت صورت فاعل است و از جهت ماده قابل است)

نکته:

واجب است که فاعل قریب و مباشر حرکت، خودش امری متغیر و متحرک باشد چون اگر فاعل قریب امری ثابت باشد و تغیر و سیلان نداشته باشد، باید چیزی که از آن صادر می شود هم امری ثابت باشد (بخاطر سنخیت بین علت و معلول) بنابراین بخاطر ثبات علت حرکت، جزئی از حرکت به اجزاء دیگر حرکت تغییر نمی کند پس حرکت حرکت نمی شود و این خلف است.

فصل ثامن: فی ارتباط المتغیر بالثابت

اشکال:

وجوب استناد متغیر متجدد (یعنی حرکات عرضیه) به علتی که متغیر متجدد می باشد، موجب می شود که خود این علت هم مستند باشد به یک امر متغیر متجدد و هلمّ جرّاً، و این مستلزم یا تسلسل است یا دور و یا تغیر در مبدأ اول (یعنی خداوند)

توضیح: حرکت در اعراض مستند به جوهر هست زیرا که اعراض آثار جوهرند پس قهراً فاعل قریب حرکات عرضیه، جوهر (یعنی صورت جسم) می باشد و از آنجایی که فاعل قریب حرکت باید خودش هم متحرک باشد پس جوهر هم باید متحرک باشد، و این جوهر متحرک چون که واجب الوجود نمی باشد پس فاعلی دارد به نام ملائکه، بنابراین فاعل حرکت جوهر هم که عقل مفارق می باشد (یعنی ملائکه) باید متحرک باشد و از آنجایی که فاعل عقل مفارق هم خداست پس خدا هم باید متحرک باشد (یا هم باید بگوییم که تسلسل پیش می آید و اصلاً به خدا نمی رسیم و یا هم باید بگوییم که دور پیش می آید)

جواب:

تجدد و تغییر منتهی می شود به جوهری که بذاته متحرک می باشد پس حرکت ذاتی جوهر می باشد (و الذاتی لا یعلل) بنابراین صحیح است که این جوهر متغیر را استناد دهیم به یک علت ثابتی که ذات جوهر را ایجاد می کند زیرا ایجاد ذات جوهر عین ایجاد تجدد جوهر هست.

توضیح: حرکت جوهر فاعل ندارد زیرا که حرکت جوهر، ذاتی جوهر هست و الذاتی لا یعلل، یعنی حرکت عین ذات جوهر هست و لذا بی نیاز است از سبب، بنابراین اینطور نیست که به جوهر حرکت بدهند بلکه جوهر متحرک بالذات را می آفرینند (ایجاد الجوهر الجسمانی الطبیعی هو عین ایجاد الحركه لا جعل الشیء متحرکاً) بنابراین جوهر مادی خودش حرکت است^۲ و عقل مفارق که ثابت می باشد یک امر ثابتی را آفریده هست که ثباتش عین حرکت هست (عقل مفارق حرکت را ایجاد می کند^۳ و خود حرکت دیگر حرکت ندارد یعنی اینطور نیست که تغییر و تبدل داشته باشد و غیر حرکت بشود، پس حرکت در حرکت بودن ثابت می باشد)

فصل تاسع: فی المسافه التي یقطعها المتحرک بالحركه

در فلسفه مراد از مسافت، جاده نمی باشد بلکه مسافت حرکت «وجود متصل سیالی هست که جاری می شود بر موضوع متحرک» و انتزاع می شود از این مسافت (وجود متصل سیال) مقوله ای از

^۱ این جعل، جعل مرکب نیست بلکه جعل بسیط می باشد در جعل مرکب همانطور که موضوع فاعل دارد محمول هم فاعل دارد اما در جعل بسیط محمول فاعل ندارد یعنی فاعل محمول همان فاعل موضوع هست.

^۲ بر خلاف حرکات عرضیه.

^۳ ملائکه خودشان حرکت ندارند و فاقد حرکت هستند پس چطور حرکت را می آفرینند؟ این اشکالی ندارد چون که حرکت کمال نیست بلکه ضعف وجود هست بنابراین ملائکه که فاقد حرکت هستند وجودی شدید و قوی دارند.

مقولات (چون وجودی که واجب الوجود نیست ماهیت دارد) منتها نه از حیث اینکه یک وجود متصل سیال است (یعنی این وجود سیال، ماهیتش سیال نخواهد بود زیرا سیلان و روانی در ماهیت معنا ندارد چون که تشکیک در ممتنع هست) بلکه از حیث اینکه این وجود متصل سیال منقسم است به اقسام آنیه الوجود که هر قسمی نوعی از انواع مقوله هست که مابین با غیر خودش می باشد، بنابراین از هر حدی از حدود مسافت نوعی از مقوله انتزاع می شود.

مانند «رشد جسم» که حرکت در کم می باشد (یعنی وجود جسم در کم حرکت می کند) که در هر آئی از آئات حرکت، وارد می شود بر این جسم، نوعی از انواع کم متصل که مابین است با نوعی که وارد شده بر این جسم در آن سابق و همچنین مابین است با نوعی که وارد خواهد شد بر این جسم در آن لاحق.

بنابراین معنای حرکت شیء در مقوله این است که در هر آئی وارد بشود بر موضوع، نوعی از انواع مقوله که مابین است با نوعی که وارد می شود بر موضوع در آن قبل یا آن بعد.

فصل عاشر: فی المقولات التي تقع فيها الحركة

مشهور بین قدماء فلاسفه این است که مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود، چهار مقوله این و کیف و کم و وضع، می باشد.

اما مقوله «این» پس وقوع حرکت در آن روشن می باشد مانند حرکات مکانیه ای که در اجسام می باشید. منتها اینکه «این» خودش یک مقوله باشد ما این را قبول نداریم زیرا که این نوعی از وضع^۱ می باشد بنابراین حرکت اینیه نوعی از حرکت وضعیه هست (پس حرکت اینیه یعنی این که نسبت اجزاء به خارج عوض بشود، حال می خواهد نسبت اجزاء به همدیگر عوض بشود یا عوض نشود)

^۱ وضع صفتی است که از نسبت اجزاء شیء به همدیگر و نسبت مجموع به خارج، حاصل می شود.

اما مقوله «کیف» پس وقوع حرکت در آن به ویژه در کیفیات مختص به کمیات (مانند راستی و کجی و انحناء که عارض بر خط هستند و کیفیات خط می باشند) روشن می باشد، زیرا جسمی که در کمش حرکت می کند در کیفیات قائم به کمش هم حرکت می کند (یا برای مثال رنگ چیزی که قرمز بود، تبدیل به سبز می شود و همچنین جسمی که سرد بود، داغ می شود)

اما مقوله «وضع» پس وقوع حرکت در آن نیز ظاهر می باشد مانند حرکت توپ به دور خودش، که بوسیله این حرکت تغییر می کند نسبت «نقاطی که بر روی توپ فرض می شود» با «خارج».

اما مقوله «کم» پس حرکت در کم یعنی تغییر تدریجی جسم در کمش (تغییری که پیوسته باشد با یک نسبت منتظم) مانند رشد و نمو که زیاد شدن تدریجی جسم در حجمش می باشد (زیاد شدنی که متصل و منتظم می باشد)

اشکال:

رشد و نمو وقتی تحقق می یابد که اجزائی از خارج به اجزاء اصلی جسم ضمیمه شود پس آن کم کبیری که لاحق می شود در واقع عارض می شود بر مجموع «اجزاء اصلیه و اجزاء منضمه» و آن کم صغیر سابق، عارض می باشد بر خود «اجزاء اصلیه»، و این دو کم لاحق و سابق، متباینان هستند (و در اینجا یک کم واحد متصل سیال وجود ندارد) چون که موضوع این دو کم، متباینان هستند، بنابراین در کم حرکتی نمی باشد بلکه یک کمی زائل می شود و کم دیگری حادث می شود.

برای مثال وقتی درخت رشد می کند حتماً اجزائی از بیرون وارد این درخت می شود که رشد و نمو می کند مثلاً اگر این درخت از بیرون، انرژی نگیرد و از خاک مواد را جذب نکند و آب و اکسیژن هم نگیرد یعنی اجزائی برای او جدیداً حاصل نشود، در اینصورت بزرگ نمی شود، بنابراین موضوع

^۱ اینکه گفته شد فرض می شود بخاطر این هست که ما حقیقتاً چیزی به نام نقطه نداریم.

کمّ در آن قبلی آن «اجزاء اصلیّه» خودش بود و موضوع کمّ در آن بعدی «مجموع آن اجزاء اصلیّه و منضمّه» می باشد.

جواب:

اینکه اجزائی از خارج به اجزاء اصلی جسم ضمیمه شود، شکی در آن نیست منتها این اجزاء منضمّه بعد از ضمیمه شدن، به صورت اجزاء اصلی در می آیند بنابراین زیاد می شود کمّیتی که عارض می شود بر اجزاء اصلی (بواسطه انضمام اجزاء و تبدیل شدن آنها به اجزاء اصلی) منتها زیادتی که تدریجی و متصل هست، و این همان حرکت می باشد.

تبیین عدم وقوع حرکت در باقی مقولات نزد «مشاء»:

أن يفعل و أن ینفعل:

در این دو مقوله، حرکت واقع نمی شود چون در مفهوم این دو، تدریج و حرکت أخذ شده است (چون که مراد از أن يفعل، فعل تدریجی می باشد و مراد از أن ینفعل، انفعال تدریجی می باشد) پس فرد آنی الوجودی برای این دو نمی باشد در حالی که وقوع حرکت در این دو، مقتضی انقسام به اقسام آنی الوجود می باشد (پس اگر بنا باشد که در این دو مقوله، حرکت رخ بدهد، معنایش وقوع «حرکت در حرکت» می باشد پس انقسام به اقسام آنی الوجود تحقق نخواهد یافت)

متی:

متی زمان نیست بلکه زمان داری هست یعنی صفتی هست که از نسبت شیء به زمان حاصل می شود، پس متی امری تدریجی می باشد (زیرا خود زمان که مقدار حرکت هست، امری سیال هست پس هیئتی که از نسبت شیء به زمان حاصل می شود، آن هم سیال خواهد شد) پس فرد آنی الوجودی برای متی نمی باشد در حالی که وقوع حرکت در متی، مقتضی انقسام به اقسام آنی الوجود می باشد.

اضافه:

اضافه صفتی است که از «تکرر نسبت» بین دو چیز حاصل می شود (یعنی در اعتبار و لحاظ عقلی این ارتباط متکثر می شود و رفت و برگشت دارد) مانند اَبوت و بنوت، اما اینکه در این مقوله حرکت واقع نمی شود بخاطر این هست که اضافه انتزاعی هست (یعنی ما به ازای خارجی ندارد بلکه منشأ انتزاع دارد) و تابع دو طرفش می باشد پس اضافه استقلال به چیزی (مانند حرکت) ندارد. برای مثال زید که پدر می باشد، وقتی که راه می رود، کمیتش عوض می شود اما پدری او که عوض نمی شود.

جده:

جده صفتی است که از احاطه کردن چیزی چیزی را حاصل می شود به گونه ای که محیط (مانند کفش) با رفتن محاط (مانند پا) می رود، اینکه در این مقوله حرکت واقع نمی شود بخاطر این هست که تغیر در جده تابع تغیر موضوعش هست مانند تغیر کفش و پا از آن حالتی که بودند.

جوهر:

وقوع حرکت در جوهر، مستلزم تحقق حرکت بدون موضوع ثابت (یعنی متحرک) هست در حالی که تحقق حرکت موقوف هست بر موضوع ثابتی که باقی هست مادامی که حرکت باشد.

فصل حادی عشر: فی تعقیب ما مرّ فی الفصل السابق

در فصل قبل گفته شد که طبق حکمت مشاء، حرکت در مقوله جوهر واقع نمی شود اما صدر المتألهین معتقد هست که حتی در مقوله جوهر هم حرکت واقع می شود و استدلالاتی برای این مدعا آورده هست که ما فقط دو تا از آنها را بیان می کنیم:

۱. دلیل اول برای حرکت جوهری:

وقوع حرکت در مقولات عرضیه چهارگانه، حکم می کند به وقوع حرکت در مقوله جوهر، چون که اعراض تابع جواهر هستند و مستند می باشند به جواهر به نوع استناد فعل به فاعلش، پس افعال جسمانیّه (اعراض) مستند هستند به طبایع و صور نوعیه^۱ و این صور نوعیه سبب قریب هستند برای حرکت در اعراض، و قبلاً گفته شد که سبب قریب حرکت، خودش امری تدریجی و متحرک هست پس این صور نوعیه خودشان متحرک و سیال هستند همانند اعراضشان (و اگر جوهر متحرک نباشد، نمی تواند سبب بشود برای این حرکات عرضیه)

اشکال اول:

ما نقل کلام می کنیم به خود آن جوهر متحرک که چگونه از مبدأ ثابت (یعنی عقل مفارق) صادر شده در حالی که متحرک هست؟

توضیح: حرکت در اعراض مستند به جوهر هست زیرا که اعراض آثار جوهرند پس قهراً فاعل قریب حرکات عرضیه، جوهر (یعنی صورت جسم) می باشد و از آنجایی که فاعل قریب حرکت باید خودش هم متحرک باشد پس جوهر هم باید متحرک باشد، و این جوهر متحرک چون که واجب الوجود نمی باشد پس فاعلی دارد به نام ملائکه، بنابراین فاعل حرکت جوهر هم که عقل

^۱ طبایع اخصّ از صور نوعیه هستند زیرا طبایع یعنی صور نوعیه منطبع در ماده.

مفارق می باشد (یعنی ملائکه) باید متحرک باشد و از آنجایی که فاعل عقل مفارق هم خداست پس خدا هم باید متحرک باشد.

جواب:

حرکت جوهر فاعل ندارد زیرا که حرکت جوهر، ذاتی جوهر هست و ذاتی لایعلل، یعنی حرکت عین ذات جوهر هست و لذا بی نیاز است از سبب، بنابراین اینطور نیست که به جوهر حرکت بدهند بلکه جوهر متحرک بالذات را می آفرینند (ایجاد الجوهر الجسمانی الطبیعی هو عین ایجاد الحركة لا جعل الشيء متحرکا) بنابراین جوهر مادی خودش حرکت است^۱ و عقل مفارق که ثابت می باشد یک امر ثابتی را آفریده هست که ثباتش عین حرکت هست (عقل مفارق حرکت را ایجاد می کند^۲ و خود حرکت دیگر حرکت ندارد یعنی اینطور نیست که تغییر و تبدل داشته باشد و غیر حرکت بشود، پس حرکت در حرکت بودن ثابت می باشد)

اشکال دوم:

ما احتیاجی به حرکت جوهری نداریم زیرا همان حرفی که شما در ارتباط جوهر جسمانی طبیعی با عقل مفارق می گوید، ما در اعراض می گوئیم، به این صورت که می گوئیم حرکت عرض، ذاتی عرض هست (و ذاتی لا یعلل) بنابراین جوهر به عرض حرکت نمی دهند بلکه عرض متحرک بالذات را می آفریند (الجاعل إنما جعل المتجدد لا أنه جعل المتجدد متجددا)

^۱ بر خلاف حرکات عرضیه.

^۲ ملائکه خودشان حرکت ندارند و فاقد حرکت هستند پس چطور حرکت را می آفرینند؟ این اشکالی ندارد چون که حرکت کمال نیست بلکه ضعف وجود هست بنابراین ملائکه که فاقد حرکت هستند وجودی شدید و قوی دارند.

جواب:

اعراض در وجودشان مستند به جوهر هستند و تابع جوهر می باشند یعنی جوهر وجود لافسه دارد و عرض وجود لغیره دارد، بنابراین اینکه می گوئید عرض متحرک بالذات هست، درست نخواهد بود چون که عرض ذات ندارد تا متحرک بالذات باشد (زیرا که عرض وجود لغیره دارد و کمال و شأن جوهر هست) بنابراین تحرک ذاتی عرض نیست بلکه ذاتی جوهر هست.

اشکال سوم:

برخی نظرشان این است که تجدد اعراض بالذات نیست اما به سبب جوهر هم نیست (پس جوهر ثابت می باشد و ما حرکت جوهری نداریم) بلکه تجدد اعراض به سبب دیگری می باشد به این توضیح که:

در حرکات طبیعی^۱ تجدد اعراض به سبب «تجدد مراتب قرب و بعد از غایت مطلوب» می باشد (یعنی این جسم که در اعراضش حرکت می کند، بخاطر این هست که فاصله هایش به غایت عوض می شوند) و در حرکات قسریه^۲ تجدد اعراض به سبب «تجدد احوال و اعراض دیگر» می باشد (برای مثال خشک شدن درخت بخاطر برخورد با مانع و مزاحم هست یا انحراف آب از مسیر طبیعی خودش، بخاطر برخورد با مانع می باشد) و در حرکات نفسانیه^۳ تجدد اعراض به

^۱ حرکت طبیعی حرکتی هست که در آن فاعل علم به فعلش ندارد و این حرکت به اقتضاء طبیعت شیء می باشد (مانند سیب دادن درخت سیب که مقتضای طبیعتش می باشد)

^۲ این درست نیست بلکه بالعکس است یعنی چون که حرکت می کند، فاصله هایش به غایت عوض می شوند.

^۳ حرکت قسریه حرکتی هست که در آن فاعل علم به فعلش ندارد و این حرکت به اقتضاء طبیعت شیء نمی باشد (مانند خشکیدن درخت که مقتضای طبیعتش نمی باشد)

^۴ حرکت نفسانیه یعنی حرکت ارادی که مبدأ این حرکات، نفس می باشد بنابراین این حرکت، در چیزهایی هست که صاحب نفس می باشند مانند انسان و حیوان.

سبب «تجدد ارادات جزئیّه در هر حدّی از حدود حرکت» می باشد (برای مثال انسان وقتی می خواهد کاری انجام دهد ابتدا یک اراده کلی می کند مثلاً اراده می کند که برود نان بخرد، در اینجا وقتی حرکت می کند باید آن اراده همچنان پایدار بماند به طوری که اگر لحظه ای از اراده اش برگردد، فعل حاصل نمی شود پس در هر حدّی از حدود حرکت، ارادات جزئیّه متجدد می شوند)

جواب:

ما نقل کلام می کنیم به این «تجدد مراتب قرب و بعد از غایت» و «تجدد احوال» و «تجدد ارادات جزئیّه» و می گوئیم که اینها از کجا متجدد شدند؟ پس در حرکات طبیعیّه و قسریّه، فاعل حرکت خود طبیعت (جوهر) می باشد (برای مثال فاعل قریب حرکت سنگ، طبیعت سنگ می باشد یعنی وقتی من سنگ را پرتاب کنم، حتی اگر من هم معدوم بشوم، باز من سنگ از حرکت خود باز نمی ایستد پس در واقع فاعل قریب حرکت سنگ، طبیعت سنگ می باشد پس طبیعت سنگ هم حرکت می کند و اگر این طبیعت ثابت باشد، با فشار و انرژی از بیرون، حرکت نمی کند، همچنین در حرکات نفسانیّه، فاعل حرکت خود طبیعت بدن می باشد (یعنی اگر طبیعت بدن متحرک نباشد، نفس از آن نظر که متعلق به بدن است، احوالات گوناگون بر نمی دارد و ارادات جزئیّه حاصل نمی شود)

۲. دلیل دوم برای حرکت جوهری:

وجود عرض از مراتب وجود جوهر می باشد از حیث اینکه وجود فی نفسه عرض، عین وجود عرض برای جوهر می باشد (پس وجود عرض وجود فی نفسه لغیره هست) بنابراین تغیر و تجدد عرض، تغیر و تجدد جوهر می باشد.

فرق دلیل اول با این دلیل این است که دلیل اول بر اساس مبانی حکمت مشاء می باشد که یک جوهر درست کردیم و یک عرض (که عرض هم ماهیت می باشد) و این عرض اثر جوهر می باشد پس سبب قریب حرکت عرض (یعنی جوهر) باید متحرک باشد بنابراین حرکت جوهری ثابت می شود، اما دلیل دوم بر اساس حکمت متعالیه می باشد که در این دلیل می گوئیم اعراض معلول جوهر هستند و وجود معلول وجود رابط می باشد و وجود رابط هم ماهیت ندارد پس اعراض برای خودشان ذات و ماهیتی ندارند بلکه تجلیات و شؤون جوهر می باشند بنابراین حرکت عرض عین حرکت جوهر می باشد.

متفرعات بر حرکت جوهری:

۱. صور طبیعیّه که متبدّل می باشند (یعنی حرکت جوهری)، در حقیقت صورت جوهری واحد سیّال می باشد که جاری می شود بر ماده (یعنی اینطور نیست که صورت های متعدّدی داشته باشیم که یکی معدوم شود و دیگری حادث شود، بلکه یک صورت سیّال داریم) و از هر حدّی از حدود این حرکت جوهری، انتزاع می شود یک مفهومی که مغایر می باشد با مفهومی که از غیر آن حدّ انتزاع می شود (برای مثال از نظر وجود، گچ در آن قبلی همان گچ در آن بعدی نمی باشد) این مطلب درباره تبدّل بعضی از صور طبیعیّه به بعضی دیگر بود (که به این حرکت، حرکت عرضی و حرکت اشتدادی به معنای اعمّ می گویند چون که از قوه به فعل حرکت می باشد) در اینجا یک حرکت طولی و حرکت اشتدادی به معنای اخصّ هم وجود دارد که آن حرکت ماده اولی به سوی طبیعت (جسم) سپس به سوی نباتیّت (جسم نامی) سپس به سوی حیوانیّت و سپس به سوی انسانیّت می باشد (برای مثال قوه تبدل می شود به غذا و غذا تبدیل می شود به نطفه و نطفه تبدیل می شود به جنین که در حدّ حیوانی حسّ دارد و جنین هم تبدیل می شود به انسان) به این حرکت، حرکت استکمالی هم می گویند.

۲. جوهر متحرک بالذات است و همهٔ اعراض به تبع جوهر حرکت می کنند بخاطر اینکه وجود اعراض از مراتب وجود جوهر می باشد (جوهری که موضوع هست برای این اعراض)، به این حرکت اعراض که به تبع جوهر می باشد (نه به عرض جوهر، یعنی حرکت اینها مجازی نیست بلکه اینها واقعاً حرکت می کنند به تبع جوهر)، می گویند «حرکات اولی»، و به حرکت جوهر در مقولات چهار گانه یا سه گانه^۱ (مقولهٔ وضع و کم و کیف) که از قبیل حرکت در حرکت می باشد، «حرکات ثانیه» می گویند.

۳. عالم جسمانی با مادهٔ واحدش، در حقیقت صورت واحد سیال می باشد که متحرک می باشد به جمیع جواهر و اعراضش.

فصل ثانی عشر: فی موضوع الحركة الجوهریة و فاعلها

در حرکات عرضیه، موضوع حرکت «جوهر» (یعنی مادهٔ ثانیه) می باشد و الان بحث ما این است که موضوع حرکت جوهری، چه چیزی می باشد:

گفته اند که موضوع حرکت جوهری، «ماده» است که خود مادهٔ تحصیل و فعلیت ندارد بلکه تحصیلش با یک صورتی از صور متعاقبه هست که این صور متحد می باشند (یعنی به صورت کون و فساد نیست بلکه یک صورت سیال است) پس وحدت مادهٔ محفوظ است به یک صورتی از صور متبدله، و وحدت صورت هم محفوظ است به «جوهر مفارق» (یعنی عقل ثابت مجرد) که این جوهر مفارق، فاعل و حافظ ماده می باشد (و صورت هم شریک علت هست برای ماده یعنی صورت شرط استحفاظ ماده می باشد)

^۱ تثلیث به اعتبار رجوع این به وضع هست.

و این مطلب همانند حرف مشاء هست که حرکت جوهری را قبول ندارند و قائل به کون و فساد هستند، زیرا آنها گفته اند «فاعلِ مادّه (یعنی شرطِ استحفاظ مادّه نه فاعل حقیقی) صورت می باشد که وحدتِ صورت محفوظ می باشد با جوهر مفارق، که این جوهر مفارق می سازد صورت را و نگه می دارد مادّه را بواسطه صورت، پس صورت شریک علت هست برای مادّه»

تحقیق:

اگر احتیاج حرکت به موضوع ثابت به این خاطر است که «بوسیله این موضوع ثابت، وحدت و اتصال حرکت حفظ بشود یعنی این حرکت با عروض انقسام و با عدم اجتماع اجزایش در وجود، از هم نپاشد» این صحیح نمی باشد چون که حرکت خودش امر متصل واحد می باشد و انقسام حرکت هم خارجی نیست بلکه در وهم ما هست، بنابراین از این نظر، حرکت احتیاج به موضوع ثابت ندارد. و اگر احتیاج حرکت به موضوع ثابت به این خاطر است که «حرکت معنای ناعتی و وصفی هست پس محتاج به امری هست که موجود لئفسه می باشد تا اینکه موجود شود برای آن موجود لئفسه و وصف آن شود» پس می گوئیم که موضوع حرکات عرضیه، امر جوهری (مادّه ثانیه) می باشد، بنابراین در حرکات عرضیه موضوع می خواهیم اما نه بخاطر وحدت حرکت بلکه بخاطر اینکه حرکات عرضیه، عرض هستند و عرض هم بدون موضوع نمی شود، اما در حرکت جوهری، موضوع حرکت خود حرکت می باشد یعنی در واقع و خارج به موضوع احتیاج ندارد زیرا که جوهر «شیء ثابت له السیلان» نیست بلکه جوهر عین سیلان است، پس حرکت جوهری هم حرکت است و هم متحرک.^۱

^۱ پس چون این صور حرکت می کنند در واقع وجوداً آن قوه هم همراه اینها حرکت می کند برای مثال قوه ای که در امروز هست وجوداً غیر از قوه ای هست که در دیروز بود، البته ماهیت مادّه عوض نمی شود زیرا که مادّه همیشه قوه محضه می باشد بخلاف صورت ها که ماهیتشان عوض می شود.

و اما اسناد دادنِ موضوعیت به ماده (که صور جوهریه به نحو اتصال و سیلان، بر آن جاری می شوند) بخاطر اتحاد داشتن ماده با صور جوهریه است (یعنی در خارج این دو با هم متحد هستند زیرا که در خارج همان «امر سیال واحد» می باشد اما ما در تحلیل این را دو تا می کنیم) وگرنه اگر بخواهیم بگوییم که ماده واقعاً موضوع حرکت جوهری هست، این درست نخواهد شد چون ماده قوه محض هست و خالی از هر فعلیتی می باشد پس نمی تواند موضوع حرکت جوهری باشد، بلکه ماده درون حرکت جوهری هست چون که حرکت امتزاج قوه و فعل می باشد.

فصل ثالث عشر: فی الزمان

تبیین حقیقت زمان:

حوادثی که دارای حرکت هستند منقسم می باشند در وهم به قطعاتی که قطعه ای از آن با قطعه دیگری، در فعلیت وجود جمع نمی شوند بخاطر اینکه فعلیت وجود قطعه دوم متوقف است بر زوال وجود فعلی قطعه اول، سپس می بینیم که خود قطعه اول هم منقسم می شود به دو قطعه (به نحوی که در فعلیت وجود جمع نمی شوند) و این تا بی نهایت ادامه دارد یعنی هر قطعه ای که در نظر بگیریم، به دو قطعه دیگر تقسیم می شود به نحوی که آن دو قطعه در فعلیت وجود باهم جمع نمی شوند، پس تقسیم در جایی متوقف نخواهد شد.

این تقسیم ممکن نیست مگر با عارض شدن «امتداد کمی» بر حرکت، که این حرکت با آن امتداد کمی مقدار می یابد و قبول انقسام می کند، و این امتداد کمی همان حرکت نیست چون که این

امتداد، امتدادِ متعین هست درحالی که امتدادِ حرکت، امتدادِ مبهم هست^۱ (یعنی در حرکت نخواییده است که چه مقدار امتداد و سیلان باشد) بنابراین حرکت خودش قبول انقسام نمی کند بلکه مقدار حرکت قبول انقسام می کند پس قبول انقسام حرکت، بواسطه فی العروض می باشد.

بنابراین زمان امتدادی هست (امتدادی که امتداد حرکت با این امتداد، تعین پیدا می کند) که کم متصل می باشد و عارض می شود بر حرکت، منتها زمان کم متصل غیر قار هست یعنی بعضی از اجزاء مفروضه اش با بعضی دیگر جمع نمی شوند (بخلاف حجم که کم متصل قار هست و مقدار جسم می باشد) بنابراین زمان عارض بر حرکت و مقدار حرکت می باشد.

هر جزئی از زمان، از این حیث که جزء دیگر بر آن متوقف هست، متقدم می باشد نسبت به آن جزء دیگر (برای مثال دیروز متقدم می باشد بر امروز) و از این حیث که خودش متوقف هست بر جزء دیگر، متأخر می باشد نسبت به آن جزء دیگر (برای مثال دیروز متأخر می باشد از پری روز) و طرف زمان که با قسمت حاصل می شود، «آن» می باشد پس «آن» یعنی حد و لبه زمان که امری عدمی هست و وجودش اعتباری می باشد.

^۱ نظیر امتداد مبهمی که در جسم است، و حجم تعین آن امتداد می باشد و همچنین نظیر ارتباط استعداد با ماده، که استعداد تعین ماده می باشد.

^۲ ما در خارج طرفی برای زمان نداریم زیرا اول و آخر عالم، صورت واحد سیال است و اینطوری نیست که یک زمانی بود که زمان نبود و یک زمانی خواهد شد که زمان نخواهد شد.

با مطالبی که گفته شد، چند چیز روشن می شود:

۱. برای هر حرکتی، زمان خاصی هست که مقدار حرکت می باشد اما مردم اتفاق کرده اند که اندازه گیری همه حرکات و تعیین نسب بین آنها با زمان عام باشد که همان مقدار حرکت یومیه می باشد. (نزد مثبتین حرکت جوهری، زمانی که در واقع دخالت دارد در حوادث زمانی، زمان حرکت جوهری می باشد)

۲. تقدّم و تأخّر ذاتی می باشند بین اجزاء زمان، به این معنا که وجود سیال و غیر قارّ زمان اقتضا می کند که منقسم شود^۱ به جزئی که وجود بالفعل جزء دیگر متوقف هست بر زوال آن (برای مثال وجود بالفعل امروز متوقف هست بر زوال دیروز) که به «المتوقف علیه» می گویند متقدّم، و به «المتوقف» می گویند متأخّر.

۳. «آن» (که طرف زمان و حدّ فاصل بین دو جزء مفروض می باشد) امری عدمی هست و وجودش اعتباری می باشد.

۴. تتالی آنات (یعنی اجتماع دو یا چند حدّ عدمی بدون فاصله شدن جزئی از زمان بین آنها) محال است، همچنین تتالی آئیاتی که منطبق اند بر طرف زمان، محال است (موجودات آنی الوجود مثل اتصال و انفصال^۲ در مایعات و مثل مُماسّه در جامدات)

^۱ البته در خارج تقسیم نمی شود بلکه در وهم شما تقسیم می شود.

^۲ اتصالات و انفصالات تدریج ندارند و آنی الوقوع هستند و زمان بر نمی دارند. برای مثال وقتی یک مایعی متصل می شود به مایع دیگری، آن نقطه اتصال این دو، زمان بر نمی دارد و لذا اتصال در طرف زمان می باشد نه در خود زمان.

۵. زمان جزء اول و جزء آخر ندارد زیرا هر جزئی را اول یا آخر حساب کنی، باز آن هم تقسیم می شود و گرنه جزء لا یتجزی پیش می آید که آن هم محال می باشد.

فصل رابع عشر: فی السرعه و البطء

زمانی که فرض کنیم دو حرکت را و ملاحظه کنیم نسبت بین آن دو را، پس اگر زمانشان یکی باشد، هر کدام که از حیث پیمودن مسافت کثیر باشد، سریع تر می باشد نسبت به دیگری، و اگر مسافتشان یکی باشد، هر کدام که از حیث زمان کمتر باشد، سریع تر می باشد نسبت به دیگری. پس سرعت یعنی «پیمودن مسافت کثیر در زمان اندک» و کندی هم خلاف آن می باشد.

گفته اند که «کندی به تخلل سکون نیست یعنی اینطور نیست که هر وقت حرکت به گونه ای باشد که تخلل سکون در آن بیشتر باشد، کندتر می شود و اینطور نیست که هر وقت حرکت به گونه ای باشد که تخلل سکون در آن کمتر باشد، سریع تر می شود؛ و این بخاطر این است که حرکت امری متصل است که امتزاج قوه و فعل می باشد بنابراین تخلل سکون در حرکت راه ندارد»^۲

قول به تقابل تضاد بین سرعت و کندی و رد آن:

برخی ها نظرشان این است که سرعت و کندی متقابلان هستند به «تقابل تضاد» و برای اثبات مدعای خود از برهان صبر و تقسیم استفاده کرده اند به این بیان که:

سرعت و کندی هر دو امر وجودی هستند، پس تقابل این دو «تقابل تناقض» و «تقابل عدم و ملکه» نمی باشد (چون در این دو تقابل باید یکی از دو طرف، امر عدمی باشد) همچنین تقابل سرعت و

^۱ بلکه هر چیزی که امتداد دارد مانند سطح و خط، جزء اول و جزء آخر ندارد.

^۲ و اگر تخلل سکون شود، دیگر یک حرکت نمی شود، بلکه حرکات می شود.

کندی، «تقابل تضایف» نیست و اگر متضایفان بودند باید هر وقت یکی از آن دو ثابت می شد، دیگری هم ثابت می شد و حال آنکه سرعت و کندی اینطور نمی باشند؛ بنابراین تنها چیزی که باقی ماند این است که این دو متضادین هستند و تقابلهشان «تقابل تضاد» می باشد.

جواب:

از شرط متضادین این است که بینشان غایت خلاف باشد در حالی که بین سرعت و کندی غایت خلاف نمی باشد چون هر حرکت سریعی که فرض بشود، می شود که سریع تر از آن هم فرض بشود، و هر حرکت کندی که فرض بشود، می شود که کندتر از آن هم فرض بشود. پس سرعت و کندی دو وصف اضافی و نسبی هستند برای حرکت و غایت خلاف ندارند، برای مثال «حرکت الف» نسبت به «حرکت ب» سریع می باشد و در عین حال همین «حرکت الف» نسبت به «حرکت ج» کند می باشد.

بنابراین تقابل بین سرعت و کندی، تقابل مصطلح نمی باشد چون که اینها ماهیت نیستند بلکه مفهوم فلسفی می باشند (حرکت نحوه وجود است، و سرعت و کندی هم نحوه آن حرکت هست)

سرعت و کندی مراتب گوناگون «سرعت مطلقه» هستند، سرعت مطلقه یعنی «مطلق شتاب» که ویژگی مطلق حرکت می باشد و هم شامل سرعت می باشد و هم شامل کندی، بنابراین اصل «سرعت مطلقه» مشکک می باشد که سرعت و کندی مراتب گوناگون آن می باشند (و تشکیک هم در وجود است نه ماهیت)

فصل خامس عشر: فی السکون

سکون که مقابل حرکت می باشد یعنی «خالی بودن جسم از حرکت، قبل از حرکت یا بعد از حرکت»^۱ (یعنی جسم بعد از اینکه مقداری حرکت کرد، دیگر حرکت نکند، یا اینکه جسم اول حرکت نکند و بعداً حرکت کند) تقابل سکون و حرکت «عدم و ملکه» می باشد زیرا که سکون «عدم الحركه عما من شأنه أن يتحرك» می باشد پس سکون یعنی «عدم حرکت نسبت به موضوعی که قابلیت و شأنیّت حرکت را دارد» بنابراین درست است که خداوند و ملائکه غیر متحرک هستند اما ساکن نیستند چون شأنیّت اتّصاف به حرکت را ندارند.

لازمه سکون:

گاهی سکون اطلاق می شود بر «ثبات جسم بر همان حالی که بر آن حال بوده است»^۲ که این لازمه معنای اول می باشد. پس ثبات لازمه سکون است (سکون امر عدمی هست زیرا که سکون یعنی «عدم الحركه نسبت به موضوعی که شأنیّت حرکت را دارد» می باشد، اما ثبات امر وجودی است چون به معنای این است که «آن بعد در همان حالتی است که قبلاً بود»)

نکته:

سکون حقیقی در عالم ماده نداریم زیرا که همه چیز در حال حرکت است چون که حرکت در ذات جوهر می باشد پس جوهر حرکت می کند و همه اعراض هم به تبع جوهر حرکت می کنند. (فقط

^۱ یعنی شأنیّت اتّصاف به حرکت را داشته باشد.

^۲ ثبات در مجردات با ثبات در جسم، مختصری تفاوت دارد زیرا ثباتی که در جسم است بالأخره در ظرف زمان می باشد.

چیز هایی که آنیّ الوجود هستند، واقعاً خالی از حرکت می باشند مانند اتصال چیزی به چیزی یا انفصال چیزی از چیزی که تغیر دفعی می باشند و امتداد و زمان ندارند و آنیّ هستند)

فصل سادس عشر: فی انقسامات الحركة

تقسیم می شود حرکت بواسطه انقسام امور ششگانه ای که حرکت به آنها وابسته است:

۱. انقسام حرکت بواسطه انقسام مبدأ و منتهی:

گاهی مبدأ مشترک و منتهی مختلف است، مانند «حرکت از قم به تهران، و حرکت از قم به اصفهان» و مانند «حرکت از سفیدی به زردی، و حرکت از سفیدی به قرمزی».

گاهی مبدأ مختلف و منتهی مشترک است، مانند «حرکت از قم به تهران، و حرکت از قزوین به تهران» و مانند «حرکت از سفیدی به زردی، و حرکت از سبزی به زردی».

و گاهی هم مبدأ و هم منتهی مختلف می باشند، مانند «حرکت از مشهد به قم، و حرکت از تهران به شیراز».

۲. انقسام حرکت بواسطه انقسام موضوع:

مانند «حرکت حیوان و حرکت انسان و حرکت گیاه» در اینجا سه حرکت هست به لحاظ اینکه سه موضوع (یعنی سه متحرک) وجود دارد.

۳. انقسام حرکت بواسطه انقسام مقوله:

مانند «حرکت کیفی و حرکت کمی و حرکت وضعی و حرکت اینی و حرکت جوهری»

۴. انقسام حرکت بواسطه انقسام زمان:

مانند «حرکت لیلیه و حرکت نهاریه و حرکت صیفیه و حرکت شتویه»

۵. انقسام حرکت بواسطه انقسام فاعل:

مانند «حرکت طبیعیّه» که این حرکت به اقتضای طبیعت شیء می باشد مانند رشد کردن درخت، و «حرکت قسریّه» که این حرکت به اقتضای طبیعت شیء نمی باشد مانند پرتاب شدن سنگ به بالا، و «حرکت ارادیّه» که این حرکت در چیزهایی هست که صاحب نفس هستند مانند انسان و حیوان. بنابراین اینجا سه حرکت وجود دارد به لحاظ اینکه سه فاعل وجود دارد زیرا فاعل حرکت طبیعیّه خود «طبیعت» می باشد و فاعل حرکت قسریّه، «قاسر» هست که در طبیعت مقسور اثر می گذارد و فاعل حرکت ارادیّه خود «نفس» است.

اما برخی گفته اند که «فاعل قریب حرکت در تمام این حرکات، طبیعت متحرک می باشد منتها یکبار با فرمان نفس است^۱ و یکبار با اقتضای طبیعی خود شیء است و یکبار هم با وادار کردن قاسر طبیعت مقسور را بر حرکت، می باشد»^۲

برخی گفته اند که مبدأ مباشر که متوسط است بین فاعل و بین حرکت (یعنی اولین مبدأ و فاعلی که متوسط است بین طبیعت و بین حرکت طبیعی) آن مبدأ میلی است که فاعل (یعنی طبیعت) آن را ایجاد می کند در طبیعت متحرک (طبیعت > میل طبیعی > حرکت)

^۱ در حرکات ارادیّه، فاعل حرکت همان طبیعت متحرک (یعنی بدن) می باشد، بله فرمان را نفس می دهد اما در واقع فاعل خود طبیعت می باشد یعنی این طبیعت بدن است که بدن را به راه می اندازد.

^۲ برای مثال فاعل قریب حرکت سنگ، طبیعت سنگ می باشد یعنی وقتی من سنگ را به بالا پرتاب کنم، حتی اگر من هم معدوم بشوم، باز هم سنگ از حرکت خود باز نمی ایستد پس در واقع فاعل قریب حرکت سنگ، طبیعت سنگ می باشد.

خاتمه:

قوه در مباحث قوه و فعل دو معنا دارد:

۱. حیثیت قبول و توان و پذیرش (استعداد)
۲. مبدأ این حیثیت قبول (ماده اولی که جوهر و قوه محضه است)

قوه علاوه بر اینها دو معنای دیگر هم دارد:

۱. قوه به معنای «حیثیت فعل زمانی که شدید باشد»، پس فعل شدید را می‌گوییم قوی و نیرومند که با قوت و شدت صادر شده است (پذیرش صادر نمی‌شود بلکه فعل و کمال وجودی صادر می‌شود)
۲. قوه به معنای «مبدأ فعل» (چه فعل شدید چه فعل ضعیف)، مبدأ فعل حیثیت وجدان می‌باشد یعنی یک چیزی دارد که می‌خواهد از آن فعل صادر بشود.
برای مثال گفته می‌شود «قوای نفسانی» که مراد از آن، مبادی آثار نفسانی می‌باشد مانند قوه باصره و قوه سامعه و قوه حاسه، همچنین گفته می‌شود «قوای طبیعی» که مراد از آن، مبادی آثار طبیعی می‌باشد.

قدرت حیوان:

این قوه فاعله^۱ زمانی که مقارن باشد با علم و مشیت، نامیده می‌شود «قدرت حیوان» (مراد از حیوان، صاحب نفس است مانند انسان که صاحب نفس می‌باشد)

^۱ یعنی آخرین معنای قوه که همان مبدأ فعل می‌باشد.

علت اینکه علامه فرمودند «قدرت حیوان» و به صورت مطلق نفروندند قدرت، این است که مقارنت قوه فاعله با علم و مشیت، دوئیت را می رساند که این در نفوس معنا دارد بخلاف خداوند و ملائکه که در آنها تکثر راه ندارد. (در خداوند و ملائکه می گوئیم «قدرت حی»)

قدرت حیوان، علت ناقصه است یعنی علت فاعلی می باشد که در تمام شدن علّیش (و در نتیجه در واجب شدن فعل بواسطه آن) محتاج می باشد به امور خارجی مانند حضور ماده قابل و صلاحیت داشتن ابزار فعل و غیر اینها، که با اجتماع اینها علت تامه حاصل می شود و لذا فعل واجب می شود!

سه نکته:

۱. بعضی ها قدرت را تعریف کرده اند به «ما یصحّ معه الفعل و التّرك» و از آنجایی که صحّت در فلسفه به معنای امکان است پس طبق نظر اینها قدرت آن مبدأ فعلی هست که ممکن است از آن، فعل حاصل بشود و ممکن است از آن، فعل حاصل نشود.

اما این تعریف مردود می باشد. درست است که اگر قدرت علت ناقصه باشد، نسبت فعل به قدرت بالامکان می باشد (یعنی ممکن است که فعل صادر بشود و ممکن است صادر نشود زیرا که فعل با قدرتی که علت ناقصه هست، واجب نمی شود بلکه زمانی واجب می شود که بقیه اجزاء علت تامه هم باشند) اما اگر قدرت علت تامه باشد، نسبت فعل به قدرت بالضروره می باشد یعنی واجب است که فعل از آن صادر بشود زیرا که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» بنابراین اینکه در تعریف قدرت گفتند «ما یصحّ معه التّرك» صحیح نخواهد بود زیرا وقتی که قدرت علت تامه باشد دیگر امکان ترک معنا ندارد و واجب است که فعل از آن صادر بشود.

^۱ یعنی فعل که معلول می باشد وجوب بالغیر دارد که این وجوب از ناحیه علت تامه می آید.

برای مثال قدرت خداوند علّت تامّه هست برای ایجاد مخلوقات؛ و اینطور نیست که نسبت فعل به خداوند بالامکان باشد یعنی اینطور نیست که خداوند ممکن بود که این مخلوقات را ایجاد نکند بلکه واجب بود که خداوند این مخلوقات را ایجاد کند زیرا که خداوند علّت تامّه می باشد و با وجود علّت تامّه، وجود معلول ضروری هست.

البته واجب بودن ایجاد مخلوقات بر خداوند به معنای مجبور بودن و قدرت نداشتن خداوند نیست زیرا که این وجوب و ضرورت از ناحیه خود خداوند به مخلوق لاحق شده است و این مخلوقات اثر خداوند می باشند پس اینطور نیست که مخلوق مضطرّ کند خداوند را بر ایجاد خودش زیرا که مخلوق قبل از ایجاد شدنش معدوم می باشد، و خدای دیگری هم وجود ندارد که خداوند را مجبور به ایجاد مخلوقات کند. بنابراین ضرورت با قدرت تنافی ندارد.

۲. برخی گفته اند که «صحّت فعل (یعنی امکان فعل و ترک) متوقّف است بر اینکه مسبوق به عدم زمانی باشد و فعل و مخلوقی که مسبوق به عدم زمانی نیست، ممتنع می باشد»^۲
توضیح: طبق نظر متکلمین قدرت خداوند یعنی «ما یمكن معه الفعل و التّرك» و امکان هم در موجودات زمانی معنا دارد (یعنی موجوداتی که مسبوق به عدم زمانی هستند) پس این موجودات یک زمانی نبودند و بعدا ممکن بود که صادر شوند و ممکن بود صادر نشوند که خداوند آنها را صادر کرد، اما اگر چیزی مسبوق به عدم زمانی نباشد یعنی همیشه موجود باشد، امکان در آن راه

^۱ ابتدا به نظر می آید که خداوند فقط نسبت به عقل اوّل علّت تامّه هست نه بقیه موجودات، اما در مباحث بالاتر گفته می شود که خداوند علّت تامّه هست نسبت به همه موجودات حتی نسبت به مادیات (بنابراین همه از ازل در جای خود ضرورت دارند)

^۲ طبق نظر اینها شیئی که مسبوق به عدم زمانی نیست، یا واجب است (در خداوند) و یا ممتنع است (در مخلوقات) بنابراین تمام مخلوقات مسبوق هستند به عدم زمانی.

پیدا نمی کند لذا خداوند نسبت به آن قادر نخواهد بود زیرا که «یمكن معه التَّرك» معنا پیدا نمی کند. بنابراین اگر مجردات (که ازلی و ابدی اند) موجود باشند دیگر خداوند نسبت به آنها قادر نخواهد بود بلکه از نظر مبنا می گوییم که اینها واجب الوجود می شوند چون حادث نیستند. اما این قول مردود است چون که این قول مبتنی می باشد بر اینکه علت احتیاج به علت، حدوث است نه امکان، درحالی که قبلا این مطلب ابطال شد و ثابت گردید که علت احتیاج به علت، امکان است نه حدوث (زیرا خود زمان دیگر مسبوق به عدم زمانی نیست یعنی زمانی نبود که زمان نباشد پس زمان همیشه هست)

۳. برخی ها گفته اند که «قدرت همراه فعل حادث می شود پس قبل از فعل، قدرت بر فعل وجود ندارد» زیرا که قدرت یعنی «ما یصحّ معه الفعل و التَّرك» درحالی که قبل از فعل، امکان فعل نیست پس قدرت بر فعل هم نیست. این قول مردود است به دو دلیل:

جواب مبنایی: قدرت به آن معنا نیست بلکه قدرت یعنی «مبدأ الفعل عن علم و مشیّه»

جواب بنایی: بر فرض قدرت را به آن معنا بگیریم، می گوییم که قبل از فعل هم، صحّت و امکان فعل و ترک می باشد.

«مرحله هادی عشر: درباره علم و عالم و معلوم: این مرحله دوازده فصل دارد»

دلیل بحث از علم در فلسفه:

از مطالبی که گذشت، مشخص شد که موجود منقسم است به «ما بالقوه» (اعمّ از ما بالقوه محض یعنی «ماده اولی» و ما بالقوه غیر محض یعنی «مادیات») و «ما بالفعل» (یعنی مجرد که مجرد از قوه می باشد)

چیزی که عارض می شود بر «مجرد» به نحو عروض ذاتی اولی، علم هست و عالم هست و معلوم، زیرا که علم همانطور که خواهد آمد، «حضور موجود مجرد لموجود مجرد» می باشد بنابراین شایسته است که بحث کنیم از «علم» در فلسفه اولی بعد از بحث حرکت.

ما در اینجا از علم به عنوان معرفت شناسی (یعنی از این نظر که ابزار باشد برای فلسفه) بحث نمی کنیم زیرا که این قبل از فلسفه بحث می شود نه در آخر فلسفه، بلکه ما در اینجا از علم بحث می کنیم از آن نظر که یکی از حقایق عالم هست و به عنوان مجرد شناسی، علم را اینجا مطرح می کنیم.

^۱ توضیح عرض ذاتی قبلاً در بحث موضوع حکمت الهیه بیان شده است.

^۲ علمی که از احوال موجود بما هو موجود بحث می کند، حکمت الهیه است که به آن فلسفه اولی (در مقابل فلسفه وسطی یعنی ریاضیات و فلسفه اخری یعنی طبیعیات) و علم اعلی نیز می گویند.

فصل اوّل: فی تعریف العلم و إنقسامه الأوّل

حصول علم برای ما و همچنین مفهوم علم نزد ما بدیهی می باشد (لذا تعریفش تعریف تنبیهی می باشد) و ما در این فصل می خواهیم که اظهر و یژگی های علم (مانند مجرد بودنش) را بشناسیم تا اینکه بوسیله این معرفت، تمییز بدهیم مصادیق^۱ و خصوصیات علم را.

اقسام علم:

علم به دو قسم «علم حصولی» و «علم حضوری» تقسیم می شود آن هم به نحو حصر عقلی:

۱. علم حصولی:

علم حصولی، «حصول المعلوم للعالم بماهیته» می باشد یعنی حضور ماهیت شیء نزد عالم، برای مثال وقتی به درخت نگاه می کنیم، ماهیت آن درخت، بعینها نزد ما حاضر می شود منتها وجود خارجی آن درخت (که آثار بر آن مترتب می شود) نزد ما حاضر نمی شود، بنابراین علم حصولی «دانایی بدون دارایی» می باشد.

علم حصولی مختصّ است به ذوات أنفس، یعنی آنهایی که بدن دارند مانند انسان، و إلا ملائکه و خداوند علم حصولی ندارند زیرا که علم حصولی کمال نیست بلکه از ضعف می باشد.

۲. علم حضوری:

علم حضوری، «حصول المعلوم للعالم بوجوده» می باشد یعنی حضور وجود شیء نزد عالم، مانند علم ما به ذات خودمان (همچنین علم ما به ملکات و احوالاتمان مثل گرسنگی) پس در هیچ حالتی ما از خودمان غافل نمی باشیم حتی در تنهایی یا خواب هم از خودمان غافل نیستیم (ما

^۱ مراد از مصادیق علم همان علم حضوری و علم حصولی می باشد.

در خواب پیش خودمان حاضر هستیم زیرا تمامِ صُوری که در خواب می بینیم، خودمان هستیم که به آن صورت ها در می آییم پس در خواب خودت خودت را تماشا می کنی، و حتی در صورتی که یک جوری به خواب برویم که به نظرمان بیاید که از هیچی خبر نداشتیم، در اینصورت هم نفس هست و خودش به خودش عالم می باشد)

علم ما به ذاتمان علم حصولی نمی باشد و اینطور نیست که فقط ماهیت خودمان (بدون وجود) نزد ما حاضر باشد زیرا هر مفهومی که در ذهن حاضر می شود، قابل صدق بر کثیرین است (یعنی ما در فلسفه مفهوم جزئی نداریم) و همانا تشخّص با وجود خارجی است، در حالی که این چیزی که ما آن را می یابیم (یعنی نفوس ما) و تعبیر می آوریم از آن به «أنا» امر شخصی می باشد و تشخّص هم شأن وجود است بنابراین علم ما به ذاتِ خودمان، به حضورِ وجود خارجی خودمان نزد خودمان می باشد و این یعنی علم حضوری، پس علم حضوری «دارایی» می باشد.

اتحاد عالم و علم و معلوم:

ما برای اثبات این مطلب، اول دلیل می آوریم بر «اتحاد علم و معلوم» و سپس دلیل می آوریم بر «اتحاد معلوم و عالم» در نتیجه ثابت می شود «اتحاد علم و معلوم و عالم»

دلیل بر اتحاد علم و معلوم:

علم عین معلوم است (و اینطور نیست که من علم پیدا می کنم به معلوم یعنی معلوم جدای از علم نیست) چون علم «حضور معلوم» است نزد عالم، و حضور معلوم همان «وجود معلوم» است، و وجود معلوم هم «نفس معلوم» است پس علم عین معلوم است، متنها اینکه می گوئیم علم عین معلوم است، مراد معلوم بالذات است (یعنی معلومی که موجود است در نفس) نه معلوم بالعرض.

در علم حضوری معلوم بالعرض نداریم زیرا که وجود شیء پیش ما حاضر است و معلوم بالذات ما می باشد. اما در علم حصولی آن معلوم خارجی (مانند درخت خارجی) معلوم بالعرض ما هست و معلوم بالذات ما نمی باشد چون که در علم حصولی وجود خارجی شیء پیش ما حاضر نمی شود بلکه ماهیت شیء پیش ما حاضر می شود و لذا آن ماهیت موجوده در خارج می شود معلوم بالعرض، حال می گوئیم آن ماهیت شیء (مانند ماهیت درخت) که نزد ما حاضر می شود با یک وجود مجرد پیش ما می آید که این موجود مجرد مثالی معلوم بالذات ما می باشد.

دلیل بر اتحاد معلوم با عالم:

«معلوم حضوری» اگر جوهر باشد (مانند علم ما به ذاتمان)، «وجودش لِنفسه» خواهد بود (نه لغیره) و از سوی دیگر معلوم، «وجودش للعالم» می باشد بنابراین «نفس معلوم» متحد می باشد با «عالم» «معلوم حضوری» اگر عرض باشد (مانند علم ما به گرسنگی و تشنگی خودمان، همچنین علم ما به تقوا و شجاعتمان)، «وجودش لموضوعه» خواهد بود (زیرا عرض وجود لغیره دارد) درحالی که معلوم «وجودش للعالم» می باشد پس «موضوع عرض» متحد می باشد با «عالم»، و از سوی دیگر خود «عرض» متحد می باشد با «موضوعش» (زیرا که عرض از مراتب وجود موضوعش هست و خارج از موضوع نیست) بنابراین چون عرض متحد است با موضوع، و موضوع هم متحد است با عالم، پس عرض (که همان معلوم حضوری هست) متحد است با عالم.

در حقیقت اعراض کلاً «خارج محمول» هستند و ما عرض بالضمیمه نداریم، پس اعراض شؤون جوهر و از مراتب جوهر می باشند. (رجوع شود به اقسام عرض)

همچنین «معلوم حصولی» چه جوهر و موجود لئفسه باشد (مانند علم به گربه) و چه عرض و موجود لغیره باشد (مانند علم به رنگ)، «وجودش للعالم» است و لذا معلوم با عالم متحد می باشد^۱ (با همان بیانی که در علم حضوری گفته شد) و خواهد آمد که علم حصولی در حقیقت، علم حضوری می باشد (پس وقتی ما به بیرون نگاه می کنیم در واقع آن صور مثالیّه را تماشا می کنیم، و اشیاء مادی قابل دیدن نیستند)

حقیقت حصول علم نزد عالم:

حصول و وجود علم نزد عالم، از خواصّ علم می باشد متنها نه هر حصولی بلکه حصول «امری که فعلیت محضه است یعنی قوه تبدیل به چیزی ندارد» همانا ما می بینیم که معلوم از آن نظر که معلوم هست و پیش ما حاضر هست (نه معلوم مادی خارجی) توان و استعداد تبدیل شدن به چیزی را ندارد و قبول تغیر نمی کند، بنابراین این حصول علم نزد عالم، «حصول امر مجرد از ماده» می باشد که به این حصول امر مجرد، حضور می گوئیم (بنابراین در علم حصولی، ماهیت باید با یک صورت مجرد پیش ما بیاید)

پس حضور معلوم مستدعی این است که فعلیتش تامّ باشد یعنی وابسته به ماده و قوه نباشد که این وابستگی موجب نقص و عدم تمامیتش از حیث کمالات بالقوه اش بشود. و مقتضای حضور معلوم نزد عالم، این است که عالم هم فعلیتش تامّ باشد و از جهت وابستگی به قوه، ناقص نباشد (البته این

^۱ اینکه در علم حصولی می گوئیم عالم متحد می شود با معلوم، مراد معلوم بالذات است (نه معلوم بالعرض) و معلوم بالذات هم وجود شیء است و قهراً این وجود، وجود مجرد است که در این نفس مجرد حاضر می شود پس عالم با آن وجود مجرد متحد می شود یعنی انسان سعه وجودی پیدا می کند و آن صور مثالیّه در وجود انسان پیاده می شوند.

منافات با محدود بودنش ندارد) پس عالم باید مجرد از ماده و قوه باشد. (نمی شود که معلوم مجرد باشد و عالم مادی باشد چون مجرد ثابت است اما مادی حرکت می کند پس چطور مجرد در مادی ثابت بماند)

بنابراین آشکار شد که علم «حضور موجود مجرد لموجود مجرد» می باشد^۱ و یکسان است در آن اینکه معلوم عین عالم باشد (مانند علم به ذات خودمان) یا معلوم غیر عالم باشد به وجهی (مانند علم به ماهیاتی که خارج از ما می باشند مانند علم به درخت، در اینجا معلوم از نظر ماهیت غیر شما هست اما از نظر وجود مجردش متحد می باشد با نفس مجرد)

فصل ثانی: ینقسم العلم الحسولی إلى کلی و جزئی

علم حصولی یا علم کلی است یا علم جزئی:

۱. کلی: علمی است که فرض صدقش بر کثیرین ممتنع نیست مانند علم به ماهیت انسان (ماهیت انسان کلی است اما این ماهیت خودش یک وجود مجرد دارد که این وجود مشخص است) به این «عقل» و «تعقل» هم می گویند.

۲. جزئی: علمی است که فرض صدقش بر کثیرین ممتنع است. علم جزئی دو قسم است:

^۱ علم یعنی حضور، و مادیات چون حرکت دارند از خودشان غایب هستند و پیش خود حاضر نیستند پس مادی نه عالم به خودش هست و نه معلوم است برای کسی.

الف) علم احساسی: مانند علم به «این انسان» با نوعی از اتصال به ماده حاضره (این اتصال حقیقی نمی باشد بلکه اتصال مجازی هست زیرا اگر اتصال به ماده حقیقی باشد، باید طرف اتصال هم مادی باشد بنابراین وقتی من به این انسان نگاه می کنم، آن چیزی که اتصال مادی حقیقی دارد، چشم من هست، و اتصال مجازی به این معنا است که اگر شما بخواهید آن صورت مثالی را تماشا کنید، باید بدن را به کار بنیدازید تا این چشم بیفتد به این صورت مادی، تا اینکه بگویید من به صورت مثالی علم پیدا کردم)

ب) علم خیالی: مانند علم به «زید» با قطع ارتباط حسی

نکته:

ما در حقیقت چیزی به نام مفهوم جزئی نداریم و مفهوم فی نفسه همیشه کلی است پس اگر می گوئیم که مفهوم جزئی هست این مجاز عقلی می باشد یعنی جزئی بودن مفهوم به اعتبار اتصال به خارج می باشد.

پس اینکه علم احساسی و خیالی را جزئی می دانیم یعنی ممتنع الصدق بر کثیرین می دانیم این در «علم احساسی» از جهت اتصال ابزار حس مانند گوش و چشم، به معلوم خارجی می باشد. پس شما وقتی به درختی نگاه می کنید، خیال می کنید که صورت مادی را می بینید (صورت مادی مشخص

است) در حالی که آن را نمی بینید بلکه شما صورت مثالی را می بینید که ذاتاً کلی هست.^۱ و «علم خیالی» هم متوقف می باشد بر علم احساسی پس صورت خیالی به طریق اولی کلی خواهد بود.^۲

اثبات تجرّد علم:

همه اقسام علم یعنی علم کلی و جزئی (جزئی هم چه حسّی و چه خیالی) همه مجرد از ماده می باشند^۳ به سه دلیل:

دلیل اول:

صُور علمیّه در ذاتشان فعلیّت دارند و قبولِ تغیر و تبدّل و رشد نمی کنند. و لذا علم به همه اقسامش، مجرد از ماده می باشد.

دلیل دوم:

صُور علمیّه (چه عقلی چه احساسی چه خیالی) ذاتاً کلی می باشند (یعنی ممتنع الصدق بر کثیرین نیستند) در حالی که هر امر مادّی متشخّص و جزئی می باشد (یعنی ممتنع الصدق بر کثیرین هستند) در نتیجه علم به همه اقسامش مجرد می باشد.

^۱ بله اتصال ابزار حسّ به ماده خارجی، اتصال شخصی است و دو طرف هم متشخص جزئی می باشد اما این علم نیست و علم اتصال مادّی به امر مادّی ندارد تا آن را جزئی کند.

^۲ پس اینکه می گوئیم علم احساسی جزئی است این یک واسطه فی العروض دارد و اینکه می گوئیم علم خیالی جزئی است این دو تا واسطه فی العروض دارد.

^۳ البته ظاهر کلمات مشاء کأنّ این است که علم کلی مجرد است اما علم حسّی و خیالی مادّی می باشند.

دلیل سوم:

اگر صور حسی یا خیالی مادی باشند^۱ و منطبع باشند در جزء بدن (مثلاً در شبکه چشم یا در سلسله عصبی یا در سلول مغز) باید منقسم باشند به انقسام محلشان (یعنی جزء بدنی) و باید در مکان و زمان باشند، درحالی که اینچنین نیست پس:

علم انقسام پذیر نیست بخلاف امر مادی (یعنی جسم و عوارض جسم) که جسم مادی به لحاظ کمیتش تقسیم پذیر است و همه عوارض جسم هم به عرض این جسم تقسیم می شوند، پس وقتی ما به درختی نگاه می کنیم، این صورت حسی درخت را در ذهن نمی توانیم واقعاً تقسیم کنیم بلکه آن درخت سر جایش هست و ما در کنارش دو تا نصف درخت را هم تصور می کنیم. همچنین علم (معلوم بالذات) مکان ندارد بخلاف امر مادی که مکان دارد. همچنین علم زمان بردار نیست زیرا ما آن صورتی را که در وقت خاصی حس کرده ایم، می توانیم بعد از روزگاران زیادی آن را همانطوری که بود تصور کنیم (یعنی بدون تغیر) در حالی که اگر مقید به زمان بود، باید با سپری شدن زمان، این صورت هم تغیر پیدا می کرد، بنابراین علم زمان ندارد بخلاف امر مادی که زمان دارد (زیرا وقتی قوه تغیر دارد پس متحرک هست و لذا زمان دارد چون که زمان مقدار حرکت می باشد)

اشکال: چطور می گوئید که علم زمان ندارد در حالی که ما قبلاً علم نداشتیم ولی بعداً علم پیدا می کنیم.

جواب: چیزی که مقارن با زمان است، شرایط حصول استعداد برای علم است بنابراین خود علم که معلوم بالذات است، زمان بر نمی دارد بلکه تحصیل علم زمان بر می دارد.

^۱ صورت عقلی را نگفت چون که آن مسلم می باشد.

اما واسطه شدن ابزار حسّ مانند چشم و گوش در حصول صورت محسوسه (و توقّف صورت خیالی بر صورت محسوسه) این برای حاصل شدن استعداد خاصّ برای نفس است تا اینکه نفس بوسیله آن قوّت و استعداد پیدا کند بر تمثیل صور علمیه (یعنی صور علمیه متمثل شوند در انسان)^۱

فرق علم کلی با علم احساسی و علم خیالی در نظر مشاء:

مشاء گفته اند که «تعقل» (یعنی تصور کلی) بواسطه تقشیر و پوست کردن معلوم خارجی از ماده و اعراض مشخصه هست مانند «انسان» که مجرد از ماده جسمیه و مشخصات زمانیّه و مکانیه و... است (بنابراین ما در علم کلی صور جزئیّه را به ذهن می آوریم و تقشیر می کنیم یعنی پوست می کنیم، مثلاً چند تا موش می بینیم بعد ماده و عوارض مشخصه آنها را مثل رنگ و قیافه و شکل و وزن آنها را بر می داریم که در آخر موش خالی می ماند، این موش خالی می شود کلی)

برخلاف «احساس» که مشروط به حضور ماده و پوشیده شدن به اعراض مشخصه هست (بنابراین علم احساسی آن صورت هست با حضور ماده پیش ما و اکتناف به عوارض مشخصه) و همچنین برخلاف «خیال» که حضور ماده نیست (چون که قطع ارتباط حسی می شود) اما مشروط به بقاء اعراض و هیئات مشخصه می باشد.

این قول مشاء بر سبیل تمثیل برای تقریب به ذهن هست وگرنه در علم حسی هم ماده در صقع نفس ما حاضر نیست بلکه در بیرون سر جایش می باشد، درحقیقت یک صورت مجرد مثالی است که ما آن را تماشا می کنیم چه در احساس و چه در خیال و آنجا حضور ماده نیست.

^۱ نفس ذاتاً مجرد است اما در مقام فعل مادی است و لذا برای تحصیل علم باید بدن را به کار بندازیم تا مستعد بشویم که آن مجردات در نفسمان پیاده بشوند.

در علم احساسی اشتراط حضور ماده (مراد حضور ماده در صقع نفس ما نیست بلکه مراد اتصال ابزار حس به خارج هست) و اکتناف به أعراض مشخصه، برای این هست که در نفس انسان استعداد حاصل شود تا انسان بتواند احساس کند، همچنین در علم خیالی اشتراط اکتناف به أعراض مشخصه^۱ برای این هست که در نفس انسان استعداد حاصل شود تا انسان بتواند تخیل کند، همچنین در علم عقلی اشتراط تقشیر و پوست کندن، برای دلالت بر این هست که در حصول استعداد نفس برای تعقل ماهیت کلیه، تخیل بیش از یک فرد شرط می باشد.^۳

عوالم ثلاثه:

وجود (یعنی مخلوقات) از حیث تجرد از ماده و عدم تجرد از ماده، به سه عالم کلی (کلی عرفانی) منقسم می شود.^۴

۱. عالم ماده:

عالمی که در آن قوه تغییر هست.

^۱ در صورت مثالی همه آن عوارض مشخصه هست اما عارض به جوهر مثالی نیست بلکه عین جوهر مثالی هست.
^۲ در علم احساسی و خیالی وجود یک فرد و علم به آن کافی هست اما در علم کلی یک نفر کافی نیست بلکه باید چند نفر را ببینیم تا انتزاع کلی من الافراد بشود زیرا کلی یعنی حقیقت مشترکه بین افراد.
^۳ آن ماهیت کلیه یک مجرد عقلی هست که آن را تماشا می کنیم، و تعبیر به «انتزاع کلی از افراد» برای تقریب به ذهن است زیرا ما در علم حصولی صورت را از بیرون انتزاع نمی کنیم (یعنی اینطور نیست که صورت را از بیرون بکنیم و به ذهنمان بیاوریم) در واقع علم کلی موجود مجرد عقلی می باشد که ما آن را تحصیل و کسب می کنیم و این فعل است و به بدن مربوط است و همه این کارهای بدنی بخاطر کسب استعداد است برای نفس در سیر تجردی خود در تماشای مجردات.
^۴ خداوند در این تقسیم داخل نمی شود زیرا که خداوند فوق تجرد هست یعنی خداوند مجرد و مادی آفرین هست.

۲. عالم مثال:

عالمی که مجرد از ماده هست اما مجرد از آثار ماده (مانند شکل و مقدار) نیست، پس در عالم مثال، صورت های جسمانی و أعراض آنها هست منتها بدون ماده ای که حامل قوه و انفعال هست (یعنی تغییر و تبدل ندارد)، به عالم مثال، برزخ هم می گویند یعنی برزخ بین عالم عقل و عالم ماده.^۱

۳. عالم عقل:

عالمی که مجرد از ماده و آثار ماده می باشد.

اقسام عالم مثال:

مثال منفصل (مثال اعظم): یعنی مثال بیرونی که قائم به ذاتش می باشد و از نفس انسان جدا می باشد (پس من و شما باشیم یا نباشیم یک عالم مثالی هست که به آن عالم مثال منفصل می گویند که قبل از عالم ماده می باشد منتها قبل رتبی نه قبل زمانی)^۲

مثال متصل (مثال اصغر): یعنی مثال متصل به نفس که نفس هر طوری که بخواهد در آن تصرف می کند به حسب انگیزه های مختلف (یعنی همان مثال اعظم در نفس ما می تابد و وقتی تابید، گیر نفس می افتد و نفس می تواند در آن تصرف کند)

^۱ مراد از این برزخ، برزخ نزولی هست نه برزخ صعودی که بعد از دنیا رفتن ما ظاهر می شود.

^۲ همه این صوری که در عالم دنیا می بیند، همه آنها در عالم مثال صورت دارند آن هم صورتی که از اول تا آخرش یکجا می باشد.

نکته:

علت اینکه عالم عقل را به منفصل و متصل تقسیم نمی‌کنیم این است که انسان در حقایق عقلی (یعنی کلیات) نمی‌تواند تصرف بکند و یک صورت عقلی جدید را بسازد اما در عالم مثال صورت مثالی در خارج هرچه که هست همان است اما وقتی گیر ما می‌افتد و به آن علم پیدا می‌کنیم می‌توانیم آن را تجزیه و تحلیل و ترکیب کنیم مانند «تصور انسان ده سر» پس انسان می‌تواند در صورت مثالی تصرف کند بخلاف صورت عقلی.

بیان ترتیب عوالم:

عوالم سه گانه ای که ذکر شد، ترتیب طولی دارند:

بالاترین آنها از حیث مرتبه و قوی‌ترین^۱ و مقدم‌ترین آنها از حیث وجود و نزدیک‌ترین آنها به مبدأ اول (یعنی خداوند) عالم عقول است که فعلیتش تام^۲ هست یعنی منزّه از ماده و آثار ماده هست. بعد از عالم عقل، عالم مثال هست که فقط منزّه از ماده هست. بعد از عالم مثال، عالم ماده هست^۳ که موطن هر نقص و شری^۳ هست، و به آنچه در عالم ماده هست علمی تعلق پیدا نمی‌کند مگر از جهت مثالی و عقلی که مطابق این می‌باشند.

^۱ زیرا هر چه بالاتر برود، وجود قوی‌تر می‌شود.

^۲ یعنی وجود متنزل می‌شود و ضعیف می‌شود و به صورت آمد و شد در می‌آید.

^۳ عالم ماده چون که عالم حرکت و تغییر و تبدل هست، لذا عالم تراحم هست اما در عالم مثال که حرکت نیست، نقص و شری و تراحم نیست چون که شری در تجرد معنا ندارد.

فصل ثالث: ینقسم العلم إنقساماً آخر إلی کلی و جزئی

علم در یک تقسیم دیگر، به علم کلی (یعنی ثابت) و علم جزئی (یعنی متغیر) تقسیم می شود:^۱

۱. علم کلی:

علمی که با تغییر معلوم بالعرض (یعنی اشیاء مادی که حقیقتاً معلوم ما نیستند) تغییر پیدا نمی کند، به این علم، «علم ما قبل اکثره» و «علم ما قبل الإیجاد» هم می گویند. مانند صورت بنائی که بناء آن را در نفسش تصوّر می کند تا اینکه بنا کند بر آن، پس این صورت قبل از بناء و همراه بناء و بعد از بناء، نزد بناء بر همان حالش می باشد و اگرچه بناء منهدم و خراب شود (این مثال برای تصوّر بود) و مانند علومی که از طریق علل کلیه حاصل می شود^۲ مثل علم منجم به اینکه در فلان روز و در فلان ساعت تا فلان مدّت، ماه گرفتگی می شود و وضع سماوی^۳ به گونه ای می شود که موجب می شود زمین بین ماه و خورشید حائل گردد، پس علم منجم ثابت هست بر حالش قبل از خسوف و همراه خسوف و بعد از خسوف (این مثال برای تصدیق بود)

۲. علم جزئی:

علمی که با تغییر معلوم بالعرض، تغییر پیدا می کند، به این علم، «علم ما بعد اکثره» و «علم ما بعد الإیجاد» هم می گویند.

^۱ پس این کلی یعنی ثابت نه «ما لا یمتنع صدقه علی کثیرین» و این جزئی یعنی متغیر نه «ما یمتنع صدقه علی کثیرین»، و این کلی و جزئی هم در تصوّر و هم در تصدیق می باشد.

^۲ حال این علم چه حصولی باشد مانند مثال منجم و چه حضوری باشد برای مثال اگر علّت پیش کسی حاضر باشد، به همه معلولاتش هم علم خواهد داشت.

برای مثال ما از طریق ابصار به حرکت زید عالم می شویم سپس وقتی زید توقف می کند، صورت علمیّه از حرکت به سکون تغییر پیدا می کند.^۱

اشکال:

تغیّر تحقق پیدا نمی کند مگر با قوه و استعداد سابق که حامل آن هم ماده می باشد (ماده قوه محضه جوهری می باشد) و لازمه آن این است که علوم جزئیّه مادی باشند نه مجرد (که مجرد باید ثابت باشد نه متغیّر)

جواب:

«علم به تغیر» غیر از تغیر علم هست و متغیّر هم در تغیرش ثابت هست و تعلق علم به متغیّر (یعنی حاضر شدن متغیّر نزد عالم) از حیث ثبات متغیّر هست نه از حیث تغیر متغیّر (یعنی درست است که شیء مادی در خارج متغیّر هست اما این متغیّر یک وجه ثابتی دارد که علم ما به آن تعلق می گیرد) وگرنه دیگر نزد عالم حاضر نمی شد پس دیگر علم، حضور شیء لشیء نخواهد بود در حالی که این خلاف فرض می باشد.

^۱ این علم جزئی (یعنی علم متغیّر) فقط در علم حسّی می باشد زیرا که علم عقلی و علم خیالی ثابت می باشند و اینکه می گوئیم علم حسّی متغیّر می باشد، این هم واسطه فی العروض دارد و مجازی هست زیرا درست است که در کلاس عرف آن علم حسّی متغیّر هست اما واقعاً و حقیقتاً علم متغیّر نیست بلکه علم به تغیر می باشد همانطور که خواهد آمد، بنابراین در علم حسّی این صورت های علمیّه واقعاً عوض نمی شوند بلکه بر روی هم انباشته می شوند.

فصل رابع: فی أنواع التعقل

تعقل (ادراک کلی) بر سه نوع است:

۱. عقل بالقوه:

یعنی نه خود این عقل معقول بالفعل است (یعنی خودش خودش را نمی یابد) و نه چیزی از معقولات بالفعل برای او حاصل می شود بخاطر خالی بودن نفس از همه معقولات. انسان در همان آغاز بالفعل عقل ندارد بلکه عقلش بالقوه می باشد، بچه انسان و بچه بز هر دو فقط حس و خیالشان کار می کند نه عقلشان اما باز با هم فرق دارند و فرقشان این هست که بچه انسان استعداد عقل و تعقل را دارد بخلاف بچه بز.

۲. عقل تفصیلی:

یعنی انسان یک معقول یا معقولات کثیری را بالفعل تعقل کند به طوری که این معقولات به نحو تفصیلی و به صورت جدا از یکدیگر برای انسان حاصل شوند.

۳. عقل اجمالی:

یعنی انسان معقولات کثیری را بالفعل تعقل کند منتها بدون اینکه از یکدیگر جدا شوند، و این همان عقل بسیط اجمالی^۱ می باشد که در آن تمام تفصیل هست منتها به نحوی که آن تفصیل در آن بسیط محو شده اند (انکشاف عقل اجمالی أظهر از انکشاف عقل تفصیلی است و این عقل اجمالی بسیار قوی تر از عقل تفصیلی می باشد و به وحدت گراییده هست)

^۱ این عقل اجمالی غیر از علم اجمالی در بحث انائین مشتبهین هست و همچنین غیر از علم اجمالی ارتکازی است که در اصول فقه بحث می شود.

^۲ باید توجه داشت که کثرت از وحدت نازل می شود و کثرت ضعیف تر از وحدت می باشد.

برای مثال وقتی سائلی از یک عدّه سائلی که به آنها علم داری از تو سوال می کند و جوابش را می دهی، تو در اولین لحظه ای که شروع می کنی در جواب، به همه آنها علم یقینی بالفعل داری منتها این ها از همدیگر تمایز ندارند و تفصیلی در این هنگام وجود ندارد و همانا تمیّز و تفصیل با جواب حاصل می شود گویا نزد تو منبعی هست که می جوشد و تفصیل از آن جاری می شود.

فصل خامس: فی مراتب العقل

در فصل قبلی به انواع و اقسام تعقل کار داشتیم، اما الآن از مراتب عقل بحث می کنیم یعنی انسان که استکمال دارد چه مرتبه هایی را در عقل طی می کند و به کجا می رسد.

ذکر کرده اند که مراتب عقل، چهار تا می باشد:

۱. عقل هیولانی:

مرتبه ای که در این مرتبه، عقل بالقوه هست نسبت به جمیع معقولات^۱ به این عقل، عقل هیولانی می گویند چون که به هیولاء شباهت دارد زیرا همانطوری که هیولاء بالقوه هست نسبت به جمیع صور، اینجا هم عقل بالقوه هست نسبت به جمیع معقولات.^۲

^۱ و یکی از معقولات هم خودش می باشد.

^۲ اینکه عقل در ابتدا نسبت به جمیع معقولات بالقوه هست و سپس کم کم معقولات برایش حاصل می شود، این در واقع کمال گرفتن نفس است و فرقی با تغییر مادی این است که در تغییر مادی یک چیز به چیز دیگر عوض می شود اما اینجا کمال ها روی هم می آیند و جوهر عوض نمی شود بلکه سعه پیدا می کند.

۲. عقل بالملکه:

مرتبه ای که در این مرتبه، انسان امور بدیهی را تعقل می کند چه تصوّرات بدیهی و چه تصدیقات بدیهی (برای مثال «اجتماع ضدّین محال هست» و «سلب الشیء عن نفسه محال است»)

۳. عقل بالفعل:

مرتبه ای که در این مرتبه، انسان امور نظری را به واسطهٔ بدیهیات تعقل می کند و اگرچه برخی از نظریات بر برخی دیگر از نظریات مترتب می باشد.

۴. عقل مستفاد:

مرتبه ای که در این مرتبه، انسان همهٔ چیزهایی را که استفاده کرده و یافته است و مطابق با خارج است (یعنی جهل مرکب نیست) تعقل می کند به این صورت که همه را یکجا استحضار می کند و به آنها توجه بالفعل می کند پس می شود «عالم علمی که مشابه با عالم عینی هست» انسان به جایی می رسد که «کلّ ما یمكن أن یعقل فهو یعقل بالفعل» یعنی هر آنچه که ممکن است تعقل بکند، پس همانا آن را بالفعل تعقل می کند. عقل مستفاد حقیقی و واقعی می شود «فیلسوف کامل» که علوم اولین و آخرین در او جمع می باشد و این همان امام معصوم (ع) می باشد.

فصل سادس: فی مفیض هذه الصور العلمیه

تجرّد مفیض صور عقلیه:

مُفِیضِ صُورِ عَقْلِیَّهِ (یعنی صور کلیه) که خارج می کند انسان را از قوهٔ به فعل، عقل مفارق از ماده هست (عقل مفارق به اصطلاح شرع همان ملائکه می باشند که مدبّرات امر هستند) که نزد این عقل مفارق، جمیع صور عقلیه موجود هست.

دلیل:

این صور عقلیه مجرد از ماده هستند چون که این صور کلی می باشند و قبول اشتراک بین کثیرین می کنند درحالی که هر امری که حال هست در ماده، واحد شخصی می باشد و قبول اشتراک نمی کند بنابراین ثابت شد که صورت عقلیه مجرد از ماده می باشند.

پس مفیض این صور عقلیه برای انسان، «امری مادی» نمی باشد بلکه امری مجرد از ماده هست، چون اولاً امر مادی وجودش ضعیف هست پس صادر نمی شود از آن، چیزی که از حیث وجود اقوی از آن امر مادی هست یعنی این صور عقلیه مجرد و اقوی هستند پس امر مادی که وجودش ضعیف هست، نمی تواند مفیض این صور عقلیه باشد، و ثانیاً فعل ماده مشروط است به وضع خاصی در حالی که مجرد وضعی ندارد پس امر مادی نمی تواند مفیض صور عقلیه مجرد باشد و ثالثاً اشیاء مادی خودشان علم ندارند که بخواهند به ما علم بدهند زیرا که ماده از خودش غایب هست و خودش به خودش عالم نیست پس چطور می تواند به من علم بدهد.

همچنین مفیض این صور عقلیه برای انسان، «نفس عاقله» نمی باشد چون که نفس هنوز بالقوه می باشد نسبت به آن صور عقلیه، و حیثیت نفس حیثیت پذیرش و فقدان است نه حیثیت فعل، و محال است که چیزی که ما بالقوه می باشد خارج کند خودش را از قوه به فعل (یعنی نفس که فاقد علم است، محال است که به خودش علم دهد)

پس مفیض این صور عقلیه نه امر مادی هست و نه نفس عاقله بلکه مفیض این صور «جوهر عقلی مفارق از ماده» می باشد که نزد این عقل مفارق بسیط، جمیع صور عقلیه موجود می باشد. نفسی که استعداد تعقل دارد با آن عقل مفارق متحد می شود منتها به اندازه استعدادش با آن متحد می شود پس عقل مفارق افاضه می کند بر آن نفس، صور عقلیه ای را که این نفس مستعد شده است برای آن صور عقلیه.

تجرّد مفیض صور مثالیّه:

به نظیر بیان سابق روشن می شود که مفیض صور علمیه جزئیّه (یعنی صور مثالیّه چه حسی و چه خیالی) جوهر مثالی مفارق می باشد که در آن، جمیع صور مثالیّه جزئیّه موجود است متتها با این حال آن جوهر مثالی واحد بسیط می باشد و ترکیب در آنجا راه ندارد. و نفس هم به اندازه استعدادش با آن جوهر مثالی متحد می شود.

فصل سابع: ينقسم العلم الحصولی إلى تصور و تصدیق

۱. تصور:

صورتی^۱ که حاصل می شود از معلوم واحد (یعنی یک معلوم بسیط مانند جوهر) یا معلوم کثیر (یعنی یک معلوم مرکب مانند جسم) بدون ایجاب یا سلب، «تصور» نامیده می شود.

۲. تصدیق:

صورتی^۳ که حاصل می شود از معلوم^۴ که همراه آن^۵ ایجاب یا سلب^۶ هست (یعنی ایجاب چیزی برای چیزی یا سلب چیزی از چیزی) «تصدیق» نامیده می شود مانند «الانسان ضاحک» و «لیس الانسان بحجر»^۷

^۱ یعنی صورت علمی مجرد

^۲ جسم یک معلومی هست که در آن کثرت است چون که جنس و فصل دارد.

^۳ علامه برخلاف منطق مظفر فرمود «إما تصورٌ معها إيجاب أو سلب و إما تصورٌ لیست معها إيجاب أو سلب» بلکه علامه سخن را رو صورت برد نه تصور (یعنی این صورت اگر ایجاب و سلب همراهش نیست می شود «تصور» و اگر ایجاب و سلب همراهش هست می شود «تصدیق»)

^۴ معلوم واحد (یعنی بسیط) یا معلوم کثیر (یعنی مرکب)

^۵ علامه فرمود که مستلزم ایجاب و سلب هست زیرا که لازم از حقیقت ملزوم بیرون می باشد پس در این صورت باید بگوییم که حکم از درون و متن تصدیق بیرون هست در حالی که حقیقت تصدیق چیزی هست که حکم در متنش می باشد و لذا فرمود «معها ایجاب أو سلب»

^۶ علت اینکه علامه فرمود «معها الحکم» این هست که اگر اینطوری می گفتند فقط ایجاب را شامل می شد زیرا که سلب عدم الحکم هست نه حکم به عدم.

^۷ باید توجه داشت که حقیقت تصدیق یک معلوم است (نه معلومات) و ما همین یک معلوم را تحلیل می کنیم و آن را دو تا می کنیم و به صورت موضوع و محمول در می آوریم که یا اثبات می کنیم یا سلب، برای مثال «الانسان ضاحک»، حقیقتش «الانسان الضاحک» می باشد که ضحک را از انسان جدا کرده و سپس به آن حمل می کنیم.

همین صورت و تصدیق به اعتبار حکمش، «قضیه»^۲ نامیده می شود یعنی تصدیق همان قضیه هست و فرقیان بالاعتبار هست پس یک حقیقت هست که این حقیقت از آن نظر که صورت هست، اسمش می شود «تصدیق» که بسیط می باشد، و این حقیقت از آن نظر که حکم هست، اسمش می شود «قضیه» که مرکب می باشد.

اجزاء قضیه:

قضیه که مشتمل بر «اثبات چیزی بر چیزی» با «نفی چیزی از چیزی» می باشد، مرکب از اجزاء می باشد که درباره اجزاء قضیه نظر مشهور با نظر علامه فرق دارد:

نظر مشهور:

قضیه حملیه موجه در «هلیات مرکبه»^۳ مرکب از «موضوع» و «محمول» و «نسبت حکمیه» (یعنی نسبت محمول به موضوع) و «حکم» (یعنی حکم به اتحاد موضوع با محمول) می باشد.

قضیه حملیه موجه در «هلیات بسیطه» مرکب از «موضوع» و «محمول» و «حکم» می باشد و دیگر نسبت حکمیه از اجزاء آن نمی باشد چون در مانند الانسان موجود معنایی ندارد که نسبت بین شیء و خودش متخلل بشود چون که دو شیء نیست.

^۱ ما قضیه مشکوکه نداریم زیرا قضیه یا موجه هست یا سالبه که در هیچکدام شک معنا ندارد.

^۲ قضیه سالبه اعتباری می باشد پس قضیه سالبه واقعاً قضیه نیست بلکه عدم القضیه هست چون که حکمی نیست.

^۳ قضیه حملیه (به حمل شایع) دو رقم هست:

الف) هلیات مرکبه: قضیه ای که محمولش، اثری از آثار وجود موضوع است، مانند «الانسان ضاحک»

ب) هلیات بسیطه: قضیه ای که محمولش، وجود موضوع است، مانند «الانسان موجود»

قضیة حملیة سالبه مرکب از «موضوع» و «محمول» و «نسبت حکمیة ایجابیة» می باشد و حکم در قضیة سالبه نیست یعنی در قضیة سالبه حکم به عدم نمی شود بلکه عدم الحکم هست.

نظر علامه:

«نسبت حکمیة» جزء قضیة نیست یعنی نسبت حکمیة در متن قضیة نیست بلکه بیرون از قضیة است و قبل از قضیة صورت می گیرد.

پس در تحقق قضیة بما هو قضیة حاجتی به تصور نسبت حکمیة نیست بلکه احتیاج به تصور نسبت حکمیة، برای تحقق و صادر شدن حکم از نفس است و نشانه آن، این است که در هلیات بسیطه قضیة تحقق پیدا می کند بدون نسبت حکمیة ای که ربط بدهد محمول را به موضوع.

بنابراین روشن شد که:

۱. قضیة حملیة موجبه دارای اجزاء سه گانه یعنی «موضوع» و «محمول» و «حکم» هست و قضیة سالبه دارای اجزاء دو گانه یعنی «موضوع» و «محمول» هست.
۲. نفس احتیاج به نسبت حکمیة دارد در فعل حکم (حکم فعل نفس می باشد) اما قضیة از آن نظر که قضیة هست در انعقادش احتیاج به نسبت حکمیة ندارد.

حقیقت حکم در تصدیق و قضیه:

حکم در تصدیق، «فعل نفس» است منتها در ظرف ادراک ذهنی^۱ (آن فعل عین ادراک و علم و صورت هست) برای مثال حقیقت حکم در «زید قائم» این است که نفس از طریق حس به موجود واحدی می رسد یعنی «زید القائم»، سپس آن را به دو مفهوم «زید» و «قائم» تجزیه می کند و این دو مفهوم نزد نفس نگه داری می شوند، سپس زمانی که اراده کند که حکایت کند از آنچه که در خارج یافته است، دو صورت «زید» و «قائم» را از خزینه اش أخذ می کند در حالی که اینها دو تا هستند، سپس قرار می دهد آن دو را واحدی که دارای وجود واحد است (چون عرض متحد با موضوع هست) و این همان حکم است که فعل نفس می باشد و نفس با همان فعل حکایت می کند از خارج، پس حکم که فعل نفس است، عین صورت ذهنیه هست که حاکی از خارج می باشد.^۲

و اگر حکم تصویری بود که از خارج أخذ می شد، دیگر قضیه افاده صحت سکوت نمی کرد همانطور که در قضیه شرطیه هر کدام از مقدم و تالی تصور هستند و افاده صحت سکوت نمی کنند مانند «اگر خورشید طلوع کند»

و اگر حکم تصویری بود که نفس از پیش خودش آن را می ساخت یعنی بدون کمک از خارج، در اینصورت از خارج حکایت نمی کرد.

^۱ اعمال انسان سه رقم است: یا «جوارحی» است یا «جوانحی» مثل اراده کردن و یا «ذهنی»، توضیح عمل ذهنی: گاهی انسان کار انجام می دهد اما در ظرف ذهن (ذهن مغز نیست بلکه ذهن مرتبه ای از وجود نفس مجرد انسان است) یعنی کار کار علمی هست و کار علمی هم کار است و هم خودش علم و ادراک هست (نه اینکه یک کاری است که برای ما علم درست کند)

^۲ بنابراین حکم یعنی جعل اتحاد بین موضوع و محمول، جعل فعل نفس است که مجعول آن صورت واحد هست و جعل هم عین مجعول است پس حکم عین صورت می باشد.

فصل ثامن: و ینقسم العلم الحصولی الی بدیہی و نظری

علم حصولی بدیہی:

علمی که در تصوّرش یا در تصدیقش احتیاجی به فکر نیست مانند تصوّر مفهوم «شیء» و «وحدت» و مانند تصدیق به اینکه «کلّ أعظم از جزئش است» و «چهار زوج است»

درست است که در علم بدیہی احتیاجی به اکتساب و نظر و فکر نیست اما گاهی عملیات غیرفکرّیه لازم هست مثل علم به محسوسات که باید چشممان را باز کنیم تا مثلاً درخت را ببینیم.

علم حصولی نظری:

علمی که در تصوّرش یا در تصدیقش احتیاج به فکر هست مانند تصوّر ماهیت «انسان» و «فرس» و مانند تصدیق به اینکه «انسان دارای نفس مجرد است».

علوم نظری به علوم بدیہی منتهی می شوند و با آن روشن می شوند پس سنگ زیر بنای معارف، بدیہیات هست و گر نه اگر علوم نظری منتهی به علوم بدیہی نمی شدند، تسلسل پیش می آمد و علم حاصل نمی شود زیرا که در اینصورت علم نظری منتهی می شد به علم نظری دیگر و آن هم دوباره منتهی می شد به علم نظری دیگر و هكذا و یتسلسل.

سزاوارترین بدیہیات به قبول:

بدیہیات زیاد هستند که در علم منطقی بیان شده اند و سزاوارترین آنها به قبول کردن، «أولیّات» هست و «أولیّات قضایای هستند که تصوّر موضوع و محمول در تصدیق به آن کفایت می کند مانند «کلّ أعظم از جزئش هست» و «شیء از خودش سلب نمی شود».

اولی الاوائل:

سزاوارترین اولیات به قبول کردن، قضیه استحاله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین هست، و آن قضیه منفصله حقیقیه هست: «إمّا أن یصدق الإیجاب أو یصدق السلب» یعنی هم مانعه الجمع هست و هم مانعه الخلو.

تمام قضایا چه قضایای نظری و چه قضایای بدیهی (حتی اولیات) در افاده علم محتاج به قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین هستند، پس همانا این قول «الکلّ أعظم من جزئه» فقط در صورتی افاده علم می کند که نقیضش یعنی «لیس الکلّ بأعظم من جزئه» کاذب باشد بنابراین آن قضیه منفصله حقیقیه اولین قضیه ای هست که به آن تصدیق می شود و هیچ صاحب شعوری در آن شک نمی کند و علوم هم مبتنی بر آن می باشند پس اگر در آن شک کنیم باید در جمیع علوم و تصدیقات هم شک کنیم.

تتمه:

۱. سوفسطی که وجود علم را انکار می کند (یعنی منکر جزم گرای هست) قضیه «اولی الاوائل» را هم نمی پذیرد چون اگر آن را بپذیرد در واقع اعتراف کرده است به این که «هر دو قضیه متناقض، حتماً یکی از آن دو صادق هست»

^۱ کلمه ایجاب آورد بخاطر اینکه اصل تناقض در قضایا هست.

۲. سوفسطی که وجود علم را انکار می کند و در همه چیز شک می کند:

الف) اگر اعتراف کند به اینکه به شک داشتن خودش علم دارد، پس همانا به یک علمی اعتراف کرده هست و قضیه «اولی الأوائل» را قبول کرده هست (زیرا در آن حالی که شک دارد، نمی تواند بگوید که شک ندارم، و این همان اعتراف به استحالة اجتماع نقیضین هست) پس ممکن است که چنین شخصی به علوم زیادی ملزم شود که مثل «علم او به شک داشتنش» می باشند مانند علم به اینکه می بیند و می شنود و لمس می کند، و او زمانی که گرسنه می شود قصد می کند چیزی را که او را سیر کند و وقتی که تشنه می شود پس همانا قصد می کند چیزی را که او را سیراب کند.

ب) اگر اعتراف نکند به اینکه به شک داشتن خودش علم دارد بلکه بگوید من در همه چیز شک دارم حتی در شک خودم هم شک دارم و چیزی را نمی دانم، در اینصورت با چنین شخصی نمی شود حرف زد و برهان برای این شخص سودمند نخواهد بود، و این شخص اگر مبتلا به مرضی هست که موجب اختلال در ادراکش شده هست، باید به پزشک مراجعه کند و این شخص اگر مریض نیست بلکه معاند حق هست و چیزهایی که بیان می کند برای کوبیدن حق بیان می کند، باید این شخص کتک زده شود تا دردش بیاید و باید ممنوع شود از چیزی که آن را قصد می کند (مثلاً وقتی می گوید غذا یا چایی بیاورید باید بگوییم که کدام چایی؟ و کدام غذا؟ مگر این ها حقیقت دارند که آن ها را قصد می کنی) و باید امر شود به چیزی که از آن کراهت دارد (مثلاً امر شود به خوردن عذره و اگر امتناع کرد بگوییم که مگر طبق نظر تو عذره حقیقت دارد که از خوردن آن اجتناب می کنی)

۳. بله چه بسا کسانی که مسلح به اصول منطقیه نیستند و در صناعت برهان ورزیده نمی باشند، به علوم عقلیه رجوع کنند و مشاهده کنند که باحثین در مسائل بین اثبات و نفی اختلاف دارند و مشاهده کنند که باحثین ادله ای را بر دو طرف نقیض اقامه کرده اند، و بخاطر کمبود سرمایه اش نتواند قول حق را از قول باطل تمییز بدهد و لذا دو طرف نقیض را می پذیرد (مثل بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت که نمی تواند قول حق را از میان این دو تمییز بدهد) پس به منطق سوء ظن پیدا می کند و گمان می کند که علوم ثابت نیستند بلکه نسبی هستند در نتیجه واقع و حقیقت نسبت به هر شخصی چیزی هست که دلیلش بر آن دلالت دارد. (از آنجایی که علم کاشف از واقع هست پس نسبیّت علم برمی گردد به نسبیّت حقیقت و واقعیت)

معالجه چنین شخصی به این است که قوانین منطقی خوب برایش توضیح داده شود و قضایای بدیهی که اصلاً قبول تردید نمی کنند به او ارائه شود مانند «ضرورت ثبوت شیء برای خودش» و «استحاله سلب شیء از خودش» و... همچنین باید در تفهیم معانی اجزاء قضیه بیشتر تلاش کند زیرا که در اکثر مسائل فلسفه اگر مسئله درست تصور بشود، تصدیق به آن بدیهی هست، علاوه بر اینها باید علوم ریاضی را هم یاد بگیرد.

۴. در اینجا دو طائفه دیگر از شکاکین هم وجود دارد:

الف) طائفه ای که «انسان» و «ادراکات انسان» را می پذیرند و در غیر آن دو اظهار شک می کنند پس می گویند «نحن و ادراکاتنا» (یعنی ما هستیم و ادراکاتمان، برای مثال ما صورت سنگ و گیاه را در ذهنمان داریم ولی از کجا معلوم که اینها در خارج، واقعیت عینی باشند).

ب) طائفه ای دیگر به آن اشکالی که در قول طائفه اول بود (یعنی قول به اینکه ما هستیم و ادراکاتمان)، آگاه شدند زیرا اگر کسی به قول طائفه اول معتقد باشد در واقع به حقایق خارجی کثیری یعنی «انسان ها و ادراکاتشان» اعتراف کرده است (و به اینها اشکال می شود که همانطور

که آدم های بیرون از خود انسان واقعیت دارند و ما آنها را درک می کنیم به همان دلیل، اشیاء خارجی دیگری مانند سنگ و گیاه و... هم وجود دارد و ما آن ها را درک می کنیم) و لذا بخاطر این اشکال کلامشان را عوض کردند و گفتند «أنا و ادراکاتی» یعنی من هستم و ادراکاتم و غیر از آن دو همه چیز مشکوک هست.

جواب:

انسان گاهی در ادراکاتش خطا می کند مانند خطای باصره (برای مثال چوب داخل در آب شکسته دیده می شود) و خطای لامسه (برای مثال دست راست انسان در آب داغ باشد و دست چپ انسان در آب سرد باشد و بعد دست راست را داخل آب ولرم بکند می گوید که آب سرد است و اگر دست چپ را داخل در همان آب ولرم بکند می گوید که آب گرم هست)، و اگر ما در خارج از انسان و ادراکاتش، حقایق عینی نداشتیم که گاهی ادراکات انسان منطبق بر آن بشود و گاهی منطبق نشود، دیگر خطا معنا نداشت. التالی باطل فالمقدم مثله.

چه بسا گفته شود که قول اینها سفسطه نیست بلکه مرادشان این هست که بر خلاف بیان قبلی ما در خارج حقایق عینی و واقعی داریم متنها ما به خارج آنطوری که هست (علی ما هو علیه) علم نداریم پس محتمل هست که صوری که برای حواس ما ظاهر می شود، بعینها منطبق بر حقایق خارجی نباشند، همانطوری که گفته شده «صوت با همان هویتی که بر گوش انسان ظاهر می شود، در خارج وجود ندارد بلکه گوش زمانی که اتصال پیدا می کند با تموج هوا به فلان فرکانس، صوت در گوش انسان ظاهر می شود؛ و زمانی که این تموج هوا به فلان فرکانس برسد، رنگ و نور در چشم انسان ظاهر می شود» بنابراین صوت بما هو صوت در خارج نیست بلکه ما در خارج تموج هوا داریم پس حواس کاشف از حقایق ماورای خود نیست و سایر ادراکات هم منتهی به حواس می باشند.

جواب:

اولاً اگر فرض بشود که هیچکدام از ادراکات کاشف از ماورای خود نیستند، پس شما از کجا فهمیدید که حقایق ماورای ادراک (یعنی اشیاء بیرونی) وجود دارند که ادراک انسان از آنها کشف نمی کند؟ و چه کسی فهمید که حقیقت صوت در خارج از گوش، تموج هوا به فلان فرکانس هست و حقیقت مبصر در خارج از چشم، تموج هوا به فلان فرکانس می باشد؟ بنابراین شما علم پیدا کردید که در خارج صوت نیست اما تموج هوا هست و همین مقدار در اثبات حرف ما کافی می باشد. و ثانیاً شک در کاشف بودن صور محسوسات از خارج، برگشتش به همان «سفسطه» است.

فصل تاسع: و ینقسم العلم الحصولیّ الی حقیقی و اعتباری

علوم حقیقی (یعنی علوم نفس الامری) دو رقم است:

۱. مفاهیم حقیقی:

همان «مفاهیم ماهوی» هست که یک مرتبه به وجود خارجی موجود می شوند و آثار بر آنها مترتب می شود، و یک مرتبه به وجود ذهنی موجود می شوند و آثار بر آنها مترتب نمی شود.

۲. مفاهیم اعتباری:

همان «مفاهیم فلسفی» مانند و «مفاهیم منطقی» هست که یک مرتبه در خارج و یک مرتبه در ذهن نیستند یعنی وجود ذهنی حقیقی ندارند. مفاهیم اعتباری دو رقم است:

الف) مفاهیم فلسفی وجودی (معقولات ثانیه فلسفی):

حیثیت مصداقش این است که در خارج باشد^۱ یعنی حقیقت مصداقش متن خارج بودن است پس به ذهن آمدنی نیست و گرنه انقلاب ذات پیش می آید (یعنی دیگر متن خارج نمی شود) بنابراین ما این مفاهیم را در ذهن می سازیم یعنی اعتبار می کنیم. (مثل مفهوم وجود و اوصاف وجود مانند حرکت و ثبات و وحدت و کثرت و وجوب)^۲

ب) مفاهیم منطقی (معقولات ثانیه منطقی):

حیثیت مصداقش این است که در ذهن باشد یعنی حقیقت مصداقش این است که در ذهن حاصل شود و به خارج رفتنی نیست و گرنه انقلاب ذات پیش می آید. بنابراین اینها مفاهیم اعتباری هستند چون که خارج ندارند و مصداقشان هم در ذهن است و ذهن آنها را درست کرده است. (مثل مفاهیم منطقی مانند قیاس و برهان و قضیه و تصدیق و تصور و جنس و نوع و فصل)

بنابراین این مفاهیم اعتباری از خارج به ذهن نمی آیند بلکه ذهن اینها را با نوعی از کارکرد می سازد و آنها را بر مصداقش واقع می کند.^۳

^۱ بخلاف ماهیت که حیثیت ماهیت نه وجود خارجی هست و نه وجود ذهنی همچنانکه حیثیت ماهیت نه وجود است و نه عدم بلکه حیثیت ماهیت حد بودن و ماهیت بودنش هست که خالی از وجود و عدم می باشد.

^۲ علاوه بر مفاهیم فلسفی وجودی، ما «مفاهیم فلسفی عدمی» هم داریم که علامه در اینجا آن را بیان نکرده هست و آنها مفاهیمی هستند که حیثیت مصداقشان این است که در خارج غیر حقیقی باشند مثل «عدم» که عقل آن را در ظرف خارج اعتبار کرده است و آن عدم به ذهن آمدنی نیست پس مفهوم عدم هم اعتباری می باشد.

^۳ در وجود می گویند مفهوم و مصداق (برای مثال وجود زید مصداق است برای مفهوم وجود) اما در ماهیت می گویند کلی و فرد (برای مثال زید فرد است برای انسان) زیرا که کلی بعینه در فرد هست.

نکته:

یک وقت خارج را بحث می کنیم در آن صورت می گوئیم که حقیقت وجود اصیل و حقیقی است و ماهیت اعتباری می باشد اما ما در اینجا در مورد علم و مفهوم بحث می کنیم و بالعکس می گوئیم که مفاهیم ماهوی مفهوم حقیقی هستند و مفاهیم وجودی مفهوم اعتباری هستند.

مفهومی حقیقی خواهد بود که حقیقتاً مفهوم شما بشود، مفهوم یعنی «به فهم و ذهن آمده» پس اگر چیزی حقیقتاً به ذهن بیاید می شود «مفهوم حقیقی» و اگر چیزی حقیقتاً به ذهن نیاید می شود «مفهوم اعتباری عقلی»، بنابراین مفاهیم ماهوی، مفهوم حقیقی اند چون که همانطور که در بحث وجود ذهنی گفته شده، خود ماهیت به ذهن می آید و إلا شبح می شود پس ماهیت حقیقتاً به فهم شما می آید، بخلاف مفهوم وجود که اعتباری می باشد زیرا که آن وجود خارجی به ذهن ما نیامده هست بلکه ما برای حکایت از آن، خودمان یک مفهومی را می سازیم پس مفهوم وجود اعتباری هست. (هرچند حقیقت وجود حقیقی می باشد)

از آنچه که گذشت، چند مطلب روشن می شود:

۱. آن مفاهیمی که بر واجب و ممکن حمل می شوند (یعنی مفاهیمی که هم برای خدا و هم برای مخلوقات حمل می شوند) مانند مفهوم وجود و حیات و علم و قدرت، مفاهیم اعتباری هستند (یعنی مفاهیم ماهوی نیستند بلکه مفاهیم فلسفی و وجودی هستند) وگرنه اگر بگوئیم که اینها مفاهیم ماهوی و حقیقی هستند، باید بگوئیم که واجب الوجود یعنی خداوند دارای ماهیت هست، درحالی که خدا ماهیت ندارد پس اینها مفاهیم ماهوی نیستند بلکه اعتباری می باشند.

۲. آن مفاهیمی که بر بیش از یک مقوله حمل می شوند مانند مفهوم حرکت (زیرا که مفهوم حرکت هم بر جوهر حمل می شود و هم بر أعراض) اعتباری و فلسفی می باشند زیرا اگر یک مفهوم در دو مقوله باشد، معلوم می شود که این مفهوم، مفهوم ماهوی نیست چون که مقولات عشر متباین به تمام ذات هستند و بسیط بوده و جنس و فصل ندارند پس این مفهوم، مفهوم اعتباری و فلسفی هست نه ماهوی (وگرنه باید بگوییم که مقولات عشر جنس دارند)

۳. مفاهیم اعتباری (چه فلسفی و چه منطقی) حدّ ندارند (یعنی بسیط بوده و جنس و فصل ندارند) همچنین در حدّ ماهیتی أخذ نمی شوند (یعنی جنس و فصل دیگری هم قرار نمی گیرند) بنابراین مفهوم وجود و اوصاف وجود و همچنین مفاهیم منطقی، جنس و فصل ندارند و جنس و فصل دیگری هم نیستند.

برای اعتباری، معانی دیگری هم هست که خارج از بحث ما می باشد:

۱. اعتباری در مقابل اصیل، مانند ماهیت در مقابل وجود (که ماهیت واقع اعتباری می باشد و وجود واقع حقیقی می باشد)

۲. اعتباری به معنای «چیزی که وجود منحاز و مستقل ندارد» (البته منشأ انتزاع دارد) در مقابل «چیزی که وجود منحاز و مستقل دارد» مثل اضافه (مانند ابوت و بنوت) که موجود است به وجود دو طرفش، در مقابل جوهر و بقیه أعراض که موجود بنفسه می باشند.

۳. اعتباری به معنای «اعتبار عرفی» که با نوعی از تشبیه و مناسبت بر موضوعات حمل می شوند بخاطر رسیدن به یک هدف عملی، مانند اطلاق رأس بر زید (یعنی به زید می گوئیم رئیس) بخاطر اینکه نسبت زید به قومش مانند نسبت رأس به بدن هست زیرا که زید امور قومش را تدبیر می کند.

فصل عاشر: فی احکام متفرقه

۱. معلوم به علم حصولی، یا «معلوم بالذات» است و یا «معلوم بالعرض»:

معلوم بالذات همان صورتی هست که نزد عالم حاصل می شود بنابراین این صور مجردة ذهنی ما همان معلوم بالذات ما هستند.

معلوم بالعرض همان اشیاء خارجی و مادی هست که صورت علمیّه از آن حکایت می کند و نامیده می شود «معلوم بالعرض و المجاز» بخاطر یک نوع اتحادی که با معلوم بالذات دارد (اتحاد اتحاد ماهوی می باشد یعنی حاکی عین محکی هست از حیث ماهیت و حاکی غیر محکی هست از حیث وجود (همیشه در حکایت باید من وجه عینیت باشد و من وجه غیریت باشد)
۲. هر معقولی (بلکه هر معلومی حتی معلوم مثالی) مجرد هست همانطور که هر عاقلی مجرد می باشد.

این مفاهیم عقلی که برای قوه عاقله ظاهر می شوند و قوه عاقله هم بواسطه این مفاهیم عقلی کسب فعلیت می کند، از آنجایی که این مفاهیم مجرد می باشند پس از حیث وجود قوی تر از نفس عاقله هستند که این نفس عاقله هم با این مفاهیم استکمال پیدا می کند.

این مفاهیم عقلی در واقع «موجودات مجردی» هستند که با وجود خارجیشان برای نفس ظاهر می شوند و اینها اگر صورت جوهری باشند، نفس با خود اینها متحد می شود و سعه پیدا می کند (پس ما وقتی گربه را تصور می کنیم، با وجود مجرد آن متحد می شویم اما با ماهیت گربه متحد نمی شویم زیرا که اتحاد در مدار وجود است) و این مفاهیم اگر اعراض باشند، نفس با موضوعاتشان متحد می شود (و عرض هم متحد با موضوع می باشد)

لکن ما بخاطر اینکه از طریق ابزار ادراک با مادهٔ خارجی اتصال داریم، توهم می‌کنیم که این معلومات خود صورت‌های قائم به مواد هستند که آنها را از مواد جدا کرده ایم متتها بدون آن آثاری که مترتب می‌شود بر آنها در عالم ماده، پس اینها وجودات ذهنیه شده اند برای اشیاء که آثار خارجی بر آنها مترتب نمی‌شود، درحالی که معلوم شد اینها «وجودات مجردة خارجیّه» هستند که آثار دارند و انسان با اینها سعهٔ وجودی پیدا می‌کند (بنابراین ما اولاً ماهیت لخت و خالی نداریم که بیاید به ذهن ما بلکه ماهیت همواره با یک وجود است و ثانیاً ماهیت از وجود کنده نمی‌شود تا به ذهن ما بیاید)

پس روشن شد که علوم حصولی در حقیقت علوم حضوری هستند و منتهی به آن می‌شوند (البته این یعنی باطنشان علوم حضوری هست اما در وهم و اعتبار علم حصولی سرجایش باقی می‌باشد)

همچنین روشن شد که عقول مجرد از ماده، علم حصولی ندارند (کجا رسد به خدا) چون که هم در مقام ذات و هم در مقام فعل، منقطع از ماده می‌باشند و لذا اتصال به خارج از طریق ادوات حس ندارند.

فصل حادی عشر: کل مجرد فهو عاقل و عقل و معقول^۱

هر مجردی خودش به خودش عالم می‌باشد زیرا مجردات ذاتاً تام می‌باشند و تعلق به قوه ندارند (و تغییر و تبدل ندارند) پس ذات تامشان حاضر است نزد خودشان، و علم هم همان حضور مجرد نزد مجرد می‌باشد بنابراین هر مجردی عالم و «عاقل» به ذات خودش هست.

^۱ این عقلی که آمده است، به معنای عقل حصولی نیست بلکه عقل به معنای علم حضوری می‌باشد.

هر مجردی به همه مجردات دیگر هم عالم می باشد زیرا این مجرد چون که ذاتش تامّ می باشد پس می تواند عالم باشد (زیرا عالم باید مجرد باشد) و مجردات دیگر هم چون که مجرد هستند پس می توانند معلوم واقع بشوند (زیرا معلوم باید مجرد باشد) بنابراین این مجرد، ممکن است که به آن مجردات دیگر علم داشته باشد و «کلّ ما یمكن للمجرّد بالإمكان العامّ فهو له بالفعل» یعنی هر چیزی که برای مجرد ممکن باشد (یعنی ممتنع و محال نباشد) پس همانا آن به صورت بالفعل برایش حاصل است یعنی حالت منتظره ندارد (زیرا که انتظار و استعداد و حصول شرایط و تغییر و حرکت در مجرد راه ندارد) بنابراین هر مجردی عالم و «عاقل» هست به صورت بالفعل به همه مجردات دیگر.

همچنانکه هر مجردی معلوم و «معقول» هست به صورت بالفعل برای تمام مجردات، و همچنین هر مجردی عقل است به صورت بالفعل (پس همه مجردات با همدیگر متحد هستند و همه به همدیگر عالم هستند و همچنین همه معلوم یکدیگر هستند) لذا مجرد عقل است و عاقل است و معقول.

اشکال:

مقتضای مطالبی که ذکر شد این هست که نفس انسان چون که مجرد می باشد پس باید عالم و عاقل باشد بر هر معقولی، و این خلاف ضرورت هست.

جواب:

بله مقتضا این بود که نفس به تمام معقولات عالم باشد منتها نفس فقط در مقام ذات مجرد می باشد و در مقام فعل متعلق به ماده می باشد پس نفس بخاطر تجرّد ذاتی اش، به ذات خودش به صورت بالفعل عالم می باشد لکن تعلقش به ماده در مقام فعل، موجب می شود که نفس از قوه به فعل به صورت تدریجی خارج بشود (یعنی باعث می شود که علم نداشته باشد و بعداً علم پیدا کند)

پس نفس دو وجهه دارد، یک جنبه مجرد دارد و یک جنبه مادی دارد اما وجهه ذاتی نفس مجرد است و وجهه فعلی نفس مادیت می باشد و ذات هم مقدم است بر فعل (زیرا که اصل ذات شیء هست) و چون نفس در مقام ذات مجرد هست پس در مقام ذات، همه کمالات و آثارش را دارا هست و عالم به همه آنها می باشد، این ذات در عالم دنیا تجلی می کند و آنچه را که در کنه و بطون ذات دارد، بیرون می ریزد. اما وقتی از نظر مادی و از پایین نگاه می کنی می گویی که نفس فاقد هست و استکمال پیدا می کند. پس ما به حسب عالم ماده، استعدادات خودمان را به فعلیت می رسانیم، و به حسب عالم مجرد آنچه را که داریم در اینجا به ظهور می رسانیم.

پس نفس اگر مجرد شود به صورت مجرد تام و دیگر تدبیر بدن او را مشغول نکند (یعنی تعلقات دنیوی و مادی برداشته شود) در اینصورت تمام علوم برایش حاصل می شوند منتها به نحو اجمال و بساطت، پس می شود «عقل مستفاد بالفعل» که همه چیز را عالم می باشد (البته اینطور نیست که هرکس بمیرد، عقل مستفاد بشود، بلکه باید تعلقات مادی برداشته شود، حتی در همین دنیا هم اگر کسی به تجردش رسید، می شود عقل مستفاد).

نکته:

این برهانی که قبل از اشکال مطرح شد که مجرد عقل و عاقل و معقول است، این برهان در ذوات مجرد جوهری جاری می شود که وجود لِنفسه دارند، اما در أعراض مجرد که وجود لغیره دارند، جاری نمی شود و عاقل در اینها موضوعاتشان هست (یعنی معلوم هستند برای ذاتشان)

فصل ثانی عشر: فی العلم الحضوری و آنه لا یختص بعلم الشیء بنفسه

بیان شد که جواهر مجرد (بخاطر تام بودن و فعلیتشان) در ذات خودشان برای خودشان حاضر هستند پس عالم هستند به خودشان به نحو علم حضوری، حال سوالی که مطرح هست این است که آیا علم حضوری فقط مختص علم شیء به خودش هست یا هم شامل آن می شود و هم شامل علم علت به معلولش و علم معلول به علتش زمانی که هر دو مجرد باشند، هم می شود؟

مشاؤون قائل به قول اول هستند و علم حضوری را فقط یک رقم می دانند یعنی علم شیء به خودش، اما علم علت به معلول را علم حضوری نمی دانند چون که قائل به تباین علت از معلول هستند. اما اشرافیون و حکمت متعالیه قائل به قول دوم هستند و حق هم همین هست بنابراین علم علت مجرد به معلول مجرد (و همچنین بالعکس) علم حضوری می باشد.

زیرا که وجود معلول وجود رابط هست و قائم به علتش می باشد و مستقل از علتش نیست پس معلول با تمام وجودش نزد علتش حاضر می باشد، و حائل و بینوتی بین آنها نمی باشد بنابراین معلول معلوم علت هست به علم حضوری، و همچنین علت هم با وجودش نزد معلولش حاضر هست منتها به اندازه ظرفیت معلول، و حائل و فاصله ای بین آنها نمی باشد پس علت معلوم معلولش هست به علم حضوری و هو المطلوب.^۱

^۱ علاوه بر اینکه می گوئیم فاقد شیء معطی شیء نمی شود پس علت واجد تمام حقیقت معلول هست و لذا علم حضوری دارد به معلول، و معلول هم که ضعیف می باشد به اندازه خودش دارای علت را دارد پس این علت حاضر است در ذات معلول.

«مرحله ثانی عشر درباره اثبات خدا و صفات و افعال خدا: این مرحله چهارده فصل دارد»

فصل اول: فی اثبات ذاته تعالی

دلیل اول:

این دلیل همان برهان صدیقین است که در آن از خداشناسی به خداشناسی می‌رسیم یعنی از خودش به خودش می‌رسیم. توضیح:

حقیقت وجود^۱ (که آن اصیل می‌باشد نه ماهیت بنابراین مثل ماهیت محدود نیست بلکه محض و صرف می‌باشد که چیزی با آن قاطی نمی‌شود زیرا غیری وجود ندارد) واجب الوجود است بخاطر اینکه ثبوت شیء بر خودش ضروری هست (الوجود موجود بالضروره الازلی) و صدق نقیض شیء (که نقیض وجود عدم هست) بر آن شیء ممتنع هست؛ و وجوب وجودش یا بالذات می‌باشد و یا بالغیر، اما وجوب بالغیر بودنش خلاف فرض هست چون که غیری در اینجا نیست و حقیقت وجود ثانی ندارد، بنابراین حقیقت وجود واجب الوجود بالذات است.

دلیل دوم:

این دلیل همان برهان امکان و وجوب است که مالِ مشائین می‌باشد که در این دلیل از جهانشناسی به خداشناسی می‌رسیم.

^۱ نه مفهوم وجود و نه مراتب هستی بلکه حقیقت و محض هستی.

^۲ چون اگر با حفظ وجود، عدم بشود، اجتماع نقیضین رخ می‌دهد و اگر وجود برگردد و عدم بشود، انقلاب ذات رخ می‌دهد، و هم اجتماع نقیضین و هم انقلاب ذات محال می‌باشد.

توضیح:

ماهیات که نسبتشان به وجود و عدم یکسان هست وقتی معلول می شوند، موجود می شوند و از آنجایی که شیء مادامی که واجب نشود، موجود نمی شود (یعنی الشیء ما لم یجب لم یوجد) پس آنها واجب الوجود هستند و وجوب آنها بالغیر است زیرا اگر وجوبشان بالذات بود دیگر به علت احتیاج نداشتند درحالی که اینها معلول هستند و احتیاج به علت دارند و این علت (که با آن، وجود ماهیات واجب می شود) موجود واجب می باشد (زیرا الشیء ما لم یجب لم یوجد) و وجوب این علت یا بالذات است یا بالغیر، اگر وجوبش بالذات است ثبت المطلوب و اگر وجوبش بالغیر است باید در نهایت به «واجب بالذات» منتهی شود بخاطر اینکه تسلسل و دور محال می باشد.

فصل ثانی: فی إثبات وحدانیته تعالی

وحدت خداوند با دو عنوان مطرح می شود:

الف) واحد: واحدیت یعنی یگانگی خداوند که ممتنع هست که برای او شریکی باشد^۱

ب) أحد: أحدیت یعنی یکتایی و بساطت ذات خداوند یعنی خداوند جزء ندارد و مرکب نیست.

^۱ خداوند واحد بالعدد نیست بلکه واحد است به وحدت حقّه (رجوع شود به بحث وحدت)

علامه در این کتاب دو دلیل برای واحدیت خداوند مطرح می کند:

دلیل اول:

واجب الوجود همان حقیقت وجود است که صرف می باشد و لذا ثانی ندارد (این دلیل از برهان صدیقین گرفته شده است)

خداوند واحد بالخصوص نیست بلکه واحد است «بالوحده الحقه»^۱ که با وحدت حقه فرض تکثر در خداوند محال می باشد چون هر چیزی که فرض شود دومی هست برای حقیقت هستی، بر می گردد به اولی یعنی همان اولی می شود چون میزی نیست و صرف محض می باشد.

دلیل دوم:

اگر دو واجب الوجود یا بیشتر باشند، این دو هم جهت مشترک دارند و هم جهت مشترک (در وجوب وجود مشترک هستند) و «ما به الامتیاز» هم ضرورتاً غیر «ما به الاشتراک» است، بنابراین لازم می آید که ذات هر یک از آن دو، مرکب باشد از «ما به الامتیاز و ما به الاشتراک» و لازمه ترکیب هم احتیاج به اجزاء هست (مرکب محتاج به اجزایش می باشد زیرا جزء مقدم بر کلب هست یعنی باید جزء باشد تا کل باشد) و این احتیاج منافات دارد با وجوب ذاتی که مناط بی نیازی صرف هست.

^۱ وحدت حقه یعنی ذاتی که نفس وحدت است یعنی «شیء ثبت له الوحده» نیست بلکه «شیء عین الوحده» می باشد. مانند «وحدت صرف از هر چیزی»، که صرف الشیء لا یشئی و لا یتکرر، و صرف در خداوند یعنی صرف وجود، بنابراین در عالم وجود، ذاتی که عین وحدت می باشد فقط خداوند است چون خداوند ماهیت ندارد بلکه خداوند عین وجود است و وجود هم مساوی وحدت است.

شبهه ابن کمّونه:

ابن کمّونه بر این دلیل دوم که بر وحدانیّت خداوند اقامه شد، اشکالی را وارد کرده است و آن این است که «چه اشکالی دارد در اینجا دو هویت بسیط باشد که مجهول الکنه باشند و مختلف باشند به تمام ماهیت (یعنی آن دو خداوند متباین به تمام ذات باشند و لذا مرکب از وجه اشتراک و وجه امتیاز نباشند) و مفهوم واجب الوجود هم از آن دو خداوند انتزاع شود و حمل شود بر آن دو (یعنی وجوب وجود در ذاتشان نیست تا جهت مشترک بشود بلکه یک امر بیرونی و عرضی می باشد)»

تقویت شبهه: مقولات عشر (مانند جوهر و کمّ و کیف و...) هم بسیط هستند و متباین اند به تمام ذات، در حالی که به همه آنها می گوئیم «جنس عالی» پس اینجا هم دو تا خداوند هست که متباین هستند به تمام ذات و به هر دو می گوئیم «واجب الوجود»

جواب اول:

انتزاع مفهوم واحد (یعنی وجوب وجود) از کثیر بما هو کثیر محال است زیرا مفهوم و مصداق ذاتاً یکی هستند (یعنی حاکی و محکی عین هم هستند) نمی شود که مفهوم واحد بشود و مصادیق کثیر بشود (مگر اینکه در مصادیق جهت مشترکه ای باشد که این مفهوم، مفهوم آن جهت مشترک هست)

اما در مورد مثالی که برای تقویت شبهه مطرح می شد می گوئیم:

اینجا انتزاع مفهوم واحد از کثیر بما هو کثیر نیست زیرا همه آن متباین ها (کمّ و کیف و...) مفهوم ماهوی بودند پس اینها در وجود با هم مشترک هستند (درست است که وجود جزء ذات نیست اما یک وجود داریم که غیر از ماهیت است) پس همه ماهیات در موجودیت شریک هستند و لو این ماهیات مقولات عشر باشند که متباین به تمام ذات هستند (یعنی ماهیاتشون به تمام ذات از هم

جداست اما در موجودیّت شریک اند)، مفهوم جنس عالی هم که ماهیّت نیست که از ماهیّت انتزاع کنیم بلکه از مفاهیم منطقی هست که از خود ماهیّت انتزاع نمی شود (از نحوه ماهیّت انتزاع می شود) بنابراین در مثال جنس عالی، انتزاع مفهوم واحد از کثیر بما هو کثیر تحقّق نیافته است.

اما در مثال واجب الوجود، انتزاع مفهوم واحد از کثیر بما هو کثیر می شود که این محال است زیرا اینجا اصلاً ماهیّتی نیست بلکه هرچه هست وجود است، وجوب وجود هم همان شدّت وجود و نحوه وجود است، بنابراین این دلیل تامّ هست که اگر دو واجب الوجود باشد لازم می آید هرکدام از آنها مرکّب باشند از وجه اشتراک و وجه امتیاز، و لازمه ترکیب هم احتیاج هست و این منافات با وجوب وجود دارد، بنابراین واجب الوجود واحد است.

جواب دوم و سوم:

{در این فرض، اثبات ماهیّت برای واجب شده، درحالی که پیش از این ثابت گشت ماهیّت واجب -تعالی- همان وجودش است.

هم چنین ابن کمونه در فرض خویش، ماهیّت را مقتضی وجود دانسته است، در صورتی که پیش از این گفته بودیم: وجود، اصیل و ماهیت، اعتباری است و معنا ندارد امر اعتباری مقتضی حقیقت اصیل باشد.^۱

^۱ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب « ترجمه و شرح بدایه الحکمه » استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

بر وحدانیت خداوند به این معنا، چند مطلب متفرع می باشد:

۱. وجود واجب تعالی هیچ مرز عدمی ندارد، که موجب خلو ذات او از کمالات خارج از خویش گردد.

۲. ذات واجب تعالی بسیط است و هر نوع ترکیبی از آن نفی می گردد، زیرا ترکیب - هر گونه که فرض شود - جز با اجزائی که مرکب از آنها تشکیل یافته، تحقق نمی یابد. بنابراین، تحقق مرکب متوقف بر پیدایش اجزایش است و این همان نیاز به اجزا است و نیاز با وجوب ذاتی سازگار نیست.^۱

فصل ثالث: فی أنّ الواجب تعالی هو المبدأ المفیض لكل وجود و کمال وجودی

اثبات حصر «مبدئیت برای موجودات و کمالاتشان» در واجب تعالی:

دلیل اول (امکان غیری برای غیر خداوند):

این دلیل مبنی بر حکمت مشاء هست که بر اساس فکر ماهوی^۳ می باشد:

هر موجودی که غیر خداوند باشد، ممکن بالذات است (چون وجوب بالذات منحصر می باشد در خداوند) و هر ممکنی ماهیتی دارد که نسبتش به وجود و عدم یکسان است پس قهراً در وجودش محتاج است به علّتی که واجب می کند وجودش را سپس موجود می شود، و علّت اگر واجب بالذات

^۱ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب « ترجمه و شرح بدایه الحکمه » استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

^۲ کمال وجودی یعنی همان آثار وجودی.

^۳ یعنی بر اساس نگاه ذهنی مسائل فلسفی را بررسی می کنند و در نگاه ذهنی ماهیت جلو می آید و وجود پشت ماهیت قرار می گیرد پس ماهیت حجاب وجود می شود.

باشد فهو المطلوب، و اگر واجب بالغیر باشد باید منتهی شود به واجب بالذات؛ بنابراین این واجب بالذات است که وجود هر ماهیتی از آن افاضه می شود. (کمالات وجودی هم آثار وجود هستند)

دلیل دوم (امکان فقری برای غیر خداوند):

این دلیل مبنی بر حکمت متعالیه است که بر اساس فکر وجودی می باشد:

غیر خداوند (از وجودات امکانیه) در ذاتشان فقیر می باشند (اینها در ذواتشان وابسته هستند یعنی ذوات ندارند، و تمام وجودات سایه حق تعالی هستند) بنابراین اینها وجودات رابط هستند که حدوداً و بقاء استقلال ندارند و تقوّمشان به غیرشان می باشد (یعنی ربط محض می باشند) بنابراین اینها منتهی می باشند به وجود مستقلی که در ذاتش بی نیاز است و تعلق فقری به چیزی ندارد (بلکه تعلق تدبیری دارد) و آن همان واجب الوجود است.

پس روشن شد:

۱. همانا این واجب الوجود است که وجود غیرش را افاضه می کند پس «لا مفیض غیره» چون اصلاً ذاتی نیست تا هستی بخش باشد بنابراین ما کانال فیض هستیم، برای مثال درخت سیب، سیب را افاضه نمی کند بلکه خداوند میوه سیب را ایجاد می کند از کانال درخت سیب.
۲. همانطور که خداوند مفیض اشیاء هست، مفیض آثار آن اشیاء هم هست، همچنین مفیض نسب و روابط بین اشیاء می باشد (مانند ابوت و بنوت، بالا و پایین، قرب و بعد و...) زیرا همانا علتی

^۱ این امکان، امکان ماهوی نیست بلکه امکان فقری هست.

^۲ اینکه علامه «آثار» گفت، آنها را اعتبار و لحاظ استقلالی کرد، یعنی ابتدا آن اشیاء را لحاظ استقلالی می کنیم و سپس می گوئیم آثار آن اشیاء، ولی معلوم شد که همه آثار، آثار بلاواسطه خداوند هستند.

که واجب می کند شیئی را و مقوم وجودش می باشد، علت موجبه «آثار آن شیء» و «نسب قائم به آن شیء» هم است که مقوم آنها می باشد.

بنابراین فقط خداوند است که مبدأ و ایجاد کننده ما سوای خود می باشد که مالک آنها می باشد و امورشان را تدبیر می کند پس خداوند است که رب العالمین است و غیر از او ربی وجود ندارد پس هرچه در عالم اتفاق بیفتد، مستقیماً از خداوند است. (طبق برهان اول که بر اساس حکمت مشاء بود، هرکدام مالک قوای خودمان هستیم و ملائکه هم مالک ما هستند و خدا هم مالک همه هست اما الان می گوئیم که مالک یکی است و آن خداوند است چون همه ما هوایات ربطیه هستیم.

تتمه (ردّ مذهب ثنویّه):

ثنویّه قائل به دو مبدأ فاعلی هستند (نه دو واجب الوجود) آنها می گویند که در وجود هم خیر است و هم شرّ (مانند بیماری ها و درد ها) و خیر و شرّ هم متضادّان می باشند پس مستند به مبدأ واحد نیستند (خدوند خیر محض هست و از خیر محض نمی شود که شرّ صادر شود لذا یک مبدأ شرّی هم داریم که فضولی می کند در کار خداوند) بنابراین دو مبدأ وجود دارد یعنی مبدأ خیرات و مبدأ شرور.

علامه برای ردّ اینها دو جواب (که جواب اولی از افلاطون و دومی از ارسطو هست) نقل می کند منتها باید توجه داشت که جواب ارسطو در عرض جواب افلاطون نیست بلکه در طول آن می باشد:

جواب افلاطون:

صغری: شرّ عدم است.

کبری: عدم محتاج به مبدأ (یعنی علّت فیاض) نیست.

نتیجه: پس شرّ محتاج به مبدأ نیست.

تبیین صغری: همانا صغری (یعنی عدم بودن شرّ) با مثال های جزئی تبیین شده است مانند «قتل» که شرّ است مثلاً، منتها اینجا «قدرت قاتل بر قتل» شرّ نیست بلکه این کمال و خیر است، و «تیزی شمشیر» هم کمالی در شمشیر است و همچنین «انفعال گردن مقتول در اثر ضربه» شرّ نیست بلکه کمال بدن می باشد، بنابراین باقی نمی ماند برای شرّ مگر «بطلان حیات مقتول» و این هم امر عدمی می باشد.

بنابراین در مورد سلامتی و بیماری می گوئیم که سلامتی لحظه به لحظه افاضه می شود منتها وقتی می رسد که خداوند این افاضه را بر می دارد یعنی سلامتی را که یک امر وجودی هست نمی دهد، نه اینکه عدم سلامتی را می دهد، پس خداوند کوری را به انسان نمی دهد بلکه بینایی را از انسان می گیرد، همچنین فقر را نمی دهد بلکه ثروت را نمی دهد، بنابراین شرّ افاضه و صادر نمی شود چون که امر عدمی می باشد و لذا شرور مبدأ ندارند. اما سوال پیش می آید که چرا خداوند مقداری از وجود را نمی دهد؟ حکمت خدا چه شده است که بقیّه کمالات را نمی دهد؟ چرا نظام وجودی به گونه ای هست که گاهی منتهی به نقایص و عیوب می شود؟ می گوئیم که پاسخ ارسطو در واقع جواب است برای این سؤال، و آن عبارت است از:

اقسام پنج تا هستند:

۱. چیزی که خیر محض هست:

این قسم موجود است و خدا آن را آفریده هست مانند عقول مجردّه که در آنها فقط خیر هست (اینها لذّت هستی را می چشند و ابتهاج دارند)

۲. چیزی که خیرش کثیر و شرّش قلیل هست:

این قسم هم موجود است و خدا آن را آفریده هست مانند همه موجودات مادی (یعنی عالم ماده) که در آن خیر کثیر هست با توجه به نظام عام؛ پس همانا در ترک ایجاد این عالم ماده، شرّ کثیر است (سوال پیش می آید که چه می شد در عالم ماده همین شرّ قلیل هم نبود، جوابش این هست که این دیگر خاصیت عالم ماده هست که دارِ تزاخم می باشد زیرا عالم ماده عالم حرکت هست)

۳. چیزی که خیر و شرّش مساوی هست:

این قسم موجود نیست چون در ایجادش «ترجیح بدون مرجح» پیش می آید و آن هم محال است زیرا مستلزم انکار اصل علیّت می باشد.

۴. چیزی که شرّش کثیر و خیرش قلیل هست:

این قسم هم موجود نیست چون در ایجادش «ترجیح مرجوح بر راجح» پیش می آید.

^۱ برای مثال درست است که آهن این همه آدم را کشته است اما خیرش کثیر از شرّش می باشد، و اگر آهن را از این عالم برداریم دیگر ماشین و پنجره و کارد و... ساخته نمی شود و حتی یک کارخانه و صنعت هم محقق نمی شود.

^۲ البته در عرفان گفته می شود که آن شرّ قلیل ظاهرش شرّ هست و باطنش خیر محض هست.

۵. چیزی که شرّ محض هست:

این قسم هم موجود نیست و علّت آن روشن هست (زیرا شرّ محض عدم می شود و عدم هم قابل جعل نمی باشد)

فصل رابع: فی صفات الواجب الوجود تعالی و معنی إتصافه بها

صفات خداوند به دو قسم ذاتیه و فعلیه تقسیم می شود:

۱. صفات ذاتیه:

صفتی که ذات خداوند در ثبوتش کفایت می کند بدون اینکه احتیاج باشد به فرض امر خارج از ذات (یعنی این صفات از خود ذات حق انتزاع می شوند و غیر حق مطرح نیست یعنی مخلوق در نظر گرفته نمی شود) مانند «حیات خداوند» و «علم خداوند به خودش»

۲. صفات فعلیه:

صفتی که اتصاف به آن درست نمی شود مگر با فرض امر خارج از ذات (یعنی با فرض مخلوق) مانند «خلق» و «رزق» (صفات فعلیه، صفات اعتباری و انتزاعی هستند یعنی از مخلوق با نسبت به خالق انتزاع می شود، یعنی وقتی مخلوق را نگاه می کنیم نسبتی بین مخلوق و خالق اعتبار می شود که این نسبت آن سرّش صفات فعلی خداوند می شود مانند رازق، و این سرّش صفات خود مخلوق می شود مانند مرزوق)

صفات فعلیه کثیر می باشند که از «مقام فعل»^۱ خداوند انتزاع می شوند و خارج از ذات خداوند می باشند.

^۱ آن سرّ نسبت می شود «مقام فعل فاعل» مانند رازق، و این سرّ نسبت می شود «مرتبه فعل» مانند مرزوق.

کلام ما در این فصول، دربارهٔ صفات ذاتیه هست (نه صفات فعلیه)

همانا دانستی که خداوند مبدأ فیض هست برای هر وجود و کمال وجودی، و قبلاً ثابت شد که علتی که چیزی را افاضه می کند، واجد حقیقت آن شیء می باشد به نحو اعلی و اشرف (یعنی به وجود الهی) زیرا معطی شیء نمی تواند فاقد آن شیء باشد. بنابراین خداوند یک نحوه اتصاف دارد به صفات کمال مانند «علم»^۱ و «قدرت» و «حیات»، پس ما نظر می کنیم در اقسام صفات ذاتیه و نحوه اتصاف خداوند به آنها، پس می گوئیم:

صفات ذاتیه به دو قسم ثبوتیه و سلبيه تقسیم می شود:

۱. صفت ذاتیه سلبيه:

صفت سلبيه افاده می کند معنای سلبي را، منتها سلب کمال از خداوند ممکن نیست (چون که خداوند است که مبدأ هر کمالی می باشد) پس صفات سلبيه دلالت می کنند بر «سلب نقص و حاجت» (برای مثال خداوند جاهل نیست و همچنین عاجز نیست) و از آنجایی که نقص و حاجت در معنای «سلب کمال» هست، پس صفت سلبيه افاده می کند «سلب کمال» را و آن همان ایجاب کمال است. بنابراین معنای «لیس بجاهل» همان سلب علم است و معنای آن هم ایجاب علم می باشد (زیرا سلب در سلب، افاده اثبات می کند پس همه صفات سلبيه به صفات ثبوتیه بر می گردد)

^۱ نگفت «علم بنفسه» بلکه به صورت مطلق گفت «علم» زیرا حتی علم به اشیاء هم از صفات ذاتی می باشد نه صفات فعلی، چون اشیاء در مقام ذات الهی وجودشان عین وجود حق هست.

^۲ برخی اشتباه کرده و بالعکس گفته اند یعنی طبق نظر اینها صفات ثبوتیه به صفات سلبيه بر می گردد برای مثال «الله عالم ای لیس بجاهل» و «الله قادر ای لیس بعاجز».

۲. صفت ذاتیه ثبوتیه: مانند عالم و قادر.

خود صفت ثبوتیه به دو قسم حقیقیه (مانند عالم) و اضافیه^۱ (مانند عالمیت و قادریت^۲ که صفت نسبی و انتزاعی هستند) تقسیم می شود.

خود صفت ثبوتیه حقیقیه به دو قسم حقیقیه محضه (مانند حی) و حقیقیه ذات اضافه (مانند عالم به غیر یعنی «علم به اشیاء قبل از ایجاد در ذات خود») تقسیم می شود.

(اگر سوال شود که چگونه صفت حقیقیه ذات اضافه مانند «عالم به غیر» از صفات ذاتیه محسوب می شود درحالی که پای «غیر» در میان است پس باید از صفات فعلیه باشد نه ذاتیه، جواب می دهیم که این غیر در مقام صورت علمیه هست و گرنه وجوداً عین وجود ذات حق تعالی هست یعنی ظهور علمی و کثرت علمی مطرح هست نه ظهور عینی و کثرت عینی، چون که مقام خلق و فعل نیست بلکه مقام ذات است.)

درمورد حق تعالی صفاتی که مطرح هست همان صفات حقیقیه هست (آن هم با دو قسمش).

زیادت صفات اضافیه بر ذات خداوند:

شکی نیست که صفات اضافیه زائد بر ذات خداوند هستند چون که اینها معانی اعتباری هستند و خداوند هم مصداق معانی اعتباری نیست (بلکه خداوند وجود اصیل عینی می باشد)

^۱ همه صفات فعلیه، صفات اضافیه هستند منتها محل بحث ما در اینجا صفات فعلیه نیست بلکه محل بحث ما صفات ذاتیه می باشد.

^۲ قادریت از نسبت و سنجش بین ذات قادر و ذات مقدور در می آید.

حقیقت صفات حقیقیه:

در باره حقیقت صفات حقیقیه (چه حقیقیه محضه و چه حقیقیه ذات اضافه) اقوال مختلفی وجود دارد:

۱. صفات حقیقیه عین ذات خداوند می باشند و هر کدام هم عین دیگری می باشد.^۱ (این قول همان نظر امامیه می باشد)

۲. صفات حقیقیه زائد بر ذات خداوند و لازمه ذات خداوند می باشند پس این صفات قدیم هستند به قدم خود ذات. (این قول منسوب به اشاعره هست)^۲

۳. صفات حقیقیه زائد بر ذات خداوند هستند که حادث زمانی می باشند. (این قول منسوب به کرامیه هست)

۴. معنای اتصاف ذات خداوند به این صفات حقیقیه این است که فعلی که از خدا صادر می شود مانند فعلی است که از دارنده آن صفات صادر می شود، پس معنای عالم بودن خداوند این است که خداوند همچون کار عالم انجام می دهد (در محکم بودن فعل و دقت جهاتش) نه اینکه خداوند علم دارد، بنابراین ذات خداوند نایب مناب صفات هست. (این قول منسوب به معتزله هست)

^۱ بنابراین علم در خارج عین قدرت هست البته مفهوماً مختلف هستند اما وجوداً عین هم هستند. در عرفان می گویند ظهوراً مختلف هستند اما در ظاهر همه عین ذات خداوند هستند.

^۲ مشائین اگر می گویند علم زائد بر ذات خداوند است به معنای این کلام اشاعره که صفات زائد بر ذات است، نمی باشد زیرا مشائین می گویند صور علمیه زائد بر ذات است اما علم عین ذات می باشد و علم بودن هم به همین است که انشاء صورت بشود. البته همین حرف مشاء هم اشکال دارد. (منتها ممکن است گفته شود که مشاء همان حرف عرفاء را زده اند)

مختار:

حق همان قول اول (یعنی عینیت صفات با ذات) هست بخاطر اینکه ذاتِ خداوند مبدأ هست برای هر کمال وجودی، و مبدأ کمال نمی تواند فاقد آن کمال باشد، پس در ذاتِ خداوند، حقیقتِ «هر کمالی که از او افزایه می شود» هست و این همان عینیت ذات با صفات هست.

و از آنجایی که هر کدام از صفات، عین ذات است (و ذات واجد همه آن صفات است) پس هر کدام از این صفات، عینِ همدیگر هستند (و هر صفتی واجد همه صفات است) بنابراین صفاتِ کمالِ خداوند، به حسب مفهوم مختلف هستند اما به حسب مصداق واحد می باشند. (که آن همان ذاتِ حقّ تعالی هست).

نکته:

برخی گفته اند «علتِ ایجادِ عالم، مشیت و ارادهٔ خداوند است نه ذاتِ خداوند» این کلام باطل می باشد به دو دلیل:

۱. اراده نزد این قائل اگر «صفت ذاتیه» باشد که عین ذات است، در اینصورت می گوئیم که نسبت ایجاد به اراده عین نسبت ایجاد به ذات هست، و اگر اراده صفت فعلیه باشد که از مقام فعل انتزاع می شود، در اینصورت می گوئیم که «فعل» تقدّم دارد بر «صفت»، پس استناد فعل در وجودش به صفت (یعنی اراده)، تقدّم معلول است بر علت که محال می باشد.

۲. لازمهٔ این قول (که علت ایجاد ارادهٔ خدا هست نه خود خدا) این است که نسبت ایجاد و خلق به خداوند مجاز باشد پس اینکه می گوئیم «خداوند خالق است» مجاز می شود.

ردّ قول دوم (زیادت صفات بر ذات و قدیم بودن آنها):

این صفات که زائد بر ذات هستند (آنها هفت صفت می دانند یعنی حیات و قدرت و علم و سمع و بصر و اراده و کلام نفسی) یا معلول هستند یا معلول نیستند:

الف) اگر معلول چیزی نباشند، هر کدام مستقلّ بوده و واجب الوجود می شوند پس در واقع هشت واجب الوجود خواهیم داشت (ذات و صفات هفتگانه) و ادلّه وحدانیّت خداوند این را ابطال می کند.

ب) اگر معلول چیزی باشند، یا معلول هستند برای «غیر خداوند» (یعنی غیر ذاتی که متّصف به این صفات است) که این را هم ادلّه وحدانیّت خداوند ابطال می کند (علاوه بر اینکه باید بگوییم که خداوند در اتّصافش به صفات کمالیه محتاج به غیرش هست و این محال است)، و یا معلول هستند برای «خداوند» که این هم محال می باشد زیرا فاقد شیء معطی شیء نمی شود (علّت یعنی خداوند بر معلول یعنی صفات، تقدّم بالعلیه دارد درحالی که آن علّت فاقد چیزی هست که می خواهد آن را اعطاء کند و این هم محال می باشد) علاوه بر این که باید بگوییم واجب الوجود در ذاتش فاقد صفات کمال هست درحالی که خداوند وجود صرف می باشد که حدّ و عدم در او راه ندارد.

ردّ قول سوم (زیادت صفات بر ذات و حدوث آنها):

اولاً لازمه اینکه صفات زائد بر ذات و حادث زمانی باشند، این است که ذات خداوند، دارای ماده ای باشد که قابل صفات هست (یعنی صفاتی که حادث می شود در آن) و لازمه این هم ترکیب ذات است (یعنی خداوند امر مادی می شود که مرکب از ماده و صورت هست) و این هم محال می باشد. ثانیاً لازمه اش این است که ذات خداوند فی نفسه خالی از کمال باشد و این محال می باشد.

ردّ قول چهارم (نیابت ذات از صفات):

لازمه نیابت کردن ذات از صفات، خالی بودن ذات خداوند از صفات است درحالی که خداوند وجود صرف هست و حدّ عدم در او راه ندارد.

فصل خامس: فی علمه تعالی

قبلاً گذشت که هر مجردی به ذاتش عالم هست بخاطر اینکه ذاتش نزد خودش حاضر است (بخلاف امر مادی که خودش پیش خودش حاضر نیست پس به خودش علم ندارد)

علم به اشیاء قبل از ایجاد:

قبلاً بیان شد که ذاتِ خداوند صرفِ وجود است و لذا حدّ در او راه ندارد و هیچ وجود و کمال وجودی از او سلب نمی شود، پس آنچه در تفصیل اشیاء هست (وجودات و کمالات اشیاء با نظامی که دارد) موجود است نزد خداوند به نحو اعلی و اشرف، که جدا نیست بعضی از آنها از بعضی دیگر (یعنی کثرت و تمیز در آنچه نیست بلکه مقام وحدت می باشد) پس هر آنچه در تفصیل خلقت هست، معلوم است نزد خداوند به نحو علم اجمالی در عین کشف تفصیلی.^۱

^۱ طبق حکمت متعالیه و عرفان، خداوند فاعل بالتجلی می باشد. خداوند قبل از خلق موجودات علم تفصیلی به آنها دارد اما این علم زائد بر ذات نیست بلکه عین ذات است درحالی که ذات ذات متکثر نیست. درست است که علم خداوند به افعالش علم اجمالی حضوری می باشد منتها این علم واحد اجمالی در عین کشف تفصیلی است (یعنی این علم واحد باعث می شود که معلومات کثیر روشن بشود) و اتفاقاً هر چه علم، اجمالی تر باشد کشف آن هم تفصیلی تر است.

علم به اشیاء بعد از ایجاد (یعنی علم به اشیاء در مرتبه خود اشیاء که علم فعلی هست):

موجودات چون که معلولِ خداوند هستند، قائم هستند به خداوند به نوع قیامِ رابط به مستقل، و حاضر می باشند با وجوداتشان نزد خداوند، پس این موجودات معلوم می باشند برای خداوند به نوع علم حضوری در مرتبه وجوداتشان (که این موجودات اگر مجرد باشند، خودشان پیش خداوند حاضر هستند و اگر مادی باشند با صور مجردة شان پیش خداوند حاضر هستند)

پس چند مطلب روشن شد:

۱. خداوند علم حضوری به ذاتش دارد.
۲. خداوند قبل از ایجاد اشیاء، علم حضوریِ تفصیلی به اشیاء در مرتبه ذاتش دارد که عین ذاتش می باشد. (بر خلاف مشاء که قائلند خداوند قبل از ایجاد علم حصولی دارد)
۳. خداوند علم حضوریِ تفصیلی به اشیاء در مرتبه خود اشیاء دارد که خارج از ذاتش می باشد.
۴. وقتی خداوند علم به معلولاتش دارد پس علم به علم آنها هم دارد (وقتی ما پیش خدا حاضر هستیم، با تمام شؤون و صفات و کمالات و با تمام علوممان پیش خداوند حاضر هستیم حتی علم حصولی ما هم نزد خداوند هست اما به نحو حضوری)

^۱ شیخ اشراق قائل هست که همه اشیاء پیش خدا حاضر هست حتی مادیات، اما علامه می گوید مادیات با صور مجردة پیش خداوند حاضر هستند.

^۲ چون ماده حرکت دارد و حضور در آن معنا ندارد لذا می گویند که عالم ماده عالم غیبت هست.

تتمه:

از آنجایی که حقیقت سمع و بصر، «علم به مسموعات» و «علم به مبصرات» هست، این دو از مطلق علم محسوب می شوند و ثابت می باشند در خداوند به نحو صفت ذاتی (یعنی خداوند در ذاتش قبل از ایجاد اشیاء، عالم هست به همه مسموعات و مبصرات).

تنبيه و اشاره:

در علم خداوند اقوال و مسالک مختلفی وجود دارد که به اقوال معروف اشاره می کنیم:

۱. خداوند علم به ذاتش دارد (خودش پیش خودش حاضر است) اما علم به معلولاتش (قبل از ایجاد) ندارد چون که ذات خداوند ازلی می باشد درحالی که معلول حادث می باشد (چه حادث زمانی و چه حادث ذاتی، زیرا هر دو در مرتبه ذات معدوم هستند و لو اینکه از حیث زمانی همیشه باشد)

جواب:

علم به معلول در ازل مستلزم وجود معلول در ازل با وجود خاصش نیست. (بلکه به عین وجود حق تعالی موجودند)

حق تعالی قبل از ایجاد، علم به اشیاء دارد به نحو علم اجمالی در عین کشف تفصیلی (چون که همه تفصیل از او نشأت می گیرند) و علم حضور است و معدوم هم چیزی نیست تا حاضر باشد نزد خداوند، پس اگر خداوند به کشف تفصیلی به همه اشیاء عالم هست، پس همه اشیاء در مرتبه ذات حق وجود دارند و عین وجود حق هستند و واجب هستند به وجوب حق.

۲. منسوب به معتزله هست که برای ماهیات ثبوت عینی هست در عدم (یعنی هم معدوم هست و هم ثابت) که قبل از ایجاد اشیاء، علم خداوند به آنها تعلق گرفته است.

جواب:

قبلاً گذشت که قول به «ثبوت معدومات» باطل می باشد. توضیح:

به نظر بعضی از معتزله ثبوت اعم از وجود است و نفی اخص از عدم است (زیرا که ثابت شامل موجود و معدوم ممکن است و منفی یعنی معدوم ممتنع) علت اینکه بعض معتزله این قول را قائل شدند بخاطر این است که در علم الهی دچار مشکل شدند و گفتند که خدا قبل از خلق، علم به اشیاء دارد و اشیاء را از روی علم آفریده است یعنی اشیاء قبل از موجودیت، با اینکه معدوم اند، ولی ثابت و شیء هستند و لذا علم خدا به این معدومات ممکن تعلق میگیرد.

اما این اوهام و خیالات می باشد زیرا که فطرت حکم می کند که عدم، بطلان و پوچی محض است و شیئیت ندارد.

۳. منسوب به صوفیه هست که قبل از ایجاد برای ماهیات ممکن؛ ثبوت علمی و ظهور علمی می باشد به تبع اسماء و صفات (همان بحث اعیان ثابته) که آن متعلق علم خداوند می باشد قبل از ایجاد اشیاء.

جواب:

قول به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، نفی می کند هر ثبوت مفروضی را برای ماهیت قبل از وجود عینی خاصش. بنابراین قبل از ایجاد اشیاء اصلاً ماهیتی نیست تا ثبوت علمی داشته باشد.

^۱ یعنی اشیاء چه مجرد و چه مادی.

نکته:

علامه چون می داند که در کلاس بدایه الحکمه ظرفیت پایین هست، این جواب را بیان کرده است اما وقتی کلاس بالا برود، فهمیده می شود که حرف آنها همان تحلیل علم اجمالی در عین کشف تفصیلی هست. زیرا اینها می گویند که این اشیاء که ثبوت علمی دارند، وجودشان عین وجود خداوند هست، هرچند در مقام احدیت این حرف ها راه ندارد بلکه اینها در مقام احدیت (که مقام ظهور ذات است) می باشد.

۴. منسوب به افلاطن است که علم تفصیلی خداوند به اشیاء، همان مفارقات نوریّه و مثل الهیه می باشد که در این مثل کمالات انواع جمع می باشد (و به آنها ارباب الانواع می گویند).
جواب:

بر فرض که مثل افلاطونیّه ثابت باشند می گوئیم که این کفایت می کند برای تصویر «علم تفصیلی به اشیاء در مرتبه خود اشیاء» نه برای تصویر «علم تفصیلی به اشیاء در مرتبه ذات الهی»؛ پس ذات الهی خالی از «کمال علمی» می شود درحالی که خداوند وجود صرف است که هیچ کمال وجودی از او سلب نمی شود.

۵. منسوب به شیخ اشراق است که همه اشیاء (چه مجرد و چه مادی) با وجودشان نزد خداوند حاضر می باشند، و این حضور اشیاء همان علم تفصیلی به اشیاء هست. (یعنی خداوند بعد از ایجاد اشیاء و در مقام خلق، علم تفصیلی دارد اما قبل از ایجاد اشیاء و در مقام ذات، علم تفصیلی ندارد بلکه علم اجمالی دارد)

^۱ یعنی آن مثل باید باشند تا علم تفصیلی باشد اما در مقام ذات این مثل نیستند پس باید بگوئیم که در مقام ذات علم تفصیلی هم نیست.

جواب:

اولاً مادّی با حضور جمع نمی شود همانطور که در مباحث علم و معلوم گذشت (بنابراین مادّی بما هو مادّی معلوم هیچکس نمی باشد حتی خداوند).

ثانیاً این کفایت می کند برای تصویر «علم تفصیلی به اشیاء در مرتبه خود اشیاء» نه برای تصویر «علم تفصیلی به اشیاء در مرتبه ذات الهی» پس ذات الهی خالی از کمال علمی (یعنی علم تفصیلی) می شود درحالی که خداوند وجود صرف است که هیچ کمال وجودی از او سلب نمی شود.

۶. منسوب به ثالثی المطلق هست که خداوند علم دارد به عقل اول (و آن همان معلول اول هست) با حضور ذاتش نزد خداوند، و علم دارد به سایر اشیاء با ارتسام صورشان در عقل اول (پس صور تمام اشیاء در عقل اول هست و عقل اول هم با تمام شؤوناتش از جمله صور علمیه نزد خداوند حاضر هست).

جواب:

این «علم تفصیلی به اشیاء در مرتبه ذات الهی» را تصویر نمی کند (یعنی طبق این قول باید بگوییم که در مرتبه ذات الهی که حتی عقل اول هم نیست، خداوند علم ندارد) پس ذات الهی خالی از کمال علمی می شود درحالی که خداوند وجود صرف است که هیچ کمال وجودی از او سلب نمی شود.

۷. ذات خداوند علم تفصیلی هست به معلول اوّل (یعنی عقل اوّل) و علم اجمالی هست به ما دون معلول اوّل، و ذات معلول اوّل علم تفصیلی هست به معلول دوم (یعنی عقل ثانی) و علم اجمالی هست به ما دون معلول ثانی و هكذا.

جواب:

همان اشکال سابق (یعنی خلوّ ذات از کمال علمی) اینجا هم مطرح هست.

۸. منسوب به فروریوس است که علم خداوند به اتّحادش با معقول می باشد (این می شود علم فعلی زیرا که در مقام و مرتبه معقول هست).

جواب:

این کفایت می کند برای بیان نحوه تحقّق علم (که به اتّحاد وجودی است نه به عروض) اما برای تصویر «علم تفصیلی خداوند به اشیاء قبل از ایجاد» کفایت نمی کند پس همان اشکال سابق (یعنی خلوّ ذات از کمال علمی) اینجا هم مطرح هست.

۹. منسوب به اکثر متأخرین هست که علم خداوند به ذاتش، علم اجمالی به اشیاء هست در مقام ذات، پس خداوند علم اجمالی دارد به همه اشیاء بواسطه علم به ذاتش، اما علم تفصیلی خداوند به اشیاء، بعد از وجود اشیاء می باشد (چون که علم تابع معلوم است و قبل از وجود معلوم، معلومی نیست)

جواب:

همان اشکال سابق (یعنی خلوّ ذات از کمال علمی) اینجا هم مطرح هست یعنی طبق این قول دیگر خداوند در مقام ذات، علم تفصیلی به اشیاء ندارد. (و علم داشتن خداوند به نحو ارتسام و حصول یعنی علم حصولی داشتن خداوند هم ممنوع هست)

۱۰. {به اعتقاد حکمای مشا، علم خداوند متعال به اشیا پیش از ایجاد آنها، بدین گونه است که ماهیات اشیا با همان نظام خارجی شان، نزد ذات متعالی واجب حضور دارند، اما نه به نحو دخول در ذات یا اتحاد با آن، بلکه با ثبوت ذهنی که بر وجه کلیت - به این معنا که علم با تغییر معلوم متحول نمی شود- دارند، قائم به آن ذات می باشند. بنابراین، علم واجب، علم عنائی است که ثبوت عینی معلوم را به دنبال دارد. اکثر متکلمان همین نظر را پذیرفته اند، گرچه از جهت کلی بودن علم آن را تخطئه و مورد طعن قرار داده اند. (ولی حرفشان همان حرف است)، زیرا ایشان نیز معتقدند علم الهی پیش از ایجاد اشیا به صورت علم حصولی بوده و پس از وجود اشیا بر همان حال باقی می ماند.}¹

جواب:

{اشکال پیشین این جا هم مطرح می شود، علاوه بر دو اشکال دیگر: یکی این که طبق این نظر موجودی که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل مجرد است، دارای علم حصولی می باشد، حال آن که در مباحث علم و معلوم آوردیم: علم حصولی در مجرد تام راه ندارد. و دیگر آن که، بیان مذکور وجود ذهنی را بدون یک وجود خارجی که با آن سنجدیده شود اثبات می کند و لازمه اش آن است که این وجود ذهنی وجود عینی دیگری برای موجود خارجی باشد، پیش از وجود عینی خاص آن و جدا از ذات الهی. و این سخن در واقع به قول چهارم برمی گردد.}²

¹ صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب « ترجمه و شرح بدایه الحکمه » استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

² صوت این قسمت موجود نبود و لذا این قسمت را از کتاب « ترجمه و شرح بدایه الحکمه » استاد علی شیروانی، گذاشتیم.

فصل سادس: فی قدرته تعالی

بعضی ها قدرت را تعریف کرده اند به «ما یصحّ معه الفعل و الترك» پس قدرت طبق نظر اینها آن مبدأ فعلی هست که ممکن است از آن، فعل حاصل بشود و ممکن است از آن، فعل حاصل نشود. اما همانطور که قبلاً گفته شد این تعریف مردود می باشد، بلکه قدرت به معنای مبدأ فعلی (قوه فعل) است که مقارن با علم و مشیّت است. (البته علامه این را در تعریف قدرت حیوان آورده بود اما در خداوند و ملائکه که تکثر در آنها راه ندارد، «مبدأ فعل» با «علم و مشیّت» دوئیّت ندارد)

و معلوم است آن چیزی که موجودات ممکن به آن منتهی می شوند، همان ذات خداوند است چون باقی نمی ماند غیر از وجود ممکن مگر وجود واجب (که قید و شرط ندارد و مطلق است) پس ذات خداوند مصدر است برای جمیع ممکنات، و در عین حال علم خداوند عین ذاتش می باشد (آن ذاتی که مبدأ صدور معالیل ممکن هست) پس برای خداوند قدرت هست و آن عین ذاتش می باشد. و قدرت خداوند هم مطلقه هست (یعنی محدود نیست و هیچ قید و شرطی ندارد) و هم عامّ است به همه چیز (همه چیز زیر پوشش قدرت حقّ تعالی هست و خداوند خالق هر چیزی هست)

^۱ خداوند مفیض و موجد هم خود وجود و هم آثار وجودی هست حتی کسی که زنا می کند، موجدش خدا هست. اما فرق است بین ایجاد و اسناد، زیرا که اسناد به انسان است اما ایجاد به خدا هست. وقتی زید کسی را کشته است ایجاد این کار به دست خداست پس ایجاد قتل از خداست و خدا موجد قتل است اما با این حال نمی توانیم بگوییم که خداوند قاتل هست (بلکه خدا ممیت هست نه قاتل) زیرا در کلمه قاتل اسناد پیش می آید که این اسناد ها برای بشر هست اما در کلمه ایجاد آن اسناد را بر می داریم که فقط این وجود را داده است. بنابراین ایجاد و افاضه برای حق تعالی هست و این غیر از اسناد است و ما نمی گوییم خداوند فاعل این فعل است. یا برای مثال وقتی زید دروغ می گوید، خداوند کاذب نیست بلکه فقط موجد صوت و مفیض تکلم می باشد.

اشکال بر عمومیت قدرت خداوند:

اینطور نیست که خداوند خالق هر چیزی باشد، بلکه افعال اختیاری انسان مخلوقِ نفس انسان هست زیرا این افعال اختیاری منوط است به اختیار و برگزیدنِ خود انسان به طوری که اگر بخواهد انجام می دهد و اگر نخواهد انجام نمی دهد. اگر افعال اختیاری انسان مخلوقِ خداوند بودند (یعنی مقذورِ خداوند بودند) دیگر انسان، اختیاری در فعل نداشت بلکه مجبور بود، درحالی که انسان مجبور نیست پس افعال اختیاری انسان مخلوق خداوند نیست و خارج از تعلق قدرت خداوند است و لذا قدرت خداوند عمومیت ندارد.

جواب اول:

این جواب بر اساس حکمت مشاء یعنی از طریق وجوب بالغیر می باشد.

اختیاری بودن فعل به معنای تساوی نسبت فعل به «وجود و عدم» در حین صدور نیست زیرا صدور ممکن بدون ترجیح (یعنی بدون تعیین یکی از دو جانب وجود و عدم) محال است، بلکه فعل اختیاری چون که در ذاتش ممکن هست، پس در وجودش محتاج است به علت تامه که از آن تخلف نمی کند (یعنی اگر علت تامه باشد حتماً حاصل می شود) و نسبت فعل به علت تامه، نسبت وجوب است اما نسبت فعل به انسان (که جزئی از اجزاء علت تامه هست) نسبت امکان است.

^۱ نه افعال اضطراری مثل رشد و ضربان قلب.

^۲ در حال امکان فعل صادر نمی شود بلکه باید علت تام بشود و به حدّ ضرورت برسد پس الشیء ما لم یجب لم یوجد.

پس فعل اختیاری واقع نمی شود مگر به صورت واجب بالغیر (اشیء ما لم یجب لم یوجد) و وجوب بالغیر هم منتهی می شود به وجوب بالذات، و واجب بالذات هم فقط خداوند است بنابراین قدرت خداوند عمومیت دارد و حتی شامل افعال اختیاری انسان هم می شود.

جواب دوم:

این جواب بر اساس حکمت متعالیه یعنی از طریق وجوب ظلی می باشد.

افعال اختیاری انسان معلول هستند و وجود معلول نسبت به علتش رابط می باشد و وجود رابط هم تحقق پیدا نمی کند مگر با یک مستقلی که مقوم آنها باشد و مستقل بالذات فقط خداوند است، بنابراین خداوند مبدأ اول هست برای صدور هر معلولی (که وجود این معلول وابسته به علت هست) پس خداوند بر هر چیزی قدیر است.

اشکال بر اختیار انسان و لزوم جبر:

التزام به اینکه قدرت خداوند عمومیت دارد و حتی شامل افعال اختیاری انسان هم می شود (یعنی التزام به اینکه خداوند خالق هر چیزی است) التزام به جبری بودن افعال انسان هست! پس همانا لازمه آن این است که اراده خداوند به فعل اختیاری انسان تعلق بگیرد و از آنجایی که اراده الهی از مراد تخلّف نمی کند (یعنی هر آنچه که اراده کرده است بالضروره باید حاصل شود) پس وقوع فعل انسان ضروری خواهد بود و انسان مجبور بر آن خواهد بود و اختیاری در آن نخواهد داشت.

^۱ اشاعره به کسب قائل هستند (یعنی خداوند انجام می دهد و ما فقط کسب می کنیم) اشاعره تصریح به جبری بودن نمی کنند در حالی که نتیجه کسب همان جبر است)

به وجه دیگر می‌گوییم تمام افعالی که انجام می‌دهیم متعلق علم خدا هست پس وقوعش ضروری می‌باشد و اگر واقع نشود علم خداوند جهل می‌شود (گر می‌نخورم علم خدا جهل بود) پس فعل جبری است نه اختیاری.

جواب از بیان اول:

اراده‌ی الهی همانا تعلق گرفته است به فعل با آن خصوصیات و ویژگی‌هایی که دارد و فعل به نحوی هست که نسبت داده می‌شود به انسان (انسانی که جزئی از علت تامه هست) به نحو امکان، و این فعل با تعلق اراده‌ی الهی از آن ویژگی‌ای که دارد تغییر نمی‌کند پس همانا اراده حق تعالی در افعال اختیاری انسان به افعال اختیاری انسان تعلق گرفته است و مراد خدا هم باید محقق بشود یعنی باید این افعال به اختیار انسان حاصل شوند.

جواب از بیان دوم:

درست است که تمام افعالی که انجام می‌دهیم متعلق علم خدا می‌باشد منتها باید توجه داشت که فعل با تمام ویژگی‌هایش متعلق علم خداوند است یعنی خداوند علم دارد به «فعل اختیاری انسان» و علم هم معلوم را از حقیقت و واقعیتی که دارد، خارج نمی‌کند، پس اگر فعل به صورت اختیاری واقع نشود، علم خداوند جهل می‌شود.

نکته:

بنابراین حکماء نه قائل به تفویض هستند و نه قائل به جبر بلکه می‌گویند فعل را هم ما انجام می‌دهیم و هم خدا، آنوقت سوال می‌شود که چطور می‌شود که یک فعل دو فاعل داشته باشد (همانطور که یک معلول دو علت ندارد) جواب می‌دهیم که فاعلیت حق تعالی عرضی نیست بلکه طولی است نسبت به همه مخلوقات و فهم فاعلیت طولی هم خیلی فکر می‌خواهد.

اشکال دیگر بر عمومیت قدرت خداوند:

قائل شدن به عموم قدرت الهی از طریق توقّف «وجود معلول ممکن» بر «وجوب بالغیر معلول» و منتهی شدن آن به واجب بالذات؛ خلاف مطلوب را نتیجه می دهد (موجب سلب قدرت از خداوند می شود) زیرا واجب بودن «فعل خداوند» مستلزم این است که خداوند موجب باشد یعنی باعث می شود که فعل بر خداوند واجب بشود (و ترک بر خدا ممتنع بشود) که در اینصورت اصل قدرت خداوند زیر سوال می رود.

جواب:

وجوب فعل از «وجود فعل» انتزاع می شود پس همانطور که وجود معلول از ناحیه علت است، همچنین «وجوب بالغیر معلول» هم از ناحیه علت است (علت > وجود معلول > وجوب معلول)، و محال است اثری^۲ که مترتب بر وجود شیء است، مؤثر باشد در وجود «مؤثر آن شیء» (یعنی علت) پس ایجاب از ناحیه خداوند به سوی فعل آمده است و محال است که این ایجاب برگردد و بر خداوند واجب کند فعلش را (بنابراین ضرورت بخش خداوند است نه اینکه خداوند مجبور است پس قدرت خداوند سلب نمی شود)

نکته:

از مطالبی که گذشت روشن شد که خداوند مختار بالذات است چون در اجبار باید چیزی (غیر از فاعل) باشد که وادار کند فاعل را بر «خلاف اقتضای فاعل» یا وادار کند فاعل را بر «چیزی که فاعل آن را اقتضا نمی کند» درحالی که وراء خداوند چیزی نیست مگر «فعلش» و فعل هم ملائم با فاعلش

^۱ همان دلیل اول عمومیت قدرت الهی که بر اساس حکمت مشاء بود.

^۲ اثر همان وجوب بالغیر است.

می باشد (و فعل نمی تواند برگردد و خدا را مجبور کند) پس فعلی که خداوند انجام می دهد، مقتضای ذاتش می باشد و آن را اختیار می کند.^۱

فصل سابع: فی حیاته تعالی

حیّ یعنی «درآک فعال» پس حیات مبدأ ادراک و فعل است (یعنی مبدأ علم و قدرت هست و این دو از حیات ناشی می شوند) یا امری است که علم و قدرت ملازم آن هستند.

دلیل بر حیات الهی:

۱. دلیل اول:

زمانی که حیات بر ما حمل می شود در حالی که علم و قدرت در ما زائد بر ذات می باشد، پس حمل کردن حیات بر خداوندی که علم و قدرت در او عین ذات می باشد، اولی و احق است، بنابراین خداوند حیات و حیّ بالذات است.

۲. دلیل دوم:

خداوند حیات هر زنده ای را افاضه می کند و از آنجایی که معطی شیء فاقد شیء نمی باشد پس خداوند فاقد حیات نمی باشد.

^۱ اختیار خداوند اختیار حکمی است و حکمت خداوند حکمت اختیاری است.

^۲ پس حیات اسم اعظم هست نسبت به علم و قدرت.

فصل ثامن: فی إرادته و کلامه

تعریف ارادهٔ خداوند:

مشاء ارادهٔ خدا را به علم برگردانده اند و گفته اند که ارادهٔ خداوند همان علم خداوند به نظام اصلح است^۱ (باید توجه داشت که خود ما و افعال ما هم درون نظام و جزء نظام می باشد) و به عبارت دیگر ارادهٔ خداوند همان علم خداوند به خیر بودن فعل^۲ است.

پس اراده از وجهی از وجوه علمی خداوند است (یعنی اراده از شعبه های علم هست) همانطور که سمع به معنای «علم به مسموعات» و بصر به معنای «علم به مبصرات» دو وجه از وجوه علم خداوند هستند، پس ارادهٔ الهی عین ذات خداوند می باشد.

تعریف کلام:

گفته اند که کلام در عرف ما لفظی هست که دال بر ما فی الضمیر هست یعنی کاشف از آن می باشد، پس در اینجا موجود اعتباری هست (و آن همان لفظی است که وضع شده برای معنایی) که به دلالت وضعیه اعتباریه دلالت می کند بر موجود دیگر، و آن موجود دیگر در ذهن می باشد.

^۱ مشاء خداوند را فاعل بالعنايه می داند پس خدا همین که علم به اشیاء دارد همان باعث ایجاد اشیاء می شود بنابراین این علم به نظام اصلح باعث ایجاد آن نظام می شود. (در حکمت متعالیه به جای نظام اصلح می گویند نظام احسن)

^۲ خیر یعنی کمال مطلوب هر شیء.

و اگر در اینجا موجود حقیقی باشد که به دلالت طبیعی^۱ دلالت می کند بر موجود حقیقی دیگر، مانند اثر که دلالت می کند بر مؤثرش (همچنین صفت کمال در معلول کاشف است از کمال اشد و اتم در علتش)، این اولی و احق خواهد بود که به اینکه «کلام» نامیده شود بخاطر قوی بودن دلالتش زیرا که دلالتش عقلی هست نه وضعی اعتباری. (این همان کلام فعلی خداوند است پس الله متکلم یعنی «الله أوجد الکلام» و این هم یعنی «الله أوجد الخلق»)

و اگر در اینجا موجودی باشد که احدی الذات است که در ذاتش دارای صفات کمالیه هست^۲ به گونه ای که با تفصیل کمالش^۳ و با آثاری که بر آن مترتب می شود، کشف می کند از وجود احدی اش، این اولی و احق خواهد بود به اسم «کلام» و این همان خداوند است که متکلم بالذات است یعنی عین کلام است. (این همان کلام ذاتی خداوند است که عین ذاتش می باشد)^۴

علامه می فرماید در این بیان، برگرداندن تحلیلی هست «معنای اراده» را به وجهی از وجوه «علم» و «معنای کلام» را به وجهی از وجوه «قدرت»، پس ضرورتی ندارد که اراده و کلام را جدای از «علم و قدرت» به عنوان صفت ذاتی دیگر، مطرح کنیم.

^۱ این دلالت طبیعی همان دلالت عقلیه در منطق هست.

^۲ احدی الذات بودن خداوند مربوط به مقام احدیت هست و دارای صفات کمالیه بودن هم مربوط به مقام واحدیت هست یعنی مقام ظهور اسماء و صفات.

^۳ تفصیل کمال در مقام واحدیت است.

^۴ پس در «کلام ذاتی خداوند» می گوئیم خداوند خودش به خودش ظهور می کند، و خودش به تفصیل کمالاتش به خودش دلالت می کند (آن تفصیل کمالی که عین ذاتش هست) قهراً خودش هم متکلم است و هم کلام است (زیرا خودش بر خودش دلالت می کند)

فصل ناسع: فی فعله تعالی و انقساماته

برای فعلِ خداوند (به معنای مفعول یعنی مخلوق که همان وجود ناقصی هست که از حقّ تعالی افاضه می شود) انقساماتی هست به حسب آنچه که از مباحث قبل به دست آمده است، مانند انقسامش به مجرد و مادی، و انقسامش به ثابت و سیال و غیر آن، و مراد ما در این فصل اشاره کردن به مطلبی هست که قبلاً گذشت و آن این است که عوالم کلیّ^۱ سه تا می باشند یعنی عالم عقل و عالم مثال و عالم ماده.

عالم عقل عالمی است که مجرد از ماده و آثار ماده (مانند شکل و رنگ) می باشد.

عالم مثال عالمی است که مجرد از ماده هست اما مجرد از آثار ماده (مانند شکل و مقدار) نیست،^۲ پس در عالم مثال اشباح جسمانیّه ای هست که تمثّل پیدا می کنند به صورت اجسامی که در عالم ماده هست آن هم به نظامی که شبیه نظام در عالم ماده می باشد منتها بدون اینکه یکی پس از دیگری باشد. (به نحوی که بینشان ترتّب وجودی باشد) و همچنین بدون اینکه صورتی به صورتی تغییر پیدا کند (یعنی حرکت جوهری در عالم مثال نیست) و بدون اینکه حالی به حالی تغییر پیدا کند (یعنی حرکت عرضی در عالم مثال نیست).^۳

^۱ مراد از کلی، کلی عرفانی به معنای سعه وجودی است.

^۲ در عالم مثال آثار ماده عارض نیستند (زیرا عروض استعداد می خواهد) بلکه عین جوهر هستند بخلاف عالم ماده.

^۳ اقسام عالم مثال:

مثال منفصل (مثال اعظم): یعنی مثال بیرونی که قائم به ذاتش می باشد و از نفس انسان جدا می باشد.

مثال متصل (مثال اصغر): یعنی مثال متصل به نفس که نفس هر طوری که بخواهد در آن تصرف می کند به حسب

انگیزه های مختلف (یعنی همان مثال اعظم در نفس ما می تابد و وقتی تایید، گیر نفس می افتد و نفس می تواند در

آن تصرف کند)

عالم ماده عالمی است که به جواهر و اعراضش مقارن با ماده هست.

ترتیب وجودی عوالم سه گانه:

عوالم سه گانه ترتیب زمانی ندارند اما ترتیب وجودی دارند پس عالم عقل قبل از عالم مثال است و عالم مثال هم قبل از عالم ماده می باشد.

و این بخاطر این است که فعلیت محضه که قوه ندارد (یعنی عالم عقل و مثال) وجوداً اقوی و اشدّ می باشد از آنچه که قوه محض می باشد (یعنی ماده) یا آنچه که آمیخته به قوه هست (یعنی مادیات)، و عقل مفارق هم از حیث حدود و قیود اقلّ و از حیث وجود اوسع و ابط است از مثال مجرد، و وقتی وجود اقوی و اوسع باشد، مرتبه آن در سلسله مترتبه اقدم خواهد بود و به مبدأ اول یعنی خداوند که وجود صرف می باشد، نزدیک تر خواهد بود. بنابراین عالم عقل تقدّم وجودی دارد بر عالم مثال و ماده، و عالم مثال هم تقدّم وجودی دارد بر عالم ماده.

با مطالبی که ذکر شد، روشن گردید که ترتیب مذکور، ترتیب در علیت هست (نه ترتیب در زمان و مکان) یعنی عالم عقل علت مفیضة عالم مثال است و عالم مثال هم علت مفیضة عالم ماده می باشد. همچنین به کمک مطلبی که قبلاً گذشت (و آن این است که علت مشتمل است بر کمال معلول به نحو اعلی و اشرف) روشن می شود که عوالم سه گانه تطابق و توافق دارند، پس در «عالم مثال» نظام مثالی هست که شبیه نظام مادی می باشد درحالی که آن اشرف از عالم مادی می باشد، و در

عالم عقل هم چیزی هست که مطابقِ عالم مثال می باشد منتها آن موجود است به نحوی بسیط تر و اجمالی تر، و نظام ربوبی^۱ هم که در علم خداوند می باشد مطابقِ عالم عقل می باشد.

فصل عاشر: فی العقل المفارق و کیفیه الحصول الکثره فیه لو کانت فیه کثره

بحث در این فصل دربارهٔ این هست که اگر فرض بشود عقل مفارق کثیر است، کثرتش چگونه هست؟ آیا کثرت افرادی دارد یا ندارد؟ و اگر کثرت افرادی ندارد بلکه کثرت نوعی دارد، کثرت طولی دارد یا کثرت عرضی؟

انحصار تکثر افرادی در ماهیت مادی:

ماهیت تکثر افرادی پیدا نخواهد کرد مگر اینکه مقارن با ماده باشد (المجرد نوعه منحصر فی فرد) استدلال بر عدم کثرت افرادی در مجردات تامّ این است که کثرت از چهار صورت خارج نیست:

۱. یا تمام ماهیت نوع است: یعنی بگوییم که ماهیت همان «کثیر الافراد» است
۲. یا جزء ماهیت است: یعنی یک جزء ماهیت (جنس یا فصل) همان «کثیر الافراد» است.
۳. یا عرضی لازم ماهیت است.
۴. یا عرضی مفارق ماهیت است.

در سه تای اولی هیچ فردی از ماهیت در خارج متحقق نمی شود چون کثرت افرادی از همین فرد ها محقق می شود. بنابراین خلف لازم می آید (یعنی فرض این شد که هر آنچه ماهیت بر آن صدق می کند، باید کثیر باشد در حالی که کثرت تحقق پیدا نمی کند مگر با آحاد) پس همیشه کثرت

^۱ نظام ربّانی هم می گویند، البته این نظام در احدیّت راه ندارد.

افرادی، ناشی از عوارض مفارقه هست و عرضی مفارق «استعداد» و قابلیت می خواهد و هر جا استعداد هست باید «ماده»^۱ هم باشد زیرا حامل استعداد، ماده می باشد، بنابراین این «شیء مادی» است که استعداد دارد برای عروض یک عرضی مفارق، و لذا «مجرد» که ماده ندارد، پس استعداد هم ندارد، و اگر استعداد ندارد پس عرضی مفارق هم ندارد، و اگر عرضی مفارق ندارد پس کثرت افرادی هم ندارد و هو المطلوب.

بنابراین مجرد تامّ محال است که کثرت افرادی داشته باشد. بله کثرت افرادی ممکن است در عقل مفارق در جایی که افرادی از نوع مادی (مانند انسان) بوسیله حرکت جوهری از مرحله مادی به مرحله تجرد استکمال پیدا کنند، پس آن تمیز فردی که برای این افراد بود (هنگامی که مادی بودند) استصحاب می شود. (یعنی هر فردی از انسان، از عالم ماده تا عالم قیامتش یک شخص واحد ممتد است که مراحل را طی می کند پس کثرت افرادی در انسانی که عقل مفارق می شود، معنا دارد).

کثرت نوعی در عقل مفارق:

از آنجایی که کثرت افرادی در عقل مفارق محال می باشد، پس اگر در آن کثرتی باشد، کثرت نوعی می باشد (نه کثرت افرادی) به این صورت که انواع متباینی موجود باشند که هر کدام منحصر در یک فرد هستند.

کثرت نوعی به دو صورت متصور است:

^۱ ماده یعنی اصل قوه و قابلیت یعنی «قوه الأشياء جميعا» نه قوه الشیء الخاص، در اول تا آخر عالم فقط یک ماده می باشد ولی استعداد واحد نیست و کثیر می باشد، استعداد تعین این قوه و ماده است (یعنی قوه چه چیزی در چه چیزی) و استعداد عارض بر ماده می شود.

الف) کثرت طولی: یعنی عقل اول، عقل دوم را ایجاد کند و عقل دوم هم عقل سوم را ایجاد کند و هكذا، به نحوی که هر کدام که سابق می باشد علت فاعلی باشد برای پایینی (و از نظر نوع مباین باشند نه از نظر وجود)

ب) کثرت عرضی: یعنی انواع کثیر متباینی باشند که بعضی از آنها علت بعضی دیگر یا معلول بعضی دیگر نباشند بلکه همه آنها معلولات عقل واحدی باشند که در فوق اینها قرار دارد.

فصل حادی عشر: فی العقول الطولیّه و اول ما یصدر منها

اثبات عقول طولیه:

طبق قاعده الواحد، از واحد فقط واحد صادر می شود پس از آنجایی که خداوند واحد بسیط هست (از جمیع جهات) ممتنع هست که مستقیماً از او کثیر صادر شود (فرقی نمی کند که آن چیزی که صادر می شود، مجرد باشد مانند عقول عرضیه، یا مادی باشد مانند انواع مادی) پس اولین چیزی که از خداوند صادر می شود، عقل واحد هست که با وجود ظلّی اش حکایت می کند از وجود خداوند. و از آنجایی که معنای «اول بودن عقل اول» تقدّم وجودی آن هست بر دیگر موجودات ممکن (که آن تقدّم وجودی همان علیّت می باشد) پس عقل اول علتی هست که متوسط است بین خدا و سایر مخلوقات، بنابراین عقل اول واسطه می باشد در صدور مادونش.

و این موجب محدودیت قدرت مطلق خداوند نمی باشد چون که صدور کثیر (از آن جهت که کثیر است) از واحد (از آن جهت که واحد است) ممتنع می باشد، و قدرت هم به امور ممکن تعلق می گیرد نه محالات ذاتیه (مانند اجتماع و ارتفاع نقیضین) زیرا اینها اصلاً ذاتی ندارند تا متعلق قدرت واقع شوند.

عقل اوّل اگرچه در وجودش واحد و در صدورش بسیط می باشد منتها بخاطر ممکن الوجود بودنش، ماهیت دارد، و همچنین عقل اوّل هم به خودش عالم هست و هم به خدا عالم هست، پس عقل اوّل تعدّد جهت دارد و لذا ممکن است که مصدر باشد برای بیش از یک معلول، منتها جهات موجوده در عالم مثال زیاد می باشد و برای صدور آن، جهاتِ قلیلی که در عقل اول هست، کفایت نمی کند پس ناچاراً باید از او عقل ثانی صادر شود و سپس عقل ثالث و هكذا تا اینکه جهات کثرت در عقل به عددی برسد که برای صدور عالم مثال کفایت بکند. بنابراین روشن شد که ما عقول طولی کثیری داریم و اگرچه طریقی برای شمردنِ عدد آنها نیست. (برخلاف مشاء که به عقول عشره قائل هستند)

فصل ثانی عشر: فی العقول العرضیه

اشراقیون در عالم وجود، عقول عرضیه را اثبات کرده اند، که علیّت و معلولیتی بین آنها نیست و این عقول عرضیه در مقابل انواع مادی در عالم ماده هستند که هر کدام مدبّر نوع مادیّ مقابلش می باشد به این عقول عرضیه، ارباب انواع و مثل افلاطونیّه می گویند (زیرا افلاطون بر قول به اینها اصرار داشت)

اما مشائین، مثل افلاطونیّه را انکار کرده اند و تدابیر انواع مادی را به عقل فعّال که آخرین عقل طولی می باشد، نسبت داده اند. (به نظر مشاء عقل فعّال، عقل عاشر می باشد که جهات کثیره انواع در آن هست)

مثبتین عقول عرضیه در حقیقت آن با هم اختلاف دارند و صحیح ترین اقوال بنابر آنچه گفته شده این است که «برای هر نوعی از این انواع مادی، فردی مجرد است در اوّل وجود (یعنی از نظر رتبه وجودی اول باید آن باشد بعد همه این افراد مادی باشند) که به صورت بالفعل دارای تمام کمالات ممکن برای آن نوع است، و به افراد مادی عنایت دارد پس مدبّر افراد مادی هست بواسطه صورت

نوعیه آن نوع، پس خارج می کند افراد را از قوه به فعل با تحریک این افراد به حرکت جوهری همراه حرکات عرضیه که تابع حرکت جوهری می باشند»

ادله اثبات عقول عرضیه:

دلیل اول:

قوای نباتی (یعنی قوه تغذیه^۱ و قوه رشد و قوه تولید مثل) اعراض حاله هستند در جسم نباتی (که به تغیر جسم، اینها هم متغیر می باشند) و اینها شعور و ادراک ندارند پس محال است که این قوای نباتی، مبادی و علل موجدۀ این ترکیب ها و شکل ها و... با آن نظام دقیقی که دارند، باشد، بنابراین نیست در اینجا مگر جوهر مجرد عقلی که مدبر امور آنها می باشد و این افراد بوسیله آن استكمال پیدا می کنند.

جواب:

دلیل اعم از مدعا هست زیرا جایز است آن چیزی که به رب النوع نسبت داده می شود، به غیر رب النوع نسبت داده شود، پس افعال هر نوعی مستند هستند به صورت نوعیه شان (که این صورت نوعیه مبادی آثار می باشد) و فوق صورت نوعیه عقل اخیر هست که مشاؤون آن را اثبات کرده اند و آن را عقل فعال نامیده اند.

دلیل دوم:

انواع مادی (مانند موش و گربه و خروس) هرکدام نظام خاص خودش را دارد که عوض نمی شود و این ها اتفافی نیستند پس برای این انواع و برای نظام دائمی آنها، علل حقیقی وجود دارد و آن علل

^۱ قوه غاذیه خودش چهار تا هست: جاذبه، ماسکه، حاضمه، دافعه.

جواهر مجردّه هستند که این انواع را ایجاد می کنند و امورشان را تدبیر می کنند (نه آن چیزی که مشائین از پیش خود در می آورند یعنی افاعیل و آثار را نسبت می دهند به مزاج های مختلف و مانند آن بدون دلیل) بلکه برای هر نوع مثالی، کلی ای می باشد که امر آن نوع را تدبیر می کند (و معنای کلیت آن، جواز صدقش بر کثیرین نیست، بلکه همانا بخاطر تجرّدش نسبتش به جمیع افراد مساوی هست، یعنی نسخهٔ جامعهٔ مادون هست که محیط بر آنها می باشد).

جواب:

دلیل اعمّ از مدعا هست زیرا افعال و آثاری که مترتب می شوند بر هر نوعی، مستند می باشند به صورت نوعیهٔ آن، و اگر اینچنین نبود، نوعیتی برای نوع تحقق پیدا نمی کرد (چون نوع بودن به این است که ذوات جوهریشان فرق بکنند) پس أعراضِ مختصّه به هر نوعی، حجت است که همانا اینجا صورت جوهریه می باشد که مبدأ قریبِ آن أعراض می باشد (همانطور که اعراض مشترکه دلیل است بر اینکه اینجا موضوع مشترک هست) بنابراین فاعلِ نظام جاری در نوع، همان صورت نوعیه هست و فاعل صورت نوعیه هم جوهر مجرد هست که افاضه می کند آن را بر مادهٔ مستعدّه، پس صور مختلف می شوند به اختلاف استعدادات؛ و اما اینکه این جوهر عقلی همان «عقل عرضی» می باشد که مخصوص این نوع می باشد و آن را ایجاد کرده و امورش را تدبیر می کند، یا از «عقول طولیه» می باشد که امر همهٔ انواع به آن منتهی می شود، پس این دلیل در اثبات آن کافی نیست.

دلیل سوّم:

این دلیل احتیاج به قاعده امکان اشرف هست و آن این است که «زمانی که ممکن أخصّ موجود شود، واجب است که ممکن اشرف قبل از آن، موجود شده باشد»^۱ و شکی نیست در اینکه انسان مجرد (که در جمیع کمالات انسانی بالفعل است) اشرف هست و خوداً از انسان مادی (که در بسیاری از کمالات انسانی بالقوه است) پس وجود انسان مادی که در این عالم است دلیل است بر وجود انسان مجرد (که ربّ النوع می باشد)

جواب:

جریان قاعده امکان اشرف برای اثبات عقول عرضیه، مشروط است به اینکه اشرف (یعنی مجرد) و أخص (یعنی افراد مادی) در ماهیت نوعیه یکسان باشند و مجرد صدق مفهوم بر چیزی مستلزم این نیست که آن چیز فرد نوعی برای آن مفهوم باشد (به عبارت دیگر مجرد حمل مستلزم حمل شایع نیست و برای اینکه چیزی فرد چیزی باشد، باید حمل شایع تحقق بیابد مانند «زید انسان»)، پس جایز است که مصداق «انسان کلی»، عقل کلی از عقول طولیه باشد که نزد آن تمام کمالات اولیه و ثانویه انواع مادی، هست، پس مفهوم انسان بر آن صدق می کند (به نحو حمل حقیقت و رقیقت) بخاطر دارا بودن آن، کمال وجودی انسان را (نه بخاطر اینکه فردی از افراد انسان باشد)

خلاصه صدق «مفهوم انسان» بر «انسان کلی» مجردی که معقول ما^۲ هست، مستلزم این نیست که معقول ما، فرد باشد باشد برای ماهیت نوعی انسان، تا اینکه ربّ النوع باشد برای نوع انسانی.

فصل ثالث عشر: فی المثال

^۱ امکان الأشرف يدلّ علی وجوده، پس هر اشرفی را که فرض کنیم، حتماً باید قبل از أخصّ بوده باشد چون که تفره محال است.

^۲ این معقول ما همان مجرد خارجی هست که نفس الامر دارد.

به عالم مثال، برزخ هم می گویند چون که متوسط است بین عقل مجرد و جوهر مادی (البته این غیر از برزخ شرعی هست که بعد از مردن ما می باشد و با اعمال ما ساخته می شود و به آن می گویند برزخ صعودی، پس برزخ محل بحث ما برزخ نزولی هست که از نظر رتبه وجودی، قبل از عالم ما هست و کاری به اعمال ما هم ندارد.

همچنین به عالم مثال، خیال منفصل هم می گویند چون که مستقل می باشد از خیال حیوانی که متصل به حیوان است.

عالم مثال مرتبه ای از وجود است که مجرد از ماده هست اما مجرد از آثار ماده نیست، و در آن صور جوهریه جزئی می باشد، و آن نزد مشائین از عقل فعال که آخرین عقل طولی می باشد صادر می شود و بنابر قول اشراقیین از عقول عرضیه صادر می شود، و این صور مثالیه متکثر هستند به حسب تکثر جهاتی که در عقل مفیضش است. این صور مثالیه جزئیه تمثّل و ظهور می کنند برای دیگران به هیئات مختلف آن هم بدون اینکه با اختلاف هیئات در هر کدام از صور مثالیه، وحدت شخصی آن شکسته شود.^۱

^۱ برای مثال جبرئیل وقتی تمثّل پیدا می کند، اکثراً به صورت دحیه کلبی تمثّل می کند اما بعضاً به صورت دیگری می باشد یعنی صور گوناگون بر می دارد اما به هر کدام که اشاره شود، همان است که هست.

فصل رابع عشر: فی العالم المادّی

عالم مادّی همان عالم مشهود است که پایین ترین مرتبه وجود می باشد.

و این عالم متمیز می باشد از عالم عقل و عالم مثال به اینکه صور موجوده در آن تعلق به ماده دارند و با قوه و استعداد ارتباط دارند؛ پس موجودی در عالم ماده نیست مگر اینکه تمام کمالاتش در ابتدای وجود، بالقوه هست سپس با نوعی از تدریج و حرکت به سوی فعلیت خارج می شود و چه بسا که مانعی از آن مانع می شود زیرا که این عالم عالم تراحم و تمنع هست.

این عالم به سبب ارتباط وجودی که بین اجزایش هست، در ذاتش واحد سیال است که متحرک می باشد به جوهرش (که اعراض هم تابع آن می باشند) و بر روی این حرکت فراگیر حرکات جوهریه خاصه نباتیه و حیوانیه و انسانیّه می باشد، و غایتی که این حرکت توقّف می کند نزد آن، تجرد تامّ برای متحرک هست.

از آنجایی که این عالم متحرک می باشد به جوهرش و سیال می باشد در ذاتش، ذاتش عین تجدد و تغیر هست (یعنی شیء ثابت له الحركه نیست بلکه عین حرکت هست) و با این بیان استنادش به علت ثابت و مجرد صحیح می شود پس جاعل جعل کرده هست متجدد را نه اینکه جعل کرده است شیء را متجدد.^۱

^۱ رجوع شود به بحث ارتباط متغیر به ثابت.