بسم الله الرحمن الرحیم

اللهم وفقّنی لما تحبّ و ترضی

جزوه بدایه الحکمه

استاد:حجه الاسلام و المسلمین حاج آقای سربخشی

تاریخ شروع نگاشتن جزوه:۲۱/فروردین/۱۳۹۹ هـ.ش

مقدمه بحث

کتاب بدایه الحکمه و در ادامه ی آن نهایه الحکمه دو کتابی هستند که از ابتدا برای آموزش تألیف شده اند برخلاف کتب دیگر فلسفه مانند منظومه ، شرح منظومه ،اسفار و ... برای همین ویژگی های آموزشی را فی الجمله دارد هرچند از تألیف این کتاب سال ها گذشته است و شاید می شد اصلاحاتی در آن انجام شود. همانگونه که بعدها آیت الله مصباح کتاب آموزش فلسفه را نگاشتند که از لحاظ آموزشی از بدایه الحکمه بالاتر است هرچند مطالبی در آن هست که در بدایه نیست و مطالبی در بدایه هست که در آموزش فلسفه نیست یعنی مطالب آن ها من وجه است. کتاب دیگری که برای آموزش نگاشته شده است کتابی است که آقای عبدالرسول عبودیت به نام مقدمه ای بر فلسفه اسلامی نگاشته است که مطالب آن را از کتب شهید مطهری استخراج کرده است که این کتاب نیز به عنوان یک منبع برای مطالعه به شما معرفی می شود جامعه المصطفی نیز ظاهراً کتابی برای آموزش فلسفه نگاشته است که خوب است

مقدمه

جناب علامه طباطبایی در مقدمه به سه مطلب در مورد فلسفه می پردازند که عبارتند از تعریف فلسفه ، موضوع فلسفه و غایت فلسفه که ما نیز به صورت مختصر به بیان آنها خواهیم پرداخت.

معنای لغوی فلسفه

قبل از تعریف فلسفه لازم می دانیم که معنای لغوی فلسفه را بیان کنیم. معنای لغوی فلسفه دانش دوست است. در زمان سقراط کسانی وجود داشتند که به تشکیک در وجود می پرداختند و برای اثبات تشکیکات خود به مغالطه دست می زدند. سقراط مبارزه جدی و پیگیری با آنها داشت و با تلاش فراوان توانست بر آنها چیره شود. آنان خود را سوفیست یعنی دانشمند می نامیدند ولی سقراط در مقابل خود را فیلسوف یعنی دانش دوست نامید تا به این شکل هم تواضع کرده باشد وهم خود را از جرگه ی آنان جدا کرده باشد. به مرور زمان سوفیست معنای لغوی خود را از دست داده به معنای مغالطه

کار شد و معنای فیلسوف نیز از دانش دوست به دانشمند و کسی که اهل حکمت و دانش های بنیادین است تغییر کرد. پس معنای فیلسوف در لغت دانش دوست است

معانی اصطلاحی فلسفه

۱.تمام علوم حقیقی

از شایع ترین معانی اصطلاحی فلسفه که از دیرباز تا امروز استفاده می شود این است که به تمام علوم حقیقی در مقابل علوم قراردادی فلسفه گفته می شده است. علوم حقیقی علوم هستند که ناظر به حقایق خارجی هستند مثلاً اینکه ۴=۲+۲ یک حقیقت خارجی است یا اینکه فلز در اثر حرارت منبسط می شود یک حقیقت خارجی است و هیچ ربطی به قراردادهای ما ندارد و قرارداد ما نیست. کار ما در این علوم در واقع کشف است برای همین به این علوم ،علوم کشفی می گوییم. در مقابل این علوم ، علوم قراردادی قرار می گیرند که تابع وضع ما هستند و اگر وضعی نباشد علمی نیز وجود نخواهد داشت ، علومی مانند ادبیات و غیره یعنی مثلاً اینکه فاعل مرفوع باشد تابع قرارداد ماست برای همین به این علوم ، علوم قراردادی می گوییم.

اقسام علوم حقیقی

فلسفه به این معنا به دو بخش فلسفه نظری و فلسفه عملی تقسیم می شود.

فلسفه نظری به اقسام زیر تقسیم می شود

۱.طبیعیات

۲.ریاضیات

۳.الهیات

فلسفه عملی به اقسام زیر تقسیم می شود

۱.اخلاق

۲.تدبیر منزل

۳.سیاست مدن

توضیح مختر در مورد اقسام علوم حقیقی

طبیعیات: این قسم از فلسفه نظری در مورد طبیعت یعنی جسم و خصوصیات جسم بحث می کند که امروزه به نام فیزیک و شیمی و زیست و ... شناخته می شود. بزرگان فلسفه ما در این موارد نیز بحث کرده اند مثلاً شیخ در شفاء از طبیعیات بحث می کند. امروزه علوم تجربی در این بخش قرار می گیرند که البته دقیقاً مساوی علوم تجربی نیست و تفاوت هایی با آن دارد به این بخش از فلسفه ، فلسفه سفلی نیز می گویند زیرا در نظر فیلسوف جهان ماده در مقابل عالم اله هم در میزان ارزش و هم در شدت وجود بسیار حقیر و پست است.

ریاضیات: در این قسم از فلسفه ی نظری در مورد کمیت چه متصل و چه منفصل بحث می شود در بخش کمیت متصل از خط، سطح و حجم بحث می شود که امروزه به نام هندسه شناخته می شوند و در کم منفصل از عدد بحث بحث می شود که امروزه به نام جبر و ریاضی شناخته می شوند به این بخش از فلسفه ، فلسفه وسطی نیز می گویند.

اللهیات:در این قسم از فلسفه نظری از وجود داشتن بحث می شود یعنی در این بخش از وجود داشتن از آن حیث که وجود داشتن است بحث می شود به احکام اختصاصی وجود پرداخته می شود

در توضیح این مطلب باید گفت که یک چیز را از جهات گوناگون می توان مورد بررسی قرار داد مثلاً یک میز را از جهت رنگ، زبری و نرمی ، سفتی و مواد تشکیل دهنده ی آن می توان مورد بررسی قرار دارد میز از این جهت در طبیعیات مورد بررسی قرار می گیرد. می توان میز را از جهت اندازه ای که دارد و هم چنین سطح و حجم آن مورد بررسی قرار داد این جهت میز در ریاضیات قرار می گیرد ولی میز را به یک شکل دیگر نیز می توان بررسی کرد به این شکل که میز را از جهت وجود داشتن مورد بررسی قرار بدهیم و مثلاً بررسی کنیم که فرق میز که هست با نیست که نیست چیست و میز که هست از جهت هستی اش چه ویژگی هایی دارد که نیستی فاقد آن است بحث از این جهت میز در اللهیات قرار می گیرد

اخلاق: در این بخش به اخلاق فردی بحث می شود

تدبیر منزل:در این بخش از تدبیر منزل و خانواده و خانه پرداخته می شود

سیاست مدن:در این بخش از حکومت داری و حکمرانی و وظایف حکمرانان و مردم بحث می شود

۲.اللهیات

معنای اصطلاحی دیگری که فلسفه دارد این است که به خصوص اللهیات در فلسفه نظری نیز فلسفه گفته می شود و گاه منظور از فلسفه خصوص اللهیات در فلسفه نظری است. ما در بحث های خود این معنا از فلسفه را مدنظر داریم

اللهیات در فلسفه ی نظری خود دو بخش دارد در یک بخش از خدا و احکام خاص خدا بحث می شود که اللهیات حقیقی همین بخش است که به آن اللهیات بالمعنی الاخص می گویند و در بخش دیگر از احکام خدا و دیگر موجود از جهت وجود

بحث می کنند که به آن اللهیات بالمعنی الاعم می گویند به این بخش از فلسفه فلسفه اولی، علم اعلی و حکمت الهی نیز می گویند

۳.مبانی یک علم

گاهی فلسفه را به شکل مضاف به کار می برند مانند فلسفه اخلاق ، فلسفه فیزیک ، فلسفه زبان و ... در این موارد فلسفه به معنای مبانی آن علم است مثلاً وقتی می گوییم فلسفه ی فیزیک منظور فلسفه مبانی فیزیک است که مثلاً اساساً فیزیک چیست؟ در آن از چه روشی استفاده می شود و مباحثی از این قبیل

۴.علت

گاهی منظور از فلسفه علت یک چیز است مثلاً گاهی ممکن است گفته شود که فلسفه نماز چیست؟ که منظور آن است که علت تشریع نماز چیست؟ یا مثلاً گفته می شود که فلسفه ی فلان کار چیست؟ و منظور آن است که دلیل انجامش چیست؟

تعریف علم فلسفه

با توجه به مطالبی که در بحث معنای لغوی و معنای اصطلاحی مطرح کردیم و گفتیم که ما معنای دوم فلسفه را در نظر داریم روشن می شود که علم فلسفه علمی است که از موجود بما هو موجود یعنی از احکام وجود آن هم احکام کلی وجود بحث می کند

روشن کار نیز در این علم روش تعقّلی است یعنی برای اثبات مطالب در آن از برهان و استدلال برهانی استفاده می شود نه از تجربه و حس و چیزی تا قابل اقامه برهان نباشد مشکوک خواهد بود حتی جسم خود اشخاص.

موضوع فلسفه

در توضیح موضوع فلسفه ابتدا باید گفت که موضوع هر علمی چیزی است که در آن علم از اعراض ذاتی آن چیز بحث می شود. مثلاً چون در طبیعیات از اعراض ذاتی جسم بحث می شود موضوع طبیعیات جسم خواهد بود و چون در ریاضیات از اعراض ذاتی کمیت بحث می شود موضوع ریاضیات، کمیت خواهد بود. بر این اساس چون در فلسفه از اعراض ذاتی وجود بحث می شود پس موضوع فلسفه وجود و موجود خواهد بود که گاهی از آن به این شکل تعبیر می شود که موضوع علم فلسفه موجود بما هو موجود است.

عرض ذاتی

در تعریف موضوع علم اصطلاح تعیین کننده ای به نام عرض ذاتی وجود دارد که از آن در منطق مظفر و کفایه و حواشی آن بحث شده است .اختلاف در عرض ذاتی بسیار زیاد و تبیین آن بسیار طولانی است ولی به طور مختصر باید گفت منظور از عرض در این اصطلاح حمل است نه عرض در مقابل جوهر و منظور از ذاتی آن است که واقعاً مال خودش باشد پس عرض ذاتی یعنی محمولی که واقعاً محمول موضوع باشد نه مجازاً مثلاً وقتی می گوییم الماء جارٍ جریان را به آب نسبت داده ایم و این آب است که واقعاً جریان دارد ولی گاهی گفته می شود که المیزاب جارٍ در این قضیه جریان به میزاب یعنی ناودان نسبت داده شده است در حالیکه جریان مال آب است نه ناودان در این موارد چون محمول(جریان) واقعاً مال موضوع(المیزاب) نیست گفته می شود که عرض ذاتی نیست ولی در قضیه الماء جارٍ عرض یعنی محمول ذاتی است.[1]

عدم فرق میان وجود و موجود در فلسفه

نکته ای باید در ذیل موضوع فلسفه گفته شود این است که از دیدگاه فیلسوف فرقی میان وجود و موجود نیست و میان آنها فقط در ادبیات تفاوت وجود دارد لذا فرقی ندارد که بگوییم موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است یا بگوییم موضوع فلسفه وجود بما هو وجود است هرچند در ادبیات مصدر و مشتق را نتوان هرجا به جای یکدیگر به کار برد. ولی این تفاوت یک تفاوت ادبی است نه حقیقی و فلسفی.

غایت فلسفه

هدف از آموختن فلسفه و غایت آن این است که بدانیم چه چیزی واقعاً وجود دارد و چه چیزی واقعاً وجود ندارد.زیرا هرچند تشخیص این موضوع ساده به نظر می رسد ولی به هیچ وجه اینگونه نیست. گاهی چیز هایی که وجود ندارند را موجود می دانیم مانند شانس و غول و گاهی چیزهایی که وجود دارند را معدوم می دانیم مانند نفس مجرد انسان که یک واقعیت است در حالیکه برخی قائل به نفس نیستند یا مثلاً عقل مجرد که یک واقعیت و موجود است که غیر از قوه ی عاقله است بلکه یک موجود است که در آینده در مورد آن بحث خواهیم کرد که برخی منکر آن هستند. برخی العیاذ بالله منکر خدا هستند برخی منکر عالم خارج هستند و می گویند در خارج از ذهن چیزی وجود ندارد[2]. پس در اینکه چه چیزی وجود دارد و چه چیزی وجود ندارد ما گاهی دچار اشتباه می شویم فلسفه علمی است که به وسیله ی آن می توانیم

۱.مثال هایی که در متن زده شده است فقط برای تقریب به ذهن است زیرا مجازی که در متن گفته شده است مجاز ادبی است و مجازی که در فلسفه مد نظر است که عرض ذاتی نباید مجازی باشد بلکه باید حقیقی باشد بسی دقیق تر از مجاز ادبی است مثلاً در فلسفه این قضیه که الانسان موجود مجازی است و وجود عرض ذاتی انسان نیست بلکه الوجود موجود یک فضیه حقیقی است و حمل در آن ذاتی و حقیقی است

۲.به این دسته از افراد ایده آلیست یعنی ذهن گرا می گویند این دسته معتقدند که در ماورای ذهن ما چیز وجود ندارد وچیزهایی که ما احساس می کنیم فقط یک امر ذهنی و تصور هستند این دسته حتی بدن خود را نیز یک امر ذهنی و فاقد واقعیت می دانند در مقابل این دسته پوزیتویست ها قرار دارند که هر امر غیر محسوس از جمله ذهن را واهی دانند و تنها چیزی را موجود می دانند که حسی و قابل تجربه باشد.

بفهمیم که چه چیزی واقعاً وجود دارد و چه چیزی واقعاً وجود ندارد و فلسفه این کار را با استفاده از ویژگی های اختصاصی وجود انجام می دهد.

هدف دیگر از آموختن فلسفه شناخت علل عالی هستی مخصوصاً علة العلل هستی یعنی خداوند متعال و شناخت اسماء الحسنی و صفات العلیا اوست.[1]

مرحله اولی: کلیات مباحث وجود

جناب علامه بدایه و نهایه در ۱۲ بخش و هربخش را در چند فصل بحث کرده است و نام هربخش را مرحله نامیده است با توجه به مراحل در می یابیم که هریک از آنها در واقع یکی از تقسیمات وجود هستند مانند انقسام وجود به ذهنی و خارجی ، بالقوه و بالفعل ،علت و معلول ، مادی و مجرد و ... که در طی آن مراحل به احکام از وجود می پردازد که مختص به همان قسم از وجود است مثلاً در بخش وجود ذهنی به احکام اختصاصی وجود ذهنی و در بخش وجود مادی به احکام اختصاصی وجود مادی مانند زمان داشتن و حرکت می پردازد ولی در مرحله اول از احکامی بحث می شود که اختصاص به هیچ یک از اقسام وجود ندارد و میان تمام اقسام وجود مشترک مانند اصالت که تمام وجود ها اصیل هستند یعنی در وجود ذهنی همانند وجود مادی و دیگر اقسام وجود آنچه واقعاً اصیل است وجودشان است نه ماهیتشان برای همین نام مرحله اول کلیات مباحث وجود است یعنی مباحثی که مربوط به قسم خاصی از وجود نیست.

فصل اول: بداهت مفهوم وجود

اولین کاری که در بدایه باید انجام بدهیم این است که موضوع را تعریف کنیم. ما در بحث های قبلی گفتیم که موضوع فلسفه وجود است اکنون باید مفهوم وجود را تعریف کنیم و اگر تعریف ندارد بیان کنیم که چرا تعریف ندارد.

تبیین بداهت مفهوم وجود

ما با مراجعه به خود در می یابیم که مفهوم وجود (ونه مصداق آن) یک مفهوم بدیهی است که معنای آن در ذهن ما کاملاً روشن است و نیاز به تعریف ندارد بلکه اساساً امکان تعریف کردن آن وجود ندارد

۱.پایان نوار شماره ۱

معنای بدیهی و نظری

ما دو گونه مجهول داریم مجهول تصوری و مجهول تصدیقی لذا دو گونه معلوم نیز داریم معلوم تصوری و معلوم تصدیقی به معلوم کردن مجهول تصوری تعریف و به معلوم کردن مجهول تصدیقی اثبات(استدلال) می گوییم با توجه به مطلبی که گفتیم می گوییم

معلوم یا همان علم یا تصوری است یا تصدیقی. معلوم تصوری نیز یا بدیهی است یا نظری که هر کدام اقسامی دارد معلوم تصوری بدیهی یا بی نیاز از تعریف است ولی امکان تعریف در مورد آن هست مانند مفهوم ضرورت که نیازی به تعریف ندارد ولی می شود آن را با وجود تعریف کرد یا علاوه بر اینکه بی نیاز از تعریف است اساساً امکان تعریف نیز وجود ندارد مانند مفهوم وجود به مفاهیم دسته ی اول مفاهیم بدیهی ثانوی و به مفاهیم دسته ی دوم مفاهیم بدیهی اولی می گوییم. در قسمت تصدیقات نیز همین گونه است برخی از تصدیقات نظری هستند که با ارجاع به بدیهیات اثبات می شوند برخی از بدیهیات تصدیقی نیز قابل اثبات نیستند مانند استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین و برخی نیز با اینکه بی نیاز از اثبات هستند ولی در عین حال می شود آنها را با بدیهیات اولیه اثبات کرد مانند فطریات که همانطور که نامشان پیداست قیاس دارند ولی این قیاس همواره همراه آنهاست تا اینجا روشن شد که مفهوم وجود بدیهی اولی است که امکان تعریف کردن آن وجود نداردلایل عدم امکان تعریف مفهوم وجود

دلیل اول

جناب علامه برای عدم امکان تعریف وجود دو دلیل ارائه کرده است که مطرح می کنیم دلیل اولی که جناب علامه مطرح می کند این است که تعریف دو قسم است یا تعریف حدّی است یا تعریف رسمی[1]

برای تعریف حدی از جنس و فصل استفاده می شود و برای تعریف رسمی از عرض خاص این در حالی است که ما در آینده اثبات خواهیم کرد که وجود جنس و فصل و عرض خاص ندارد پس امکان تعریف آن نیز وجود ندارد چون همانطور که گفتیم تعریف از جنس و فصل و عرض خاص بدست می آید

دلیل دوم

دلیل دومی که جناب علامه برای عدم امکان تعریف وجود بیان می کند این است که منطقیین می گویند که معرِّف باید اجلی یعنی روشن تر از معرَّف باشد در ما نحن فیه معرَّف وجود است و وجود چیزی است که چیزی که از آن روشن تر

۱.برخی اشکال کرده اند که تعاریف دیگری نیز وجود دارد مانند تعریف به مثال و تعریف به مصداق و .... در پاسخ باید گفت که تمام این تعریف ها به تعریف رسمی منتهی می شوند و چیزی افزون بر آن نیستند و اتفاقاً قدما به این تعاریف توجه داشته اند و این تعاریف را شبه رسمی نامیده اند.

باشد نداریم تا بتواند معّرِف آن باشد پس تعریف وجود ممکن نیست و تعاریفی که ارائه شده است مانند الثابت یا العین اگر روشنایی آن را از وجود کمتر نباشد مساوی وجود است پس تعریف ارائه شده فقط شرح لفظی است نه تعریف حقیقی!

نکات عبارتی

مفهوم الوجود بدیهی معقول بنفس ذاته...

در این عبارت حضرت علامه تنبیه می دهند که ما درحال بحث از مفهوم وجود هستیم نه مصداق آن و منظورشان از تعبیر معقول آن است که مفهوم وجود یک مفهوم عقلی است یعنی مفهوم وجود با حس و خیال درک نمی شود بلکه مفهوم وجود با عقل درک می شود یعنی شما با چشم تان وجود کسی را درک نمی کنید با گوشتان وجود کسی را درک نمی کنید با حس لامسه تان وجود کسی را درک نمی کنید زیرا دیدن و شنیدن و لمس کردن به وجود تعلّق نمی گیرد. دیدن به رنگ تعلّق می گیرد یعنی شما با چشم تان فقط رنگ یک شخص را می بینید نه وجودش را البته با یک واسطه شکلش را هم می بینید و با گوش صدایش را می شنوید و با لامس زبری و نرمی را احساس و درک می کنید ولی وقتی با چشم رنگ کسی را دیدید عقل می گوید این رنگ وجود دارد یا این شخص وجود دارد چون چیزی که وجود ندارد دیده نمی شود پس وجود با عقل درک می شود که این درک مقدمه ای دارد به نام دیدن. پس مفهوم وجود یک مفهوم حسی یا خیالی نیست بلکه یک مفهوم عقلی است و در تعقّلش نیازی به مفاهیم عقلی دیگر نداریم

لا خاصۀ له- بمعنی إحدی الکلیات الخمس- و....

در این عبارت حضرت علامه می فرمایند که وجود عرض خاص به معنای یکی از کلیات خمس را ندارد هرچند به معنای دیگر ممکن است عرض داشته باشد

فصل دوم: اشتراک معنوی مفهوم وجود

دومین بحثی که در مرحله اول به بحث در مورد آن می پردازیم اشتراک معنوی مفهوم وجود است. همچنان که از عنوان مسئله روشن است این بحث نیز مربوط به مفهوم ونه مصداق وجود است

اشتراک معنوی و لفظی

نکته ای که توجه دادن بسیار مهم است این است که ما همیشه اشتراک معنوی و لفظی را در مورد الفاظ به کار می بریم همچنان که در منطق و اصول مطرح شده است یعنی می گوییم یک لفظ یا دارای معانی متعدد است که به آن مشترک لفظی می گوییم یا دارای یک معناست که دارای افراد متعدد است مانند اسما جنس که به آن مشترک معنوی می گوییم

ولی بحثی که ما اینجا داریم بحث از اشتراک معنوی و لفظی لفظ نیست بلکه بحث از مفهوم است. هرچند این بحث را با اشتراکی که در الفاظ مطرح است نیز می توانیم بیان کنیم.

ولی چون در بحث اصالت الوجود به این نیاز داریم که مفهوم وجود یکی بیشتر نباشد یعنی مفهوم وجود را مشترک معنوی بدانیم لذا بحث را با لفظ مطرح نمی کنیم بلکه با مفهوم مطرح می کنیم

معنای اشتراک معنوی مفهوم وجود

بنابر مطالبی که بیان کردیم منظور از اشتراک معنوی مفهوم وجود آن است که مفهوم وجود در ذهن ما یکی است و ما از وجود تنها یک مفهوم داریم یعنی مفهومی که ما از وجود خداوند متعال داریم همانند مفهومی است که از وجود خود یا یک درخت داریم و در مفهوم وجود میان آن ها تفاوتی وجود ندارد

دلایل اشتراک معنوی مفهوم وجود

برای اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود چند دلیل از جانب حضرت علامه مطرح شده است که اینک به بیان آنها می پردازیم

دلیل اول: وجدان

یکی از دلایلی که برای اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود بیان شده است وجدان است به این بیان که ما به هنگام مراجعه به خود و وجدان خود در می یابیم که مفهومی که از وجود خدا ، خود ، دفترمان و یک درخت و وجود سایر اشیاء داریم یکسان است و تفاوتی میان مفهوم وجود آن ها وجود ندارد.

دلیل دوم: صحت تقسیم وجود

وجود به واجب و ممکن و وجود ممکن به عرض و جوهر تقسیم می شود و می دانیم که صحت تقسیم فرع وحدت مقسم و وجود مقسم در اقسام است و این تقسیم به هنگامی درست است که مفهوم وجود مشترک معنوی باشد چون تقسیم مشترک لفظی معنا ندارد چون هر مفهوم وجود چیزی متفاوت از مفهوم دیگر است

دلیل سوم: امکان علم به اصل وجود و شک در خصوصیات

گاهی ما به وجود چیزی علم داریم ولی به خصوصیاتش علم نداریم مثلاً می دانیم که عالم صانعی دارد ولی نمی دانیم که صانع آن واجب الوجود است یا ممکن الوجود و این نشان می دهد که مفهوم وجود مشترک معنوی است چون اگر مفهوم وجود مشترک لفظی بود در این صورت شک در خصوصیات منجر به شک در وجود می شد چون بنابر اشتراک لفظی مفهوم وجود واجب با مفهوم وجود ممکن کاملاً متفاوت است.

دلیل چهارم: وحدت معنای عدم

دلیل دیگری که برای اشتراک معنوی مفهوم وجود بیان شده است این است که در مورد اینکه مفهوم وجود چند با باشد اختلاف شده است ولی کسی در مورد عدم اختلافی ندارد و همه قائلند که مفهوم عدم یکی بیشتر نیست و چون مفهوم عدم و وجود نقیضین هستند پس مفهوم وجود نیز باید یکی باشد

دلیل این مطلب این است که اگر ما روی یک چیز دست بگذاریم و بگویم این موجود است و در مقابل آن عدم است اگر چیز دیگری فرض کنیم یا باید عدم باشد یا مصداق عدم یا وجود به معنای اول .اگر کسی بگوید اجتماع نقیضینی رخ نداده است چون مفهوم وجودی که در شی ثالث هست غیر از آن مفهومی است که نفی شده است یعنی چه محذوری دارد که مفهوم وجود به معنای اول نفی شده باشد و معنای دیگری از وجود که آن نیز نقیض عدم باشد را بر او حمل کنیم

در پاسخ باید بگوییم که شما پذیرفته اید که معنای وجود اول در تناقض با معنای عدم است و این یعنی اینکه در شی ثالث باید ارتفاع نقیضین رخ داده باشد

معنای اشتراک لفظی مفهوم وجود

کسانی که قائل به اشتراک لفظی مفهوم خود دو دسته هستند دسته اول معتقدند که مفهوم وجود در ممکنات با مفهوم وجود در واجبات متفاوت است زیرا چطور ممکن است که ما که مخلوق هستیم به همان معنایی وجود داشته باشیم که خدا وجود دارد و یا چطور امکان دارد خدا وجود داشته باشد به همان معنایی که ما وجود داریم تعالی الله عن ذلک!!!! این دسته می گویند که اگر هم در مورد خداوند موجود به کار می برید بدانید که معنای این وجود غیر از وجودی است که در مورد ممکناتی همچون انسان درخت به کار می بریم وگرنه مفهوم وجود واجب و ممکن به هیچ وجه یکی نسیت برخی همین را نیز برنمی تابند و می گویند اساساً در مورد خداوند متعال موجود نگویید چون در این صورت به شکل خودکار به همسانی کشیده خواهید شد این دسته می گویند در مورد خداوند فقط بگویید عدم نیست جاهل نیست عاجز نیست ولی نگویید عالم است یا قادر است به بیان دیگر این دسته می گویند که از خداوند سلب کنید ولی صفات کمالیه را اثبات نکنید چون این صفات همراه با نقص هستند لذا اگر آن ها را برای خدا اثبات کنید باعث می شود که خداوند العیاذ بالله ناقص شود به این شیوه اللهیات سلبی می گویند که در میان فلاسفه ی غربی و برخی متکلمّین ما رواج داشته است دسته دیگر

پا را حتی از این هم فراتر گذاشته اند و معتقدند که مفهوم وجود در هر ماهیتی با مفهوم وجود ماهیت دیگر متفاوت است یعنی مفهوم وجود در درخت موجود است با مفهوم وجود در انسان موجود است با مفهوم وجود در خداوند موجود است متفاوت است البته توجه شود این دسته معتقدند که مفهوم وجود در هر ماهیتی با مفهوم وجود در ماهیت دیگر متفاوت است نه در هرفردی از ماهیت.

منشأ توهم قول به اشتراک لفظی مفهوم وجود

با دقت در سخنان این دسته در می یابیم که ایشان میان مفهوم ومصداق خلط کرده اند و توهم کرده اند که تفاوت در مصداق لزوماً به تفاوت در مفهوم متنهی می شود برای همین گفته اند چطور ممکن است که مفهوم وجود در خدا که اشد مرتبه وجود است با مفهوم وجود انسان که مخلوق اوست یکی باشد ولی آنها توجه نکرده اند که آنچه در مقایسه میان انسان و خداوند تفاوت دارد تفاوت در مصداقیت است یعنی تفاوت انسان و خداوند در مصداق است یعنی خداوند مصداق اشد مفهوم وجود است و انسان مصداق ضعیف تر وجود ولی میان مفهوم وجود خدا و مفهوم وجود انسان تفاوتی نیست و گفتیم که تفاوت در مصداق لزوماً به معنای تفاوت در مفهوم نیست و چون این دسته به این مطلب توجه نداشته اند قائل به اشتراک لفظی مفهوم وجود شده اند.

رد قائلین به اشتراک لفظی مفهوم وجود

در ردّ قائلین به اشتراک لفظی مفهوم وجود یا باید بگوییم که مفهوم وجود در خدا با سایرین یکی است که ثبت المطلوب یا اینکه بگوییم ما نمی فهمیم که منظور از وجود در مورد خدا چیست که این همان تعطیل کردن معرفت به خداست که بالوجدان باطل است یا باید بگوییم معنایی دیگر دارد که مصداق عدم می شود و تعالی الله عن ذلک پس به این ترتیب قول ایشان ابطال می شود و چون مانند آنان میان مصداق و مفهوم خلط نکردیم سنخیت میان خالق و مخلوق لازم نیامد.[1]

فصل سوم: تغایر ماهیت و وجود

مقدمه

در فصل سوم حضرت علامه از این بحث می کنند که مفهوم وجود با مفهوم ماهیت تفاوت دارد یعنی فهمی که ما از وجود داریم با فهمی از ماهیات داریم متفاوت است و این دو ، دو مفهوم هستند نه یک مفهوم. تغایر مفهومی ماهیت و وجود یکی از مقدمات اصالت – یکی از اصلی ترین مباحث حکمت متعالیه – است زیرا باید اساساً مفهوم وجود و ماهیت دو مفهوم باشد تا بعد سئوال شود که کدامیک اصیل است و متن واقعیت را پر کرده است و اگر کسی این دو مفهوم را یکی بداند

۱.پایان نوار شماره ۲

اساساً بحث اصالت وجود برایش مطرح نخواهد بود چون اساساً هردوی آنها را یکی خواهد دانست و برای او معنا نخواهد داشت که یکی از آن ها اصیل و دیگری اعتباری باشد

در فصل های پیشین گفتیم که مفهوم وجود بدیهی است و هریک از ما مفهومی روشن از وجود در ذهن خود داریم. ماهیت نیز همان چیستی شیئ است یا به اصطلاح ماهیت چیزی است که در پاسخ به سئوال از چیستی داده می شود که به عربی می گوید

الماهیه ما یقال فی جواب ماهو؟

اگر مفهوم وجود و مفهوم ماهیت متفاوت باشد می توانند در عالم ذهن بر یکدیگر حمل شوند چون اساساً حمل مربوط به قضایا است که در ذهن صورت می گیرد البته همچنان که وجود می تواند عارض بر ماهیت شود وگفته شودکه الانسان موجود ماهیت نیز می تواند بر وجود حمل شود و گفته شود هذا الوجود انسان ولی به دلیل انسی که ذهن ما با ماهیات داد معمولاً وجود را بر ماهیت حمل می کند بی آنکه حمل ماهیت بر وجود اشتباه باشد.

در این بخش ما در صدد آن هستیم که بگوییم که مفهوم وجود با مفهوم ماهیت متفاوت است. نکته ای نیاز است به آن توجه شود این است که در ا ین بحث نیز بحث از مفهوم وجود و تغایر آن با مفهوم ماهیت است نه مصداق و وجود خارجی وجود نکته دیگری که توجه دادن به آن خالی از لطف نیست اینکه اساساً تغایر میان مفهوم وجود و مفهوم ماهیت همانند اصل مفهوم وجود بدیهی است ولی بدیهی است که می توان آن را اثبات کرد برای همین برای این مطلب بدیهی چند دلیل ارائه شده است.

دلایل تغایر مفهوم وجود و مفهوم ماهیت

دلیل اول: صحّت سلب وجود از ماهیت

اگر مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت یا حتی جزیی از مفهوم ماهیت بود امکان سلب وجود از ماهیت وجود نمی داشت و حال که امکان سلب وجود از ماهیت وجود دارد بالوجدان پس مفهوم وجود نه عین مفهوم ماهیت است و نه جزیی از مفهوم ماهیت. در توضیح این استدلال باید گفت که ماهیت انسان حیوان ناطق است چون ناطق جزیی از مفهوم انسان است امکان ندارد که بتوانیم بگوییم الانسان لیس بناطق چون ناطق جزیی از مفهوم انسان است و وقتی انسان تصور و فهم شود ناطقیت نیز تصور و فهم می شود لذا نمی توان گفت الانسان لیس ناطق همچنین در مورد حیوان یا مثلاً می گوییم الانسان بشر در این عبارت مفهوم انسان عین مفهوم بشر است برای همین نمی توان گفت الانسان لیس بشر بر این اساس وقتی ما بتوانیم بگوییم که مثلاً الانسان لیس بموجود که بالوجدان می توانیم این نشان می دهد که مفهوم وجود نه عین مفهوم ماهیت است و نه جزیی از مفهوم آن

دلیل دوم: نیازمندی حمل وجود بر ماهیت به دلیل

می دانیم که حمل یک چیز بر خودش و همچنین حمل جنس و فصل یک چیز بر یک چیز بدیهی و بی نیاز از دلیل است و سلب یک چیز و ذاتیات یک چیز از یک چیز محال است. حمل وجود بر ماهیت ممکن است ولی نیازمند دلیل است و این نیازمندی حمل وجود بر ماهیت و اثبات وجود برای ماهیت به دلیل نشان می دهد که مفهوم وجود نه عین مفهوم ماهیت است نه جزیی از آن زیرا همانگونه که گفتیم اگر مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت یا جزیی از مفهوم ماهیت می بود می بایست اثباتش برای ماهیت نیازی به دلیل نداشت چون اثبات یک چیز برای خودش بدیهی و بی نیاز از دلیل است مانند حمل انسان بر بشر و یا حمل حیوان و ناطق بر انسان.

دلیل سوم: استواء ماهیت نسبت به وجود و عدم

ماهیت نسبت به وجود و عدم متساوی النسبه است زیرا گفته اند الماهیه من حیث هی لیست الا هی لا موجود و لا معدومه و این یعنی اینکه ماهیت نه مشروط به وجود است و نه مشروط به عدم و نسبت به وجود و عدم حالت مساوی دارد انسان هم می تواند موجود باشد و هم می تواند معدوم باشد در حالیکه اگر مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت یا جزیی از مفهوم ماهیت می بود امکان نداشت که به نسبت به وجود و عدم متساوی النسبه باشد و یا به عدم نسبت داده شود چون اگر به عدم نسبت داده شود اجتماع نقیضین خواهد بود یعنی اگر مثلاً مفهوم انسان حیوان ناطق موجود بود محال بود که به عدم نسبت داده شود چون اجتماع نقضین پیش می آمد پس حال که نسبت دادن عدم به ماهیت امکان دارد و حالت ماهیت نسبت به وجود و عدم یکسان معلوم می شود که مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت یا جزیی از مفهوم آن نیست.

نکته عبارتی

و أیضا الماهیۀ متساویۀ النسبۀ فی نفسها

جناب علامه در دلیل سوم تغایر مفهوم وجود با ماهیت می فرمایند الماهیه متساویه النسبه فی نفسها حضرت علامه می فرمایند که ماهیت فی نفسه و اگر فقط خودش لحاظ شود نسبت به وجود و عدم متساوی النسبه است و منظور از تعبیر آن است که ماهیت با لحاظ واقع و شرایط تحقّق متساوی النسبه نیست یعنی بالأخره ماهیت در خارج یا موجود است یا معدوم ولی اگر فقط خودش لحاظ شود هم می تواند موجود باشد هم معدوم چون هیچ یک از آن دو در مفهومش اخذ نشده اند برای روشن شدن مطلب یک مثال می زنیم مثلاً طوفان یک ماهیت است که اگر شرایط طوفان فراهم باشد طوفان موجود می شود حتماً و معدوم نخواهد بود و اگر شرایط طوفان فراهم نشود معدوم خواهد بود قطعاً و موجود نخواهد شد ولی خود طوفان فی نفسه و با قطع نظر از فراهم شدن یا نشدن شرایط و عوامل خارجی می تواند موجود باشد و می تواند معدوم باشد

فصل چهارم: اصالت وجود

مقدمه

اصالت وجود یکی از مهم ترین بلکه شاید بتوان گفت مهم ترین مسئله ای است که در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه مطرح می شود و تأثیر بسیار زیاد و مستقیمی در دیدگاه فلسفی هر فیلسوف خواهد گذاشت لذا ممکن است عده ای که به بحث از اصالت وجود و اعتبار اشکال می گیرند و می گویند چرا اینقدر از این بحث سخن می گویید عمق مسئله ی اصالت وجود و اهمیّت آن را درک نکرده باشند زیرا فیلسوفان در پرداختن به این مسئله اهتمام خاصی داشته اند. برخی از مسائل فلسفی اثباتشان ساده است ولی داشتن فهم عمیق و دقیق از آن مسائل کاری بس دشوار باشد مسائلی مانند اصالت وجود و حرکت جوهری از این دست مسائل هستند که اگر کسی آن ها را به خوبی درک کرده باشد و در زندگی نیز آن ها را به کار ببندد دیدگاه او درباره ی خیلی از چیزها تغییر خواهد کرد

برای اصالت الوجود تفسیرها و تقریرهای متعدّدی شده است که هرچند تفاوت آنها در حد تهافت نیست ولی در عین حال در برخی مسائل زیر با یکدیگر تفاوت دارند از جمله تفسیری که آیت الله فیّاضی از اصالت الوجود دارند یا تفسیری که آقای عبودیت در کتاب درآمدی بر حکمت صدرایی ارائه داده است یا تفسیر که آیت الله مصباح در آموزش فلسفه بیان کرده اند یا تفسیری که علامه در بدایه و نهایه مطرح کرده است. این تعدد تفسیرها نشان می دهد که اصالت وجود از مطالبی است که فهم عمیق و دقیقش کار ساده ای نیست

تبیین معنای اصالت و اعتباریت

منظور از اصالت عینیت داشتن و تحقق خارجی است و منظور از اعتباریت ذهنی بودن است بنابراین وقتی می گوییم وجود اصیل و ماهیت اعتباری معنایش این است که آنچه در خارج عینیت و تحقق دارد وجود است و ماهیت ساخته ی ذهن است یعنی فقط در ذهن است و در خارج عینیت و تحقق ندارد و وقتی می گوییم ماهیت اصیل و وجود اعتباری است معنایش این است که ماهیت است که در خارج و واقع عینیت و تحقق دارد و آنچه ما به عنوان وجود می شناسیم امری ذهنی است

ورود به بحث

وقتی چیز در خارج محقق است مثلاً وقتی کتابی در خارج محقق است ما در تحقق یک چیز در خارج شکی نخواهیم داشت چون تحقق بدیهی است ما از این امر محقق دو مفهوم در ذهن خود داریم یکی مفهوم وجود و دیگری مفهوم کتاب که یک مفهوم ماهوی است بنابراین در مورد امری تحقق دارد ۴ فرض قابل طرح است اول اینکه نه مفهوم وجود محقق باشد نه ماهیت که البته برخی مانند ایده آلیست ها و شکاکان این را گفته اند ولی ما گفتیم که تحقق آن بدیهی است

فرض دوم آن است که هردو محقق باشد که این به معنای آن است که ما در خارج دو امر محقق داشته باشیم در حالیکه ما بالوجدان می دانیم که تنها یک امر محقق است فرض های دیگر این است که وجود امر محقق و ماهیت اعتباری یعنی ذهنی باشد و یا اینکه ماهیت همان چیز باشد که در خارج عینیت دارد و وجود اعتباری و ذهنی باشد پس تا اینجا نتیجه گرفتیم که از میان وجود و ماهیت تنها یکی از آنهاست که در خارج عینیت و تحقق دارد در ادامه ما به این نکته خواهیم پرداخت که آن امر محقق و عینی کدامیک است؟ وجود یا ماهیت؟

اگر وجود اصیل باشد دیگر آنچه مورد بحث ماست یعنی کتاب ، کتاب نخواهد بود بلکه وجود خواهد بود چون اساساً ماهیت در عالم خارج وجود ندارد و ماهیتی محقق نیست البته این به آن معنا نیست که کتاب فرس یا درخت باشد بلکه منظور آن همانطور که گفتیم آن است که آن چیز ماهیت نیست وجود است و دلیل اینکه به این وجود کتاب می گوییم آن است که هستی این هستی به گونه ای که ذهن آن را اینگونه درک می کند و به قول حضرت علامه ماهیت ظهور وجود در ذهن است و وجود در ذهن ما به شکل ماهیت تجلّی پیدا می کند البته وجود نیز در ذهن ما تجلّی پیدا می کند چون همانطور که مفهوم ماهیت به ذهن ما می آید مفهوم وجود هم به ذهن ما می آید ولی چیزی که اصیل است و در عالم خارج محقق است وجود است و ماهیت امری اعتباری است که ذهن آن را اعتبار کرده است و دلیل اینکه ذهن هروجودی را به شکلی اعتبار می کند آن است که وجودی که هریک از این ماهیت ها دارند متفاوت است و این تفاوت یک تفاوت وجودی و واقعی است برای همین ذهن هریک از این وجودها را به نحوی مختلف اعتبار می کند

اقوال در اصالت وجود و ماهیت

آنچه مشهور است این است که مشائیین اصالت الوجودی و اشراقیین اصالت الماهیتی بوده اند ولی به نظر می رسد که اساساً این سئوال برای آنان به شکل شفاف مطرح نبوده است و اولین کسی که این مسئله را به شکل شفاف مطرح کرده است میرداماد استاد ملاصدرا است که خود گفته است ابتدا اصالت الماهیتی بوده است و بعد اصالت الوجودی شده است شیخ اشراق که رئیس اشراقیین است گاه تصریح دارد که ماهیت اصیل است ولی در کنار حرف هایی زده است که انگار وجود است

نکته: گاهی مطلبی را از زبان طلبه ها می شنویم که آیت الله فیّاضی قائل است که وجود و ماهیت هردو اصیل هستند که مطلب درستی نیست یعنی ایشان قائل نیستند که وجود و ماهیت هر دو اصیل هستند و هردو در خارج تحقّق دارند و ایشان چنین مطلبی را نمی گویند ولی ایشان در بحث اصالت وجود دیدگاه خاصی دارند که البته با دیدگاه مشهور در مورد اصالت وجود تفاوت دارد.

دلایل اصالت وجود

دلیل اول

دلیل اولی که حضرت علامه برای اصالت الوجود مطرح می کند آن است که ماهیت همانگونه که بارها گفته ایم نسبت به وجود و عدم علی السویه است و برای اینکه معدوم باشد یا موجود شود باید از این حالت استواء خارج شود حال که یک ماهیت محقق شده است این یعنی اینکه از استواء خارج شده است دلیل خروج ماهیت از استواء چیست؟ اگر خودش دلیل خروج خودش از حالت استواء باشد این انقلاب ذات است چون این به این معناست که ماهیت که اصیل نبوده است به یک باره اصیل شود و ماهیت بدون هیچ تغییری از حالتی به حالت دیگر تبدیل شود که انقلاب ذات نیز محال است[1] و اگر ماهیت به واسطه ی وجود از استواء خارج شده باشد روشن می شود که وجود اصیل است نه ماهیت

به بیان دیگر از ماهیت بدون اضافه شدن چیزی به آن از حالت استواء خارج شده باشد این انقلاب ذات است و اگر به واسطه ی چیزی دیگری از حالت استواء خارج شده باشد آن چیزی که ماهیت را از حالت استواء خارج کرده است اصیل خواهد بود که همان وجود است.[2]

اصاله الماهیتی ها گفته اند ما نیز قبول داریم که ماهیت من حیث هی نه موجود است و نه معدوم حرف ما این است که همین انسان وقتی علت هستی بخش به آن توجه و عنایت کند از توجه علت هستی بخش و عنایت او و نسبتی که میان ماهیت و آن علت هستی بخش برقرار می شود آن ماهیت اصیل می شود یعنی به ماهیت چیزی اضافه نمی شود و فقط از همین نسبتی که میان ماهیت و علت هستی بخش برقرار شده است ماهیت اصیل می شود[3]

حضرت علامه در پاسخ به این اشکال می فرمایند در برقراری این نسبت آیا چیزی به ماهیت اضافه می شود اگر چیزی همانند وجود اضافه شود وجود اصیل خواهد بود ولی اگر چیزی اضافه نشود ولی با این حال ماهیت غیر اصیل ،اصیل شود باز انقلاب ذات خواهد بود که گفتیم محال است

دلیل دوم

دلیل دیگری که حضرت علامه برای اصالت وجود مطرح کرده اند این است که ماهیات متکثر هستند یعنی ماهیات غیر هم هستند یعنی مثلاً سفیدی یک چیز است و شیرینی چیز دیگر یا مثلاً سیاهی یک چیز است و شیرینی چیز دیگر حال اگر بگوییم که ماهیت اصیل این یعنی مثلاً قند که سفید است یک شیرینی دارد که تحقق جداگانه دارد یک سفیدی دارد که تحقّق جداگانه و حتی خود قند بودن نیز باید یک تحقق جداگانه داشته باشد یا مکعب بودن نیز باید تحقّق جداگانه داشته

۱.دلیل استحاله انقلاب ذات استلزام اجتماع نقیضین است زیرا در انقلاب ذات لازمی می آید که آن ذات در عین اینکه آن ذات است آن ذات نباشد.

۲.پایان نوار شماره ۳

۳.اساساً اینکه ماهیت خودش یعنی من حیث هی که لا موجوده و لامعدومه است را کسی قائل نیست که اصیل باشد و این حرف اساساً قابل طرح نیست و بطلانش واضح است.

باشد و در این صورت نمی توان گفت این قند سفید شیرین است بلکه باید گفت ما شیرینی ، سفیدی و قند بودن و ... داریم در حالیکه ما بالواجدان می دانیم که حمل سفیدی بر قند درست است پس آنچه اصیل است وجود است و همه ی این ماهیات از یک وجود واحد که وجود قند است فهم می شود.

دلیل سوم

مقدمه

در آینده خواهیم گفت که چون ماهیت من حیث هی لیست الا هی لذا هم می تواند در خارج موجود شود و هم عیناً در ذهن موجود شود و بلکه اساساً ماهیت نسبت به سایر اقسام وجود نیز اینگونه است یعنی هم می تواند کثیر باشد و هم واحد هم بالقوه باشد و هم بالفعل. با این مقدمه می گوییم که ماهیت گاهی در خارج موجود است که آثاری دارد مانند اینکه می سوزاند ولی همین آتش وقتی در ذهن باشد دیگر نمی سوزاند یعنی یک ماهیت در خارج یک آثار دارد ولی همان ماهیت عیناً در ذهن دیگر آن آثار را ندارد

بیان دلیل

حال می گوییم که اگر ماهیت اصیل می بود باید همان آثاری که در خارج می داشت باید در ذهن هم می داشت و همان آثاری که در ذهن می داشت باید در خارج هم می داشت در حالی که آثار ماهیت در خارج و ذهن متفاوت است پس روشن می شود که ماهیت اصیل و منشأ اثر نیست و آنچه اصیل است وجود است چون ماهیت به وجود خارجی آثار خاصی دارد و ماهیت به وجود ذهنی آثار دیگر دارد پس آنچه منشأ اثر است وجود است زیرا ثابت کردیم که ماهیت این آثار را ندارد پس این آثار از وجود است که چون وجود خارجی با وجود ذهنی متفاوت است پس آثار وجود خارجی و آثار وجود ذهنی نیز متفاوت خواهد بود اثر وجود خارجی سوزندگی است و اثر وجود ذهنی سوزندگی نیست بلکه علم است یعنی وجود ذهنی آتش نمی سوزاند ولی باعث علم ما به آتش می شود

دلیل چهارم

دلیل دیگری که حضرت علامه برای اصالت وجود بیان می کند این است که ماهیت همچنان که گفتیم من حیث هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه این یعنی ماهیت نسبت به وجود و عدم و سایر اقسام وجود لابشرط است یعنی ماهیت همانطور که گفتیم هم می تواند موجود باشد هم معدوم هم بالقوه باشد هم بالفعل هم متقدّم باشد هم متأخّر در حالی چیز هایی که در خارج هستند اینگونه نیستند یعنی مثلاً علّت خارجی نسبت به تقدّم و تأخّر متساوی النسبه نیست بلکه همیشه تقدّم دارد و معلول در خارج همیشه متأخّر دارد بنابراین اگر ماهیت اصیل می بود باید این امور نسبت به تقدّم و تأخّر متساوی النسبه می بودند در حالیکه اینگونه نیست پس ماهیت اصیل نیست

دلیل اصالت الماهیت و ردّ آن

در مقابل اصالت الماهیتی ها گفته اند که بابا ما نمی توانیم قائل به اصالت الوجود باشیم قول اصالت الوجود تالی فاسد دارد ایشان برای اصالت الماهیت اینگونه استدلال کرده اند که اگر بگوییم وجود اصیل است یعنی باید بگوییم الوجود موجود و چون وجود اصیل است طبق فرض وجود در محمول باید وجود داشته باشد و آن وجود نیز وجود دیگر داشته باشد و هکذا الی غیر النهایه و این یعنی اینکه یک وجود بی نهایت وجود باشد که بالوجدان باطل است ولی اگر بگوییم ماهیت اصیل است در این صورت خواهیم گفت که الشجره موجود و چون ماهیت را اصیل می دانیم و نه وجود دیگر موجود در محمول وجود نخواهد داشت و اعتباری خواهد بود پس ماهیت اصیل است

پاسخ به استدلال اصالت الماهیتی ها

علامه در پاسخ به این دلیل می گوید وقتی ما می گوییم الوجود موجود منظورمان این نیست که چیزی به وجود ضمیمه شود تا وجود پیدا کند بله وجود به ماهیت اضافه می شود و ماهیت به واسطه ی وجود ، وجود پیدا می کند ولی وجودش خودش عین وجود است لذا تسلسلی که گفتید پیش نمی آید.[1]

قول به تفصیل

برخی در مسئله ی اصالت وجود و عدم قائل به تفصیل شده اند مانند محقق دوانی ایشان گفته است که در واجب الوجود وجود است ولی در ممکن الوجود ماهیت اصیل یعنی ایشان معتقد است که خداوند وجود محض است و وجود در او اصیل است ولی دیگر امور چون منتسب به خدا و واجب الوجود هستند به آنها موجود می گویند یعنی ماهیت بماهی هی اصیل نیست ولی وقتی به جاعل آن منتسب شد یعنی عاجل بهش عنایت کرد و جعلش کرد اصیل می شود یعنی ماهیت منتسب به وجود هستند نه اینکه وجود در آنها اصیل باشد پس وقتی می گوییم الانسان موجود این یعنی این انسان به وجود که خداوند متعال است انتساب دارد مانند وقتی که به شیر فروش لابن می گوییم لبن عین لبن است ولی لابن نه عین لبن است و نه جزیی از آن لبن است لابن یعنی شیر فروش و چون نسبتی با شیر پیدا کرده است به لابن ، لابن می گویند در مورد اینگونه قضایا نیز اینگونه است یعنی وقتی می گوییم الانسان موجود این به این معنا نیست که وجودش اصیل است بلکه منظور آن است که نسبتی با وجود پیدا کرده است

۱.پایان نوار شماره ۴

اشکال قول به تفصیل

تمام استدلالاتی که برای اثبات اصالت الوجود آوردیم و با آن ها اصالت ماهیت را رد کردیم عیناً بر قول به تفصیل نیز وارد است لذا رد جداگانه ای ندارد یعنی وقتی اصالت الماهیت را رد کردیم آن را به شکل مطلق رد کردیم که بالتبع قول به تفصیل نیز رد می شود پس حرف جناب محقق داونی نیز درست و قابل قبول نیست

نکته عبارتی

فالوجود موجود بذاته- و الماهیۀ موجودۀ بالعرض

حضرت علامه در این عبارت می خواهند بفرمایند که در هر موجودی وجود موجود به ذات خود است ولی ماهیت به واسطه ی وجود موجود است یعنی ما برای حمل موجود بر وجود نیازمند واسطه نیستیم ولی برای حمل وجود بر ماهیت به واسطه نیاز داریم و آن واسطه همانا وجود است یعنی الوجود موجود یک قضیه حقیقی است ولی الانسان موجود با دید فلسفی حقیقی نیست بلکه مجازی است زیرا الوجود موجود و به واسطه ی وجود است که انسان موجود است چون انسان ماهیت است و ماهیت اعتباری است و واقعیت خارجی ندارد

نکته: آنچه واقعیت خارجی دارد وجود است ولی وجودها در نحوی وجودشان با یکدیگر تفاوت دارند کسی ممکن است بگوید که وجودهای واقعیت های خارجی یکسان است ولی نحوه ی وجودشان که یکسان نیست و این نحوه در خارج وجود دارد چرا نتوانیم بگوییم که این نحوه ماهیت است که حقیقتاً در خارج وجود دارد در اشکال به این مطلب می گوییم درست که نحوه ی وجود موجودات متفاوت است و این یک تفاوت واقعی است نه اعتباری ولی خود این نحوه ها نیز وجود هستند نه چیزی غیر از آن پس در خارج چیزی به جز وجود وجود ندارد.

فصل پنجم: تشکیک در وجود

مقدمه

بحثی که در این فصل در پی آن هستیم این است که وجود مشکک است یعنی وجود خارجی و واقعیت خارجی وجود مشکک است و بحث در این بخش بحث از مفهوم وجود نیست هرچند مفهوم وجود نیز مشکک است و اساساً چون وجود خارجی مشکک است مفهوم وجود هم مشکک است ولی بحث در این بخش بحث از وجود خارجی است

دلیل اینکه بحث از تشکیک وجود پیش آمده است این است که ما در فصل پیشین اثبات کردیم که اصالت با وجود است و در خارج چیزی جز وجود نیست و در خارج فقط وجود است از طرفی بالوجدان می یابیم که چیزهایی که در خارج هستند کثرت دارند و ما بالواجدان مثلاً درخت را غیر از صندلی و صندلی را غیر از انسان می دانیم از طرفی کثرت فرع تمایز است یعنی وقتی کثرت به وجود می آید که تمایزی نیز وجود داشته باشد یعنی مثلاً صندلی باید چیزی مثلاً داشته باشد که

درخت فاقد آن است و برعکس تا صندلی از درخت متمایز شود در حالی که ما می گوییم در خارج چیزی جز وجود وجود ندارد با توجه به تمام آنچه تا اینجا گفتیم این سئوال پیش می آید که چگونه می توان کثرتی که بالوجدان درک می کنیم را با اصالت وجود سازگار کنیم

تبیین تشکیک

فلاسفه اسلامی از بعد از ملاصدرا در توجیه کثرات با وجود اصالت وجود و اعتباریت ماهیت گفته اند که آنچه در خارج است فقط وجود است و واحد است ولی در عین حال کثیر نیز هست یعنی همان چیزی که در خارج واقعیت دارد و اصالت با اوست که همان وجود است و وحدت دارد همان چیز خودش نیز عامل کثرت است زیرا غیر از آن چیزی نیست که بخواهد عامل کثرت و تمایز باشد زیرا غیر وجود یا ماهیت است که گفتیم اعتباری است یا عدم است که عدم نیز اساساً چیزی نیست که بخواهد با چیزی مثلاً ترکیب شود و موجب تمایز چیزی از چیز دیگر شود پس چیزی که عامل وحدت است همان عامل کثرت نیز هست یعنی همان وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت یعنی ما به الامتیاز همان ما به اشتراک است یعنی ما به الاشتراک انسان و درخت وجود است و ما به الامتیاز انسان و درخت نیز باز همان وجود است

برای اینکه مطلب بیشتر روشن شود مثالی می زنیم فرض کنید که دو نفر در حال حرکت در آزاد راه تهران قم هستند و به سمت تهران می روند سرعت یکی از آنها ۱۲۰ کیلومتر بر ساعت و سرعت دیگری ۱۰۰ کیلومتر بر ساعت است حال از شما سئوالی می پرسم مابه اشتراک این دو نفر چیست؟ خواهیم گفت حرکت سئوال دیگر نیز این است که ما به الامتیاز این دو چیست ممکن است بگویید سرعتشان ولی وقتی دقت می کنید آیا سرعت حقیقتی جز حرکت دارد؟ خیر یعنی حقیقت سرعت همان حرکت است بنابراین ما به الاشتراک این دو حرکت است و ما به الامتیاز آنها نیز حرکت به این تشکیک گویند یعنی در جایی که ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز باشد تشکیک است

البته در بدو امر همانطور که تذکر دادیم ممکن است تصور است که ما به الاشتراک در این دو حرکت و ما به الامتیاز سرعت است و یکی نیست ولی با دقت دریافتیم که ما به الاشتراک و ما به الامتیاز یکی است و آن همان حرکت است در مورد وجود نیز اینگونه است و ممکن است تصور شود که ما به الاشتراک وجود است و ما به الامتیاز ماهیت ولی وقتی دقت بیشتری می کنیم در می یابیم که در وجودهای خارجی ما به الاشتراک همان ما به الامتیاز یعنی وجود است و این کثرت را ذهن ما اعتبار کرده است

مثال دیگری که برای تشکیک مطرح شده است این است که وجود همانند نور است یعنی همانطور که نور داری مراتب طولی و عرضی است و نور ممکن است ضعیف یا شدید باشد و نور شدید با نور ضعیف اشتراک دارد و در همین نور است که با یکدیگر اختلاف دارند ولی شدت نور جز مقوم به این معنا که جنس و فصل و نور باشد نیست چون نور ضعیف هم نور هم چنین شدت عرض نور هم نیست چون عرض یعنی چیزی که ماهیتش با ماهیت ذات تفاوت دارد و خارج از ذات است در حالی که ماهیت شدت چیزی جز نور نیست از طرف دیگر ضعف نور نیز حقیقتی جز نور ندارد نه اینکه نور با عدم ترکیب شده باشد چون اساساً ترکیب نور و عدم معنا ندارد پس آنچه میان نور ضعیف و شدید مشترک است نور است و آنچه میان

نور ضعیف و شدید متفاوت است بازهم همان نور است و همانطور که نور ظاهر فی ذاته مظهر لغیره است وجود نیز ظاهر فی ذاته مظهر لغیره است که ظهور در مورد وجود به این معناست که وجود بذاته محقّق است و باعث تحقّق غیر یعنی ماهیت می شود

نکته: ما می گوییم که خارج در عین وحدت کثرت دارد و در عین کثرت وحدت دارد و این مستلزم اجتماع نقضین نیست چون نقضین تقابل میان وجود و عدم است در حالی که در واحد و کثیر هردو وجود هستند بله وحدت و کثرت متغایر هستند ولی مقابل به این شکل که با یکدیگر قابل جمع نباشند نیستند زیرا در مورد مثلاً ده درخت هم می توانیم بگوییم که ده درخت هستند و هم می توانیم بگوییم یک ده درخت هستند پس وحدت و کثرت با یکدیگر قابل جمع هستند

نکات عبارتی

*فکما أن النور الحسی نوع واحد

یعنی جنس نیست که دارای انواع مختلف باشد بلکه نوع واحد است مثلاً حیوان جنس است که انواعی دارد مانند انسان که حیوان ناطق است یا اسب که حیوان صاهل است و غیره ولی نور اینگونه نیست یعنی نور شدید یک نوع در عرض نور ضعیف نیست بلکه تمام مراتب نور همه یک نوع یعنی همان نور هستند

*- حقیقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغیره- و هذا المعنی متحقق فی جمیع مراتب الأشعۀ و الأظلۀ

حضرت علامه می فرمایند سایه نیز نور است منتها نور کم رنگ چون اگر سایه در سایه نوری نمی بود اساساً دیده نمی شد چون تاریکی و ظلمت دیده نمی شود برای همین شما وقتی به یک زیر زمین می روید سیاهی نمی بینید بلکه چیزی نمی بینید سیاهی دیدنی نیست چون چیزی نمی بیند می گویید سیاه است سیاهی ندیدن رنگ های دیگر است پس اگر سایه می بینیم معلوم می شود که نور در سایه نیز هست سایه نتابیدن نور نیست سایه کمتر تابیدن نور است یعنی وقتی نور به سطحی می تابد بازگشت می کند و به چشم ما می رسد ولی تمام نورها که به سمت ما بازگشت نمی کنند بلکه به جاهای دیگر نیز بازگشت می کنند پس به هر نقطه هزاران نور منعکس می شود وقتی کسی دستش را مثلاً جلوی نور می گیرد مانع از رسیدن بخشی از نور به آن سطح می شود ولی بخش های دیگری از نور کماکان به آن نقطه تابش خواهند داشت لذا در سایه نیز نور هست ولی کمتر

*فللنور عرض عریض- باعتبار مراتبه المختلفۀ بالشدۀ و الضعف- و لکل مرتبۀ عرض عریض- باعتبار القوابل المختلفۀ من الأجسام الکثیفۀ

ایشان در این قسمت از متن می فرمایند که همچنان که نور به اعتبار شدت و ضعف مراتبی دارد که همان تشکیک طولی است به اعتبار جسم هایی که در هرمرتبه از نور آن نور را به خود می پذیرند نیز مراتبی دارد که به آن تشکیک عرضی می گویند مثلاً نور ها به اعتبار شدت و ضعفی که دارند دارای مراتب هستند مثلاً نور خورشید شدیدتر از نور نور افکن و نور نور افکن شدیدتر از نور شمع است در کنار این مراتب که مراتب طولی هستند مراتب عرضی نیز قرار دارند مثلاً نوری که از شمع به اعتباری جسمی که به آن تابیده شده نیز مراتبی دارد مانند نور شمعی که به گلدان تابیده است نوری که کتاب تابیده است و نوری که ماشین تابیده است که تمام این مراتب نور مراتبی عرضی هستند در مورد وجود نیز همینگونه است یعنی وجود هم مراتب طولی دارد مانند وجود نفس که شدیدتر از وجود جسم است هم مراتب عرضی دارد مانند وجود جسم انسان و جسم درخت که در یک مرتبه قرار دارند در مرتبه ی عالم ماده

*بل الخصوصیهٔ فی کل مرتبهٔ مقومهٔ لنفس المرتبهٔ- بمعنی ما لیس بخارج منها-.

حضرت علامه می فرمایند که خصوصیت هرمرتبه مقوم همان مرتبه است و سپس برای اینکه گمان نکنیم که منظور از مقوم جنس و فصل است منظور از مقوم را تبیین کرده اند و گفته اند یعنی خصوصیت هر مرتبه ای خارج از آن مرتبه نیست و چیزی جز آن مرتبه نیست یعنی خصوصیتی که باعث تمایز مراتب شده است چیزی جز همان مرتبه نیست یعنی حقیقت مراتب یکی است و تنها تفاوت آنها اختلاف در مراتب است که اختلافی است که ذات آن شیئ بیرون نیست بلکه عین آن است [1]

قول به تباین به تمام ذات موجودات

در مقابل قول به تشکیک کسانی هستند که همانند قائلین به تشکیک وجود را اصیل می دانند ولی چون اساساً نتوانسته اند تشکیک را تصویر کنند حرف دیگری زده اند و چه بسا اگر به تشکیک راه می یافتند چیزی را گفته اند نمی گفتند

این عده می گویند که گفته شده است برخی از مشائین بوده اند گفته اند که وجودات خارجی که اصیل نیز هستند متباین به تمام ذات هستند یعنی وجود درخت کاملاً با وجود مثلاً انسان تفاوت می کند

تبیین قول مشائین و دلیل آنان

دلیل قول این عده این است که وجود اصیل است یعنی چیزی که در خارج تحقق دارد وجود است از طرفی طبق یک قاعده ی فلسفی علل مشابه معالیل مشابه دارند پس وقتی معالیل یکسان نباشند این نشان می دهد که علل نیز یکسان

۱.پایان نوار شماره ۵ توضیح عبارت اخیر از بنده بوده است چیزی است که از مطالب استاد الهام گرفته ام لذا صحّت را تضمین نمی کنم هرچند صحّتش را بعید نیز نمی دانم و الله اعلم بالامور.

نیستند این دسته دیده اندکه ویژگی و آثاری که هروجود دارد با ویژگی ها و آثار وجود دیگر دارد متفاوت یکی گرم است دیگری سرد یکی حرکت دارد دیگری حرکت ندارد یکی مرئی است و دیگری نامرئی و وقتی آثار یکی نباشد مؤثرها نیز یکی نخواهند بود پس با یکدیگر تباین خواهند داشت

دلیل این عده برای تباین به تمام ذات وجودات خارجی نیز این است تباین به بعض ذات هنگامی قابل طرح است که آن چیز دارای اجزاء باشد مثلاً انسان و فرس تباین به تمام ذات ندارند بلکه تباین به بعض ذات دارد زیرا انسان و فرس در حیوانیت مشترک هستند و تباینشان به فصل هایشان است که فصل انسان ناطق و فصل اسب صاهل است و اساساً چون دارای جزء بودند تباین به بعض ذات در مورد آنها ممکن بود ولی اگر چیزی اساساً جزء نداشته باشد مانند وجود نمی تواند تباین به بعض ذات داشته باشد بلکه لاجرم تباینش به تمام ذات خواهد بود

مشائین در مورد مفهوم وجود نیز قائل به اشتراک معنوی هستند هرچند اگر قائل به اشتراک لفظی می بودند هرچند بازهم حرفشان اشکال می داشت ولی با دیگر حرف هایشان انسجام بیشتری داشت. ممکن است کسی به آنها اشکال کند که شما می توانید مفهوم وجود را مشترک معنوی بدانید و مفهوم وجود را بر همه ی موجودات به یک معنا صادق بدانید و در همان حال موجودات را متباین به تمام ذات بدانید؟

پاسخی که مشائین به این اشکال داده اند این است که ما مفهوم وجود را مشترک معنوی می دانیم و در عین حال موجودات را متباین به تمام ذات می دانیم ولی مفهوم وجود را نشان دهنده ی حقیقت آنها نیست بلکه همانند عرضی برای آنهاست زیرا آنچه به ذهن ما می آید یکی است ولی آنچه در خارج متعدّد است پس این مطلب روشن می کند که این مفهوم نشان دهنده ی حقیقت موجودات خارجی نیست چون اگر حقیقت آن ها را نشان می داد خارج باید یک چیز می بود در حالی که خارج یکی نیست

اثبات وحدت حقیقت وجود

حضرت علامه در این بخش از بحث سعی می کنند وحدت حقیقت وجود را اثبات کنند سپس می گویند حال که حقیقت وجود یکی است و با این حال ما بالوجدان کثرت می بینیم این نشان می دهد که آنچه مایه وحدت است همان مایه تمایز است که به این حالت تشکیک می گویند پس جناب علامه ابتدا باید وحدت حقیقت وجود را اثبات کنند ایشان برای اثبات وحدت حقیقت وجود دو دلیل ارائه می دهند

دلیل اول

دلیل اولی که حضرت علامه برای اثبات ارائه می دهد این است که ما از وجود مفهومی واحد داریم یعنی وجود را به یک معنا بر عینیات خارجی حمل می کنیم و مشائین نیز این مطلب یعنی اشتراک معنوی مفهوم وجود را قبول دارند حال اگر

بنا باشد ما از امور کثیر بما هو کثیر که هیچ وجه وحدت و اشتراک ندارد – همانگونه که مشائین معتقد به آن هستند – مفهومی واحد بگیریم این مستلزم آن است که از کثیر بماهو کثیر مفهومی واحد گرفته شود که محال است

از واحد بما هو واحد و از کثیر بما هو واحد می توان مفهوم واحدی گرفت ولی از کثیر بما هو کثیر نمی توان مفهوم واحد گرفت زیرا این امری محال است پس حال که ما مفهومی واحد از موجودات خارجی داریم پس موجودات خارجی داری حیثیتی مشترک هستند و همه ی آنها در وجود مشترک هستند

بیان وجه استحاله

حضرت علامه در مرحله ای از مراحل کتاب بدایه و همچنین نهایه که بحث از وجود ذهنی و وجود خارجی است این نکته را بیان می کنند که حقایق و معانی وقتی به ذهن می آیند عیناً به ذهن می آیند چون حقیقت و معنایی که فهمیده می شود خودش بما هو فقط خودش است و نسبت به هرچیزی دیگری جز خودش لابشرط است همانگونه که در مورد ماهیت گفتیم که الماهیت من حیث هی لیست الا هی ولی اینجا حضرت علامه می فرمایند این فقط اختصاص به مفاهیم ماهوی ندارد بلکه در مورد هرحقیقتی اینگونه است یعنی حتی در مورد وجود نیز اینگونه است که وجود خارجی و وجود ذهنی از حیث ذات و حقیقت هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند که این حرف عجیبی از جانب حضرت علامه است[1] و تنها تفاوت آن ها این است که این حقیقت گاهی به وجود خارجی محقّق شده است که همان مصداق است و گاهی به وجود ذهنی محقّق می شود که همان مفهوم است و مثلاً در مورد ماهیت انسان مصداق انسان و مفهوم انسان از حیث حقیقت و ذات یعنی انسانیت یکسان هستند و تفاوت آنها تنها در این است که یکی از آن ها به وجود خارجی محقق شده است و دیگری به وجود ذهنی

حال در مانحن فیه نیز می گوییم وقتی ما مفهوم وجود را از امور خارجی می گیریم این مفهوم وجودی که ذهن ماست در وجود بودنش با آنچه در خارج است تفاوتی ندارد و در اصل حقیقت وجود بودن اشتراک دارند و تنها فرقشان این است که یکی در خارج تحقق پیدا کرده است و دیگری در ذهن و برای همین است که مفهوم وجود حقیقت وجود خارجی را نشان می دهد در حالیکه اگر امر خارجی متعدّد باشد نباید حقیقت امر خارجی نشان داده باشد چون مطابقتی با آن ندارد و در صورتی مطابقت خواهد داشت که یک امر واحد به ذهن ما نمی آمد در حالیکه امر واحدی به ذهن ما آمده است این یعنی مفهوم و مصداق در از حیث حقیقت متفاوت باشند که اینگونه نیست و نباید متفاوت باشند

۱.در مورد این مطلب به دو نکته باید توجه کرد نکته اول اینکه مفهوم و مصداق ذاتاً یکی هستند که در مرحله ی تقسیم وجود به ذهنی و خارجی به آن خواهیم پرداخت نکته دیگر این است که مصداق و مفهوم تمام معانی هرچند ماهوی نباشد مانند مفاهیم ماهوی ذاتاً یکی است که برخی گفته اند چون ماهیت اعتباری است مفهوم و مصداق آن ذاتاً می تواند یکی باشد ولی چون وجود اصیل است مفهوم و مصداق آن ذاتاً یکی نیست چون وجود عین خارجیت است که هیچ وقت به ذهن نمی آید که حضرت علامه چنین نظری دارند برای همین گفتیم که حرفی که جناب علامه اینجا زده اند برخلاف مبنای خودشان است و ایشان نمی توانند چنین مطلبی را بگویند هرچند ما متعقدیم که مبنای علامه اشتباه است و دلایلی برای حرف خود داریم. هذا ما قاله استاذنا زید عزه

به بیان دیگر چون چیزی که به ذهن ما آمده است واحد است و بنابر آنچه در مراحل بعدی اثبات خواهد شد مفهوم و مصداق از حیث حقیقت یکسان هستند باید موجودات خارجی از همان حیث که کثیر هستند واحد نیز باشند[1] که امری محال است به همین دلیل از کثیر بماهو کثیر نمی توان مفهومی واحد انتزاع کرد

دلیل دوم

دلیل دومی که حضرت علامه برای اثبات وحدت حقیقت وجود بیان کرده است این است حال که از این امور خارجی مفهوم واحدی گرفته ایم آیا خصوصیت را اخذ کرده ایم یا نه اگر خصوصیت یک مصداق مشخص را اخذ کرده باشیم نباید بر مصداق دیگر صدق کند و اگر خصوصیت آن مصداق اخذ شده است نباید بر این مصداق صادق می بود و اگر خصوصیت هردو اخذ شده بود نباید بر هیچ از آن دو صدق می کرد چون خصوصیاتی از آن مصداق اخذ شده است که در این مصداق نیست و خصوصیاتی این مصداق اخذ شده است که در آن مصداق نیست و اگر خصوصیت هیچ یک اخذ نشده باشد و این مفهوم از امور خارجی بما هو واحد اخذ شده باشد امکان دارد ولی برخلاف حرف شماست چون شما معتقد هستید که این مفهوم از حیث اختلافشان و از آنها بما هو کثیر اخذ شده است چون طبق حرف شما هیچ وجه اشتراکی میان آن امور خارجی نیست پس اثبات شد که امور خارجی متباین به تمام ذات نیستند

پس حال که از این امور خارجی مفهوم واحدی انتزاع شده است این نشان می دهد که میان آن امور حیثیتی مشترک وجود دارد که همان وجود آنهاست.

توجیه کثرات

حضرت علامه اثبات فرمودند که حقیقت وجود واحد است حال باید بگویند اگر حقیقت وجود واحد است پس کثرات از کجا پدید آمده اند. اینکه امور خارجی متکثر هستند چیزی نیست که قابل انکار باشد بلکه بدیهی است پس حال که حقیقت وجود واحد و در عین حال امور متکثری در خارج وجود دارد باید گفت که همانگونه که امور خارجی در حقیقت وجود یکسان هستند و ما به الاشتراک آنها یکی است ما به الامتیاز و تفاوت آنها نیز به وجود است چون اساساً فقط دو چیز می تواند در مقابل وجود قرار گیرد یا ماهیت که ما اثبات کردیم اعتباری است و عینیت ندارد پس نمی تواند دلیل تمایز باشد[2]

۱.ما قبلاً گفتیم که وحدت و کثرت هرچند مغایر یکدیگر هستند ولی با یکدیگر قابل جمع هستند ولی این حرف ما تهافتی با آنچه اینجا می گوییم ندارد زیرا اینجا داریم می گوییم که یک چیز از حیث وحدت کثرت داشته باشد برخلاف آنجا
سئوال بنده: به نظر می رسد آنجا هم حیث وحدت همان حیث کثرت است یعنی وجود؟!
۲.نکته ای که باید به آن توجه کرد این است که صد البته چون موجودات در خود وجود با یکدیگر اختلاف دارند پس ماهیت آن ها نیز متمایز از یکدیگر و مغایر با یکدیگر هستند ولی به هیچ وجه دلیل تمایز آن ها ماهیت نیست. (توضیح بنده ماهیات می توانند اثباتاً علت تمایز باشد ولی ثبوتاً به هیچ وجه علت تمایز نیستند)

یا عدم که اساساً عدم بطلان محض است و چیزی نیست تا بخواهد تفاوت و تمایز ایجاد کند پس می ماند خود وجود پس همان چیزی مایه اشتراک است که مایه امتیاز است و این یعنی تشکیک.[1]

فصل ششم: تخصّص وجود

توضیح در مورد تخصّص

در مورد تخصّص باید گفت که تخصّص در مقابل عموم است و به معنای خاص خاص شدن است یعنی وقتی مفهوم عامی خاص بشود می گویند آن مفهوم تخصّص پیدا کرده است. تخصّص و عموم هردو وصف مفهوم هستند یعنی اشیاء خارجی عموم ندارند بلکه تشخّص دارند دقت شود در مورد امور خارجی گفته نمی شود که تخصّص دارند بلکه گفته می شود که تشخّص دارند یعنی یک فرد متعین معین هستند که قابل صدق بر چیز دیگر نیستند بلکه هرچیزی در خارج خودش ، خودش است ولی در مقابل مفهوم کتاب مثلاً نه تشخّص دارد و نه یک معنا تخصص دارد بلکه عام است و عمومیت دارد و کلی است خود کتاب نیز نه عام است و نه تخصص دارد بلکه تشخص دارد

مفهوم وجود نیز مانند مفهوم کتاب مثلاً عام است و عمومیت دارد ولی می تواند تخصص پیدا کند مثلاً مفهوم وجود می تواند تخصص پیدا کند که به وجود مجرد یا وجود مادی که هرچند این مفاهیم بازهم عام هستند ولی نسبت به مفهوم وجود خاص تر هستند این تخصص می تواند ادامه پیدا کند مثلاً بگوییم وجود مادی باشعور البته هرچه بیشتر قید بزنیم تخصص بیشتر است تا اینجا هیچ مشکلی نیست یعنی گفتیم که تخصص به معنای خاص شدن است و همانند عموم وصف مفهوم است نکته ای که هست این است که حضرت علامه تخصص را برای وجود خارجی و حقیقت وجود بکار برده است یعنی باید اینطور باشد چون ایشان در دو فصل گذشته در حال بحث از حقیقت وجود بودند مانند اصالت وجود و تشکیک در وجود پس به نظر می رسد که اینجا نیز در صدد بحث از حقیقت وجود باشند و منظورشان از تخصص ، تخصص حقیقت وجود است نه مفهوم وجود همانطور که بررسی مطالب بعدی ای که حضرت علامه مطرح می کنند نیز مؤید همین معناست پس جناب علامه در صدد بحث از حقیقت وجود و تخصص آن هستند نه تخصص مفهوم وجود

حال که گفتیم منظور از تخصص وجود ، تخصص حقیقت وجود است پس باید منظور از تخصص نیز تمایز باشد زیرا در هر تخصصی تمایز نیز هست یعنی مثلاً ما وقتی مفهوم انسان را تخصیص می زنیم و مثلاً می گوییم انسان سیاه (چرا باید همه اش به انسان سفید مثال بزنیم گو اینکه فقط سفید ها انسان هستند شوخی است جدی نگیرید) علاوه بر اینکه انسان تخصص پیدا کرده است تمایز نیز پیدا کرده است از انسان سفید

۱.پایان نوار شماره ۶

در واقع علامه که در فصل پیش مفصلاً بحث کرد که حقیقت وجود یکی است و وحدت دارد در این فصل در صدد بیان کثرت وجود و تمایز موجودات از هم است. حضرت علامه می فرمایند که وجود سه تخصص دارد که یک به یک بیان می کنند

تخصص وجود بنفس ذات خود

اولین تخصصی که حضرت علامه برای وجود مطرح می کند تخصص وجود به نفس ذات خود است یعنی واقعیت خارجی و وجود خارجی با تمام مراتبش و هویتش فقط وجود و درمقابل عدم و متمایز از آن است که ذاتش نیز قائم به نفس است چون غیر از او چیزی نیست که بخواهد علّت آن قرار گیرد[1] پس وجود با تمام مراتب و هویتش غیر از مقابل خود یعنی عدم و متمایز از آن است که این به یک معنا تخصص وجود است. و به نفس ذات خود نیز تمایز است یعنی عاملی جز خود وجود عامل تخصص نیست بلکه چون خودش مقابل عدم است ، غیر آن است

تخصص وجود به مراتب خود

در فصل پیش گفتیم که وجود هم مراتب طولی دارد و هم مراتب عرضی دومین تخصص در واقع تخصص وجود یعنی تمایز وجود به مراتب وخصوصیات مراتب است ما در وجود مراتب طولی متعدّدی داریم که پایین مرتبه آن هیولا است که هیچ فعلیّتی ندارد جز در بالقوه بودن یعنی فقط بالقوه بودنش فعلیّت دارد تا بالاترین مرتبه وجود که وجود حضرت احدیت است که حدی ندارد جز حد نداشتن مثلاً یک مرتبه بالاتر از هیولا ماده است یک مرتبه بالاتر جسمانیت است یه مرتبه بالاتر نباتیت است یک مرتبه بالاتر حیوانیت است یک مرتبه بالاتر انسانی های معمولی است یک مرتبه بالاتر ملائکه هستند که فلاسفه به آنها عقول می گویند که موجودات مجرد هستند پس وجود به واسطه ی این مراتب و خصوصیاتی که این مراتب دارند نیز تخصص پیدا می کند البته خصوصیت هر مرتبه همانگونه که قبلاً گفتیم خارج از آن مرتبه چیزی زائد بر آن نیست بلکه عین آن است همانطور که مشهود است علامه می فرمایند که حقیقت وجود به واسطه ی این مراتب تخصص پیدا کرده است پس حضرت علامه در حال سخن از حقیقت وجود است نه مفهوم وجود

تخصص وجود به ماهیات(تشکیک عرضی)

تخصص سومی که توسط حضرت علامه بیان شده است تخصص وجود به ماهیات است در فصل پیشین گفتیم که وجود هم تشکیک در مراتب طولی دارد و هم مراتب عرضی. در عرض هم وجود حصه حصه شده است وجود انسان ، وجود

۱.توجه شود منظور این نیست که تمام موجودات علّت ندارند هرگز بلکه برخی از موجودات علّت موجودات دیگر هستند ولی تمام وجود که یک حقیقت واحد است علّت ندارد چون اساساً غیر از آن چیزی جز عدم نیست و عدم بطلان محض است و بطلان محض نمی تواند علّت چیزی باشد

درخت ، وجود صندلی و .... هرکدام از این ماهیات وجود خاصی دارد غیر از وجود دیگر البته توجه شود ما هنوز از افراد مثلاً انسان یا صندلی یا ... بحث نمی کنیم آن ها دیگر تخصص وجود نیستند بلکه تشخص وجود هستند. تخصص قبل از تشخص است وجود انسان ها یک حصه از وجود است و وجود درختان حصه ای دیگر از آن و به وسیله ی ماهیات است که اینها از یکدیگر تمایز پیدا کرده اند پس تخصص سوم وجود تخصص به ماهیات است

نکته ای که باید به آن توجه شود این است که تخصص وجود به ماهیت مجاز فلسفی است یعنی وجودها چون نحوه های مختلفی دارند ماهیت های مختلف دارند نه اینکه چون ماهیت های مختلف دارند وجود های مختلف دارند و دلیل این مطلب نیز این است که اساساً اصالت و عینیت با وجود است و ما در خارج چیزی جز وجود نداریم که بخواهد باعث تمایز میان موجودات شود با توجه به این نکته باید گفت که الوجود یختلف باختلاف الماهیات بالعرض یعنی بالعرض و المجاز یعنی مجازاً زیرا اساساً ماهیت اعتباری است و نمی تواند باعث تمایز شود ولی الوجود یختلف بذاته بالذات یعنی حقیقتاً یعنی وجود به دلیل وجود یعنی خودش حقیقتاً اختلاف پیدا می کند و این همان تشکیک در وجود است که وحدت وجود عین کثرت وجود و کثرت وجود عین وحدت وجود است و ما به الاشتراک وجود عین ما به الامتیاز وجود است

معنای ماهیت

نکته ای که باید به آن توجه شود این است که ماهیت حد الوجود است و در این مطلبی شکی نیست منتها در تفسیر حد الوجود بودن ماهیت اختلاف است برخی حد الوجود بودن را حد نفادی دانسته اند یعنی گفته اند که ماهیت به معنایی نفاد وجود است این همان تفسیری است که ماهیت را به نداشته ها می داند مثلاً دیوار چیزی است که صندلی نیز در نیست ماشین نیست و .... یعنی ماهیت نفاد وجود است که البته ما این تفسیر برای ماهیت را قبول نداریم بلکه ماهیت حد متنی وجود یعنی چگونگی وجود است و ماهیت در متن وجود است که البته این حرف سخنی است که نیاز به توضیح دارد و بالاتر از سطح بحث ما در بدایه الحکمه است ولی عجالتاً بدانید که تفسیر ماهیت به حد نفادی یک تفسیر است و برای حد بودن ماهیت تفاسیر دیگری نیز وجود دارد. شاهد بر اینکه ماهیت حد نفادی نیست اینکه وقتی مثلاً می پرسیم که این چیست؟ گفته می شود مثلاً صندلی است و گفته نمی شود که آنچه در یا دیوار یا ... نیست البته همانطور که گفتیم حد نفادی یکی از تفسیرهای ماهیت است که نیاز به گفت و گو دارد که بالاتر سطح ما در بدایه است.

نقض قاعده ی فرعیّت

ما در تخصص سوم وجود گفتیم که وجود تخصصی نیز به ماهیات دارد و همانجا گفتیم که تخصص وجود به ماهیت بالعرض و المجاز است زیرا جز وجود چیزی وجود ندارد که بخواهد باعث تمایز آن بشود و وقتی می گوییم مثلا انسان موجود است و درخت موجود است و ... اختلاف این وجود ها طبق ماهیات اختلافی مجازی است و آنچه موجب اختلاف است باز هم وجود است یعنی وقتی می گوییم انسان موجود است ما در خارج چیزی به نام انسان نداریم بلکه فقط وجود داریم

این بیان باعث می شود که گمان شود که یک قاعده ی فلسفی به نام فرعیّت نقض شود . قاعده فرعیّت می گوید که ثبوت شیئ (محمول) لشیئ (موضوع) فرع ثبوت (وجود) المثبت له(موضوع) است[1] در حالیکه شما می گوییدکه در الانسان موجود ، بی آنکه مثبت له(انسان) از پیش ثبوت داشته باشد وجود برایش اثبات شود و این نقض قاعده فرعیت خواهد بود

به بیان روشن تر این قاعده می گوید اگر قرار باشد که (ب) برای (الف) ثابت باشد باید قبل از آن (الف) محقق باشد در حالیکه شما که قائل به اصالت وجود هستید ماهیت را ثابت نمی دانید پس چطور می گویید الانسان موجود و اگر این انسان بخواهد به همین وجود موجود باشد تقدّم الشی علی نفسه پیش می آید که محال است و اگر بنا باشد که ماهیت به وجودی غیر از وجودی که در محمول است محقق باشد سئوالمان را به آن وجود منتقل می کنیم که در آن حمل چطور آیا ماهیت به همان وجود پیش از حمل و عروض تحقق داشته یا غیر آن وجود اگر به همان وجود تحقق داشته تقدم الشی علی نفسه پیش می آید و اگر به وجودی دیگر تحقق داشته سئوال باز به آن منقل می شود و هکذا یتسلسل

پاسخ به نقض قاعده فرعیّت

عروض مقولی مجرای قاعده فرعیّت

قبل از پاسخ دادن به این اشکال و رفع نقض از قاعده می گوییم که ما دو نوع عروض داریم اول: عروض مقولی که در آن دو ماهیت وجود دارد که قبل از عروض هرکدام تحقق جداگانه دارد و در آن ماهیتی بر ماهیت دیگر حمل می شود مانند عروض قیام که از مقوله ی کیف است بر زید که از مقوله ی جوهر است و گفته می شود که زید قائم در این صورت این عروض چه در خارج باشد و چه در ذهن در آن باید معروض یعنی مثبت له محقق باشد تا عارض بر آن عارض شود یعنی تا زید نباشد بالتبع قیامی نیز عارض نخواهد شد

در مقابل ما عروض دیگری در مقابل عروض مقولی داریم به نام عروض اشراقی که هرچند استفاده از عروض اشراقی برای این عروض کاربرد زیادی ندارد ولی می توان آن را به این نام یاد کرد. در عروض اشراقی که عروض وجود بر یک ماهیت است در واقع ما دو امر محقق نداریم که امری عارض بر امر دیگر بشود بلکه ما ثبوت یک امر داریم یعنی در عروض وجود بر ماهیت ما ثبوت شیئ لشیئ نداریم همانند عروض مقولی بلکه ثبوت شیئ است زیرا به واسطه ی وجود است که ماهیت ثبوت می یابد نه اینکه ماهیت ثبوتی از پیش خود داشته باشد و وجود چیزی باشد که به آن اضافه می شود چون همچنان که بارها گفتیم جز وجود چیزی نیست که وجود بخواهد به آن اضافه شود پس در عروض وجود بر ماهیت ما ثبوت شیئ داریم نه ثبوت شیئ لشیئ در حالی که قاعد فرعیت در مورد ثبوت شیئ لشیئ است نه ثبوت شیئ پس قضیه الانسان موجود تخصصّاً از قاعده ی فرعیّت خارج است و اساساً مندرج تحت آن نیست تا نقضی بر آن باشد و به این شکل اشکال نقض قاعده فرعیّت حل می شود

۱.القیل یسئل:منظور از ثبوت مثبت له در این قاعده چیست چون این طور به نظر می رسد که ثبوت شیئ لشیئ فرع ثبوت المثبت له و ثابت هردو است زیرا اگر فرض کنیم که مثبت له وجود دارد ولی ثابت ثبوت ندارد بازهم ثبوت شیئ لشیئ نخواهد بود و امکان نخواهد داشت؟

نکته: دلیل اینکه در الانسان موجود انسان را با اینکه ماهیت است در موضوع قرار داده ایم و به این شکل انگار به آن اصالت داده ایم و وجود را بر آن حمل می کنیم آن است که عقل و ذهن ما بیشتر با ماهیت مأنوس برای همین ماهیت را موضوع قرار داده است ولی باید توجه داشت که قضایا در فلسفه عکس الحمل هستند یعنی چیزی که موضوع است در واقع محمول و آنچه محمول است در واقع موضوع قرار می گیرد و لذا اگر بخواهیم دقیق حرف بزنیم باید بگوییم هذا الوجود انسان[۲۱]

پاسخ دیگران به اشکال و رد آن

در پاسخ به این اشکال دیگران نیز پاسخ هایی ارائه داده اند که آن ها بیان خواهیم کرده به اشکالات آن پاسخ ها خواهیم پرداخت اولین پاسخی که حضرت علامه نقل و نقد می کنند پاسخی است که ظاهراً فخر زاری داده است

پاسخ اول

جناب فخر رازی گفته است که این قاعده ی عقلی کلی و درست است منتها در مورد حمل وجود بر ماهیات تخصیص می خورد. اشکالی که به این پاسخ داریم آن است که قواعد عقلی کلی هستند و قابل تخصیص نیستند بلکه یا کلی است و غلط و یا کلی هستند و درست .

پاسخ دوم

برخی همانند محقق داونی که فیلسوف بوده اند می دانسته اند که این قواعد قابل تخصیص نیستند برای همین ایشان گفته است که اساساً قاعده به این شکل درست نیست و آن قاعده ای که درست این است که ثبوت شیئ لشیئ مستلزم لثبوت المثبت له و لو بهذا الثابت یعنی ایشان می گویند ثبوت شیئ لشیئ فرع و متوقف بر این نیست که مثبت له پیش از آن حتماً وجود داشته باشد بلکه ثبوت شیئ لشیئ فقط مستلزم ثبوت مثبت له است هرچند مثبت له به واسطه ی همین ثابت ثبوت پیدا کند هرچند ممکن است قبل از آن نیز ثبوت داشته باشد ولی نیازی نیست که حتماً قبل از ثبوت داشته باشد همانند الانسان موجود که انسان قبل از موجود ثبوت ندارد ولی به واسطه ی همین موجود ثبوت پیدا می کند پس بهتر است به جای فرعیت از استلزام استفاده کنیم[۳]

۱.این پاورقی از بنده است برخی گفته اند اگر قضایا فلسفی را عکس الحمل بدانیم اساساً حتی در هلیات بسیطه نیز قاعده صادق است چون در هذا الوجود انسان اگر وجودی نباشد انسانی نخواهد بود.

۲.پایان نوار شماره ۷

۳.ما در بخش اصالت وجود خواندیم که جناب محقق داونی در اصالت وجود قائل به تفصیل بودند و در ممکنات ماهیت را اصیل می دانستند پس قاعده برای ایشان در ممکنات مشکل ساز نیست بلکه فقط در واجب است که قاعده برایشان مشکل ساز است ولی همچنان که گفتیم چون امکان تخصیص در جهت امکان و وجوب وجود ندارد باید پاسخی دهند که مشکل را در هر دو جهت حل کند. القلیل

اشکال این پاسخ آن است که اساساً صورت مسئله را عوض کرده است و در قاعده دست برده است و چه کاری ساده تر از پاک کردن صورت مسئله!!!!!!

پاسخ سوم

برخی بنابر اصالت ماهیت گفته اند که در الانسان موجود اساساً ثبوت شیئ لشیئ نیست بلکه ثبوت شیئ یعنی انسان است و این موجود است که ثبوت ندارد یعنی جوابی که حضرت علامه دادند این بود که ماهیت ثبوت ندارد و به وسیله ی وجود ثبوت پیدا می کند و لذا الانسان موجود ثبوت شیئ است ولی این دسته می گویند که آنچه ثبوت ندارد وجود است نه ماهیت و آنچه ثبوت دارد ماهیت است و اینکه می گوییم الانسان موجود ، اشتقاق در موجود صوری است که در فارسی به آن هست[1] می گویند یعنی نشان دهنده ی چیزی که ثبوت داشته باشد نیست بلکه فقط نشان می دهد که این ماهیت که اصیل است بماهی هی نیست چون ماهیت بما هی هی نمی تواند اصیل باشد بلکه این ماهیت منسوبه (یعنی نسبت داده شده به جاعل)است همین اشکال این پاسخ این است که مبتنی بر اصالت ماهیت و ثبوت ماهیت است که ما در فصل چهارم آن را ابطال کردیم

پاسخ چهارم

این دسته گفته اند که در مورد ماهیات ما سه چیز را می توانیم مطرح کنیم یکی معنا عام ماهیت است مثلاً انسان که یک مفهوم عام است دومین چیزی که می توانیم مطرح کنیم معنای عام ماهیت به علاوه ی صرف اضافه شدن است مانند اضافه انسان به چیزی مانند سفید پوست البته بدون لحاظ مضاف الیه یعنی سفید پوست و سومین چیز آن است که معنای عام به علاوه اضافه به علاوه ی مضاف الیه باشد که همان فرد ماهیت است فرق این سه آن است که اولی و دومی فقط در ذهن هستند یعنی ما در خارج انسان عام و انسان مضاف بدون اضافه نداریم ولی سومی در خارج است یعنی این فرد ماهیت است که در خارج محقق است حال این دسته می گویند در مورد وجود قسم اول و دوم قابل طرح است یعنی وجود به شکل عام و به شکل مقیّد بدون قید وجود دارد ولی وجود به شکل سوم یعنی مقیّد به علاوه ی تقیید به علاوه ی قید تحقق ندارد بنابراین مفهوم وجود در ذهن ما هست وجود حصه های وجود یعنی وجود مضاف بدون مضاف الیه نیز در ذهن هست ولی وجود مضاف به علاوی مضاف الیه در خارج وجود و تحقق ندارد بنابراین الانسان موجود ثبوت شیئ لشیئ نیست

۱.نکته ای که خوب است به آن توجه داده شود این است که ما اکنون میان است و هست فرق می گذاریم و هست را برای اصل وجود به کار می بریم ولی است فقط بیان کنندی رابطه ی میان موضوع و محمول می دانیم ولی به نظر می رسد ایشان فرقی میان هست و است قائل نیست زیرا هست را به معنای است نزد ما بکار برده است و منظورش نیز همان معنایی است که ما برای است قرار داده ایم زیرا این دسته می خواهند بگویند که موجود بیان کننده ی یک تحقق نیست. الاستاذ الکریم

چون وجود به علاوه ی مضاف به علاوه مضاف الیه یعنی وجود مقید و تقید و قید در خارج تحقق ندارد پس این ثبوت شیئ است تخصصاً از قاعده خارج است

اشکالی که به این پاسخ داریم نیز آن است که اصالت با وجود است و آنچه در خارج تحقّق دارد چیزی جز وجود نیست.

فصل هفتم: احکام سلبی وجود

در فصل های پیشین ما در مورد احکام اثباتی وجود بحث کردیم و گفتیم که حقیقت خارجی اصیل است مشکک است متخصص است. در این فصل حضرت علامه در پی آن هستند که احکام سلبی حقیقت وجود را بیان کنند و بگویند که وجود چه چیزهایی ندارد.

غیر نداشتن وجود

یکی از احکام سلبی که وجود دارد این است که وجود غیر ندارد به این معنا که ضد و چیزی که در کنار آن قرار گیرد و غیر آن باشد ندارد چون غیر وجود چیزی جز عدم نیست و عدم نیز چیزی نیست که بخواهد غیر وجود باشد و هرچیزی که غیر آن باشد ذاتا باطل است و منظور از بطلان ذاتی آن است که وجودش امتناع دارد بالذات نه بالغیر یعنی نه اینکه نیست ولی می تواند باشد بلکه امکان ندارد که باشد

ثانی نداشتن وجود

اولاً باید تذکر داد که منظور از ثانی نداشتن نفی کثرت وجود نیست وجود کثرت دارد و مصادیق متعدّدی دارد و کسی در صدد نفی این ها نیست بلکه حضرت علامه در صدد نفی آن است که حقیقتی دیگر در کنار حقیقت وجود وجود ندارد که غیر آن باشد همانند آنچه مثلا ما در مورد انسان و درخت داریم که انسان یک حقیقت است و درخت حقیقتی دیگر پس اگر چیزی در کنار آن باشد هیچ فرقی با آن نخواهد داشت پس اساساً همان خواهد بود نه چیزی دیگر پس ثانی ندارد

منشأ ثنویت

اساساً ثنویت به این شکل ایجاد می شود که دو چیز در حقیقتی مشترک و در جزئی متفاوت باشند مانند انسان و فرس که در حیوانیت مشترک و در ناطقیت و صاهلیت که به ترتیب فصل انسان و فرس است تفاوت دارند و این تفاوت باعث می شود که دو تا بشوند راه دیگر این است که ممکن است دو شیئ در اصل ذات مشترک باشند ولی در اعراضشان مختلف باشند که هردو در مورد وجود منتفی است یعنی وجود نه درون خود خلطی دارد و نه در خارج از خود عرضی تا سبب کثرت آن شود

حضرت علامه می خواهند بفرمایند که وجود نه تنها مانند انسان و فرس نیست بلکه مانند انسان و افرادش نیز نیست چون وجود عرض ندارد پس مصادیق متعدد نیز ندارد یعنی ظاهر عبارت علامه این است که وجود یک مصداق بیشتر ندارد که که همان کل است و درونش نیز کثیر است ولی کثرتی که عین وحدت است ولی در انسان کثرتش عین وحدتش نیست در انسان کثرت به اعراض و وحدت به انسانیت است . وجود مصادیق کثیر دارد ولی کثرث مصادیق وجود عین وحدت لذا کثرتی که انسان دارد با کثرت وجود متفاوت است لذا در انسان زید ثانی دارد ولی وجود ثانی ندارد و وجود ثانی عین وجود اول است

حضرت علامه می فرمایند که وجود چیزی جز خودش نیست و چیزی که صرف ومحض باشد ثانی و تکرار ندارد ماهیات محض دو تا نمی شوند مثلاً حیوان محض چیزی جز حیوان نیست پس دومی ندارد.[۲۱]

جوهر و عرض نبودن وجود

یکی از احکام سلبی ای که وجود دارای آن است جوهر یا عرض نبودن وجود است، یعنی وجود جوهر یا عرض نیز نیست .قبل از اینکه به اثبات این مطلب بپردازیم ابتدا بیان می کنیم که جوهر و عرض اساساً چه هستند

جوهر و عرض

جوهر در اصطلاح فلسفه ماهیتی است که در خارج لا فی موضوع محقّق می شود یعنی وجود پیدا می کند در مقابل آن عرض است که ماهیتی است که اگر در خارج محقق شود فی موضوع محقّق می شود مثلاً رنگ عرض است و آهن بودن جوهر در این مثال آهن اگر بخواهد در خارج محقق شود نیازند چیزی نیست که بر آن عارض شود ولی در مقابل رنگ اگر بخواهد در خارج محقق باشد باید بر چیزی یا بر موضوع عارض و با آن متحد شود تقوم عرض به جوهر است لذا اگر آهنی نباشد رنگی نیز نخواهد بود

اثبات جوهر

دلیل اینکه در خارج جوهری هست این است که اگر در خارج هرچیزی بنا باشد فی موضوع باشد تسلسل در علل لازم می آید چون اگر مثلاً آهن لا فی موضوع نباشد باید در چیز موجود باشد حال آن چیز اگر قرار باشد لافی موضوع باشد که همان جوهر است ولی اگر آن هم فی موضوع است باید کلام را به آن شیئ منتقل می کنیم بالأخره باید به چیزی برسیم

۱.فرق میان ثانی و غیر چیست؟ آیا ثانی نداشتن اختصاص به وجود دارد یا نه ؟ به نظر می رسد که اختصاص به وجود ندارد بلکه هرچیزی که صرف باشد این حکم را دارد؟ همه چیز به این بر می گردد که فرق میان غیر و ثانی و هم چنین معنای صرف الشی لایتثنی و لایتکرر فهم شود.

۲.پایان نوار شماره ۸

که لا فی موضوع برسیم چون اگر به چنان چیزی نرسیم تسلسل در علل پیش می آید چون عرض بر جوهر نوعی توقف دارد و جوهر به نوعی علت برای آن است

دلیل جوهر و عرض نبودن وجود

حضرت علامه در اثبات اینکه وجود جوهر نیست دلیل آورده است که هرچند آن را برای جوهر نبودن وجود آورده است و برای عرض نبودن وجود دلیل دیگری آورده است ولی می توان از آن برای اثبات عرض نبودن وجود نیز می توان استفاده کرده

دلیل جوهر نبودن وجود آن است که وجود ماهیت نیست چون وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و ماهیت چیزی نیست تا وجود بخواهد همان باشد در حالیکه که جوهر ماهیت است پس وجود ماهیت نیست به عبارت کوتاه تر جوهر ماهیت است وجود ماهیت نیست پس وجود ، جوهر نیست

همین دلیل را برای عرض نبودن وجود نیز می توان بیان کرد مثلاً می توانیم بگوییم که عرض ماهیت است و وجود عرض نیست پس وجود عرض نیست ولی حضرت علامه برای عرض نبودن وجود دلیل دیگری نیز ارائه داده است ایشان گفته اند که عرض چیزی است که متقوم بالموضوع است یعنی چیزی است که به واسطه ی موضوع موجود می شود در حالیکه که وجود چیزی است که متقوم به چیزی جز خودش نیست یعنی وجود متقوم به ذات خودش است و به واسطه ی ذات خودش که چیزی جز وجود نیست موجود است بیان دیگر نیز آن است که عرض غیر موضوع است در حالی که وجود غیری ندارد پس وجود عرض نیست

جزء نبودن وجود

یکی دیگر از احکام سلبی ای که وجود دارد این است که وجود خود جزء برای چیزی نیست به بیان دیگر جزء چیزی نیست زیرا وقتی می گوییم ب جزء الف است یعنی ب که یک جزء است در کنار جزئی دیگر الف را تشکیل داده اند زیرا اگر ب جزء باشد ولی جزء دیگری نداشته باشد پس ب جزء الف نخواهد بود بلکه کل آن و عین آن خواهد بود پس لازمه جزء بودن است که غیری نیز در کار باشد در حالیکه ما بارها گفته ایم که وجود غیر نداردچون غیر وجود عدم است که عدم هم چیزی نیست پس وجود خود جزء نیست

اشکال به جزء نبودن وجود و پاسخ آن

برخی در اشکال به اینکه وجود جزء نیست گفته اند اگر وجود جزء نیست پس چرا خود حضرات فلاسفه گفته اند که کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیت و وجود پس چرا خود شما وجود را جزء قرار داده اید؟

در پاسخ به این اشکال می گوییم که منظور فلاسفه از این تعبیر این است که وجود امکانی ملازم با ماهیت است چون وجود ممکن چون محدود است و بی نهایت نیست پس حد دارد و چون حد دارد ماهیت دارد و از وجود امکانی می توان ماهیت انتزاع کرد لذا این که ممکن الوجود ، وجود و ماهیت دارد یک اعتبار عقلی است نه اینکه منظور از ماهیت داشتن این باشد که چیزی در خارج به نام ماهیت وجود داشته باشد بلکه چون از وجود ممکن به دلیل محدودیتش می توان ماهیت انتزاع کرد به این اعتبار می توان گفت که ممکن الوجود ، وجود و ماهیت دارد

پس ممکن الوجود چون محدودیت دارد و محدود است حد دارد و چون حد دارد ماهیت دارد و می توان از آن ماهیت انتزاع کرد ولی واجب الوجود چون محدود نیست و بی نهایت است حد ندارد پس ماهیت ندارد و نمی توان از آن ماهیت انتزاع کرد به همین دلیل نمی توان کنه ذات او را دریافت چون بی نهایت در محدود که فکر ما باشد نمی گنجد بلکه حتی در فکر رسول الله صلّی الله علیه و آله نیز نمی گنجد با اینکه اشرف مخلوقات است برای همین است که ایشان فرموده است که ما عرفناک حق معرفتک البته در مورد ماهیت داشتن خداوند یا ماهیت نداشتن خداوند بحث های دقیق دیگری نیز مطرح است که به اختلاف در تفسیر ماهیت باز می گردد که البته آن بحث ها مناسب سطح بدایه نیست و بهتر است در نهایه به آن پرداخته شود

البته همچنان که مشهور است ماهیت حد الوجود و منظور از حد نیز نداشته هاست و از قضا حضرت علامه نیز همین نظر را دارند ولی باز تذکر می دهیم که این تنها تفسیر برای ماهیت نیست و چه بسا تفسیرهای بهتری نیز وجود داشته باشد در بیان علامه مثلاً اگر کاغذ ماهیت حقیقی باشد به این شکل ماهیت انتزاع می شود که کاغذ وجود محدودی دارد و وقتی محدود باشد خیلی چیزها نیست یعنی فاقد تمام کمالات است برخلاف واجب الوجود که واجد تمام کمالات است برای همین نیز بی نهایت است پس در کاغذ یک وجود هست و یک عدم نه وجود محض سپس از عدم دیوار بودن و دیگر چیزها بودن کاغذ بودن انتزاع می شود البته توجه شود وقتی می گوییم که کاغذ وجود است و عدم نه اینکه عدم یک چیزی است در کنارش بلکه این یک اعتبار عقلی یعنی وجود کاغذ محدود است

جزء نداشتن وجود

در بحث پیشین بحث شد که وجود جزء چیزی نیست در این بخش می خواهیم بگوییم که وجود جزء ندارد و چیزی بسیط است. برای اینکه اثبات شود که وجود جز ندارد بیان حضرت علامه به اجمال این است که جزء داشتن به سه شکل بیشتر نیست و چون وجود هیچ یک از اشکال جزء را ندارد پس وجود جزء ندارد

اقسام اجزاء

علامه علامه می فرمایند از دیدگاه فیلسوف سه نوع جزء داریم که وجود فاقد آنهاست پس جزء ندارد. اجزائی که فلاسفه به آن قائل هستند اجزاء عقلی ، اجزاء خارجی و اجزاء مقداری است در حالیکه وجود نه جز عقلی دارد نه جزء خارجی و نه

جزء مقداری. اینکه به تبیین هریک از این اجزاء می پردازیم و سپس دلیل اینکه چرا وجود فاقد این اجزاء است را بیان می کنیم

اجزاء عقلی

اجزاء عقلی ، اجزائی هستند که عقل آنها را درک می کند مثلاً وقتی عقل انسان را تصور می کند می یابد که حقیقت انسان از دو حقیقت حیوان و ناطق تشکیل یافته است و تازه حیوان نیز از حقایقی تشکیل یافته است تا به جوهر و ابعاد ثلاثه می رسد این اجزاء را که اجزاء مفهومی هستند را عقل می فهمد برای همین اجزاء عقلی هستند البته اجزاء عقلی منحصر در جنس و فصل نیست صفات نیز اجزاء عقلی هستند مثلاً می گوییم خدا عالم است قادر است حیّ است این صفات اجزاء ی عقلی هستند یعنی درست که همه ی این صفات به یک وجود موجود هستند ولی بالأخره عقل آنها را از هم تفکیک کرده است ذات نیز از اجزاء عقلی است ترکیب ممکنات از وجود و عدم یعنی همان وجود و ماهیت نیز همانطور که گفتیم اعتباری عقلی است و وجود و ماهیت اجزاء عقلی هستند

حضرت علامه در ادامه دلیل می آورند که وجود جنس و فصل ندارد پس اجزاء عقلی ندارد اینک دلیل حضرت علامه برای جنس و فصل نداشتن وجود را بیان می کنیم

دلیل اجزاء عقلی نداشتن وجود

گفتیم که اجزاء عقلی همان جنس و فصل هستند خوب اگر بخواهیم بگوییم که وجود جنس و فصل داشته باشد جنسش یا وجود است یا غیر آن که روشن است که این یک حصر ثنایی است و می دانیم که غیر وجود عدم است و چیزی نیست که بخواهد فصل آن باشد پس جنس وجود ،وجود خواهد بود حال که تکلیف جنس روشن شد باید ببینیم که فصلش چه چیزی خواهد. اساساً کار فصل این است که به جنس ضمیمه شده و باعث کثرت آن شده و انواع را به وجود می آورد مثلاً حیوانیت داریم که فصل های مختلف به آن ضمیمه می شود و باعث کثرت حیوان و پیدایش انواع مختلف مانند انسان ، خرس ، اسب ، پلنگ و .... می شود ما در بحث تشکیک گفتیم که دلیل کثرت وجود خود وجود است یعنی در وجود ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است پس فصل وجود نیز باید وجود باشد خوب تا اینجای کار ظاهراً اشکالی وجود ندارد

لزوم فاسد

حضرت علامه می فرمایند درست که ما به الاشتراک وجود عین ما به الامتیاز وجود است ولی در عین حال نمی توان وجود را به عنوان جنس و فصل وجود تلقی کرد و پذیرفت دلیلش نیز آن است که اگر چنین باشد می بایست فصل که مقسّم و

محصّل جنس است مقوّم آن نیز باشد در حالیکه ما بعدها خواهیم گفت که فصل فقط محصّل و مقسّم جنس است پس حال که این چنین است پس وجود جنس و فصل ندارد[1]

رابطه ی فصل با جنس

جنس و فصل یک اربطه با نوع دارند و رابطه ی آن ها این است که هردو مقوّم نوع هستند مثلاً در مورد انسان حیوان که جنس است و ناطق که فصلاست از مقوّمات انسان که نوع است هستند یعنی هویت و حقیقت انسان از حیوان و ناطق تشکیل شده است ولی رابطه ی فصل با جنس رابطه ی مقوّم نیست یعنی فصل مقوّم جنس نیست مثلاً در مثال ناطقیت مقوّم حیوانیت نیست که اگر مقوّم حیوانیت می بود می بایست تمام انواع حیوان نیز ناطق می بودند پس حال که مشخص شد که فصل مقوّم جنس نیست باید گفت که فصل مقسّم و محصّل جنس است. مقسّم است یعنی فصل باعث می شود که حیوان به انسان و غیر آن تقسیم شود و اینکه می گوییم محصّل است یعنی حیوانی که در جنس انسان ابهام دارد و معلوم نیست که فرس است یا بز یا گاو ولی وقتی فصل بیاید جنس از ابهام خارج می شود متوجه می شویم که مثلاً انسان است این یعنی اینکه فصل جنس را محصّل کرده است یعنی از ابهام خارج کرده است

با توجه به این مطالب روشن شد که فصل باید مقسّم و محصّل باشد نه مقوّم در حالیکه در ما نحن فیه اگر جنس و فصل وجود، وجود باشد لازم می آید که فصل علاوه بر اینکه مقسّم و محصّل است مقوّم نیز باشد از اینجا روشن می شود که وجود جنس فصل ندارد و به عبارت دیگر اجزاء عقلی ندارد

اجزاء خارجی

وقتی ما جزء خارجی سخن به میان می آوریم ممکن است شما این طور به نظرتان بیاید که مثلاً یک تخته از تخته ، شیشه ، پرچ دوری آلومینیومی و ... تشکیل شده است و این ها اجزاء خارجی تخته هستند ولی فیلسوف اساساً اینها را جز نمی داند زیرا اساساً تخته را یک کل حقیقی و یک چیز نمی داند بلکه تخته چندین چیز است که کنار یکدیگر چیده شده اند مثلاً وقتی ما نخود و کشمش را در یک ظرف قاطی می کنیم نخود کشمش نداریم که یک جزء آن نخود باشد و جزء دیگر کشمش بلکه دو چیز داریم که یکی نخود است و دیگری کشمش و این کلی که به نام نخود کشمش داریم یک کل حقیقی نیست یک کل اعتباری است اساساً اجزاء از دیدگاه فیلسوف آن است که جزء یک کل حقیقی باشد نه اعتباری

۱.یسئل القیل : ما در ابتدای بدایه در اثبات بداهت مفهوم وجود گفتیم که اگر بخواهیم وجود را تعریف کنیم باید جنس و فصل داشته باشیم در حالی که مفهومی اعم از وجود وجود ندارد به شکلی گفتیم که جنس ندارد آیا نیز یک دلیل برای فصل نداشتن وجود در کنار این دلیل می تواند باشد؟

حال که منظور از جزء خارجی از دیدگاه فلاسفه را گفتیم در ادامه می گوییم که بعدها خواهیم گفت که از دیدگاه فلاسفه هرچیزی که هست اگر مادی باشد از ماده و صورت تشکیل یافته است که ماده موضوع و صورت با آن متحد است که ماده قوه ی آن چیز است و صورت فعلیّت آن چیز

مثلاً در انسان که یک کل حقیقی است دو جزء خارجی یعنی ماده و صورت دارد . بدن ماده است برای روح و روح صورت است برای ماده یعنی فعلیّت انسان به صورت اوست منظور از فعلیّت انسان نیز منشأ آثار بودن است یعنی منشأ آثار بودن انسان و اینکه می تواند ببیند، حرف بزند و.... به دلیل صورت است یعنی به دلیل است که روح دارم بدن نیز قوه است برای روح یعنی اینکه من می توان مانند فرشتگان بشوم یا حتی بالاتر از آنان بشوم یا اینکه می توان بل هم اضّل بشوم به این دلیل اس که قوه دارم که همان بدن من است پس منظور از اجزاء خارجی ماده و صورت است که کمی در مورد آن توضیح دادیم

نکته مهم: ممکن است بگویید که شما می گویید که اجزاء خارجی انسان ماده یعنی بدن و صورت او یعنی نفس اوست و منشأ اثر نیز صورت است و اگر چیزی صورت نداشته باشد باید معدوم باشد چون فعلیّت نخواهد داشت و منشأ اثر نخواهد بود آیا با این بیان صورت همان وجود نخواهد بود؟!

در پاسخ باید گفت که درست که اگر ماهیتی صورت نداشته باشد معدوم است ولی صورت خودش نیز ماهیت است و ماهیت بر وجود عارض می شود پس در نهایت همه ی این احکام به وجود بر می گردند اساساً ماده و صورت از اقسام ماهیت هستند مثلاً وقتی می گوییم بدن ماده است مفهوم بدن البته ماهیت است ولی وجود بدن چیست؟ البته که وجود بدن وجود است نه ماهیت چون اصالت با وجود است.

این پرسش و جواب باعث می شود که ما نکته ای بگوییم که باید آویزه گوشتان در تمام فلسفه باشد: بیشتر کتب فلسفی ای که در دسترس ما هستند بر مبنای اصالت الوجود هستند ولی در آن حرف هایی گفته می شود که مربوط به قبل از اصالت وجود یعنی اصالت ماهیت است یعنی در آن چیزهایی گفته می شود که رنگ و بوی اصالت الماهیه را می دهد یکی از آن حرف ها همین است که می گوییم صورت منشأ آثار است با اینکه صورت ماهیت است و این حرف ظاهرش با اصالت الوجود سازگار نیست و این از رسوبات اصاله الماهیه است است که باعث می شود چیزی بگوییم که رنگ و بوی اصالت الماهیت را می دهد و این نشان می دهد که تا کنون فلاسفه ی ما کتاب فلسفی با رنگ و بوی اصالت وجود ننوشته اند یعنی کم و بیش همانطور حرف می زنند که اصالت الماهیتی ها حرف می زدند ولی در عین حال می گویند اصالت با وجود است برای همین حضرت علامه خودشان در جایی تصریح دارند که هرجا چیزی را به ماهیت نسبت دادیم در واقع آن چیز مربوط به وجود است ولی ذهن ما چون به ماهیت عادت دارد ما اینگونه سخن می گوییم ولی باید همواره به یاد داشته باشیم که هر حکمی مال وجود است چون آنچه اصیل است وجود است و ماهیت امری اعتباری است

حتی در اسفار که نیز ملاصدرا به همین شکل سخن گفته است لذا از یکی از بزرگان فلسفه با یک واسطه شنیدم که حتی خود ملاصدرا نیز فقط جهاتی از لوازم اصالت وجود را استخراج کرده است و خیلی از لوازم اصالت الوجود در جای جای فلسفه هست که حتی خود ملاصدرا نیز لوازم اصالت الوجود را در آنها استخراج نکرده است

دلیل اجزاء خارجی نداشتن وجود

حضرت علامه همانطور که گفتیم معتقد هستند که وجود علاوه بر اینکه اجزاء عقلی ندارد ، اجزاء خارجی نیز ندارد. بیان اجمالی دلیل حضرت علامه این است که بعدها و در فصل های آینده خواهیم گفت که اجزاء خارجی یعنی ماده و صورت همان جنس و فصل هستند و لذا وجود چون جنس و فصل ندارد ماده و صورت نیز ندارد پس اجزاء خارجی نیز ندارد

تبیین ماده و صورت

بعدها و در فصل های آینده خواهیم گفت که ماده و صورت همان جنس و فصل است و مثلاً در انسان که بدن ماده آن و نفس صورت آن است وقتی این بدن بخواهد به ذهن بیاید به شکل جنس یعنی حیوان به ذهن می آید چون خصوصیات حیوان مربوط به بدن است که رشد می کند و ..... وقتی نفس بخواهد به ذهن بیاید به شکل فصل که همان ناطقیت است به ذهن می آید منتها این دو یعنی جنس و فصل و ماده و صورت در اعتبار با یکدیگر اختلاف دارند اگر ماده و صورت را لابشرط یعنی لابشرط نسبت بشرط لای از حمل در نظر بگیریم یعنی شرط نشود که حمل نشود این یعنی بشود که حمل بشود می شود جنس و فصل و اگر جنس و فصل را بشرط لای از حمل در نظر بگیریم متحد باهم لحاظ نکنیم می شود ماده و صورت

حال که وجود جنس و فصل ندارد و ماده وصورت همان جنس و فصل است به اعتباری دیگر پس وجود ماده و صورت یعنی اجزاء خارجی نیز ندارد.

اجزاء مقداری

کمیت یعنی امتداد و هرچیزی را که امتداد داشته باشد می توان نصف کرد و سپس هر نصف را نصف کرد و سپس هرکدام از این نصف را نصف کرد تا بی نهایت پس هرچیزی قبل از تقسیم اجزائی دارد که فرضی و بالقوه هستند به این اجزاء فرضی و بالقوه که قبل از تقسیم هستند اجزاء مقداری می گویند.

توجه شود به این اجزاء فرضی و بالقوه قبل از تقسیم اجزاء مقداری می گوییم چون وقتی یک چیز را تقسیم کنیم آنچه حال می شود جزء نیست چون کلی دیگر در کار نخواهد بود چیزهایی که امتداد دارند چیزهایی مانند حجم ، سطح و خط هستند. البته زمان نیز امتداد دارد که امتدادش خاص خودش است که در مقولات به آن خواهیم پرداخت

جسم تعلیمی

جسم تعلیمی در برابر جسم طبیعی است جسم طبیعی همان جسمی است که در خارج وجود دارد و منظور از جسم تعلیمی حجم آن است یعنی همان حجم و دلیل اینکه به حجم جسم تعلیمی می گویند آن است که از حجم یا همان جسم تعلیمی در تعلیمات که نام دیگر ریاضیات است بحث می شود برای همین به حجم جسم تعلیمی می گویند

دلیل جزء مقداری نداشتن وجود

حضرت علامه در استدلال به جزء مقداری نداشتن وجود می فرمایند جزء مقداری مربوط به چیز هایی که امتداد دارند مانند حجم، سطح و خط و اینها همه مربوط به اجسام است و جسم هم متشکل از ماده و صورت است و ماده و صورت هم همان جنس و فصل است پس وقتی وجود جنس و فصل نداشته باشد ، ماده و صورت نیز نخواهد داشت و وقتی ماده و صورت نداشت جسمی نیز نخواهیم داشت و وقتی جسم نباشد امتداد نیز و وقتی امتداد نباشد جزء مقداری نیز نیست پس وجود جزء مقداری نیز ندارد

کیفیت پیدایش حجم ، سطح ،خط و نقطه

جسم جوهر ذو ابعاد ثلاثه است یعنی حقیقت جسم همان ابعاد ثلاثه جوهری داشتن است لذا مقدار از عوارض جسم است فقط اگر جسم دارای ابعاد ثلاثه باشد حجم پدید می آید حال اگر این حجم بی نهایت باشد اساساً سطحی پدید نمی آید ولی چون حجم ها محدود هستند در جایی که حجم به پایان می رسد سطح پدید می آید و در جایی که دو سطح هم دیگر را قطع می کنند خط پدید می آید و در جایی که خط به پایان می رسد نقطه پدید می آید.

سئوال

مگر نه این است ما می توانیم کاغذ را پاره کنیم و مگر نه این است که کاغذ وجود است پس وجود جزء مقداری دارد؟

در پاسخ می گوییم که کاغذ وجود دارد و چیزی جز وجود نیز دارد و آن محدودیت و ماهیت است البته اگر کاغذ محدود نبود و صرف وجود بود قابل تقسیم نبود همچنان که صرف ماهیت داشتن نیز برای تقسیم کافی نیست چون مثلاً چیزی مانند عقل ماهیت دارد و نامحدود نیست ولی بازهم قابل تقسیم نیست و جزء مقداری ندارد پس قابل تقسیم بودن مال وجود از حیث خود وجود نیست بلکه وجود هایی که ماهیت جسمانی دارند دارای جزء مقداری و قابل تقسیم هستند.

نتیجه بررسی جزء نداشتن وجود

حضرت علامه در ابتدا فرمودند که اقسام اجزاء سه قسم است اجزاء عقلی ، خارجی و مقداری و سپس به تبیین هریک از این اقسام پرداختند و در آخر در هر قسم اثبات کردند که وجود دارای آن قسم از اجزاء نیست پس در نهایت باید گفت که وجود جزء ندارد.

نوع نبودن وجود

آخرین حکم سلبی ای که حضرت علامه برای وجود بیان می کند آن است که وجود نوع نیست. دلیل این مطلب آن است که تحصّل جنس به فصل است و فصل ابهام جنس را از میان می برد ولی نوع نیز همچنان مبهم مثلاً انسان نوع است ولی معلوم نیست که زید یا عمرو یا خالد یا کس دیگر فلاسفه گفته اند که تشخص نوع به اعراض است یعنی با افزودن اعراض خاصی که هر فرد دارد می توان نوع را تشخص بخشید و مثلاً بگوییم که این انسانیت ضمن عمرو محقق شده است.حضرت علامه می فرمایند حال که فلاسفه گفته اند که تشخص نوع به اعراض است و نوع یعنی جنس و فصل با تمام این تفصیلات می گوییم که وجود نوع نیست چون اولاً وجود جنس و فصل ندارد ثانیاً کثرت وجود حاصل جنس و فصل نیست ثالثاً همانگونه که گفتیم بنابر گفته ی فلاسفه تشخّص نوع به اعراض است در حالیکه تشخص وجود به خودش است چون بنابر قبول تشکیک در وجود مابه الاشتراک وجود همان ما به الامتیاز وجود است و این خود وجود است که به خودش کثرت می دهد پس وجود نوع هم نیست.[1]

فصل هشتم: معنای نفس الأمر

مقدمه

حضرت علامه در این فصل دو مطلب را توضیح می دهند که یکی از آنها مبنای دومی است.این مطلب از مطالب مهم فلسفه است و دلیل اهمیّتش نیز آن است که معمولاً از آن غفلت می شود و گاهی مشاهده می شود که کسانی که فلسفه خوانده اند یا حتی برخی که فلسفه تدریس می کنند این مطلب را به خوبی فهم نکرده اند

معنای تحقّق

مطلبی اولی که حضرت علامه بیان می کند آن است که ما دو معنا در مورد ثبوت و تحقّق داریم. معنای اول ثبوت همان است که عین ثبوت و تحقّق و منشأیت آثار است و همان است که ما می گوییم اصیل است این معنای خاص از وجود است

۱.هم بیان کتاب و هم بیان استاد به این شکل بودن که اول اقسام را توضیح دادند و سپس استدلات را مطرح کردند ولی بنده بهتر دیدم بعد از هر قسم استدلال مطرح شود برای همین مطالب دو جلسه در هم مندمج شدند و اینجا پایان جلسه ی ۹ و ۱۰ است استاد در جلسه ۹ اقسام را بیان کردند و در جلسه دهم به بیان استدلالات پرداختند.

ولی در کنار این معنای خاص از وجود معنای دیگری از وجود و تحقّق وجود داردکه علاوه بر اینکه شامل این معناست شامل چیزهای دیگری نیز می شود که تحقّق آنها مانند تحقّق وجود به معنای خاص نیست برای آنکه مطلب روشن تر شود مثالی می زنیم

مثلاً من یک انگشتر در کف دست خود دارم و می گویم که یک انگشتر در کف دست من وجود و تحقّق دارد خوب در این صورت واقعاً چیزی در کف دستم است که حتی قابل لمس نیز هست حال در ادامه می گویم که کف دست من هیچی نیست و این هیچی نبودن تحقّق نیز تحقّق دارد این قضیه صادق است و هیچ نبودن تحقّق دارد چون اگر تحقّق نداشت باید چیزی در کف دستم می بود. لذا روشن می شود که تحقّق اولی با تحقّقی دومی تفاوت دارد

چیزهایی که محقّق هستند گاه عین هستند و منشأ آثار هستند ولی گاه چیزهایی تحقّق دارند که انگار تحقّقشان نوعی عدم تحقّق است معلوم می شود که در مورد دوم تحقّق را در معنایی متفاوت از معنای اول به کار برده ایم

مثال دقیق تر

مثلاً این کتاب تحقّق دارد و منشأ آثار است این کتاب حجم هم دارد و حجم آن نیز تحقّق دارد ولی حجم این کتاب بی نهایت نیست و در جایی تمام شده است این تمام شدگی حجم هم تحقّق دارد ولی تمام شدگی حجم یک امر عدمی است پس چگونه می گوییم تحقّق دارد و اگر بگوییم تحقّق ندارد حجم می بایست بی نهایت می بود

پس روشن می شود که تحقّق در دو معنا به کار می رود یکی به معنا عینیت و منشأ آثار بودن و دیگر معنایی است که در مورد امور عدمی مانند سطح هم به کار می رود زیرا گفتیم که سطح امری عدمی است به این معنا که سطح همان ادامه نیافتن حجم است البته منظورمان از اینکه عدمی است این نیست که پوچ اندر پوچ است که اگر چنین می بود جسم بی نهایت می شد ولی در عین حال تحقق سطح با تحقّق حجم تفاوت دارد البته باید توجه داشت که همچنان که سطح ادامه نیافتن حجم است خط نیز ادامه نیافتن سطح است و نقطه ادامه نیافتن خط

نکته: سطح ، خط و نقطه امر عدمی هستند ولی در عین حال تحقّق دارند که تحقّق در آن ها به معنایی عام است که شامل تحقّق به معنای عینیت و امور دیگر مانند امور عدمی وماهیت و مفاهیم اعتباری نیز می شود

معنای نفس الامر

پس تا اینجا گفتیم که تحقّق دو معنا دارد البته این به معنای اشتراک لفظی نیست بلکه مشترک معنوی است ولی با این حال دو معنا دارد که یکی خاص است که همان عینیت و منشأیت اثر است که همان است که می گوییم اصیل است و معنایی دیگر از تحقّق که در نه تنها آن را برای معنای خاص تحقّق و وجود به کار می بریم که برای امور عدمی و ماهیت و مفاهیم اعتباری نیز به کار می بریم به این معنای عام ، نفس الأمر و واقع می گویند

پرسش و پاسخ

اگر معنای خاص وجود منشأ آثار بودن است سطح نیز منشأ آثار است و مانع از بی نهایت شدن حجم می شود پس منشأ اثر است پس تحقّقش به معنای خاص است نه معنای عام تحقّق که تحقّقی عدمی است نیست؟

پاسخ: می گوییم این سطح نیست که باعث شده است که حجم بی نهایت نباشد بلکه محدود بودن و ادامه نیافتن حجم است که باعث تحقّق سطح است یعنی چون حجم بی نهایت نیست سطح محقّق است نه اینکه چون سطح محقّق است حجم بی نهایت نیست یعنی همانطور که مشاهده می شود اثر بازهم مال حجم است و وجود آن است نه سطح

این سوال باعث می شود که مطلبی را عرض کنیم که همانطور که سطح باعث تحقق حجم نیست باید گفت که خط نیز باعث تحقّق سطح و نقطه باعث تحقّق نقطه نیست زیرا سطح یعنی شی دو بعد و شما اگر بی نهایت شی دو بعدی را درکنار هم قرار بدهید برای آنها عمق ایجاد نمی شود و خط نیز شیئ یک بعدی از بی نهایت شیئ یک بعدی شی دو بعدی بدست نمی آید و نقطه بدون بعد است و از کنارهم قرار دادن بی نهایت نقطه ی بدون بعد حتی یک میلیمتر خط یک بعدی بدست نمی آید بلکه همانطور که گفتیم قضیه برعکس است یعنی سطح از حجم بدست می آید زیرا سطح ادامه نیافتن حجم است و خط ادامه نیافتن سطح و نقطه ادامه نیافتن خط این امور عدمی هستند ولی تحقّق دارند منتها تحقّق عدمی.

مطلب دوم: مطابق قضایا

مطلب دومی که حضرت علامه در صدد بیان آن هستند این است که معرفت شناسان اسلامی قضیه ای را صادق می دانند که با مطابق با واقع باشد و هرقضیه صادقی مطابق می خواهد چون قضیه در ذهن است و در حال حکایت محکی خود است پس محکی آن باید وجود داشته باشد تا بتوانیم بگوییم این قضیه با محکی خودش مطابقت دارد پس صادق است

حال باید گفت ما قضایای مختلفی داریم برخی از قضایا درباره ی امور خارجی که عینیت و تحقّق به معنای خاص دارند حکم خارجی صادر می کنند مانند اینکه انسان موجود است که مثلاً زید در خارج مطابق آن است پس این قضیه صادق است یا مثلاً می گوییم این منبر قهوه ای رنگ است که مطابق آن منبر در خارج است که مطابق این قضیه است ولی همه قضایا به این شکل نیستند برخی از آنها یک مطابق محقّق به معنای خاص که عینیت داشته باشد ندارند مثلاً مطابق این قضیه که دست من مثلاً خالی است چیست؟ آیا صادق است یا نه ؟ قطعاً صادق است پس مطابقش کو؟ یا باید بگوییم مطابق ندارد که یعنی صادق نیست یا باید بگوییم مطابق دارد خوب این مطابقی که دارد و محقّق است برخی خیال می کنند باید تحقّقش باید به معنای خاص باشد و وقتی به اینکه تحقّق یک معنای عام دارد که شامل امور عدمی نیز می شود ندارند احساس می کنند دچار یک نوع تناقض گویی شده ایم چون انگار دست خالی که در واقع تحقّق نداشتن چیزی است تحقّق دارد که ما با مطرح کردن آن معنای عام این تناقض را برطرف می کنیم و می گوییم این قضیه نیز مطابق محقّق دارد منتها تحقّق به معنایی که شامل امور عدمی نیز می شود

در مورد سطح نیز همینطور است مثلاً ما می گوییم سطح محقّق است و از طرفی می گوییم که سطح ادامه نیافتن حجم است پس سطح در واقع یک امر عدمی است پس چگونه می شود که سطح که تحقّق ندارد، تحقّق دارد این چه تحقّقی است که تحقّق نداشتن است

مفاهیم اعتباری

برخی مفاهیم هستند که عیناً به ذهن ما می آیند مفاهیم ماهوی اینگونه اند یعنی مفهوم انسان که در خارج به وجود خارجی و عینی موجود همان ماهیت عیناً به وجود ذهنی در ذهن به وجود می آید و به ذهن می آید دلیل این مطلب آن است که گفتیم من حیث هی هی لیست الا هی یعنی ماهیت بما هی هی لابشرط است و هم به وجود خارجی موجود می شود و هم عیناً به ذهن می آیند در مقابل برخی حقایق هستند که لابشرط نسبت به خارج و ذهن نیستند مثلاً وجود خارجی عین خارجیت است و نمی تواند عیناً به ذهن بیاید چون بخواهد عیناً به ذهن بیاید باید همان آثاری که در خارج دارد در ذهن نیز داشته باشد بنابراین عقل مفهوم وجود را خود می سازد و اعتبار می کند برای همین به مفهوم وجود مفهوم اعتباری می گویند زیرا برخلاف مفهوم انسان که یک مفهوم حقیقی است که عین آنچه در خارج است به ذهن می آید عین آنچه در خارج است نیست البته این نکته نیز باید گفته شود که عقل آن را به گزاف و از پیش خود نمی سازد بلکه عقل با عملیات خاصی این کار انجام می دهد مثلاً یک خصوصیت از وجود می فهمد و یک مفهوم متناسب با آن خصوصیت می سازد و با این مفهوم از آن خصوصیت حکایت می کند مفاهیمی مانند مفهوم وجود ، عدم و صفات وجود مانند وحدت و تشخّص از جمله این مفاهیم اعتباری هستند

نفس الامر قضایا

نفس الامر قضایا متفاوت است مثلاً موضوع و محمول اگر هردو خارجی باشند واقع آن همان واقع به معنای واقعی که عین منشأیت آثار است می باشد ولی اگر قضیه از یک امر ذهنی حکایت کند مانند اینکه گفته شود الانسان کلی خوب انسان در ذهن است که کلی یا اینکه گفته شود کلی یا ذاتی است یا عرضی این ها همه حکایت از امور ذهنی است پس واقع آن ها نیز امر ذهنی خواهد بود یعنی مطابقش در ذهن است .پس واقع گاه در خارج گاه در ذهن و گاهی یک امر اعتباری است به این واقع که اعم است نفس الامر می گویند که همانطور که گفتیم معنای عام وجود و تحقّق است

نکات عبارتی

و أن المفاهیم الاعتباریۀ العقلیۀ- و هی التی لم تنتزع من الخارج- و إنما اعتبرها العقل بنوع من التعمل- لضرورۀ تضطره إلی ذلک- کمفاهیم الوجود و الوحدۀ و العلیۀ و نحو ذلک- أیضا لها نحو ثبوت بثبوت مصادیقها المحکیۀ بها

حضرت علامه در این عبارت می فرمایند که ثبوت مفاهیم اعتباری به مصادیقشان است یعنی خودشان تحقّق ندارند بلکه مصادیقشان تحقّق دارند یعنی خود مفاهیم تحقّق ندارد ولی از مصادیقشان حکایت می کنند این یعنی اینکه مفهوم انسان که به وجود ذهنی وجود دارد عیناً به وجود خارجی نیز وجود دارد ولی مفاهیم اعتباری خودشان در ذهن به وجود ذهنی وجود دارند ولی تحقّق خارجی نداند بلکه مصادیقشان در خارج تحقّق دارند به این دسته از مفاهیم معقولات ثانیه فلسفی می گویند که در مورد آنها گفته می شود که عروضشان ذهنی است و اتصافشان خارجی است یعنی منشأ انتزاع دارند ولی ما بإزا مستقل ندارند

معنای عروض

معنای عروض غیریت عارض از معروض و متحد شدنش با معروض است که گاهی این عروض در ذهن است که همان حمل است و گاهی در خارج است که می شود اتحاد امور خارجی با هم منظور ما از عروض در تبیین مفاهیم مقعول ثانی فلسفی عروض خارجی است مگر آنکه حمل در معنایی اعم از خارج و ذهن به کار رود که به کاربردن حمل نیز درست خواهد بود

حضرت علامه در عبارت می فرمایند که وجود ، ماهیت و مفاهیم اعتباری همگی ثبوت دارند ولی یکی به عین ثبوت ثبوت دارد که همان وجود است و دیگری به واسطه ی وجود ،وجود دارد که همان ماهیت است و دیگری به واسطه ی مصداقش ثبوت دارد پس ثبوت دو معنا دارد (که اول یک معنا و دومی و سومی معنای دوم ثبوت است)

حضرت علامه در جایی از عبارت می فرمایند که مفاهیم اعتباری از خارج انتزاع نشده اند منظور ایشان از این کلام این نیست که مصداق خارجی ندارند بلکه منظورشان این است که برخلاف ماهیات حقیقی که عیناً از خارج به ذهن می آیند نیستند بلکه عقل آنها را اعتبار می کند و این تناقضی ندارد با آنچه گفتیم که اینها منشأ انتزاعشان خارج است و فقط ما بإزا مستقل ندارند زیرا منظور علامه همانگونه که گفتیم انتزاع آن ها به شکل ماهیات است در آینده بیشتر در مورد معقولات ثانیه فلسفی سخن خواهیم گفت

فرق میان مصداق و فرد

اگر در عبارت علامه دقت کرده باشید حضرت علامه برای وجود از مصداق استفاده می کند ولی برای ماهیت از فرد. دلیل این مطلب آن است که مفاهیم اعتباری مفهوم عیناً در مصداقش محقّق نیست برخلاف مثلاً مفاهیم ماهوی مانند انسان که عیناً درمصداقش محقّق است چون ماهیت انسان همانگونه که بارها گفته ایم لابشرط است برای همین برای وجود از مصداق استفاده می کنند و می گویند که وجود مصداق دارد ولی برای ماهیت از فرد استفاده می کنند و می گویند مثلاً زید فرد انسانیت است این یعنی فرد اصطلاح خاصی است که در مورد ماهیات به کار می رود البته برای ماهیت مصداق نیز

به کار می رود زیرا معنای مصداق اعم از فرد است ولی به هیچ وجه برای مفاهیم اعتباری مانند مفهوم وجود از فرد استفاده نمی شود.[1]

چند نکته فرعی

انواع قضایا

همانطور که گفتیم قضایا با یکدیگر فرق دارند اینک می خواهیم به شکل گذرا دوباره آنها را بیان کنیم

یک دسته از قضایا موضوع و محمول هردو خارجی است که مطابق این قضایا خارج است البته این قضایا نیز خود چند دسته هستند گاهی درباره ی حقیقت وجود هستند مانند اینکه می گوییم الواجب موجود گاهی درباره ی صفات وجود است مانند الوجود اصیل گاهی هم درباره ی ماهیات هستند مانند اینکه می گوییم الانسان ضاحک بالقوه مطابق این دسته خارج است و نفس الامر مطابقی است که شامل این خارج نیز می شود گاهی هم موضوع و هم محمول ذهنی است مانند اینکه گفته شود الکلی ذاتی او عرضی موضوع این قضیه کلی است که فقط در ذهن وجود دارد محمول آن نیز ذاتی و عرضی است که هردو از اوصاف مفاهیم هستند مثلاً حیوان نسبت به انسان ذاتی است و ضاحک نسبت به انسان عرضی است پس ذاتی و عرضی نیز در ذهن هستند این قضیه صادق است و مطابق آن در ذهن است گاهی موضوع خارجی و محمول ذهنی است اولین سوالی که پیش می آید این است مگر می توان یک چیز ذهنی را به یک چیز خارجی نسبت دارد در پاسخ می گوییم که در اینگونه موارد آنچه در خارج است عیناً به ذهن می آید و آن وقت است که یک وصف ذهنی به آن نسبت داده می شود مانند اینکه گفته می شود که الانسان نوع الانسان یک امر خارجی است به این معنا که می تواند در خارج به وجود خارجی محقّق شود ولی نوعیت یک امر ذهنی است جز از اقسام کلیات خمس است که ذهن قرار دارند در این گونه موارد نیز مطابق نفس الامر است ممکن است سئوال شود که اگر منظور آن است که آن امر خارجی به ذهن می آید و آنگاه یک امر ذهنی به آن نسبت داده می شود اساساً چرا نگوییم که ذهنی است و می گوییم موضوع خارجی و محمول ذهنی است؟ در پاسخ می گوییم در این موارد منظورمان این نیست که آن شیئ خارجی در خارج آن نسبت را داشته باشد ولی چون ذات آنچه در خارج است با ذات آنچه در ذهن آمده است یکی است می گوییم موضوع خارجی است

اصطلاح مفهوم

در فلسفه علاوه بر صورت ذهنی که به آن مفهوم می گویند به امور خارجی نیز مفهوم می گویند یعنی هم صورت ذهنی مفهوم است هم آنچه فهم شده است پس مثلاً این صندلی در خارج نیست مفهوم است البته گفتیم مفهوم دو اصطلاح دارد یکی صورت ذهنی دیگری ما فهم

۱.پایان نوار شماره ۱۱

ادعای عده ای در مورد نفس الامر

برخی ادعا کرده اند که نفس الامر صوری هستند که نزد یک عقل[1] هستند در اشکال به این ادعا می گوییم که آن صور باید تصدیق باشند نه تصور تا بتوانند مطابق تصدیقاتی باشند که ما داریم حال سئوال ما این است که مطابق آن صور چیست آیا باز مطابق آن ها صوری دیگر است و هکذا یتسلسل پس قطعاً اینگونه نیست بلکه نفس الامر قضایا همانطور که گفتیم معنای عام از وجود است که شامل وجود ، ماهیات ، امور عدمی و مفاهیم اعتباری همه می شود و یک تحقّق خارجی دارد.[2]

فصل نهم: تساوق شیئیت با وجود

در این فصل حضرت علامه به اثبات این نکته می پردازند که شیئیت با ثبوت با وجود نه تنها مساوی بلکه مساوق است و اینکه برخی ثبوت را اعم دانسته اند یا میان وجود و عدم به چیز به نام حال معتقد شده اند حرفی است پوچ و وهمی .

معنای تساوی و تساوق

قبل از اینکه وارد بحث بشویم ابتدا تساوی و تساوق را معنا می کنیم در توضیح تساوی می گوییم مفهوم انسان و مفهوم ضاحک بالقوه باهم تساوی دارند تساوی دارند یعنی اینکه هرجا که انسان صدق کند ضاحک بالقوه نیز صدق می کند و هرجا که ضاحک بالقوه صدق می کند انسان نیز صدق می کند به این نسبتی که میان مفهوم انسان و ضاحک بالقوه است تساوی می گویند

حال می گوییم میان دو مفهوم وجود و وحدت نیز باید گفت که هرجا که موجود صدق کند واحد نیز صدق می کند و هرجا که واحد صدق کند موجود نیز صدق می کند پس میان وجود و وحدت نیز تساوی برقرار است ولی تساوی وجود و وجود شدیدتر است تساوی شدیدتر این دو مفهوم به این معناست که ما وقتی زید را که هم مفهوم انسان و هم مفهوم ضاحک بر آن صادق هستند تصور می کنیم می توانیم حیوانیت او را تصور کنیم ولی ضحک او را تصور نکنیم زیرا ضحک داخل در حقیقت انسان نیست یعنی ضحک برای انسان عرضی است آن هم عرضی بالضمیمه و اعراض مخصوصاً اعراض بالضمیمه وجودی غیر از وجود ذات دارند

---

۱. منظور از عقل یک موجود مجرد غیر مادی است

۲.پایان نوار شماره ۱۲ البته نوار ۱۲ ناقص بود و فقط ۲۷ دقیقه بود با اینکه نوار ها میانگین نزدیک یک ساعت هستند یعنی متأسفانه تقریر این قسمت ناقص است.

انواع عرض

یک مطلب حاشیه ای مطرح می کنیم اعراض دو دسته هستند: عرض بالضمیمه و عرض من صمیمه

عرض بالضمیمه عرضی است که به ذات ضمیمه می شود مانند مثلاً رنگ که به چیزی اضافه می شود و آن شیئ را به رنگ خود در می آورد یا مانند علم که کیف نفسانی و از اعراض است که به نفس اضافه می شود این اعراض وجود جدای از وجود ذاتی که بر آن عارض می شوند دارند

عرض من صمیمه عرضی است که بر ذات عارض می شود ولی به آن ضمیمه و اضافه نمی شود مثلاً ماژیک عرض پایین دست من بودن را دارد و وقتی آن را به بالای دستم ببرم عرض بالای دست من بودن را پیدا می کند.

بازگشت به بحث

به مطلب پیش باز می گردیم در مورد انسان و ضاحک درست که هرجا ضاحک صادق باشد انسان نیز صادق است و هرجا انسان صادق باشد انسان نیز صادق است ولی ضحک وجود فی نفسه دارد و انسان وجود فی نفسه دیگری لذا وقتی ضاحک صدق می کند از حیث وجود ضحک فی نفسه بر زید صدق می کند و وقتی انسان بر زید صدق می کند از حیث وجود فی نفسه انسانیت صدق می کند ولی وقتی موجودیت و وحدت بر زید صدق می کند ولی موجود از همان حیث بر زید صدق می کند که وحدت بر او صدق می کند و این یعنی اینکه وحدت یک وجود فی نفسه و وجود یک وجود فی نفسه دیگر ندارد که مثلاً هردو در زید جمع شده باشند یعنی وحدت به عین وجود موجود است به چنین نسبتی تساوق می گویند و این یعنی تساوق به بیان بهتر این است که دو مفهوم حیث صدقشان در یک مصداق یکی باشد و اینکه منظور از حیث صدق واحد چیست باید گفت حیث صدق واحد یعنی یعنی وجود هردو آنها فی نفسه نیست در این قسمت بحث ها و دعواهای زیادی شده است و چیزی که گفتیم ما حصل چیز است که ما برداشت کرده ایم البته باید توجه کرده این این حیثیت صدق نباید به قدری غلیظ شود که اساساً مفهوم وحدت و وجود یکی بشود که برخی اینگونه کرده اند و مطلب را به گونه ای توضیح داده اند که مفهوم وحدت و وجود را یکی کرده اند در حالیکه این کار اشتباهی است زیرا روشن است که مفهوم این دو متفاوت است و حتی معنای آن ها نیز متفاوت است یعنی در تساوق مفهوم آنها و معنای آنها در خارج دو تا است ولی وجود جدای از هم ندارند

تفاوت معنا و مفهوم

گفتیم که مفهوم دو اصطلاح دارد که یکی به معنای صورت ذهنی است و یکی به معنا ما فهم حال می گوییم به آن ما فهم معنا می گوییم برای توضیح بیشتر می گوییم مثلاً زید مصداق وحدت و صدها مفهوم دیگر است مانند معلولیت و غیره پس زید مصداق مفاهیم کثیری است حال می گوییم که این مفاهیم مطابق با واقع هم هستند پس مطابق آنها نیز محقّق است حال می پرسیم که آیا حقیقت خارجی وحدت (و نه مصداق وحدت) با حقیقت معلولیت یکی است یا نه ؟ در پاسخ

خواهیم گفت که حقیقت وحدت با حقیقت معلول یکی نیست چون اگر یکی بود آنگاه هرجا که وجود بود معلول بودن هم می بایست می بود در حالیکه که خداوند وجود دارد ولی معلول نیست پس معلوم می شود که حقیقت این ها یکی نیست که در خدا از هم جدا شده اند حال ما به همین حقیقت خارجی وجود و وحدت که در یک مصداق موجود شده اند معنا ، ما فهم و حقیقت می گوییم که البته بیشتر از معنا استفاده می کنیم.

ورود به بحث

بعد بیان معنای تساوق و تساوی حضرت علامه در اشکال به دو گروه از معتزله می فرمایند که شیئ و ثبوت نه تنها با وجود تساوی دارد بلکه اساساً با یکدیگر مساوق هستند. جالب است بدانید که برای رد سخن معتزله تساوی نیز کافی بود ولی حضرت علامه می گویند که شیئیت و وجود تساوی ندارند بلکه بالاتر تساوق دارند!

قول دسته اول معتزله

گروهی از معتزله گفته اند که ثبوت اعم از وجود است یعنی ثبوت شامل واجب الوجود و ممکن الوجود موجود و ممکن الوجود معدوم می شود در حالی که وجود فقط شامل واجب الوجود و ممکن الوجود موجود است و در مقابل نفی اخص از عدم است یعنی نفی فقط ممتنع بالذات است ولی عدم شامل ممتنع بالذات و ممکن الوجود معدوم است این عده گفته اند که ممکن الوجود معدوم وجود ندارد ولی ثبوت دارد

حضرت علامه در پاسخ می گویند که شما با این سخنتان برای ممکن الوجود معدوم که معدوم است ثبوت و شیئیت و عینیت درست می کنید در حالی که عدم بطلان محض است و شیئیت مساوق وجود است و اگر چیزی شیئیت داشت وجود و ثبوت هم دارد ولی اگر وجود نداشت شیئیت و ثبوت نیز ندارد و این کلام شما واضح البطلان است

مشکل قائلین به این قول

معتزله به دلیلی اشکالی که برایشان پیش آمده مجبور شده اند که چنین بگویند و ادعا کنند ک ثبوت اعم از وجود است مشکلی که آنان داشته اند حل مشکل علم خداوند است. آنان می گفته اند که خداوند به عدمیات مثلاً نوه های ما که معدوم هستند نیز علم دارد و می دانیم که علم مانند حیات نیست که طرف اضافه نخواهد بلکه از صفات اضافی است یعنی طرف دیگر می خواهد وقتی می گوییم من علم دارند می گویند به چه علم داری؟ خوب با این حساب خدا نباید بتواند به عدمیات علم داشته باشد چون عدم نمی تواند طرف اضافه قرار گیرد این ها برای حل این اشکال مجبور شده اند بگویند ممکن الوجود هایی مانند نوه های ما با اینکه معدوم هستند ولی ثبوت دارند و می خواسته اند با این ثبوت طرف اضافه علم خداوند را حل کنند

ما در مراحل آتی در مورد علم خداوند بحث خواهیم کرد و این اشکال را بدون اینکه نیاز داشته باشیم ثبوت را اعم از وجود بدانیم حل خواهیم کرد پس معتزله چون خود نتوانسته اند مسئله ای را حل کنند قائل به چنین مطلب اشتباهی شده اند.

قول دسته دوم معتزله

گروهی دیگر از معتزله گفته اندکه ما بین وجود و عدم چیزی به نام حال داریم دلیل ایشان برای این قول آن است که وقتی زید عالم به عمرو باشد این یعنی زید عالم و عمرو معلوم است و زید عالم یعنی زید به علاوه علم یعنی زید با علم نسبتی دارد حال این نسبت وجود دارد یا نه؟ اگر بگویم که این نسبت وجود ندارد در این صورت زید نباید عالم باشد چون با علم نسبتی ندارد و اگر بگوییم که این نسبت وجود دارد و آن نسبت عالمیت است در این صورت این سئوال پیش می آید که عالمیت با علم از طرفی و با زید از طرف دیگر نسبتی دارد یا نه اگر نسبتی نداشته باشد در این صورت باز هم عالمیت محقّق نخواهد شد و اگر این نسبت وجود دارد این یعنی پنج وجود وجود داشته باشد و باز از نسبت میان آن ها سخن می گوییم و هکذا یتسلسل پس برای اینکه تحقّق بی نهایت وجود لازم نیاید می گوییم عالمیت نه موجود است نه معدوم بلکه حال است که واسطه ای است میان وجود و عدم

وجه تسمیه به حال

دلیل اینکه چرا حال نامیده اند برای بنده روشن نیست شاید به جهت مشابهتش به زمان حال باشد که بین گذشته و آینده است و آنی که امتداد ندارد چون اگر امتداد پیدا کند گذشته و حال و آینده جمع می شوند که محال است و شاید وجه تسمیه آن این باشد که این است که در مورد حال ها و حالت ها مطرح شده است

مشکل قائلین به این قول

مشکل این دسته از معتزله آن است که نتوانسته اند وجود فی غیره را تصویر کنند و چون همه موجودات را فی نفسه می دانسته اند با این مشکل مواجه شده اند در حالیکه ما می گوییم که عالمیت یک وجود فی غیره است نه وجود فی نفسه تا اشکال که گفتید لازم بیاید که در آینده و مراحل بعد در مورد وجود های فی نفسه و فی غیره سخن خواهیم گفت

نکته عبارتی

و عن بعضهم أن بین الوجود و العدم واسطۀ- و یسمونها الحال- و هی صفۀ الموجود التی لیست بموجودۀ و لا معدومۀ- کالعالمیۀ و القادریۀ و الوالدیۀ- من الصفات الانتزاعیۀ التی لا وجود منحازا لها- فلا یقال إنها موجودۀ- و الذات الموجودۀ تتصف بها فلا یقال إنها معدومۀ- و أما الثبوت و النفی

در این عبارت گفته شده است که مثلاً عالمیت صفت موجود است در حالیکه باید گفت که عالمیت نسبت است و آنچه صفت موجود است علم است نه عالمیت و عالمیت نیز وجود فی غیره دارد البته در علم انسان به چیزهای دیگر ما باید توجه داشت که گاهی حتی این نسبت نیز اعتباری است مانند علم خداوند به خودش که در آن عالم و علم و معلوم یکی است و در آن عالم و علم یکی است و در واقع علم حضوری است چون تعدّد اعتباری است نسبت نیز اعتباری می شود ولی در جایی مانند علم انسان به امور دیگر که نسبت واقعی است وجودش فی غیره است و مشکلی را که معتزله گفته اند را حل می کند[1]

فصل دهم: تمایز و علیّت نداشتن عدم

حضرت علامه در این فصل دو بحث را مطرح می کنند که یکی از آنها این است که میان اعدام تمایز نیست و دیگری این است که عدم نمی تواند علّت چیز قرار گیرد که ما نیز این بحث را در دو قسمت پی می گیریم

عدم تمایز میان اعدام

مطلبی که در این قسمت به آن می پردازیم عدم تمایز میان اعدام است. اول از همه باید گفت که تمایز به معنای غیریت است و غیریت و تمایز در ۳ حوزه قابل بررسی است تمایز مفهومی ، تمایز معنایی ، تمایز در عالم عینیت و تحقّق

تمایز اعدام در عالم مفاهیم

تمایز مفهومی یعنی فلان مفهوم غیر از فلان مفهوم است همانطور که در بحث های اولیه مثلاً داشتیم که مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است و روشن است که مفهوم عدم زید غیر از مفهوم عدم عمرو است و عدم زید و عدم عمرو تمایز مفهومی دارند پس وقتی حضرت علامه می فرمانید که اعدام از یکدیگر تمایز ندارند منظورشان تمایز مفهومی نیست

تمایز اعدام در عالم معنا

اعدام علاوه بر اینکه در مفهوم از یکدیگر متمایز هستند در معنا نیز با یکدیگر فرق دارند و حقیقت عدم زید با حقیقت عدم عمرو متفاوت است اینک برای اینکه مطلب روشن تر شود به بیان معنای مفهوم، معنا ، لفظ و مصداق می پردازیم

۱.پایان نوار شماره ۱۳

لفظ

لفظ همانطور که می دانید صوتی است که از دهان خارج می شود و امری قرار دادی است و لذا ممکن است و می شد که ما به جای لفظ آب مثلاً چینگ را برای آب وضع کنیم

مفهوم

مفهوم آن چیزی است که بعد از شنیدن صوت یعنی لفظ به ذهنمان می آید یعنی همان صورت ذهنی ای که از آب داریم که این دیگر قراردادی نیست

معنا

معنا همان چیزی است که در ضمن مفهومی که به ذهن ما آمده است محقّق است در دل مفهومی که به ذهن ما آمده حقیقتی محقّق است که صورت ذهنی می گوید این حقیقت در خارج محقّق است و من دارم از آن حکایت می کنم لذا معنا هم در ذهن محقّق است و هم در خارج منتها در خارج به وجود خارجی محقّق است و در ذهن به وجود ذهنی و دلیل اینکه می تواند در ذهن و خارج هردو محقّق باشد این است که معنا نسبت به خارج و ذهن لابشرط است اتفاقاً الفاظ نیز برای معانی وضع شده اند که بعدها دلیل آن را خواهیم گفت یعنی الفاظ برای امر خارجی وضع نشده اند بلکه برای معنا وضع شده اند که نسبت به خارج و ذهن لابشرط است اینکه چرا اینطور است بحثی است که نیازمند گفت و گوی مفصّل است لذا از گفتنش صرف نظر می کنیم. معنا وقتی در خارج محقّق می شود در ضمن مصداق محقّق می شود

مصداق

مصداق امری خارجی است که در به وجود آن ممکن است هزاران حقیقت محقّق شده باشد مثلاً یک ماژیک مصداق ماژیک است ولی مصداق حقایق بی شمار دیگری نیز هست مانند موجود بودن ، استوانه بودن ، معلول بودن، سبک بودن، زیر سقف بودن ، بالای کف بودن و همچنین هزاران معنای دیگر. حقیقت و معنا چیزی است که در مصداق محقّق می شود البته در همانطور که گفتیم در حقیقت و معنا در مفهوم نیز محقّق می شود. پس معنا و مفهوم یک چیز هستند منتها مفهوم فقط در ذهن است ولی معنا هم در ذهن می تواند باشد هم در خارج در واقع معنا امر مشترک میان ذهن و خارج است. معنا همان ماهیت به معنای عام یعنی ما به الشیئ هو هو است

نکته مهم: اگر کسی فرق معنا و مفهوم را خوب فهم نکند در فلسفه با مشکل مواجه خواهد شد

بازگشت به بحث

پس از اینکه به تبیین معنای معنا پرداختیم اینک می گوییم معنای عدم زید تمایز از معنای عدم عمرو است و تمایز معنای آنها مشکلی ایجاد نمی کند و دلیل اینکه این دو دو معنا هستند این است که ما دو مفهوم از آنها داریم و دو مفهوم از آنها در ذهن ما شکل گرفته است و اگر معنای آنها یکی بود فقط یک مفهوم از آنها داشتیم

تمایز اعدام در عالم عینیت و ثبوت

در قسمت بررسی تمایز اعدام در عالم عین و ثبوت باید گفت که همانطورکه گفتیم ثبوت دو معنا دارد یک معنای خاص که به معنا عینیت به معنای خاص و منشأیت آثار است که همان است که می گوییم اصیل است و یک معنای عام که همان واقعیت داشتن است که شامل تحقّق امور عدمی و ماهیت و مفاهیم اعتباری همه می شود

اگر منظور از عالم عینیت معنای خاص ثبوت باشد در این صورت باید بگوییم که اعدام با یکدیگر تمایزی ندارند چون اعدام از جهت هیچ بودنشان هیچ فرقی با یکدیگر ندارند و هیچ تمایزی در اعدام نیست و اینکه حضرت علامه فرموده اند که عدم تمایز ندارد منظورشان عدم تمایز در عالم ثبوت به معنای خاص است

اگر منظور از عالم عینیت واقعیت داشتن و ثبوت به معنای عام باشد باید بگوییم که در تحقّقشان تمایز دارند و این هم ظاهراً اشکالی تولید نمی کند و این طور نیست که تحقّق عدم زید با تحقّق عدم عمرو هیچ فرقی نداشته باشد چون مثلاً زید فرزند الف و ب و عمرو فرزند ج و د است عدم زید موجب ناراحتی الف و ب و عدم عمرو باعث ناراحتی ج و د خواهد بود ولی اگر تحقّق عدم زید هیچ فرقی با تحقّق عمرو نداشت در این صورت باید مثلاً با تحقّق عدم زید ج و د هم باید ناراحت می شدند در حالیکه این طور نیست البته تمایز به این معنا با تمایز در معنا خیلی فرقی ندارد

البته اعدام به امور وجودی نیز اضافه می کنیم و چون عمرو و زید تمایز دارند عدم آنها نیز تمایز پیدا می کند وگرنه عدم مطلق هیچ تمایز ندارد

در ثبوت به معنای عام در واقع می گوییم ثبوت عدم به عدم است یعنی تحقّق عدم به عدم تحقّق است البته برخی این تحقّق را اعتباری می دانند حتّی یک بار به نزد یکی از شاگردان علّامه رفتیم و کسی مطلبی در این باره گفت که آن شاگرد علامه بسیار به آن شخص توپید وحتی توبیخش کرد که چرا چنین حرفی زده است یعنی این مطلبی که خدمتتان عرض می کنیم چیزی نیست که نزد همه مسلم باشد ولی چیزی است که ما قبول داریم

علّت نبودن عدم

مطلب دومی که حضرت علامه مطرح می کنند این است که عدم علّت چیزی نیز نیست. در مورد عدم علیّت عدم می گوییم که علّت به دو شکل می تواند باشد

علیّت تحلیلی

علیّت تحلیلی علیّتی است که خارجی نیست بلکه ذهنی است یعنی عقل و ذهن ما درک می کند که یک امری به خاطر امری دیگر حکم خاصی گرفته است که آن امر هم می تواند وجودی باشد و هم عدمی مثلاً ذهن تحلیل می کند که چرا اینجا خیس نیست و می گوید چون آب به اینجا نرسیده است یعنی خیس نبودن را درک می کند و سپس می گوید چرا نیست چون چیز دیگری نیست یعنی ذهن از یک نیستی یک نیستی دیگر را نتیجه می گیرد گویا نیستی اول علّت نیستی دوم شده است خوب نیستی که نیست است و نمی تواند علّت البته در خارج اینگونه است ولی ذهن می تواند اینگونه تحلیل کند پس در علیّت تحلیلی عدم می تواند علّت باشد

علیّت خارجی

عدم اما علیّت خارجی به معنا اینکه منشأ اثر خارجی باشد نمی تواند قرار گیرد زیرا عدم اساساً چیزی نیست که بخواهد علّت خارجی قرار گیرد و بطلان محض است منظور علامه از اینکه عدم علیّت ندارد علیّت خارجی است و اساساً فقط علیّت خارجی مد نظرشان بوده است برای همین در پاسخ به اشکال مطلب دیگری متفاوت از آنچه ما گفتیم را بیان می کنند[1]

اشکال و پاسخ

برخی در اشکال به حضرت علامه گفته اند که قاعده ای در فلسفه هست که معروف است که عدم العله علة العدم و در این قاعده ی عدم را علت قرار داده اند این حرف فلاسفه چگونه با چیزی که گفتید قابل توجیه است؟

حضرت علامه می فرمایند این تعبیر یک تعبیر مجازی است و در واقع بین ابر و باران علیّت هست و حال که ابر منتفی است باران نیز منتفی است یعنی در واقع وقتی ابر نیست که به سببش باران نیز نیست اساساً علیّتی محقّق نشده است نه اینکه عدم علیّت یافته باشد حضرت علامه برای تقریب به ذهن می گویند مثلاً به قضیه موجبه حملیه می گویند و به قضیه سالبه نیز حملیه می گویند در حالیکه قضیه سالبه حملیه نیست چون اساساً در قضیه سالبه حمل سلب می شود و به بیان دیگر قضیه سالبه حملیه سلب الحمل است نه حمل السلب پس اساساً حملیه نیست ولی به جهت مشابهت و مجازاً به آن حملیه می گویند.[2]

۱.تعمداً گفتیم که ایشان علیّت خارجی را در نظر داشته اند تا بگوییم که اینکه ایشان که اینگونه به اشکال جواب داده اند منظورشان این نیست که علیّت تحلیلی را قبول ندارند بلکه همانطور که گفتیم فقط آن را مدنظر نداشته اند.

۲.پایان نوار شماره ۱۴

فصل یازدهم: المعدوم المطلق لایخبر عنه

در این فصل حضرت علامه از موضوعی بحث می کنند و در ذیل آن از چیز دیگری بحث می کنند که مطلب بسیار مهمی است. بحث ایشان همانطور که از عنوان بحث مشخص است این است که از عدم مطلق نمی توان خبر داد و بحث مهمی که ذیل آن مطرح می کنند این است که ما دو نوع حمل داریم اینک به بیان بحث می پردازیم

معدوم مطلق

قبل از اینکه وارد بحث بشویم ابتدا معنای معدوم مطلق را بیان می کنیم. معدوم مطلق یعنی چیزی که مطلقاً معدوم است چه در خارج چه در ذهن و چیزی که معدوم مطلق باشد ، واقعاً نمی توان از آن خبر داد چون چیزی که معدوم مطلق است همانطور که گفتیم چیزی است که نه در ذهن است و نه در خارج در حالیکه اگر خواهیم از چیزی خبر بدهیم باید حداقل چیزی را در ذهن موضوع و چیز دیگری را محمول قرار بدهیم و وقتی چیزی معدوم مطلق باشد امکان چنین چیزی نیست

اشکال المعدوم لا یخبر عنه

اشکالی که بعد از مطرح کردن مطالب بالا برخی مطرح کرده اند این است که خوب اگر نمی توانیم از معدوم مطلق خبر بدهیم پس چطور داریم از آن خبر می دهیم! یعنی ما داریم از معدوم مطلق خبر می دهیم که نمی توانیم از آن خبر بدهیم و این یک جمله خود شکن یا پارادکسیکال است

پاسخ حضرت علامه

حضرت علامه در پاسخ به این اشکال به این نکته توجه می دهند که ما دو نوع حمل داریم حمل شایع و حمل اولی و با توجه این نکته می توان به اشکال پاسخ داد و آن اینکه المعدوم المطلق لا یخبر عنه بالحمل الاولی و المعدوم المطلق یخبر عنه بالحمل شایع پس هم المعدم المطلق لا یخبر عنه درست است و هم المعدوم المطلق یخبر عنه ولی المعدوم المطلق لایخبر عنه بالحمل الاولی و المعدوم المطلق یخبر عنه بالحمل الشایع یعنی معدوم مطلق معدوم مطلق نیست به حمل شایع لذا یخبر عنه ولی معدوم مطلق معدوم مطلق است بالحمل اولی لذا لایخبر عنه

اقسام حمل

چون از حمل اولی و شایع سخن به میان آمده با اینکه در بحث وحدت وکثرت از آن بحث خواهیم کرد اینک به اختصار از آن بحث می کنیم تا پاسخ حضرت علامه روشن شود

حمل اولی ذاتی

حمل اولی ذاتی حملی است که در آن مفهوم موضوع و محمول یکی است و کثرت آنها اعتباری است مانند الانسان انسان یا الانسان حیوان ناطق[1] که صد البته اگر مفهوم آنها یکی است مصداق آنها نیز به طریق اولی یکی خواهد بود

دلیل اینکه گفتیم مفهوم آنها واحد است و کثرت آنها اعتباری است این است که ما در هرحملی نیاز به یک وحدت داریم تا بتوان از حمل آنها سخن گفت و یک کثرت و غیریت باید داشته باشد تا اتحاد موضوع و محمول ممکن باشد چون چیزی که یکی است را نمی توان یکی کرد بلکه باید دو چیز داشتیم باشیم تا بتوانیم آنها را یکی کنیم ولی کثرت در حمل اولی اعتباری است و کثرت اعتباری آنها به این است که آن مفهوم را یکبار موضوع و بار دیگر محمول تصور کرده ایم همین! لذا در قضیه الانسان انسان یک بار آن را موضوع و بار دیگر محمول فرض کرده ایم و در ذهنمان آن ها را برهم حمل کرده ایم[2] به این حمل اولی می گویند چون بدیهی است و ذاتی می گویند چون حیوان و ناطق از ذاتیات انسان است البته به نوع هم ذاتی می گویند[3]

حمل شایع صناعی

در حمل شایع موضوع و محمول وجوداً یا همان مصداقاً یکی هستند ولی مفهوماً با یکدیگر تفاوت دارند لذا اگر در جایی مفهوم دو تا بود حمل حتماً شایع صناعی است مانند اینکه می گوییم صندلی آبی است که مفهوم صندلی متفاوت از مفهوم آبی بودن است پس حمل شایع است و این دو در مصداق متحد هستند دلیل اینکه به این حمل شایع می گویند آن است که برخلاف حمل پیشین که شایع نیست این حمل میان مردم شایع است شما اگر جایی داد بزنید که آهای مردم بدانید که الانسان انسان یه نگاهی به شما می اندازند و حسابی به ریشتان می خندند و دلیل اینکه به آن صناعی می گویند آن است که در صناعات و علوم نیز بیشتر از این حمل استفاده می شود

۱.منظور از اینکه مفهوم حیوان ناطق با انسان یکی است آن است که مفهوم انسان مفهوم مرکبی است که از حیوان و ناطق تشکیل شده است لذا اگر مفهوم انسان را تجزیه کنیم به حیوان و ناطق می رسیم و اساساً ممکن نیست که انسان تصور شود ولی حیوانیت و ناطقیتش تصور نشود

۲.این قضیه استفاده جدی نیز در برخی موارد خواهد داشت زیرا ممکن است کسی ادعا کند هرچیزی خودش نیست که ما در پاسخ می گوییم هرگز بلکه هرچیز خودش خودش است پس الانسان انسان

۳.ممکن است کسی بگوید که این حمل درست نیست می گوییم اینکه می گویی درست نیست پس الانسان لیس بانسان باید درست باشد و اگر بگوید آن نیز درست نیست می گوییم امکان ندارد هردو نادرست باشند چون دائر میان اثبات و نفی است و اگر هردو نادرست باشند ارتفاع نقیضین پیش می آید. این حمل هم ممکن است و هم درست چرا امکان نداشت باشد مگر آنکه بگویید که امکان ندارد یک مفهوم دوبار لحاظ شود که صد البته هیچ امتناعی ندارد پس این حمل درست است و صادق نیز هست چون واقعاً هرچیز خودش خودش است

بازگشت به بحث

با توضیحاتی که در مورد حمل دادیم روشن شد که معدوم مطلق بالحمل شایع یخبر عنه چون عدم مطلق به حمل شایع مفهومی است که ذهن یعنی معدوم مطلق نیست پس یخبر عنه ولی معدوم مطلق معدوم مطلق بالحمل اولی پس لایخبر عنه

حل اشکال در چند مسئله دیگر

حضرت علامه با توجه دادن به این نکته چند اشکال دیگر را نیز حل می کنند از جمله اینکه مثلاً می بینیم که الجزئی جزئی و الجزئی کلی هردو صادق هستند یا مثلاً شریک الباری ممتنع الوجود و شریک الباری موجود است یا اینکه مثلاً اللا ثابت بالذهن ثابت بالذهن که در همه این موارد احساس می شود که تناقض است ولی با توجه به تفاوت در حمل این تناقض ظاهری حل می شود

تفصیل اشکال در موارد دیگر

الجزئی جزئی / الجزئی کلی

ما می توانیم بگوییم که الجزئی جزئی یعنی مثلاً مفهوم زید که جزئی است خودش خودش است ولی مفهوم جزئی که در ذهن است یصدق علی کثیرین چون هم مفهوم زید مثلاً جزئی است هم مفهوم عمرو و هم مفهوم بکر و ... پس الجزئی کلی حال آیا الجزئی جزئی یا الجزئی کلی

حضرت علامه با توجه به نوع حمل می فرمایند که الجزئی جزئی بالحمل اولی ولی الجزئی جزئی بالحمل الشایع پس چون حمل در دو قضیه متفاوت است اشکالی پیش نمی آید

شریک الباری موجود / شریک الباری معدوم

حضرت علامه می فرماید که شریک الباری شریک الباری به حمل اولی که به این حمل ممتنع است و شریک الباری شریک الباری نیست بلکه مفهومی است که در ذهن موجود است به حمل شایع و لذا موجود

اللاثابت فی الذهن ثابت فیه

قضیه این که الشی اما ثابت فی الذهن و اما لیس ثابت فی الذهن اینجا لاثابت فی الذهن در ذهن ثابت شده است زیرا این قضیه به ذهن آمده است و لاثابت فی الذهن جزئی از محمول است پس در ذهن ثابت است. حضرت علامه می فرمایند که اللاثابت فی الذهن لیس ثابت فی الذهن بالحمل الاولی ولی اللاثابت فی الذهن ثابت فی الذهن بالحمل الشایع

نتیجه

پس حضرت علامه سعی کرده اند که با توجه دادن به انواع حمل در مورد المعدوم المطلق لایخبر عنه و سایر مسائل مشکل را حل کنند البته هم در مسئله اول و هم در سایر مسائل بعدی ظاهراً عمق مورد نیاز محقّق نشده است لذا پاسخ ها هم در بخش اول و هم در بخش دوم خالی از اشکال نیست و این اشکالات را به شکل دقیق تر و عمیق تر نیز می توان بررسی و پاسخ داد که البته چون بررسی انتقادها زمان گیر خواهد بود بحث عمیق تر به نهایه موکول خواهیم کرد ولی اجمالاً به جهت این که دوستان سئوالات و اشکالاتی در بخش اول داشتند بخش اول را اختصاراً دقیق تر و عمیق تر بحث خواهیم کرد

نگاه دقیق تر به مسئله

اگر به مسئله ی اول یعنی المعدوم المطلق لایخبر عنه بخواهیم نگاه دقیق تر و عمیق تر داشته باشیم می گوییم اساساً این گزاره با این اطلاق غلط است و ما این گزاره را با این اطلاق قبول نداریم و تنها چیزی که می پذیریم آن است که از معدوم مطلق خبر ایجابی بالحمل الشایع نمی توانیم بدهیم نه اینکه اساساً نتوان از معدوم مطلق خبر بدهیم پس از معدوم مطق خبر سلبی می توانیم بدهیم همانند خبری که الان مورد بحث است و تازه خبر ایجابی بالحمل الاولی نیز می توانیم بدهیم مانند اینکه بگوییم المعدوم المطلق معدوم مطلق و تنها نمی توان از معدوم مطلق خبر بالحمل شایع بدهیم حضرت علامه چون جواب را به این شکل نداده اند و ظاهراً گزاره را با اطلاقش پذیرفته لذا راه حلی که ارائه داده نیز درست و راهگشا نیست چون خود حضرت علامه می فرمایند المعدوم المطلق معدم مطلق است بالحمل الاولی لذا لایخبر عنه[1] همین جا می توانیم به علامه اشکال کنیم که شما که باز خبر دادید پس اینکه معدوم مطلق معدوم مطلق است بالحمل الاولی لذا لایخبر عنه همانطور که روشن است مسئله را حل نمی کند پس باید حضرت علامه همان چیزی را بگویند که ما می گوییم که البته به نظر ما حضرت علامه به این مطلب توجه داشته اند زیرا ایشان در اوائل بحث فرموده اند و إنما یخبر عن شیء بشیء یعنی ایشان می فرمایند از شیئ (که گفتیم مساوق وجود است) بشیئ می توان خبر داد که معنای آن این است که از وجود به وجود می توان خبر داد ولی از لاشیئ نمی توان بشئ خبر داد یعنی نمی توان از عدم به وجود خبر دارد ولی ابداً معنای این حرف ایشان این نیست که نتوان از لاشی بلا شیئ خبر داد بلکه حتماً می توان از لاشیئ بلاشیئ خبر داد و از عدم به عدم خبر داد و هیچ استحاله ای ندارد پس از معدوم خبر سلبی نیز می توان داد البته ما می گوییم از معدوم مطلق حتی خبر ایجابی نیز می توان داد منتها بالحمل الاولی چون هرچیزی خودش خودش است بالحمل الاولی حتی معدوم مطلق لذا درست است که بگوییم که المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الاولی با توضیحاتی که دادیم المعدوم المطلق لیس بموجود همینطور المعدوم المطلق معدوم مطلق نیز درست هستند

۱. و المعدوم المطلق- معدوم مطلق بالحمل الأولی و لا یخبر عنه بدایه الحکمه ص ۲۳

دفع توهم

اشکال نشود که می توان گفت الانسان انسان و الوجود وجود ولی حتی بالحمل الاولی نمی توان گفت که المعدوم المطلق معدوم مطلق چون معدوم مطلق چیزی نیست و چیزی که نیست نمی تواند خودش خودش باشد چون ما در پاسخ می گوییم آن شیئ و چیزی که می گوییم هرچیز (شیئ) خودش خودش است همان شیئ به معنای خاص که مساوق وجود و اصیل است نیست بلکه منظور ما از چیز (شیئ) در آن وجود و شیئیت به معنای عام است که شامل ماهیت و عدم نیز می شود که البته این معنا شامل وجود نیز می شود

لذا سیمرغ سیمرغ است هرچند نیست و اگر بخواهیم بگوییم تنها چیزهایی خودشان خودشان هستند که وجود به معنای خاص داشته باشند این یعنی باید بتوان سیمرغ را از خودش سلب کرد و گفت سیمرغ سیمرغ نیست بلکه بز است! پس لذا می توانیم بگوییم سیمرغ سیمرغ است هرچند سیمرغ وجود نداشته باشد و همچنین می توان گفت که شریک الباری شریک الباری است و مطابق آنها عالم معناست است یعنی به خدا من همان معنایی را که در موضوع فهمیدم همان معنا را در محمول فهمید

نکته: همانطور که گفتیم در بخش دوم بحث نیز که حضرت علامه در صدد این هستند که با تفاوت حمل مشکل را حل کنند نیز می توان با عمق و دقت بیشتری بحث کرد و جواب های دقیق تر و بهتری دارد ولی چون اگر بخواهیم وارد بحث بشویم طول خواهید کشید لذا در نهایه با تفصیل بیشتری از مسئله و پاسخ بحث خواهیم کرد ولی من باب تذکر این نکته را عرض کردیم.[1]

فصل دوازدهم: امتناع اعاده معدوم

حضرت علامه در این چند فصل اخیر در واقع تذکر دادند که برخی از چیزهایی که مربوط به وجود بوده اند را به عدم نسبت داده اند در حالی که مال وجود بوده اند مانند تمایز ، علیّت، شیئیت و ثبوت یعنی حضرت علامه در این فصل های اخیر تذکر داده اند این ها اوصاف وجود هستند و عدم دارای این اوصاف نیست در آخرین بخش از کلیات مباحث وجود می خواهند بفرمایند یکی از چیزهایی که برخی به عدم نسبت داده اند اعاده است در حالیکه اعاده وصف وجود است و عدم اعاده ندارد لذا فرموده اند که اعاده معدوم محال است

معنای اعاده

معنای اعاده برگرداندن است که یک وصف ایجابی است که فقط به چیزهایی که وجود و ثبوت دارند تعلّق می گیرد و چیزی که وجود ندارد اعاده آن معنا ندارد مثلاً شما رفته ای خونه دیدی خانومت قهر کرده رفته خونه باباش بعد مثلاً کسی

۱.پایان نوار شماره ۱۵

به شما می گوید برو او را برگردان این معنا دارد و ممکن است ولی اگر شما اساساً همسری نداشته باشید معنا ندارد کسی به شما بگوید برو خانومت را برگردان شما می گویی بابا اساساً چیزی نیست که بخوام برگردانم لذا اعاده معدوم محال است و فقط چیزهایی را می توان برگرداند که وجود دارند البته باید توجه داشت منظور از اعاده وجود اعاده ی خود وجود نیست چون اگر منظور اعاده ی خود وجود باشد تکرر وجود پیش می آید که محال است بلکه مثلاً منظور آن است که وجودی از مکانی به مکانی دیگر یا مثلاً از نشئه ای به نشئه ی دیگر منتقل شود و دلیل اینکه گفته می شود اعاده و نه آوردن وجود آن است که آن وجود قبلاً آنجا بوده است

منشأ پیدایش مسئله

دلیل اینکه در مورد اعاده معدوم و امتناع آن بحث شده است این است که اکثر متکلمین گفته اند که اعاده ی معدوم محال نیست دلیل اینکه متکلمین چنین گفته اند این است که آنان خیال کرده اند که معاد اعاده ی معدوم است و از طرفی دیده اند که ادیان و مخصوصاً اسلام معاد دارد که به گمان آنها همان اعاده معدوم است لذا گفته اند پس اعاده ی معدوم ممکن است.

تعارض حکم عقل و تعالیم دینی

خوب فلاسفه گفته اند که اعاده ی معدوم محال و استحاله آن حتی از بدیهیات است و از طرفی ما در دین اسلام مسئله ی معاد را داریم در اینگونه موارد یکی از دو امر زیر اتفاق افتاده است

فهم نادرست از تعالیم دینی

اگر عقل در مورد چیزی حکمی قطعی و یقینی داشت و در دین مطلبی بود که با آن تعارض بدوی داشت یکی از چیزهایی که ممکن است موجب این تعارض شده باشد این است که آن مطلبی دینی به خوبی درک و فهم نشده باشد مثلاً دسته ای از اهل سنت معتقد هستند که خداوند جسم دارد چون در قرآن گفته شده است یَدُ اللّهِ فَوْقَ أَیْدیهِمْ[1] یا مثلاً گفته شده است إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ[2] در حالیکه عقل حکم می کند که چنین چیزی محال است حال که چنین است می گوییم پس منظور آیه چیز دیگری بوده است و به دلیل ظهور یک دلیل حکم عقل را کنار نمی گذاریم مخصوصاً که مجوز چنین چیزی را هم داریم و می دانیم که اساساً خود عرب گاه دست را کنایه از قدرت می آورد و به این ترتیب منظور از آیه این خواهد بود که قدرت خداوند بالاتر از قدرت دیگران است به این صورت رفع تعارض می کنیم

۱.سوره فتح آیه ۱۰

۲.قیامت ۲۳

تحریف در ادیان

گاهی که در دین مطلبی خلاف عقل وجود دارد این است دلیلش این است که دین تحریف شده است یعنی اساساً آن مطلب در دین نبوده است و آن را به دین افزوده اند که اینکه نمونه ای می آوریم که البته در این نمونه هم تحریف دخالت داشته است و هم ظاهراً بدفهمی رخ داده است یعنی هردو وجود داشته است و آن اینکه مسیحیت معتقد است که خدا سه تاست در حالی که عقل می گوید چنین چیزی محال است پس ظاهراً در مورد پدر ، پسر و روح القدس هم تحریف رخ داده است و هم بدفهمی دلیل اینکه می گوییم بدفهمی نیز رخ داده است این است که ظاهراً حضرت مسیح علی نبینا و علی آله و علیه السلام برای خداوند پدر آسمانی به کار برده است و این باعث سوء تفاهم و برداشت شده است مخصوصاً که حضرت مسیح علی نبینا و علی آله و علیه السلام فقط مادر داشته است و پدر نداشته است پس کار تمام است این وسط روح القدس هم کاره ای بوده است لابد! و لذا این مسئله ی پدر پسر و روح القدس پدید آمده است

تبیین مسئله در معاد

در مورد مسئله معاد در اسلام باید گفت که قطعاً معاد از تعالیم اسلام است و مطلبی تحریفی نیست که به دین اضافه شده باشد چون معتبرترین منبع تعالیم اسلام یعنی قرآن در یک سوم مطالبش یعنی چیز حدود ۲۰۰۰ آیه به مسئله ی معاد پرداخته است و قرآن هم مصون از تحریف است پس باید در مورد مسئله معاد بد فهمی رخ داده باشد یعنی معاد نباید اعاده معدوم باشد و نیست مرگ این است که روح از بدن جدا شود و به تعبیر قرآن توفّی انفس[1] رخ می دهد و توفّی دریافت روح است نه معدوم شدن آن مرگ اعاده ی موجود است ما مربوط آن عالم بوده ایم مثلاً عالم ذر سپس به این عالم آمده ایم و مثلاً جدایی رخ داده است البته جدایی نیست مثلاً غفلتی رخ داده است و این توجه باشد حاصل شود انا لله و انا الیه راجعون که در این مورد نیز اعاده صدق می کند[2]

استنتاج نادرست از استحاله اعاده معدوم

پس به نظر ما اعاده معدوم محال است یعنی محال است چیزی که موجود بوده است معدوم بشود و سپس عیناً موجود بشود و در مورد معاد بدفهمی رخ داده است. در کنار بدفهمی است که از معاد رخ داده است برخی فلاسفه نیز بدفهمی از امتناع اعاده ی معدوم داشته اند و برخی از فلسفه خوان ها خیال کرده اند که چون اعاده ی معدوم محال است پس معلوم می شود که معدوم موجود نمی شود و بالتبع موجود هم معدوم نمی شود و دلیلی که ارائه کرده اند این است که اعاده ی معدوم محال است!!!! یعنی گفته در اعاده معدوم قرار است معدوم موجود شود و این محال است پس اینکه معدوم موجود شود هم مانند آن است پس آن هم محال است و بعداً ظاهراً گمان کرده اند که چون معدوم موجود نمی شود لابد موجود

۱.بقره ۲۸۱: وَ اتَّقُوا یَوْماً تُرْجَعُونَ فیهِ إِلَی اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّی کُلُّ نَفْسٍ ما کَسَبَتْ وَ هُمْ لا یُظْلَمُون

۲.البته باید توجه داشت که این تعبیر فلسفی مرگ است که با تعابیر دینی متفاوت است و اساساً در این باره بحث مفصل است که باید در جای خود از آن بحث شود مثلاً در قسمت خداشناسی و رابطه ی خالق با مخلوقش

هم معدوم نمی شود که البته در این قسمت هیچ ملازمه ی توهمی هم قابل فرض نیست و معلوم نیست دیگر چرا گفته اند که موجود معدوم نمی شود

موجود شدن عدم و عدم شدن موجود

ما در پاسخ به این توهم می گوییم که اعاده ی معدوم آن است که چیزی موجود بوده است و معدوم شود و سپس بخواهیم همان وجود را موجود کنیم چنین چیزی محال است ولی موجود شدن عدم چه استحاله ای دارد برای همین ما می گوییم این نتیجه گیری از امتناع اعاده ی معدوم بی دلیل و نادرست است و هم موجود معدوم می شود و هم معدوم موجود می شود

مثال موجود شدن معدوم

مثلاً ما می توانیم یک تصویر ذهنی از باغی زیبا در ذهن خود به وجود آوریم که تا قبل از به وجود آوردنش معدوم بوده است یا می توانیم اراده کنیم که راه برویم اراده ای که تا قبل از آن معدوم بوده است در این به خوبی روشن است که چیزی که معدوم بوده است موجود شده است و خداوند نیز ما از عدم به وجود آورده است

مثال معدوم شدن موجود

همین که لحظاتی از آن تصویری که ساخته ایم منصرف شویم آن تصویری که وجود داشت معدوم می شود یا مثلاً اراده ای که به راه رفتن داشتیم را متوقف می کنیم و اراده ای که برای راه رفتن وجود داشت معدوم شد این هم مثال روشن برای معدوم شدن موجود این توهم نیز باطل است که مثلاً اینها معدوم نشده اند بلکه از وجود آنها غافل شده ایم زیرا اگر این حرف در مورد تصویر ذهنی درست باشد در مورد اراده ی راه رفتن درست نیست چون لازمه اش آن است که من کما کان به راه رفتن تا شب بلکه تا ابد ادامه دهم در حالی که این چنین نیست و در مثال اراده به روشنی مشخص است که اراده ای که وجود داشته است معدوم شده است

(خلق لا من شیئ) نه (من لاشیئ)

در دو مثال بالا به روشنی اثبات کردیم که هم موجود معدوم می شود و هم معدوم موجود می شود و اینکه گفته می شود معدوم موجود نمی شود یا موجود معدوم نمی شود حرفی نادرست است که اساس نیم بند هم ندارد و این دو مسئله اساساً هیچ ربطی به هم ندارند و دو مسئله کاملاً جدا هستند

البته باید توجه داشت اینک ما می گوییم معدوم موجود می شود این نیست که خود عدم موجود شود یا وقتی می گوییم موجود معدوم می شود منظورمان این نیست که خود موجود عدم شود بلکه منظور آن است برای اینکه خداوند بخواهد چیزی بیافریند نیازی نیست چیزی وجود داشته باشد تا خداوند چیزی دوم را از آن چیز اول خلق کند لذا ما در تعابیر دینی نیز داریم که ما لا من شیئ آفریده شده ایم[1] نه من لاشیئ که اولی به معنای آن است که خداوند برای خلق یک چیز به یک ماده اولیه مثلاً نیازی ندارد بلکه آن شیئ از خدا صادر می شود و خداوند آن شیئ را افاضه می کند و دومی همان چیزی است که محال است زیرا انگار خود عدم چیزی را درآورده است که این محال است زیرا عدم نیستی است لذا مثلاً اگر در تعابیر دینی آمده باشد خلق الاشیاء من العدم[2] منظور معنای اول است یعنی لا من شیئ نه معنای دوم که محال است.

بحث خارج

آنچه گفتیم براساس امکان است یعنی ممکن است که معدوم موجود شود و موجود معدوم شود ولی می توان فرض کرد که خداوند آنچه را که موجود می کند دیگر معدوم نکند ولی استحاله نیز ندارد و لذا بحث ما از اینکه در خارج عملاً چه اتفاقی افتد نبود هرچند به نظر ما خداوند هم موجوداتی را معدوم و هم معدوماتی را موجود می کند

تصویر بحث و بداهت تصدیق آن

حال که به منشأ ایجاد مسئله و حواشی آن پرداختیم می گوییم اعاده ی معدوم محال است و تصدیق به بداهت آن بدیهی است هرچند ممکن است تصوّر مسئله بدیهی نباشد لذا تصویر اعاده معدوم را به روشنی بیان می کنیم تا مسئله کاملاً روشن شود. اعاده ی معدوم یعنی مثلاً یک چیز مثل مثلاً یک ماژیک با تمام خصوصیاتش از جمله مکان و زمانش معدوم بشود و سپس دوباره عیناً با همان خصوصیات معدوم بشود خوب روشن است که این استحاله دارد چون حداقلش آن است که چیزی که موجود شده است دیگر آن زمان را ندارد این تصویر اعاده معدوم است که گفتیم تصدیقش بدیهی است منتها متکلمین آنقدر اشکال کرده اند که فلاسفه برای آن استدلال ارائه کرده اند

---

۱. الحمد للّه الّذی لا من شئ کان و لا من شئ کوّن. سماهیجی، عبد الله بن صالح، الصحیفهٔ العلویهٔ و التحفهٔ المرتضویهٔ / ترجمه رسولی – تهران، چاپ: سوم، ۱۳۹۶ ق. الصحیفهٔ العلویهٔ و التحفهٔ المرتضویهٔ / ترجمه رسولی ؛ النص ؛ ص۵۹۵ البته ظاهراً در جاهای دیگر نیز این تعبیر تکرار شده است مثلاً در خطبه ی حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیها

۲. یَا عَالِمَ السِّرِّ وَ الْهِمَمِ یَا رَبَّ الْبَیْتِ وَ الْحَرَمِ یَا مَنْ خَلَقَ الْأَشْیَاءَ مِنَ الْعَدَمِ دعای جوشن کبیر

عدم استحاله اعاده مثل

اگر متکلمین به این نکته توجه داشته اند که منظور اعاده حتی زمان موجود اول نیست پس اساساً اعاده معدوم نیست بلکه ایجاد مثل است چون عینیت در فلسفه یعنی آنکه تمام خصوصیات حتی زمان نیز یکی باشد ولی آنان می دانسته اند که اعاده به این شکل ممکن نیست و منظورشان اعاده با خصوصیت زمان نیست در واقع آنچه آنان بدان معتقد بوده اند اعاده ی معدوم نبوده است بلکه ایجاد مثل است که صد البته استحاله ای نیز از نظر فلاسفه ندارد

معاد ؛ ادامه بودن وجود انسان

یا ممکن است گفته شود که مثلی چیزی ادامه چیز دیگر باشد مثلاً یک کتاب که از ده سال پیش بوده است فقط زمانش متفاوت است ولی کتاب همین کتاب است در این صورت نیز ایرادی نیست که در ما نحن فیه اینگونه می شود که مرگ ادامه همان دنیاست یعنی نفس انسان در دنیا باشد بعد بمیرد بعد به قیامت بیاید که در همه نفس یک وجود است ولی زمانش متفاوت است صد البته این هم امکان دارد ولی این دیگر اساساً معدوم شدن نیست و انعدام در آن نیست تا اعاده مطرح شود.

اشکال

اینکه انسان یک وجود باشد و فقط زمانش تغییر کند همان بیانی که در مورد ادامه بدون وجود انسان در مرگ مطرح شد با آنچه در مورد امتناع اعاده معدوم گفته شد ناسازگار است چون آنجا گفتیم که با زمان وجود نیز تغییر می کند و وجود از خصوصیات وجود است و اینجا گفتیم که این همه اش یک وجود است و فقط زمانش تغییر می کند این به این معناست که وقتی موجودی در t۱ است یک وجود داشته باشد و وقتی در t۲ است یک وجود دیگر داشته باشد[۱]

پاسخ

در پاسخ به این اشکال می گوییم که این اشکال شما وقتی درست که قائل به وجود ممتد زمانی نباشیم ولی ما قائل به وجود ممتد زمانی هستیم که بیشتر توضیح می دهیم

اگر فرض کنیم که من در یک قالب ۳۰ ساله باشم وجود من از اول این قالب شروع شده است من از اول تا آخر این قالب هستم و وجود من کل این قالب است یعنی وجود من یک وجود ممتد است که در کل آن قالب زمانی است و شما الآن فقط تکه ای از وجود من را می بینید به بیان روشن تر موجودیت موجود سیال در دل زمان مانند قل خوردن یک تیله در لوله نیست که اگر در اول بود در وسط و آخر نیست و اگر در وسط بود اول و آخر نیست و اگر آخر بود وسط و اول نیست

۱.البته بنده سئوال و در واقع اشکال را به درستی نفهمیدم ولی به نظر باید همین باشد و الله اعلم بالامور.

بلکه موجودیت موجود سیال در دل زمان مانند آبی است که کل لوله را پر کرده است کل وجود من در کل قالب زمانی است کل وجود من الآن نیست به این می گویند وجود ممتد و ما وجود ممتد هستیم و به این می گویند حرکت جوهری که ما در بحث حرکت جوهری بسیار دقیقتر و مفصل تر از حرکت جوهری بحث خواهیم کرد

اگر وجود من مانند قل خوردن تیله می بود این به این معنا می بود که من تا قبل از الآن نبوده باشم یا بعد ها نیز نباشم و فقط الآن موجود باشم در حالیکه این طور نیست من الآن که در الآن هستم دیروز هم در دیروز بوده ام و فردا نیز در فردا هستم و همینطور الآن من متصل است به ابتدای قالب زمانی من یعنی سی سال پیش من منتها نه الآن بلکه الآن من متصل است به سی سال پیش در کل زمان و سی سال به این می گویند حرکت جوهری و دیگر اشکال شما وارد نیست جمسی که t۱ است همان است که در t۲ است البته با یک وجود ممتد این یعنی همان حرکت جوهری و تحولش نیز این است که امتداد دارد

دلایل استحاله اعاده معدوم

گفتیم که امتناع اعاده ی معدوم بدیهی است و نیازی به دلیل ندارد ولی در عین حال فلاسفه برای آن دلایلی ارائه کرده اند که به نقل آن دلایل می پردازیم

دلیل اول: لزوم تخلل عدم میان یک شیئ و خودش

گفتیم که اعاده معدوم یعنی آنکه چیزی معدوم شود و بعد از مدتی عیناً حتی با همان زمان می شود در این صورت چون دومی عین اولی است و بین این دو عدم فاصله شده است لازم میان که میان یک شیئ و خودش عدم فاصله شود یعنی تخلل عدم میان یک چیز و خودش که واضح البطلان است پس اعاده ی معدوم محال است (البته محذورهای دیگری نیز ممکن است داشته باشد مانند اینکه مثلاً یک چیز دو چیز بشود چون آنچه اعاده شده است (وجود اول) با آنچه اعاده می شود(وجود دوم که عین اولی است) باید در عین اینکه یکی است دو تا باشد و محال است کثیر همان واحد باشد)[1]

دلیل دوم: لزوم اجتماع مثلین

این دلیل به این شکل است که اگر اعاده ی معدوم ممکن باشد ایجاد مثل نیز ممکن خواهد بود ولی ایجاد مثل ممکن است پس اعاده ی معدوم ممکن نیست. دلیل اینکه میان اعاده ی معدوم و ایجاد مثل ملازمه است این است که اگر اعاده مثل و عین بلکه همان اولی است پس باید بتوان مثل یک چیز را ایجاد کرد و حال و وقتی ایجاد مثل معاد ممکن باشد

۱.آنچه در پرانتز است از بنده است البته استاد به وحدت و کثرت بسیار سریع و گذرا اشاره کردند و من احساس کردم شاید منظور استاد همان باشد که در پرانتز عرض شده است .پایان نوار شماره ۱۶

ابتدا و بدون معدوم شدن اول نیز می توان ایجاد کرد و چون مثل و معاد یکی هستند پس اگر اعاده ممکن باشد ایجاد مثل ابتدا و یا در ادامه نیز ممکن خواهد بود دلیل این مطلب این است که مثل مثل معاد است و یک قاعده فلسفی داریم که حکم الامثال فیما یجوز و مالا یجوز واحد پس وقتی معاد ممکن باشد مثل هم باید ممکن باشد در حالی که ایجاد مثل ممکن نیست یعنی ممکن نیست ما دو تا چیز داشته باشیم که عیناً و در همه ی خصوصیات یکی باشند و هیچ فرقی نداشته باشند دلیل استحاله نیز آن است که اگر چنین چیزی ممکن باشد این یعنی واحد در عین واحد بودنش کثیر باشد و کثیر باشد ولی در عین حال واحد باشد پس ایجاد مثل محال است پس ایجاد معاد محال است پس اعاده ی معدوم محال است.

دلیل سوم:لزوم انقلاب ذات یا خلف

اگر اعاده ی معدوم ممکن باشد در این صورت انقلاب ذات یا خلف پیش می آید انقلاب و خلف محال است پس اعاده ی معدوم نیز محال است

توضیح انقلاب ذات

توضیح انقلاب ذات اینکه معاد چیزی است که زمانش با مبتدا فرق دارد و زمان نیز عرض لازم است و با تغییر آن ذات منقلب می شود مثلاً می گوییم زوجیت عرض لازم اربعه است و اگر زوجیت نباشد اربعه هم نیست و اربعه اگر بخواد اربعه باشد باید زوج باشد در واقع گرفتن عرض لازم یک چیز گرفتن حقیقت آن چیز است از آن چیز حال اگر اعاده معدوم ممکن باشد لازم می آید که معاد همان مبتدا باشد ولی مبتدایی که ذاتش منقلب شده است و این یعنی در عین اینکه من اول هستم چون اعاده ممکن است من او نباشم چون زمانم متفاوت است و این همان انقلاب ذات است و به همین دلیل است که انقلاب محال است چون مستلزم تناقض است

دلیل اینکه زمان عرض لازم است این است که زمان مقدار حرکت است و حرکت عین وجود موجود سیال که به آن حرکت جوهری می گویند و اگر زمانش را از او گرفته باشی حرکت وجودش را از او گرفته ای و در واقع وجودش را از وجودش گرفته ای

تعبیر عرض لازم تعبیر مشائیین است طبق دیدگاه ملاصدرا باید گفت که زمان عرض نیست یا مثلاً بگوییم که عرض تحلیلی است نه عرض خارجی در حالیکه مشائیین عرض را بیشتر برای عرض خارجی بکار می برند و بیشتر منظورشان عرض خارجی است ولی از دیدگاه ملاصدرا زمان عرض تحلیلی است و فقط در ذهن می توانیم آن را از وجود جدا کنیم یعنی اینکه معاد حتی از نظر زمان نمی تواند یکسان باشد چیزی نیست که متوقف بر حرکت جوهری باشد بلکه مشائیین نیز زمان را عرض لازم می دانند و بقیه ماجرا

توضیح خلف

توضیح خلف اینکه معاد یعنی اینکه زمانش با مبتدا یکی نباشد و در زمان مبتدا باشد در حالیکه شما می گویید معاد عین مبتدا بلکه همان است یعنی زمانش نیز عین زمان مبتدا باشد و این خلف است زیرا فرض آن بود که زمان معاد غیر از زمان مبتدا است

دلیل چهارم:لزوم عدم تعیّن عدد

اگر اعاده ی معدوم محال باشد تعداد معادها تعیّن نخواهد داشت زیرا میان معاد ها تفاوتی نخواهد بود یعنی هیچ تفاوتی میان معاد اول و دوم و سوم و چهارم و هینطور تا بی نهایت وجود نخواهد داشت اگر اعاده معدوم محال نیست پس چیزی که موجود می شود عین اولی است حال که چنین است چرا ۳ بار موجود نباشد یعنی وقتی یکی می تواند عین اول باشد دو تا هم می توانند عین اول باشند همانگونه که میان معاد و مبتدا نیز فرقی نیست و این یعنی عدم تعیّن عدد و عدم تعیّن عدد برای چیزی که موجود است محال است یعنی محال است که چیزی که موجود شده است تعیّن نداشته باشد و فرق او دومی هیچی باشد

دلیل این مطلب آن است که تعیّن از لوازم تشخّص است و تا چیزی تشخّص نداشته باشد موجود نیز نمی شود پس تا تشخّص نباشد موجود بودن نیست و تا تعیّن نباشد تشخّص نیست و پس اگر چیزی تعیّن نداشت موجود نیز نخواهد بود پس استحاله عدم تعیّن موجب استحاله اعاده معدوم است پس اعاده معدوم محال است

دلایل عدم استحاله اعاده معدوم

در مقابل قائلین به امکان اعاده ی معدوم نیز برای امکان اعاده ی معدوم استدلال آورده اند که به بیان دو استدلال آنها می پردازیم

دلیل اول:عدم وجود مانع برای اعاده معدوم

دلیل اول قائلین به اعاده ی معدوم آن است که اگر چیزی استحاله داشته باشد استحاله آن ممکن است به سه دلیل باشد

اول:اینکه استحاله است به دلیل ماهیتش باشد یعنی ماهیتش مانع از وجودش شده باشد اگر دلیل استحاله اعاده ی معدوم ماهیت آن باشد که از همان ابتدا همان مبتدا نیز نباید موجود می شد پس مانع اعاده ی معدوم ماهیتش نمی تواند باشد

دوم: اینکه مانع اعاده ی معدوم ماهیتش بناشد بلکه عرض لازم ماهیت باشد در این صورت نیز می گوییم اگر چنین بود باز همان مبتدا از اول نمی توانست موجود شود چون عرض لازم چیزی است که همواره با ماهیت همراه است پس عرض لازم نیز نمی تواند مانع از اعاده معدوم باشد

سوم: اینکه عرض مفارق مانع اعاده معدوم باشد. این نیز نمی تواند مانع از اعاده باشد چون همانطور که می گویید این عرض عرض مفارق است و بعد از مفارقت عرض می توان معدوم را اعاده کرد

پس سه چیز ممکن بود مانع از اعاده معدوم باشد و ما بررسی کردیم و دیدم هیچ یک نمی توانند باشند پس اعاده ی معدوم ممکن است

پاسخ به دلیل اول

حضرت علامه می فرمایند که دلیل استحاله عرض وجود است نه عرض ماهیت توضیح بیشتر آنکه عرض لازم به ۳ شکل است

اول: عرض ماهیت که وقتی عرض ماهیت شد هم لازم وجود خارجی است هم لازم وجود ذهنی است چون همانطورکه گفتیم ماهیت هم در خارج هست هم در ذهن به این عرض که عرض ماهیت است لازم الوجودین نیز می گویند مانند زوجیت برای اربعه اربعه در خارج باشد زوجیت در خارج محقّق است اربعه در ذهن باشد زوجیّت در ذهن محقّق است

دوم: عرض وجود خارجی یا همان لازم وجود خارجی یعنی این عرض لازم وجود خارجی است نه ذهنی لذا فقط در خارج است مانند سرما که عرض وجود خارجی یخ و برف است چون وجود ذهنی یخ و برف این عرض و لازم را ندارد و سرد نیست

سوم: عرض وجود ذهنی یا لازم وجود ذهنی که فقط در ذهن محقّق است نه در خارج مانند نوع برای انسان زیرا انسان در خارج محقّق است ولی در ضمن فرد محقّق است و در خارج نوع نیست ولی همین انسان در ذهن محقّق است و عرض انسان در ذهن است

حضرت علامه می فرمایند که دلیل امتناع اعاده ی معدوم عرض وجود خارجی است که این عرض نیز تشخّص است که لازمه ی وجود خارجی است و مانع از تکرّر است یعنی موجود باید تشخّص داشته باشد و وقتی تشخّص داشت تشخّص مانع از تکرار آن می شود ولی این عرض فقط مانع از تکرار است نه مانع از اصل وجود زیرا این عرض ، عرض وجود است پس تا وجودی در خارج نباشد این عرض نیز نیست تا بخواهد مانع وجود شود و وقتی موجود شد این عرض نیز که لازمه ی وجود است موجود می شود و وقتی این عرض موجود بشود مانع از تکرار می شود و این باعث می شود که اعاده معدوم محال باشد. (چون اعاده معدوم همان تکرار وجود است)[1]

۱.مطالب پرانتز از بنده است

دلیل دوم: لزوم تکذیب دین

برخی گفته اند که ما در ادیان چیزی به نام معاد داریم و معاد اعاده معدوم است حال اگر اعاده معدوم محال باشد باید تکذیب ادیان شود و تکذیب ادیان ممکن نیست پس معاد ممکن است پس اعاده ی معدوم ممکن است

پاسخ به دلیل دوم

حضرت علامه می فرمایند اعاده معدوم محال و از احکام قطعی عقل است ولی از آن تکذیب ادیان لازم نمی آید زیرا مرگ و معاد اعاده معدوم نیست چون اساساً انسان با مرگ نیست نمی شود تا در قیامت اعاده معدوم لازم آید بلکه مرگ نوعی انتقال و استکمال است.در این بخش مرحله اولی بدایه الحکمه به پایان رسید[1]

مرحله ثانیه: انقسام وجود به ذهنی و خارجی

از این مرحله به بعد همانگونه که اول مرحله اولی گفتیم برخلاف احکامی که در مرحله اول گفته شد اختصاص به قسم خاصی از وجود دارند یعنی مثلاً در مرحله اول که گفتیم وجود است این مربوط به کل وجود می شد ولی احکامی که از این مرحله به بعد گفته می شود مربوط به قسم خاصی از وجود است و در واقع از این مرحله به بعد از تقسیمات وجود بحث خواهیم کرد که در این خواهیم گفت که وجود یا خارجی است یا ذهنی و مجموع وجود خارجی و ذهنی مساوی وجود است

فصل اول: وجود خارجی و ذهنی

مقدمه

بحث از وجود ذهنی و وجود خارجی در عین اینکه یک بحث کاملاً هستی شناسانه است یک بحث معرفت شناسانه نیز هست یعنی بحثی هستی شناسانه است که نتایج معرفت شناسانه دارد و فلاسفه اسلامی بحث های معرفت شناسانه شان جدای از بحث های هستی شناسانه آنان نیست. در مرحله یازدهم نیست باز بحث معرفت شناسانه است ولی نتایج معرفت شناسانه زیادی می توان از آن بحث ها نتیجه گرفت یعنی اساساً نگاه فلاسفه ما به مسئله معرفت یک نگاه هستی شناسانه است و دلیلش این است که چون حتی حیثیت معرفتی معرفت نیز نوعی وجود است یعنی در اینکه بحثی هستی شناسانه است بحثی معرفت شناسانه نیز هست

۱.پایان نوار شماره ۱۷

دیدگاه ها در مورد وجود ذهنی

در میان فلاسفه پیرامون وجود ذهنی سه دیدگاه وجود دارد که اینک به بررسی تقریباً تفصیلی آن ها می پردازیم دیدگاه اول دیدگاه مشهور فلاسفه اسلامی است که در ادامه بیان می کنیم

دیدگاه اول

دیدگاه اول در مورد وجود ذهنی آن است که ما وقتی به چیزی علم پیدا می کنیم چیزی در ذهن ما به وجود می آید مثلاً اگر کسی را ندیده باشیم و سپس او را ملاقات کنیم در ذهن ما چیزی به وجود می آید که سابقاً وجود نداشته است و این چیزی که در ذهن ما به وجود می آید یعنی وجود ذهنی از حیث ذات و ماهیت کاملاً با وجود خارجی یکسان است. بیان تفصیلی تر آنکه ما در خارج آتش داریم یعنی یک آتش داریم که وجود خارجی دارد که آثاری مانند سوزندگی دارد در عین حال یک صورت ذهنی و یک وجود ذهنی از آتش نیز در ذهنمان داریم که نیز آثاری دارد ولی آثاری که وجود خارجی دارد با آثاری که وجود ذهنی دارد متفاوت است وجود خارجی آتش می سوزاند ولی وجود ذهنی آتش نمی سوزاند بلکه موجب علم می شود پس اثر وجود ذهنی علم است پس آثار وجود ذهنی و خارجی متفاوت هستند ولی این وجود خارجی و ذهنی از حیث ذات و ماهیت کاملاً یکسان و عین هم هستند یعنی از حیث ذات هیچ فرقی با یکدیگر ندارند دلیل این مطلب نیز آن است که ماهیت همانطور که پیش از این بارها گفتیم من حیث هی لیست الا هی یعنی ماهیت نسبت به وجود خارجی و ذهنی و اساساً نسبت به هرچیز غیر از خودش لابشرط است پس همان ماهیتی که در خارج به وجود خارجی موجود می شود همان ماهیت عیناً به وجود ذهنی در ذهن به وجود می آید از این مطلب بدست می آید که سبب اختلاف آثار آتش خارجی و ذهنی اختلاف در ذات و ماهیت نیست بلکه دلیل این اختلاف اختلاف در وجود است و این خود دلیلی است بر اینکه آنچه منشأ اثر است وجود است نه ماهیت یعنی چون وجود خارجی آتش با وجود ذهنی آتش وجوداً فرق دارد آثارشان با یکدیگر متفاوت است وگرنه از حیث ماهیت کاملاً یکی هستند

تطابق علم با واقع

گفتیم که مشهور فلاسفه معتقد هستند که ذات و ماهیت موجودات خارجی و موجودات ذهنی عیناً یکی است این یکی بودن یک نتیجه معرفت شناسانه دارند که علوم ما مطابق با واقع هستند و با این مبنا می توان ثابت کرد که علوم ما مطابق واقع هستند چون تفاوت آنچه در ذهن است و آنچه در خارج است تنها در وجود است و ذات و ماهیت آنها کاملا یکسان است پس آنچه در ذهن ماست با آنچه در خارج است تطابق دارد

نکته: تمام این مطالبی که در مورد یکسان بودن ذات وجود خارجی و وجود ذهنی گفتیم فقط در مورد ماهیات صادق است ولی در مورد سایر چیزهایی که در مورد آنها نیز وجود ذهنی داریم همانند وجود یعنی معقولات ثانیه فلسفی اینگونه نیست یعنی مثلاً وجود خارجی وجود و وجود ذهنی وجود از حیث ذات یکسان نیستند زیرا ما گفتیم که دلیل اینکه ذات وجود خارجی و وجود ذهنی یکی است این است که ماهیت نسبت به وجود خارجی و ذهنی لابشرط است پس هم می تواند در

خارج ضمن وجود خارجی محقّق شود و هم در ذهن ضمن وجود ذهنی محقّق شود ولی در مورد وجود اینطور نیست یعنی وجود خارجی نسبت به خارج لابشرط نیست بلکه وجود خارجی عین خارجیت است پس ذات وجود خارجی وجود با وجود ذهنی وجود یکسان نیست

دیدگاه دوم

دیدگاه دیگری که در مورد وجود ذهنی وجود دارد آن است که ما وجود ذهنی داریم یعنی به هنگام علم به چیزی چیزی در ذهن ما به وجود می آید ولی ذات و ماهیت آن چیزی که در ذهن ما به وجود می آید با ذات و ماهیت وجود خارجی یکسان نیست برای همین این تعبیر را در مورد وجود ذهنی به کار برده اند که وجود ذهنی شبح وجود خارجی است نه عین آن یعنی چیزی است که شبیه وجود خارجی است نه عین آن زیرا مثلاً اسب خارجی نامی است ولی اسبی که در ذهن است اینطور نیست و همچنین بسیاری از ویژگی های دیگری که وجود خارجی دارد ولی وجود ذهنی ندارد

نقد دیدگاه دوم

حضرت علامه در نقد این دیدگاه می گویند این دیدگاه منجر به سفسطه می شود و چون سفسطه باطل است پس این دیدگاه نیز باطل است بیان تفصیلی اینکه اگر آنچه در خارج است ذاتاً با آنچه در ذهن ماست یکی نباشد این یعنی آنچه در ذهن ماست با آنچه در خارج است یکی نیست و تطابقی با آن ندارد پس یعنی تمام علوم ما علم نیستند زیرا خارج را آن چنان که هست نشان نمی دهد این یعنی همین حرف ما نیز درست نیست و کلاً هر سخنی که می گوییم چرت و پرت است این یعنی همان شکاکیت محض که قابل قبول نیست و اگر مطابقت را در حتی برخی از موارد بپذیرم در واقع باید یکسان بودن ذات وجود ذهنی و خارجی را در آن موارد پذیرفته باشیم و قول اول پذیرفته خواهد شد

تذکر مهم

نکته:اینکه یا باید دیدگاه اول را بپذیریم یا سفسطه مطلب درستی نیست یعنی می توانیم دیدگاه اول را نپذیرم ولی در عین حال راه حل دیگری برای تطابق ارائه بدهیم کما اینکه حضرت علامه در مرحله یازدهم چنین می کنند. حضرت علامه در مرحله یازدهم می فرمایند که بحثی که در مرحله دوم ارائه شده است در واقع یک بحث ابتدایی است و حقیقت مطلب فراتر از آن است البته حضرت علامه در مرحله یازدهم وجود ذهنی را نفی نمی کنند ولی آنجا تفسیری از وجود ذهنی دارند که هستی شناسانه تر است.یکی از چیزهایی که حضرت علامه در مرحله یازدهم می فرمایند این است که برخلاف تصور ما که وجود ذهنی را وجوداً ضعیف تر از وجود خارجی می دانیم ولی در واقع وجود ذهنی از وجود خارجی شدتش بیشتر است و در مرتبه بالاتری است که بالتبع ایشان در آن مرحله تفسیر متفاوت از تطابق ارائه می دهند که در همان مرحله خواهیم گفت ان شاء الله

دیدگاه سوم

این دیدگاه دیدگاهی است که فخر رازی آن را گفته است این دسته معتقد هستند که اساساً وقتی به چیزی علم پیدا می کنیم چیزی در ذهن ما به وجود نمی آید بلکه علم فقط اضافه و نسبتی است میان ما و آنچه به آن علم پیدا کرده ایم و دیگر هیچ صورت ذهنی و وجود ذهنی ای در کار نیست مثلاً وقتی شما به کسی نگاه می کنید داریم مستقیماً به او علم پیدا می کنید نه آنکه یک وجود ذهنی داشته باشید و سپس از طریق آن صورت به آن شیئ خارجی علم پیدا کنید و علم نسبت و اضافه ای است میان شما و آن شیئ خارجی بیان دیگر این دیدگاه این است که ما به همه چیز علم حضوری داریم زیرا در علم حضوری بین عالم و معلوم واسطه ای نیست و معلوم معلوم شخص است بدون اینکه واسطه ای در کار باشد در علم حضوری نیز واسطه ای در کار نیست و فقط یک نسبت است

نقد دیدگاه سوم

حضرت علامه در ردّ این دیدگاه می فرمایند این حرف شما وقتی درست بود که ما فقط به موجودات علم داشته باشیم در حالیکه ما به عدم و معدومات نیز علم داریم و در موارد این چنینی دیگر اضافه معنا ندارد چون معدوم چیزی نیست که بخواهد طرف اضافه قرار گیرد پس این دیدگاه درست نیست

تذکر

این دیدگاه ، دیدگاه مهمی است و اینکه با این تعبیر که علم فقط اضافه است در واقع این دیدگاه ذبح شده است هرچند خودشان این تعبیر را کرده اند ولی اگر بخواهیم به این دیدگاه شخصیت بدهیم شخصیتی که حقیقتاً واجد آن است باید اینطور تعبیر کنیم که طبق این دیدگاه تمام علوم ما حضوری هستند ما علم حصولی نداریم و صورت ذهنی ای در کار نیست آن وقت وقتی حضوری شد علم من با خارج یک نسبت خواهد بود

مطلبی دارد ملاصدرا که می گوید تمام علوم حصولی به علم حضوری رجوع می کنند بلکه اساساً علمی جز علم حضوری نیست منتها علم حضوری ای که ایشان مطرح می کند با علم حضوری ای که در دیدگاه سوم مطرح می شود متفاوت است و تفاوت آن این است که علم حضوری ای که ملاصدرا می گوید علم حصولی نیز می شود ولی در دیدگاه سوم هیچ نحو علم حصولی ای در کار نیست. این که علم حسی ما علم حضوری باشد حرف پرتی نیست برخی از دانش آموختگان فلسفه که از اساتید شاخص فلسفه در این زمان هستند علم حسی به خارج را حضوری می دانند مانند دکتر احمدی، دکتر فنایی و دکتر عسکری سلیمانی و برخی نیز به این نظر تمایل دارند.[1]

۱.پایان نوار شماره ۱۸

ادله دیدگاه اول

صاحبان دیدگاه اول برای اثبات ادعای خود دلایلی ارائه کرده اند که اینک به بیان آن ادله می پردازیم

دلیل اول

صاحبان این دیدگاه می گویند که ما برای چیزهایی که معدوم هستند احکام ایجابی اثبات می کنیم مانند اینکه می گوییم دریای جیوه چنین است یا چنان است مثلاً می گوییم شنا در دریای جیوه باعث مسمومیت است و در قضایای موجبه و به هنگام ثبوت یک شیئ برای شیئ دیگر باید مثبت له یعنی همان موضوع قضیه وجود داشته باشد و برخلاف قضایای سالبه که در آنها سالبه به انتفاء موضوع ممکن است در قضایای موجبه ، موجبه به انتفاء موضوع ممکن نیست پس موضوع این قضایا باید ثبوتی داشته باشد می دانیم که موضوع این قضایا در خارج موجود نیست پس باید در جایی وجود و ثبوت داشته باشد که ما آن را ذهن می گوییم و به این ترتیب وجود ذهنی ثابت می شود

نکته: دلیل اینکه می گوییم در خارج نیست پس در ذهن است این است که جز خارج جایی دیگر نمی توان فرض کرد جز ذهن و دیگر آنکه می گوییم این ایجاب کجا حاصل شده است در ذهن پس موضوع و محمول نیز باید در ذهن وجود داشته باشند.

دلیل دوم

دلیل دیگری که برای وجود ذهنی ارائه شده است این است که ما امور کلی را درک می کنیم و می فهمیم (البته حضرت علامه از تعبیر تصوّر استفاده کرده اند که ممکن است توهم دور را به ذهن بیاورد چون ما در صدد اثبات همان تصوّر و صورت ذهنی هستیم) مانند انسان کلی و حیوان کلی و از طرفی فهمو درک عقلی یک نوع اشاره عقلی است مثلاً در اشاره ی حسی به چیزی اشاره می کنم و باعث توجه شما به آن می شوم در اشاره ی عقلی نیز چنین است که عقل باعث توجه ما به چیزی می شود پس در درک کلی عقل باعث توجه و درک ما می شود با یک اشاره ی عقلی و در اشاره باید مشارالیهی وجود داشته باشد و اشاره بدون مشارالیه ممکن نیست پس کلی وجود دارد از طرفی کلی در خارج وجود ندارد پس در جایی که ما آن را ذهن می نامیم موجود است و بازهم تذکر می دهیم دلیل اینکه می گوییم در ذهن موجود است این است که این اشاره در نفس ماست پس کلی باید در نفس ما وجود داشته باشد که ما آن قسمتی از نفس را که کلی در آن است و تصورات در آن هستند را ذهن می نامیم

دلیل سوم

دلیل سومی که برای اثبات وجود ذهنی ارائه شده است این است که ما صرف الشیئ از هر حقیقتی را می فهمیم مثلاً انسان که حقیقتی صرف است افرادی دارد مانند زید ، عمرو، بکر و خالد و... ولی در این انسان های خارجی انسانیت صرف

نیست بلکه با چیزهای دیگر مخلوط شده است مثلاً با اندازه ، حجم، رنگ ، مکان ، زمان و ..... پس ما در خارج انسان صرف نداریم ولی در عین حال می توانیم صرف الشیئ در هر حقیقتی را درک کنیم دلیل اینکه ما در خارج حقیقت صرف نداریم این است که صرف الشیئ لایتثنی و لایتکرر در جامع تمام مراتب سنخ خود است ولی آنچه در خارج است تکرر دارد و جامع تمام مراتب سنخ خود نیست بلکه فقط مرتبه ی خود را دارد پس صرف الشیئ در خارج نیست ولی باید جایی موجود باشد که ما می گوییم در ذهن موجود است

توجه: هرچیز کلی ای صرف نیست مثلاً انسان سفید کلی هست ولی صرف نیست ولی هرچیزی که صرف بود کلی است

توجه: منظور از اینکه صرف الشیئ لایتکرر این نیست که نمی شود آن را دوبار لحاظ کرد ولی باز آنها صرف نخواهند بود بلکه چون خلط دارد تکرر پذیرفته است زیرا حقیقت صرف اولی با وجودی محقق شده است و فرد دوم حقیقت صرف با وجود دیگری محقّق شده است پس باز که تکرّر پیدا کرده است به دلیل این اختلاط به وجودهای مختلف است

تتمه

در تتمه اشکالاتی که به وجود ذهنی وارد کرده اند بیان شده است که حضرت علامه یک به یک این اشکالات را مطرح می کنند و به هراشکال پاسخ مناسب می دهند

اشکال اول به وجود ذهنی

اشکال اولی که به دیدگاه مشهور وارد شده است این است که اگر آنچه در خارج است عیناً به ذهن آید با حفظ ذاتیات محال لازم می آید بیان تفصیلی آنکه اگر انسانی تصوّر شود در این صورت ،صورت ذهنی انسانی که به ذهن می آید باید همانند انسان خارجی جوهر باشد و از طرفی این صورت ذهنی عرض است زیرا قائم به نفس است و بر نفس عارض شده است پس تصوّر انسان هم باید جوهر باشد و هم عرض در حالیکه نمی توان پذیرفت که یک شیئ هم جوهر باشد و هم عرض چون این یعنی یک چیز هم قائم به ذات باشد و هم قائم به ذات نباشد و این اجتماع نقیضین است و اجتماع نقیضین محال است پس اعادیی که دارید درست نیست چون مستلزم محال است

اشکال دوم به وجود ذهنی

اشکال دیگری که به وجود ذهنی وارد شده است شبیه اشکال اول است ولی تفاوتی دیگری نیز با آن دارد و لذا گفته اند این اشکال از اشکال اول سخت تر است که در جلسه آینده وجه سخت تر بودنش را بیان می کنیم و اما بیان اشکال

اشکال دوم به این شکل است که اگر چیزی که در خارج است بخواهد عیناً به ذهن بیاید مستلزم آن است که یک چیز هم جوهر باشد و هم کیف نفسانی به این بیان که اگر ما انسانی را تصوّر کنیم از طرفی چون انسان جوهر است پس باید تصوّر

انسان نیز جوهر باشد و از طرفی فلاسفه علم و تصوّرات و صور علمیه را کیف دانسته اند زیرا حالتی برای انسان هستند و با توجه به این نکات لازم می آید که یک چیز هم جوهر باشد و هم کیف در حالی که مقولات که جوهر و کیف از آنها هستند متباین به تمام ذات هستند البته این اشکال فقط در زمانی که شی تصوّر شده جوهر است پدید نمی آید بلکه در امثال مثلث که کم است نیز لازم می آید مثلاً در تصوّر مثلث لازم می آید که شیئ واحد هم کیف باشد و هم کم این اشکال حتی در چیزهایی که از مقوله کیف هستند نیز پیش می آید مثلاً در رنگ که کیف محسوس است لازم می آید که شیئ واحد هم کیف نفسانی باشد و هم کیف محسوس که چنین چیزی ممکن نیست زیرا نمی شود که چیزی تحت دو نوع باشد و مانند آن است که زید هم انسان باشد هم الاغ البته انسان می تواند الاغ شود بلکه بل هم اضل بشود ولی انسان نمی تواند در عین اینکه انسان است الاغ باشد!!!![1]

وجه سخت تر بودن اشکال دوم و پاسخ اشکال اول

بعدها خواهیم گفت که ما چیزهایی داریم به نام مقولات عشر که همانگونه از نامشان پیداست ده تا هستند این تقسیم ماهیات به ده از زمان ارسطو بوده است و البته استقرائی است نه عقلی ولی فعلاً ده مورد آن استقصاء شده است این ده مقوله عبارتند از ۱.جوهر ۲.کیف ۳.کم ۴.متی ۵.این ۶.جده ۷.وضع ۸.ان یفعل ۹.ان ینفعل ۱۰.اضافه و لذا ماهیات را دو دسته می کنند جوهر که مشخص است و عرض که شامل ۹ مقوله دیگر می شود ولی خود از مقولات نیست بلکه مفهمومی عرضی و غیر ذاتی است که بر آن ۹ مقوله عارض می شود سپس هرکدام از این مقولات برای خود زیر شاخه هایی دارند ولی خودشان و زیر شاخه های آنها هیچ ربطی به یکدیگر ندارند یعنی به بیان دیگر میان مقولات هیچ امر مشترکی وجود ندارد و مقولات متباین به تمام ذات هستند البته در خارج در ضمن وجود واحد محقّق می شوند ولی خودشان یکی نمی شوند برای همین در استدلال هایی که برای اصالت وجود داشتیم گفتیم که ماهیات مثار کثرت هستند و اگر ماهیت اصیل می بود این ها نباید متحد می شدند پس حال که متحد شده اند معلوم می شود که وجود اصیل است پس تا اینجا روشن شد که مفهوم عرض خود از مقولات نیست با این مقدمه می گوییم که امکان ندارد که موجود واحدی تحت دو مقوله جای گیرد چون مقولات تباین به تمام ذات دارند لذا ممکن نیست که در آن واحد صورت ذهنی از که مثلاً از یک جوهر داریم هم جوهر باشد و هم کیف نفسانی ولی یک چیز می تواند هم جوهر باشد و هم عرض چون عرض یک مقوله نیست لذا اگر چیز هم جوهر باشد و هم عرض به معنای این نیست که تحت دو مقوله قرار گرفته است برای توضیح بیشتر می گوییم که عرض یعنی ذاتی که اذا وجد فی الخارج وجد فی موضوع و جوهر ذاتی است که اذا وجد فی الخارج وجد لا فی موضوع ولی دقت کنید در مورد جوهر می گوییم اذا وجد فی الخارج وجد لا فی موضوع انگار می شود گفت که اگر در ذهن موجود شود می شود که فی موضوع باشد پس دیگر جوهر بر انسان ذهنی صدق نمی کند و عرض هم می تواند شامل جوهر ذهنی هم بشود پس هم جوهر است هم عرض منتها نه جوهر خارجی بلکه جوهر ذهنی

۱.پایان نوار شماره ۱۹

نکته: ما فعلاً در صدد دفاع از این پاسخ هستیم لذا اشکالات احتمالی آن را بیان نمی کنیم یعنی ممکن است به همین پاسخ نیز اشکالاتی وارد باشد و باید توجه داشت که اشکالی ندارد که جوهر یک مفهوم عرضی بگیرد مثلاً جوهر مفهومی عرضی این را به

خود بگیرد مثلاً گفته شود جوهری که فلان جاست این اشکالی ندارد چون این فقط بر آن عارض شده است نه اینکه در ذاتش رفته باشد[1]

نکته: برخی از فلاسفه نتوانسته اند به اشکال دوم پاسخ دهند لذا دو دسته شده اند عده ای گفته اند که اساساً وجود ذهنی ای در کار نیست و ما مستقیماً امور خارجی را درک می کنیم به عبارت دیگر از دیدگاه این دسته علم ما به خارج همواره حضوری است و علم تنها نسبتی میان ما و خارج است و دیگر در این دیدگاه نیازی نیست چیزی در ذهن ما بیاید که حال بخواهد از همان مقوله باشد یا نباشد پس هرچیزی که در خارج مقوله ی خودش را دارد و ما مستقیماً آن را درک می کنیم و لذا اشکال دوم پدید نمی آید این همان دیدگاه سوم در مورد وجود ذهنی بود که بیان کردیم و همان جا نیز اشکالش را مطرح کردیم گروه دیگر گفته اند که علم ما به خارج بی واسطه نیست و چیزی در ذهن ما به وجود می آید منتها آن چیزی که در ذهن ما می آید عین چیزی که در خارج است نیست پس اشکال دوم مطرح نمی شود بلکه چیزی که در ذهن ما می آید شبیه آن چیزی است که در خارج است که این همان دیدگاه دوم در مورد وجود ذهنی بود که ما همان جا اشکال این سخن را مطرح کردیم

راه حل های ادعا شده

برخی دیگر از فلاسفه ولی این دیدگاه ها را نپذیرفته اند و سعی کرده اند که دیدگاه سوم را که دیدگاه مشهور فلاسفه است را برگزینند و سعی کرده اند که اشکال دوم را حل کنند در ادامه برخی از پاسخ هایی که به اشکال دوم داده شده است را مطرح می کنیم و اشکالات آن پاسخ ها را بیان می کنیم

راه حل اول

عده ای از فلاسفه برای پاسخ به اشکال دوم ادعا می کنند که هنگامی که ما چیزی را درک می کنیم و به بیان دیگر به آن علم پیدا می کنیم یک چیز در ذهن ما به وجود نمی آید بلکه دو چیز به وجود می آید ۱.وجودی قائم به نفس است که از حیث حقیقت همانند آن چیزی که است که در خارج است که معلوم ماست و ۲.وجودی که یک کیف نفسانی است و قائم به نفس ماست که همان علم ماست که به وسیله ی این وجود است که جهل از ما طرد می شود یعنی وقتی مثلاً به انسان علم پیدا می کنیم یک وجود جوهری در ذهن ما پدید می آید که از حیث ذات با انسانی که در خارج است یکی است و

۱.حقیر: صادقانه بگویم از پاسخ به سئوال اول قانع نشدم شاید دلیلش این باشد که خوب آن را نفهمیده ام و استاد در مورد آن خیلی توضیح ندادند باید منتظر ماند شاید در سطور آینده مطلبی گفته شود که این مطلب را برایم روشن تر کند اسأل الله أن یبیّن لنا ما نجهل

یک وجود که قائم به نفس ماست نیز به وجود می آید که همان علم ماست و به این شکل هم مسئله مطابقت با واقع حل می شود چون یک وجود که در ذهن ما به وجود می آید از حیث ذات به آنچه در خارج است یکی است و هم اشکال اندراج تحت مقولتین پیش نمی آید چون دو وجود داریم که هرکدام تحت مقوله ی خود مندرج است

اشکال راه حل اول

اشکالی که حضرت علامه به این راه حل می گیرند این است که این خلاف وجدانی است که ما از خود داریم ما انصافاً دو وجود در ذهن خود نداریم و اینطور نیست که در کنار صورت ذهنی ای که از خارج داریم که عیناً همان چیزی است که در خارج وجود دیگری نیز وجود داشته باشد که آن وجود طرد جهل کند بلکه چیزی که ما وجدان می کنیم آن است که ما به وسیله ی همان صورت ذهنی جهل را طرد می کنیم و به علم متصف می شویم. اشکالات دیگری نیز شاید بتوان مطرح کرد مانند اینکه اگر یکی از وجودهایی که به ذهن می آید از حیث ذات با خارج یکی است پس باید آثار جوهر نیز باشد در حالی که آثار نیست یا مثلاً این معلومی که در ذهن داریم چه ارتباطی با خارج دارد[1]

نکته: مطلبی قابل توجه این است که این راه حل راه حل خیلی غلطی نیست و جناب ملاصدرا نیز مطلبی دارند که بسیار شبیه همین مطلب است و آقایان فلاسفه همه پذیرفته اند لذا شاید اشکال این دسته این باشد که خوب نتوانسته اند مانند ملاصدرا مطلب را خوب بپرورانند که می توانید برای اطلاع بیشتر در این مورد به کتاب نظام حکمت صدرایی جناب عبودیت بحث علم مراجعه کنید البته من توصیه نمی کنم که آن را الآن بخوانید چون بحث بسیار دقیق و عمیقی است و لذا شاید فهمش برایتان مشکل باشد

راه حل دوم

عده ی دیگری از فلاسفه برای اشکال دومی پاسخ دیگری ارائه داده اند ابتدا باید بگوییم که کسانی که این راه حل را گفته اند اصاله الماهیتی هستند.این دسته از فلاسفه می گویند که ماهیت مؤخر از وجود است!!!! یعنی ماهیت تا قبل از آنکه به وجود خارجی یا ذهنی محقّق شود هیچ حقیقتی ندارد و تا به وجودی چه خارجی یا ذهنی محقّق نشود حقیقتش روشن و معلوم نمی شود یعنی اگر ماهیت به وجود خارجی محقّق شد حقیقتش جوهر می شود ولی اگر به وجود ذهنی محقّق شد حقیقتش کیف نفسانی می شود و تا قبل از اینکه موجود بشود نه جوهر است نه کیف یعنی مشخص نیست که چیست به عبارت دیگر حقیقت ماهیت تابع و وابسته به وجود اوست اگر وجود خارجی پیدا کند جوهر است و اگر وجود ذهنی پیدا

۱.دو اشکالی که استاد از پیش خود به اشکال حضرت علامه وارد کردند واضح و روشن نبود و معنای دقیق آن اشکالات برایم روشن نیست شاید دلیل اینکه استاد اشکالات را نتوانست خود بپروراند این است که خود ایشان به این راه حل متمایل بودند کما اینکه در ادامه می فرمایند که این راه حل شبیه مطلبی است که ملاصدرا گفته است وهمه آقایان نیز کلام ملاصدرا را پذیرفته اند

کند کیف است برای همین اشکال دوم پیش نمی آید و برای مطابقت نیز وجود یک امر مشترک مبهم میان وجود ذهنی و وجود خارجی کافی است که همانا همان ماهیت است پس مشکل تطابق نیز به این شکل حل می شود همانند امر مشترک مبهمی که عقل میان فاسد و کائن می سازد که به آن ماده می گویند

تبیین امر مشترک مبهم میان فاسد و کائن

فلاسفه می گویند هرچیزی دو جزء دارد ماده(هیولا) و صورت. ماده قوه محض است. دقتی چیزی به چیزی دیگر تبدیل می شود به چیزی که از بین رفته است فاسد وبه چیزی که به وجود می آید کائن می گویند فلاسفه می گویند به هنگام تبدیل آن شیئ اول که متشکل از ماده و صورت است صورت خود را از دست می دهد و صورت شیئ دوم را به خود می گیرد و شیئ دوم می شود فلاسفه برای این ادعای خود برهان می آوردند و می گویند در تبدیل ماده که همان هیولا و قوه ی محض است میان شیئ اول و دوم مشترک است زیرا اگر ماده هم تغییر کند دیگر تبدیل نخواهد بود تبدیل وقتی معنا دارد که امر مشترکی در میان باشد. ماده که امر مشترک میان شیئ اول (فاسد) و شیئ دوم(کائن) است امری مبهم است نه به این معنا که برای معلوم نیست بلکه به این معنا که اساساً روشن نیست که چیست چون ماده قوه محض است و هرچیزی می تواند باشد حال صاحبان این دیدگاه می گویند همانطور که عقل در تبدیل شیئ به شیئ دیگر امر مشترکی به نام ماده درست کرد که مبهم است همین عقل می تواند میان ماهیتی که به وجود خارجی موجود شده است و ماهیتی که به وجود ذهنی موجود شده است با اینکه حقیقتشان کاملا متفاوت است امری مشترک و مبهم که همان ماهیت است را درست کند تا مسئله ی تطابق خارج و ذهن نیز با مشکل مواجه نشود

اشکال راه حل دوم

حضرت علامه می فرمایند اولاً که این دیدگاه شبیه دیدگاه دوم یعنی قول به شبح است که گفتیم مستلزم سفسطه است و وجه شباهت آن این است که همانند آن دیدگاه می پذیرد که آنچه در ذهن است از حیث ذات با آنچه در خارج است یکسان نیست ثانیاً این سخنان به دیدگاه قائلان آن که اصاله الماهیتی هستند نیز سازگاری ندارد چون ایشان می گویند که ماهیت تا قبل از وجود حقیقتی ندارد شما که اساساً وجود را اعتباری می دانید زدن این حرف برای شما مستلزم تناقض است. البته گفتیم که اصاله الماهیتی ها ماهیت بما هی هی را اصیل نمی دانند بلکه ماهیت منسوبه را اصیل می دانند ولی در همان فصل اصالت وجود نیز باطل بودن این ادعا را نیز روشن کردیم فراجع ان شئت .اشکال دیگر آن است که لازمه ی قول شما این است که انسان تا قبل از وجود نباید درک شود در حالی که وجداناً ما حقیقت انسان را قبل از وجود به بما هو هو درک می کنیم و از اینجا نیز این کلامتان که می خواستید ماهیت را امر مشترک مبهمی قرار دهید باطل می شود زیرا انسان معنای مبهم نیست تازه اینکه به ماده مشترک میان کائن و فاسد مبهم گفته اند منظورشان این نبوده است که معنایش مبهم است زیرا معنای ماده قوه ی محض بودن است که ابهامی در معنایش نیست بلکه ابهام آن از این جهت است

که نمی دانیم چه فعلیّتی خواهد پذیرفت که البته ماده ای که جنس باشد اینطور است وگرنه ماده خارجی اینطور نیست که بحث به طور مفصل را به بحث هایی که در آینده هستند موکول می کنیم[1]

راه حل سوم

راه حل سومی که برای خلاصی از اشکال دوم از طرف عده ای دیگر از فلاسفه مطرح شده است این عده از فلاسفه می گویند که هر آنچه در خارج است وقتی به ذهن می آید نیز از همان مقوله است و تغییری نمی کند مثلاً اگر انسان خارجی جوهر است انسان ذهنی نیز جوهر است و اگر چهار در خارج کم است در ذهن نیز کم است و اگر به آن کیف نیز گفته می شود مسامحه است پس انسان ذهنی همانند انسان خارجی جوهر است پس مسئله تطابق اینگونه حل می شود و از طرف دیگر اگر به انسان ذهنی کیف می گویند تعبیر مسامحی است پس به این شکل اندارج تحت دو مقوله نیز لازم نمی آید چون انسان ذهنی جوهر است و لا غیر و اگر به آن کیف می گویند یک تعبیر مسامحی است که عموم مردم آن را به کار می برند و اگر بخواهیم دقیق حرف بزنیم نباید چنین چیزی بگوییم وقتی معمول است که مثلاً کسی که آهن خریده از او پرسیده می شود که کیفیت آهنش چطور است با اینکه آهنیت آهن کیف نیست

در پاسخ به اشکال اول نیز همان را می گوییم که در ابتدا برای حل اشکال گفته شد که با همان پاسخ اشکال برطرف می شود

اشکال راه حل سوم

اشکالی که حضرت علامه به این راه حل می گیرد این است که فلاسفه انسان ذهنی را واقعاً کیف می دانند نه اینکه این تعبیر را مسامحه در مورد او به کاربرند و اساساً برای کیف بودنش برهان اقامه کرده اند پس آنها قصد این را نداشته اند که کیف را مسامحه برای انسان ذهنی به کاربرند

اشکال دومی که می توان به این راه حل گرفت این است که صرف صدق یک مفهوم ماهوی بر یک شیئ موجب اندارج آن شیئ تحت آن مفهوم ماهوی نمی شود به بیان دیگر مفهوم جوهر بر انسان خارجی یعنی مثلاً زید صادق است و موجب اندارج زید تحت جوهر می شود ولی در مورد انسان ذهنی با اینکه مفهوم جوهر بر آن نیز صادق است ولی موجب اندارجش تحت جوهر نمی شود یعنی می توان به انسان ذهنی جوهر گفت ولی خودش واقعاً جوهر نیست به بیان دیگر همانطور که گفتیم برای اندارج یک شیئ تحت یک مقوله فقط صدق آن مفهوم بر آن شیئ کافی نیست بلکه نوع خاصی از صدق موجب اندارج می شود یعنی انسان ذهنی جوهر هست ولی تحت مقوله ی جوهر مندرج نیست بلکه انسان ذهنی تحت

۱. پایان نوار شماره ۲۰ و ۲۱ و نزدیک ۱۵ دقیقه از نوار ۲۲ . نوار بیست و یکم اساساً صوت کلاس نبود و جالب است که نوار شماره ۲۲ دقیقاً ادامه نوار شماره ۲۰ است.

مقوله کیف نفسانی مندرج است اما این سئوال که چگونه چیزی ممکن است بر چیزی که تحت آن مندرج نیست صدق کند مطلبی است که در پاسخ چهارم به تبیین بیشتر آن خواهیم پرداخت

نکته عبارتی

کما یسمّی کلّ وصف ناعت للغیر کیفاً فی العرف العام و إن کان جوهراً

صاحب دیدگاه سوم می گوید تعبیر کردن از صورت ذهنی به کیف یک تعبیر مسامحه ای است همانطور که در عرف عام از هر وصفی که توصیف کننده ی غیر باشد به کیف تعبیر می کنند هرچند جوهر باشد در تبیین این عبارت باید گفت که وجود در تقسیمی دو دسته است وجود فی نفسه و وجود فی غیره. وجود فی نفسه وجودی است که معنای اسمی و مستقل دارد و وجود لغیره وجودی است که معنای حرفی و غیر مستقل دارد و وجودش وابسته به وجود طرفین است حال وجود فی نفسه خود دو بخش دارد وجود لنفسه و وجود لغیره . وجود لنفسه وجودی است که بر موضوع نمی آید و وجود لغیره وجودی است که بر موضوعی قرار می گیرد سپس همین وجود لغیره نیز دو دسته است اعراض و صورت نوعیه این عرض و صورت نوعیه وصف ناعت للغیر هستند ولی صورت نوعیه به واسطه ی اینکه اساساً عرض نیست کیف هم نیست ولی در عرف به آن کیف می گویند سپس این دسته از فلاسفه می گویند همانطور که صورت نوعیه کیف نیست ولی به آن کیف می گویند در ما نحن فیه نیز انسان ذهنی کیف نیست ولی به آن کیف می گویند مسامحه پس محذور اندراج تحت دو مقوله پیش نمی آید[1]

پاسخ اشکال دوم

پاسخی که حضرت علامه به این اشکال می دهند همان پاسخی است که ملاصدرا به این اشکال داده است که ملخّص آن این است که صرف صدق یک مفهوم بر یک شیئ برای اندراج آن شیئ تحت آن مفهوم کافی نیست بلکه باید آن مفهوم باید به حمل شایع بر آن چیز حمل شده باشد تا موجب اندراج شود و گرنه حمل آن مفهوم بر آن شیئ به حمل اولی موجب اندراج آن تحت آن مفهوم ماهوی نمی شود یعنی انسانی که در ذهن است جوهر است به حمل اولی و انسانی که در خارج است مثلاً زید جوهر بالحمل الشایع پس آنچه مندرج تحت مقوله جوهر است زید است نه انسان ذهنی ولی در عین حال به انسان ذهنی جوهر نیز می گوییم

۱.پایان نوار شماره ۲۲

توضیح بیشتر مطلب

منظور از حمل اولی این است که مفهوم موضوع با مفهوم محمول یکی است و چون در آن بحث از مفاهیم و اتحاد آنهاست و در آن از مصداق بحث نمی شود مربوط به ذهن است در مقابل منظور از حمل شایع این است که موضوع و محمول در خارج متحد هستند که بحث در آن اتحاد در مصداق خارجی است و لذا این حمل مربوط به خارج است. در ادامه تبیین مطلب باید گفت که اندراج فرع آن است که آن چیزی که مندرج می شود آثار خارجی آن چیزی که تحت آن مندرج می شود را داشته باشد یعنی یک چیز به هنگامی واقعاً تحت جوهر مندرج است که آثار خارجی جوهر را داشته باشد که همان لا فی موضوع بودن است را داشته باشد و چیزی واقعاً کم است که آثار خارجی کم داشته باشد از مجموع آنچه گفتیم روشن می شود که چرا گفته شده است که صرف صدق یک مفهوم ماهوی بریک چیز موجب اندراج نیست زیرا صدق یک مفهوم بر یک چیز می تواند بصورت حمل شایع یعنی اتحاد در مصداق خارجی باشد که همان حمل شایع است که بالتبع آن چیز آثار مفهومی که بر آن حمل شده است را خواهد داشت و این یعنی تحت آن مندرج خواهد بود و صدق یک مفهوم بر یک چیز می تواند بصورت حمل اولی باشد یعنی مفهوم ماهوی که بر آن چیز حمل شده است با مفهوم آن چیز یکسان است و این ابداً به این معنا نیست که آن مفهوم خودش مندرج تحت آن مفهوم باشد چون اساساً آن مفهوم در ذهن است و نه در خارج و آن چیزی که در خارج است و آثار آن ماهیت را دارد خود مفهوم نیست بلکه مصداق آن مفهوم است پس خود آن مفهوم مندرج تحت آن ماهیتی که با آن مفهوماً یکسان است نیست

توضیح با مثال

مطلب بالا در ضمن یک مثال توضیح می دهیم. مثلاً در مورد انسانی که در ذهن است می توانیم و باید بگوییم جوهر است - چون ما قائل به انحفاظ ذات هستیم و این به این معناست که مفهومی که از انسان در ذهن داریم با مفهوم جوهر یکسان است زیرا در تعریف انسان می گوییم انسان جوهر دارای سه بعد نامی حساس متحرک بالاراده ناطق است و این یعنی مفهوم انسان با مفهوم جوهر و کذا و کذا یکسان است یعنی اگر انسان را تصوّر کرده باشیم تمام این مفاهیم را نیز تصوّر کرده ایم و برای تصوّر انسان باید تمام این مفاهیم را تصوّر کنیم و این یعنی یکسان بودن مفاهیم آنها و به این حمل حمل اولی می گوییم چون حملی که یکسان بودن مفهوم موضوع و محمول را بیان می کند حمل اولی است پس وقتی می گوییم انسان جوهر است ابداً نمی خواهیم بگوییم که مفهوم انسان جوهر است و آثار خارجی جوهر را دارد بلکه می خواهیم بگوییم که در مفهوم انسان مفهوم جوهر نیز نهفته است آن چیزی که واقعاً جوهر است و آثار خارجی جوهر یعنی لا فی موضوع بودن را داراست مفهوم انسان نیست بلکه مصداق آن در خارج است یعنی زید. زید است که اگر در خارج موجود شود لا فی موضوع موجود می شود نه مفهوم او پس انسانی که به حمل شایع جوهر است واقعاً جوهر است و تحت مقوله ی جوهر قرار می گیرد که همان انسانی خارجی یعنی زید است ولی انسانی به حمل اولی جوهر است جوهر نیست بلکه در ما نحن فیه کیف نفسانی است و دلیل اینکه مفهوم انسان کیف نفسانی است و تحت کیف مندرج است این است که آثار کیف را دارد و ما گفتیم برای اینکه چیز تحت چیز دیگر مندرج باشد باید آثار آن چیز را داشته باشد در ما نحن فیه نیز مفهوم انسان آثار کیف را دارد پس تحت کیف مندرج است پس انسانی که در ذهن است جوهر فلان و فلان بالحمل اولی است که

موجب اندراجش تحت مقوله ی جوهر نمی شود ولی انسانی که در ذهن است کیف بالحمل الشایع است که موجب اندراجش تحت مقوله ی کیف می شود پس مفهوم انسان و انسان ذهنی فقط تحت مقوله ی کیف مندرج است و محذور اندراج تحت دو مقوله پیش نمی آید ولی در عین حال جوهر بر آن نیز صدق می کند چون مفهوم انسان با جوهر یکی است[1]

مطابقت

درست است که انسان ذهنی ذاتاً جوهر نیست و آثار جوهر را ندارد ولی چون مفهومش با جوهر یکی است و وقتی می خواهیم انسان را تعریف کنیم جوهر و دیگر مفاهیم را نیز می آوریم این یعنی انسان را فهمیده ایم و درست هم فهمیده ایم و لذا مطابقت با خارج نیز درست می شود[2]

دلیل عدم کفایت صرف صدق برای اندراج

دلیلی که برای عدم کفایت صرف صدق یک مفهوم ماهوی بر یک چیزی برای اندارج آن چیز تحت آن ماهیت ارائه داد این است که اگر واقعاً اینگونه بود و صرف صدق برای اندراج کافی می بود در این صورت هر مفهوم کلی می بایست فردی برای خود می شد و این درست نیست پس برای اندراج صرف صدق کافی نیست

بیان ملازمه به این شکل است که اگر صرف صدق برای اندراج کافی بود روش است که هر مفهوم کلی بر خودش صدق می کند البته به حمل اولی پس می توان گفت الانسان انسان پس باید انسان فردی برای انسان باشد بیان فساد لازم هم این است که انسان فرد انسان نیست بلکه خود آن است و محذور دیگر آن است که فرد جزیی است و انسان کلی و اگر انسان بخواهد فرد خودش باشد باید در عین حال هم جزیی باشد و هم کلی و این محال است پس صرف صدق یک مفهوم بر یک چیز موجب اندراج نیست

۱.اساساً برای اینکه دو شیئ ذاتاً یکی باشند نیازی نیست هردو تحت یک مقوله ی واحد مندرج باشند چون ما اندراج را به معنای داشتن آثار خارجی آن مقوله دانستیم پس ذات انسانی که در ذهن است می تواند با انسانی که در خارج است یکی باشد و از این طریق تطابق حل شود ولی هرکدام تحت مقوله ای جداگانه باشند زیرا ذات یعنی ماهیت و ماهیت همان امر مشترک میان ذهن و خارج است و لذا می تواند به ذهن بیاید ولی صد البته وقتی به ذهن می آید آثاری جز آن آثاری که در خارج داشته است را خواهد داشت چون آثار از وجود هستند و وقتی وجود تغییر کند آثار نیز تغییر خواهند کرد و در ما نحن فیه نیز وجود تغییر کرده است چون انسانی که در خارج موجود است به وجود خارجی موجود است و انسانی که در ذهن موجود است به وجود ذهنی در ذهن موجود شده است پس آشکار است که آثار یکسان نخواهد داشت و چون آثار یکسان ندارد پس نمی تواند در یک مقوله یکسان بگنجند پس اساساً برای انحفاظ ذات نیازی نیست که در یک مقوله باشند

۲.القلیل: احساس می کنم مطلب در این قسمت به حد کافی از وضوح برخودار نیست و باید تبیین بیشتری نسبت به مطلب صورت گیرد

یا مثلاً اگر صرف صدق برای اندراج کافی بود آن وقت جوهر می بایست نوعی برای خود جوهر می شد در حالیکه جوهر عین جوهر است نه نوعی از آن (بیان مطلب این است که وقتی می گوییم انسان جوهر است یعنی جوهر جنس انسان است و انسان نوع برای جوهر است. ما می توانیم بگوییم الجوهر جوهر البته به حمل اولی پس اگر صرف صدق کافی باشد جوهر نوعی برای جوهر باشد و جوهر جنس جوهر باشد و این یعنی یک چیز در حین حال نسبت به یک چیز هم جنس باشد و هم نوع و این محال است و این یعنی جزء حقیقت تمام حقیقت باشد و این محال است)[1]

کیف نفسانی بودن صورت ذهنی

علامه در ادامه نسبت به صورت ذهنی تبیینی دارند که عبارت است از اینکه صورت ذهنی دو حیث دارد یکی حیث مقیس الی الخارج بودن است که همان حیث حاکی صورت ذهنی از خارج است از این حیث صورت ذهنی تحت هیچ مقوله ای نیست و ماهیتی ندارد و فقط مفهوم ماهیت خارجی را نشان می دهد به این حیث صورت ذهنی وجود ذهنی می گویند ولی صورت ذهنی حیث دیگری نیز دارد که حیث فی نفسه آن است یعنی همین صورت ذهنی را می توان مقیس الی الخارج ندید بلکه به خودش و وجود خودش توجه کرد این حیث صورت ذهنی یک وجود خارجی است که ماهیت دارد و ماهیت آن کیف است (در نکته عبارتی به تبیین کیف بودن صورت ذهنی می پردازیم) که به این حیث آن وجود فی الذهن می گویند .نکته دیگری که باید اضافه کرد این است که اینها دو حیثیت یک وجود واحد هستند نه اینکه دو موجود باشند

می توان مطالب بالا را با یک مثال تبیین کرد نگاه ما به آینه به دو شکل می تواند باشد شکل اول این است که فقط تصویر در آینه را مد نظر قرار دهیم در این صورت دیگر به اینکه جنس آینه چیست و چه شکلی است توجهی نخواهیم داشت همچنین در این نگاه تصویری که در آینه افتاده است فقط تصویر است و ماهیتی ندارد ولی نگاه دیگر به آینه این است که به خود آینه توجه کنیم و دیگر به تصویر توجه نداشته باشیم در این صورت مثلاً متوجه می شویم که جنس آیه از نقره است لذا با این نگاه آینه ماهیت دارد نکته دیگری که وجود دارد این است که وقتی تصویر در آینه می افتد به آینه چیزی اضافه نمی شود و نمی چسبد بلکه وجود آینه و تصویر یک وجود است ولی دو حیث دارد شکل نگاه اول به آینه همانند حیث وجود ذهنی صورت ذهنی است و شکل دوم نگاه به آینه همانند حیث وجود فی الذهن صورت ذهنی است

حال که گفتیم حیث وجود فی الذهن صورت ذهنی کیف است و حد و تعریف کیف بر آن صادق است به حیث وجود ذهنی آن هم بالعرض و المجاز می توان کیف گفت ولی در واقع اساساً آن حیث تحت هیچ مقوله ای نیست ولی چون این دو دو حیث از یک وجود هستند و با هم متحد هستند چون به یک حیث کیف گفته می شود به این اعتبار به حیث دیگر نیز مجازاً می توان کیف گفت البته تأکید می کنیم که مجازاً کیف می گوییم

۱.هذا ما خطر ببالی القاصر پایان نوار شماره ۲۳

نکته عبارتی

و هو أنّه عرض لایقبل قسمةً و لانسبةً لذاته فهو مندرج بالذات تحت مقوله (الکیف)

حضرت علامه در این بخش از عبارت می فرمایند که وجود ذهنی از جهت فی نفسه خود کیف است چون حد کیف بر آن صادق است چون اولاً این صورت چیزی است که به هنگامی نبوده است و به هنگام دیگر وجود پیدا کرده است و باعث علم نفس شده است پس چیزی است که به نفس اضافه شده است و حالتی را در نفس به وجود آورده است که به آن علم می گویند پس این وجود باید عرض و کیف باشد و چون کیف برای نفس است کیف نفسانی است و از قضا تعریف کیف نیز بر آن صادق است فلاسفه نتوانسته اند که برای کیف تعریف ایجابی ارائه دهند بلکه کمیت را تعریف ایجابی کرده اند و گفته اند که هرچه کم نباشد کیف است از ویژگی های کم این است که قسمت بردار است یعنی می توان آن را تقسیم کرد و ویژگی دیگر اینکه نسبت بردار است یعنی چیزهایی مثل بزرگتر بودن و کوچک تر بودن را می توان به آنها نسبت دارد ولی کیف اینگونه نیست یعنی قسمت بردار نیست و اگر قسمت بردار باشد بالذات نیست بلکه به واسطه ی کمی است که دارد لذا صورت ذهنی حتی اگر امتداد نیز داشته باشد امتداد قابل قسمت ندارد مثلاً تصویری که ما از یک کاغذ در ذهن داریم را نمی توانیم قسمت کنیم و آنچه به نظر ما قسمت کردن کاغذی می رسد در واقع ایجاد و تصویر جدید است که با مقایسه آنها با تصویری که از کل کاغذ داریم می گوییم آن کاغذ را تقسیم کردیم در حالی که اینگونه نیست زیرا اگر واقعاً آن تصویر تقسیم شده بود همانند چیزهایی که در خارج تقسیم می کنیم آن کل باید از میان می رفت در حالی که آن تصویر کماکان وجود دارد چون در ذهن می گوییم این دو تکه کاغذ قسمت های همان کاغذ است پس هنوز آن کاغذ وجود دارد!

اشکال محقّق سبزواری

مقدمه

این بخش از کتاب بدایه یکی از سخت ترین بخش های بدایه است و فهم آن نیازمند دانستن مطالبی است که ما نیز به اندازه ای که نیاز باشد آن مطالب را مطرح می کنیم

باید بدانید که محقّق سبزواری در این بخش همان حرف ملاصدرا را می زند منتها با بیان و استدلالی دیگر و جالب آن است که حضرت علامه در بحث اتحاد عالم ومعلوم همان حرف ملاصدرا و محقّق سبزواری را می پذیرند ولی در این بخش از کتاب ظاهراً مطابق مبنای مشائیین سخن می گوید و در مقابل محقّق سبزواری و ملاصدرا به شکلی مقاومت می کند و به دفاع از مبنای مشائیین می پردازد و تمام استدلال محقّق سبزواری را رد می کند

ابتدا باید بگوییم که سخن ملاصدرا چه بوده است ایشان پس از اینکه همان پاسخی که به اشکال دوم می دهد که حضرت علامه آن را مطرح می کنند می گوید اساساً مطلب به شکل دیگر است و تا اینجا ما براساس حکمت مشاء سخن گفتیم ولی آنچه درست است این است که اساساً صورت ذهنی ای در کار نیست بلکه نفس که همانند خشت بود و چیزی را نشان نمی داد سعه ی وجودی پیدا کرده و حرکت جوهری می کند و تبدیل به آینه و شفاف می شود و به این شکل خود نفس

آینه ای می شود که با آن خارج را می بینیم و اساساً واسطه ای در کار نیست به این بیان تمام علوم ما حضوری خواهد بود چون علم حصولی همانطور که گفته شده است علمی است که به واسطه ی صورت ذهنی حاصل می شود ولی در بیان ملاصدرا دیگر صورت ذهنی ای در کار نیست البته با این بیان علوم حصولی به کلی نفی نمی شوند چون بالأخره نفس است که دارد نشان می دهد ولی حضوری نیز هست و به این شکل مرز میان علم حضوری و حصولی برداشته می شود سپس ملاصدرا می افزاید که با این با این بیان نفس همان علم است و نفس وجودی است پس علم نیز وجود است از طرف دیگر علم عین ذات خداوند است و پس علم نیز مانند ذات واجب الوجود ، واجب الوجود است و واجب الوجود نمی تواند ماهیت باشد پس علم نیز امری وجودی است و ماهیت ندارد و به این بیان به طریق اولی کیف نخواهد بود چون کیف از اقسام ماهیت است پس علم کیف نیست

محقّق سبزواری نیز در صدد بیان و اثبات همین مطلبی است که ملاصدرا گفته است که علم کیف نیست البته ایشان مطلب را اندکی پرورانده است و استدلالی دیگری مطرح می کند ولی با کمال تعجّب می بینیم که حضرت علامه در این بخش از کتاب به دفاع از مشائیین می پردازد و سعی می کنند که حرف محقّق سبزواری را که در بحث اتحاد علم و عالم می پذیرند را اینجا رد کنند!

ادعای محقّق سبزواری

ادعای محقّق سبزواری این است که در قضیه ی علم پیدا کردن چیزی عارض نفس نمی شود بلکه خو نفس است که شفاف و حاکی از خارج می شود و از این کار نفس به اشراق نفس تعبیر می کنند و لذا علم کیف نیست

استدلال محقّق سبزواری

استدلال محقّق سبزواری دارای چند مقدمه است که سعی می کنم آن را با نظم و ترتیب بیان کنم ایشان در مقدمه ی اول خود می گوید که اگر وجود کیف باشد وجود فی نفسه آن و وجود لغیره آن یکی خواهد بود و این ها دو وجود جداگانه نیستند

در توضیح این فراز از کلام محقّق سبزواری می گوییم که فلاسفه وجود را دو دسته می کنند یک دسته وجود فی نفسه و دیگری وجود فی غیره . وجود فی نفسه وجودی است که که مستقل و اسمی است و وجود فی غیره یک وجود مستقل نیست بلکه یک وجود حرفی است که وجودش وابسته به طرفین خود است سپس وجود فی نفسه دو قسمت می شود وجود فی نفسه لنفسه و وجود فی نفسه لغیره. وجود فی نفسه لنفسه وجودی است که مستقل است و نیازی به موضوع ندارد بلکه لا فی موضوع محقّق می شود ولی وجود فی نفسه لغیره درست است که وجودی مستقل و اسمی است ولی عارض موضوع می شود و نمی تواند بدون موضوع محقّق شود برای روشن شدن مطلب مثالی می زنیم مثلاً در قضیه زید قائم است ، زید و قائم وجود فی نفسه دارند و است وجود فی غیره و وجود فی نفسه زید وجود فی نفسه لنفسه است چون زید جوهر است و

وجود قیام وجود فی نفسه لغیره است چون برای تحقّق نیاز به موضوع یعنی زید دارد پس عرض است و چون حالتی برای زید است از مقوله ی کیف است

محقّق سبزواری می فرماید که فلاسفه اذعان دارند که وجود فی نفسه و وجود لغیره دو وجود نیستند بلکه یک وجود است که این دو خصوصیت را دارد در مورد صورت ذهنی نیز که ادعا می شود که وجود فی نفسه لغیره دارد نیز وجود فی نفسه آن عین وجود لغیره آن است

سپس محقّق سبزواری در ادامه استدلال خود می فرمایند که این وجود برای نفس ظهوری یافته است و به نفس ضمیمه نشده است و علم نفس به آن حضوری است پس علم کیفی که به نفس اضافه و ضمیمه شده باشد نیست یعنی این وجود خودش مستقیماً نفس معلوم است و واسطه ای میان آن دو نیست زیرا اگر نیاز به واسطه ای باشند نیاز می شود که چیزی میان آن واسطه و نفس واسطه شود و هکذا یتسلسل پس این وجود به علم حضوری برای نفس معلوم است این همان چیزی که محقّق از ظهور وجود اراده کرده است و همانطور که گفتیم ایشان معتقد است که این ظهور ضمیمه ای به نفس نیست تا برای آن کیف باشد

دلیل ضمیمه نبودن ظهور وجود برای نفس

محقّق سبزواری برای اثبات این نکته که ظهور وجود ضمیمه ای برای آن نیست می گوید وقتی یک وجود ذهنی داریم وجود خارجی ماهیت که وارد ذهن نشده است از طرف دیگر نیز ماهیت وجود ذهنی هم که متناسب با چیزی است که در حال حکایت آن از خارج است و لذا مقولات مختلف است اگر انسان را نشان دهد ، انسان است اگر کم را نشان دهد کم است پس از این جهت هم در مقوله ی خاصی نیست یعنی به اعتبار وجود ذهنی اش از یک مقوله ی خاص نیست و بالتبع نه جوهر است و نه عرض از طرف دیگر ظهور این وجود چیزی جز همان ماهیت و وجودش نیست و ماهیت و وجودش نیز که چیزی نبودند پس خودش هم چیزی نیست پس فقط می ماند نفس پس چیزی که ماند فقط نفس و ظهور ماهیات است که آن ظهور هم چیزی نیست که به نفس اضافه و ضمیمه شود بلکه اشراق نفس است

ممکن است کسی بگوید این ظهور خود ضمیمه ای برای نفس است محقّق سبزواری برای رد این ادعا می فرماید که ظهور یک چیز برای چیزی ضمیمه به آن چیز نیست زیرا اگر چنین بود آنچه برای نفس ظاهر می شد آن امر منضم بود نه ماهیت و باید چیزی منضم شده باشد تا چیزی ظاهر شود و این امری نادرست است زیرا اگر چنین باشد برای ظهور امر منضم نیست دوباره نیازمند واسطه خواهیم بود و هکذا یتسلسل پس ظهور یک چیز برای نفس ضمیمه ای برای نفس نیست و گفتیم که این ظهور نیست اشراق نفس است در حالی که کیف عرض بالضمیمه است و لذا اگر بخواهد کیف باشد باید ضمیمه شده باشد پس بنابراین صورت ذهنی تحت مقوله ی کیف نیست بلکه اشراق خود نفس است

تا اینجا محقّق اثبات کرد که علم اشراق نفس است و نه کیف و از هیچ مقوله ی عرضی دیگر در بخش بعد کلامش ایشان می گوید اگر سلمّنا بپذیریم که علم امری ضمیمه شوند است بازهم کیف نخواهد بود بلکه از مقوله ی اضافه خواهد بود و به هرصورت ادعای شما که علم را کیف می دانید باطل است[1]

اضافه بودن علم

فلاسفه معتقد هستند که دو امری که با یکدیگر نسبت دارند نسبت میان آن ها به دو شکل می تواند باشد و از آنجایی که از نسبت به اضافه نیز تعبیر می کنند می گویند ما دو گونه اضافه داریم اضافه یا نسبت مقولی و اضافه یا نسبت اشراقی . اضافه مقولی نسبتی است که میان دو وجود فی نفسه برقرار است که در آن هرطرف نسبت یک مقوله است که یکی بر دیگری عارض و ضمیمه شده است و متحد شده اند و دلیل اینکه به آن اضافه مقولی می گویند این است که دو طرف نسبت از مقولات عشر هستند و لذا وقتی دو امر مقولی متحد شوند می گویند نسبت و اضافه مقولی میان آن دو برقرار است مانند زید قائم است که در آن نسبتی میان زید که جوهر است وقیام که کیف است برقرار شده است و در خارج با یکدیگر متحد شده اند در این مورد زید با قیام اضافه مقولی دارد ولی اضافه اشراقی نسبتی است که میان یک وجود فی نفسه و یک وجود فی غیره برقرار است در اضافه اشراقی وجود طرفی که فی غیره است وابسته به وجود طرف فی نفسه است و وجود فی غیره اشراق طرف وجود فی نفسه است دلیل اینکه به این اضافه اشراقی می گویند نیز آن است که انگار این طرف فی نفسه است که آن وجود فی غیره را از خود بروز داده است

محقّق سبزواری طبق دیدگاهی که بیان کردیم رابطه ی میان نفس و صورت ذهنی را اضافه اشراقی می داند یعنی نفس وجود فی نفسه دارد و صورت ذهنی وجود فی غیره و صورت ذهنی اشراق نفس و وابسته به وجود نفس است یعنی نفس همچون آینه می شود و ماهیت را نشان می دهد نه اینکه چیزی مانند صورت ذهنی به آن ضمیمه شود و وقتی رابطه ی میان نفس و صورت ذهنی اشراقی باشد واسطه ای در کار نیست زیرا صورت ذهنی که وجود فی غیره دارد و طرف اضافه اشراقیه است برای ربط به طرف مقابلش یعنی نفس دیگر نیازمند واسطه نیست و عین ربط است و این تعبیر دیگر از همان چیزی که محقّق سبزواری گفت که ظهور ماهیت چیزی اضافه و ضمیمه به نفس نیست بلکه عین ربط به نفس و اشراق شده از جانب نفس است و وجود فی غیره ماهیت ندارد ولی وجود دارد پس علم وجود است و وقتی وجود شد دیگر ماهیت نیست

۱.پایان نوار شماره ۲۴

سپس ایشان می فرماید اگر کسی حرف ما نپذیرد و بگوید که چیزی ضمیمه شده است و نسبت میان نفس و صورت ذهنی مقولی است ما می گوییم باز صورت ذهنی از مقوله ی اضافه خواهد[1] بود نه کیف پس ادعای شما به هر صورت درست نخواهد بود

پاسخ علامه به اشکال محقّق سبزواری

حضرت علامه به محقّق سبزواری پاسخ می دهند که شما در طی تمام استدلالتان فقط به حیث مقیس الی الخارج وجود ذهنی توجه کردید بلکه در حیث مقیس الی خارج وجود ذهنی حرف شما درست است ولی وجود ذهنی یک حیث فی نفسه نیز دارد که همان حیث موجود در ذهن است از آن حیث وجود ذهنی ماهیت دارد و کیف است که عارض نفس شده است و اگر به دنبال ضمیمه می گردید به شما می گوییم که نفس زمانی این صورت را نداشت ولی بعد از علم پیدا کردن این صورت را پیدا کرد وعلم پیدا کرد این هم ضمیمه پس علم از مقوله ی کیف است و عارض نفس و ضمیمه آن می شود

نکته:حضرت علامه در این بخش اصرار دارند که علم کیف است ولی خودشان در جاهایی تصریح دارند که علم وجود جوهری دارد که عین جوهر نفس است و لذا اینجا حضرت علامه در حال مماشات با مشهور هستند و اینکه ایشان می گویند که ما علم نداشتیم و سپس دارای آن شدیم پس چیزی اضافه شده است باید گفت این حرف وقتی درست که حرکت جوهری را نپذیریم ولی اگر حرکت جوهری را بپذیریم می گوییم خود نفس از خشت ، آینه می شود و چیزی به آن اضافه نشده است و از این طریق راه برای حرف محقّق سبزواری باز می شود مطلبی که حضرت علامه نیز آن را قبول دارد و در مرحله یازدهم آن را مطرح می کند

اشکال سوم به وجود ذهنی

عده ای گفته اند که لازمه اینکه ماهیات خارجی عیناً در ذهن آیند این است که ذهن متصف به ماهیات شود زیرا اتصاف به ماهیت چیزی جز حصول آن ماهیت برای یک چیز نیست و از طرفی ذهن نیز بخشی از نفس است پس وقتی ذهن به این اوصاف متصف شود نفس نیز متصف خواهد شد و لذا اگر انسان سرما را تصور کند باید نفس نیز سرد شود و اگر گرما را تصور کند نفس نیز باید گرم شود و وقتی دایره را تصور کند باید دایره شود در حالیکه بالضروره اینگونه نیست و ما با تصور درخت مثلاً درخت نمی شویم

۱.استاد تذکر دادند که این اضافه با اضافه اشراقی و مقولی متفاوت است این اضافه یکی از مقولات عشر است یعنی ماهیت است ولی اضافه در اضافه مقولی و اشراقی ربط است و هرچند از سنخ وجود است ولی ماهیت ندارد چون در جواب ماهو قرار نمی گیرد و لذا نه موضوع قرار می گیرد و نه محمول ولی تا آن جایی که بررسی کردم و صوت را گوش دادم استاد معظم نفرمودند که چرا محقّق ادعا داشته است که اگر اضافه مقولی باشد از علم از مقوله ی اضافه است نه از مقوله ی کیف برای همین در این جهت ابهام و سئوال وجود دارد

پاسخ حضرت علامه به اشکال

حضرت علامه می فرماید شما باز حمل اولی و شایع را خلط کرده اید ماهیات به حمل اولی در ذهن حاصل می شوند و ماهیات به حمل شایع آثاری را که گفتید دارا هستند یعنی ماهیت آتش به وجود خارجی حار است نه به وجود ذهنی. تنها اثری که وجود ذهنی ماهیات دارد علم است و این باز در واقع اعتراف به این نکته است که آثار مربوط به وجود است نه ماهیت

نکته: جالب است بدانید ملاصدرا به دلیل دیدگاه خاصی که خود دارد می گوید مطلبی که می گویید درست و اشکالی نیز ندارد منتها نفس در مرتبه عقلانی خود چنین می شود یعنی وقتی دایره را تصور می کنیم نفس در مرتبه عقلانی خود دایره می شود و وقتی گرما را تصوّر می کنیم نفس در مرتبه عقلانی خود گرم می شود دیدگاهی که ملاصدرا دارد باعث می شود که همه ی حرف ها را در خود جمع کند و چیزهای که متناقض به نظر می رسند را ایشان می گوید اساساً تناقضی با یکدیگر ندارند

اشکال چهارم به وجود ذهنی

عده ای دیگر در اشکال به اینکه ماهیات عیناً به ذهن آیند این اشکال را گرفته اند که ما امور عدمی همچون شریک الباری و اجتماع نقیضین را درک می کنیم حال اگر همانطور که می گویید ماهیت عیناً به ذهن آید این چیزها باید ثبوتی در ذهن داشته باشند و این اجتماع نقیضین است چون از طرفی می گوییم اینها ممتنع الوجود هستند ولی از طرف دیگر می گوییم این چیزها در ذهن به وجود آمده اند پس ممتنع الوجود نیستند پس هم باید ممتنع الوجود باشند و ممتنع الوجود نباشد و این اجتماع نقیضین است پس ماهیت عیناً به ذهن نمی آیند

پاسخ حضرت علامه به اشکال

پاسخی که حضرت علامه به این اشکال می دهند مانند پاسخی است که به اشکال های پیشین داده اند ایشان می گویند مفاهیم این امور به حمل الاولی به ذهن می آیند و شریک الباری به حمل اولی شریک الباری است و به حمل شایع نیز ممتنع الوجود نیست بلکه یک کیفیت نفسانی ممکن است که مخلوق باری است و همچنین در سایر امور عدمی که آنها را درک می کنیم[1]

۱.پایان نوار شماره ۲۵

اشکال پنجم به وجود ذهنی

مقدمه

این اشکال مبتنی بر دیدگاه خاصی است یعنی چون مستشکل دیدگاه خاصی در مورد ادراک حسی و خیالی دارد چنین اشکال کرده است و آن دیدگاه دیدگاهی است که مشائیین در مورد ادراک حسی و خیالی داشته اند. مشائیین ادراک حسی و خیالی را مادی می دانسته اند در واقع این چیزی است که در مورد دیدگاه آنان مشهور است وگرنه از برخی کلمات ابن سینا تجّرد این ادراکات نیز فهمیده می شود خصوصاً که آنان نفس حیوانی را نیز مادی می دانسته اند البته همانطور که گفتیم این چیزی است که در مورد آنان مشهور است لذا چنین ادعایی قابل مناقشه و بحث است ولی در مقابل ملاصدرا نفس حیوانی و ادراک خیالی را مجرد می داند

ریشه ی اینکه مشائیین ادراک خیالی را مادی می دانسته اند این است که ایشان از طرفی دیده اند که صور خیالی یعنی صوری که پس از قطع ارتباط حسی در ذهن حاصل می شود حجم ، اندازه ،شکل و رنگ دارد در حالیکه چیزی که مجرد است نمی تواند رنگ و اندازه و شکل و حجم داشته باشد پس گفتند که این ادراک یعنی ادراک خیالی مادی است و مشائیین در علم نفس فلسفی خود بحث می کنند که حال که علم حسی و خیالی مادی است در بخشی از مغز منطبع یعنی مثلاً چاپ می شوند جالب است بدانید که مشائیین در کتب علم التشریح خود مشخص کرده اند که هربخش مغز مسئول کدام حس است و با تشریح حیوانات این مطلب را کشف کرده بودند و برای هرکاری قوه ای قرار داده بودند

براساس مطالبی که بالا مطرح شد مشائیین می توانند اینگونه اشکال کنند که چون ادارک حسی و خیالی مادی است پس اگر ماهیتی بخواهد عیناً به ذهن آید با حجمش نیز که ماهیت مادی است نیز به ذهن آید باید با همین اندازه بر بخشی از مغز منطبع بشود و این امکان ندارد چون برخی اشیائی که درک می کنیم آن قدر بزرگ هستند که بر کل مغز هم منطبع نمی شوند چه رسد بر بخشی از مغز و لذا اینکه ماهیت عیناً محفوظ بماند مستلزم انطباع کبیر در صغیر است که محال است پس ماهیت عیناً به ذهن منتقل نمی شود

پاسخ برخی به اشکال

برخی برای پاسخ به اشکال گفته اند که درست است که کوه مثلاً بزرگ است ولی آن قسمتی که قرار است بر آن منطبع بشود چیزی است که می توان آن را تقسیم کرد و سپس دوباره تقسیم کرد و هم چنین تا بی نهایت می توان آن را تقسیم کرد پس اجزای بی نهایت دارد و کوه را هرچند بزرگ باشد را می تواند در چیزی که بی نهایت اجزاء دارد منطبع کرد

حضرت علامه می فرمایند که این پاسخ سودی نمی رساند چون مثلاً کف دست هرچند بی نهایت جزء دارد نمی تواند کوه را در بر گیرد حضرت علامه به لم قضیه اشاره نمی کند و فقط می گویند که این پاسخ سودمند نیز ولی لم قضیه این است

که درست است که اجزای دست بی نهایت هستند ولی اجزای آن بالقوه هستند نه بالفعل اگر بالفعل می بودند حرف شما درست بود و کوه که سهل است که کهکشان در آن می شد منطبع شود[1]

پاسخ حضرت علامه به اشکال

در مقدمه بحث گفتیم که مشائیین علم خیالی را مادی می دانستند ولی ملاصدرا و حضرت علامه علم خیالی را با اینکه رنگ و شکل و اندازه و حجم دارد را مجرد می دانند زیرا مجرد به دو شکل است مجرد عقلانی و مجرد مثالی . مجرد عقلانی همان مجردی است که هیچ یک از ویژگی های ماده را ندارد یعنی نه رنگ دارد نه شکل نه اندازه و نه حجم ولی مجرد مثالی هم اندازه دارد هم رنگ هم شکل و هم حجم و حتی مکان و زمان نیز دارد البته مکان و زمان مثالی. مجرد مثالی همه ی این ها را دارد ولی ماده یعنی هیولا ندارد یعنی مثلاً مثلثی که در ذهن تصور می کنیم حجم دارد ولی ماده ندارد و مادی نیست و وقتی شما مثلاً کوه را تصور می کنید کوه در سلول های مغزی و یا قوه ی دماغ منطبع نمی شود بلکه همان کوه با همان اندازه در ذهن به وجود مثالی موجود می شود یعنی ماهیت حجمی می تواند به دو وجود موجود شود وجود مادی و وجود مثالی این همان است که می گوییم ماهیت به دو وجود می تواند موجود شود وجود خارجی و وجود ذهنی . وجود خارجی ماهیت وجود مادی ماهیت است و وقتی به ذهن می آید به وجود ذهنی موجود می شود که همان وجود مثالی ماهیت است

البته ما نمی گوییم هرچه در ذهن است وجود مثالی است و هرچه در خارج است وجود مادی است بلکه می خواهیم بگوییم که وقتی ما موجودات مادی را در خارج می بینیم وجودشان در خارج مادی است ولی در ذهن که می آیند وجودشان مثالی است و اگر کسی مثلاً بتواند انسان را تعقّل کند انسان به وجود مجرد محض عقلی نیز موجود می شود به این ترتیب ماهیات به انحاء مختلف می توانند به وجود بیایند تشکیکی که در مورد وجود گفتیم یادتان هست که گفتیم که وجود مشکک و دارای مراتب مختلف است حال می گوییم ماهیت در مراتب مختلف وجود می تواند موجود بشود یعنی مثلاً ماهیت انسانی می تواند به وجود مادی موجود بشود که همان انسانی است که در خارج است و می تواند به وجود مثالی موجود بشود که همان تصوری است که از انسان به ذهن می آید و گاهی به وجود عقلی موجود می شودکه از این بالاتر هم هست چون خود عقل نیز مراتبی دارد پس هنگامی که ماهیت شیئ خارجی عیناً به ذهن می آید با وجود مادی اش به ذهن نمی آید که اشکالی که گفتید پیش آید بلکه همان شیئ خارجی با همان اندازه به ذهن می آید ولی به وجود مثالی است که مادی نیست یعنی اندازه همان اندازه است ولی چون مادی نیست بلکه مثالی است اشکالی که گفتید پیش نمی آید و اساساً انطباعی در کار نیست بلکه همان کوه به وجود مثالی برای نفس حاصل می شود

۱.متأسفانه بنده تأثیر بالقوه بودن اجزاء و بالفعل بودن آن ها را در بحث نفهمیدم و اینکه چطور اگر اجزای دست بالفعل شوند کهکشان هم در آن جا می گیرد!!!!!

نکته: نفس انسان نیز مراتبی دارد مرتبه مادی آن همان بدن است مرتبه مثالی و عقلی نیز دارد فلذا تصوری که ما از نفس و بدن داریم که مثل این است که می گوییم نفس به بدن تعلّق دارد نگاهی درستی نیست از دیدگاه حکمت متعالیه بلکه این دیدگاه مشائیین در مورد نفس و بدن است حکمت متعالیه می گوید نفس و بدن یکی هستند ولی بدن مرتبه مادی نفس است این ها بحث هایی که مربوط به علم النفس فلسفی است

البته ما که می گوییم به هنگام درک کوه ، کوه به وجود مثالی برای نفس حاصل می شود نمی خواهیم فعل و انفعالات مادی در ادراک را نفی کنیم بلکه می گوییم تمام این ها برای این است که مقدمات درک مثالی کوه فراهم شود یعنی حصول مادی آن شیئ برای شما که همان فعل و انفعالات مادی و اینکه باید مثلاً نور منعکس بشود در چشم و الی آخر برای آن است که مقدمه بشود برای حصولی مثالی آن شیئ برای شما و حصولی مثالی آن مقدمه بشود برای حصولی عقلانی آن برای شما پس آن فعل و انفعالات درک مثالی نیستند بلکه معدّ آن درک مثالی هستند

اشکال ششم به وجود ذهنی

اشکال ششم را طبیعیون گرفته اند آن ها در توجیه ادراک گفته اند که درست است که مثلاً کوه بسیار بزرگ است و در مغز جا نمی شود و نمی تواند منطبع شود ولی همین کوه به شکل بسیار کوچک می تواند بر سلول های مغزی منطبع شود و با یک نسبت سنجی که انسان انجام می دهد می گوید این تصویری که از کوه و بسیار ریز بر سلول مغزی منطبع شده است همان کوهی است که در بیرون است یعنی ما کوه بزرگ را درک نمی کنیم بلکه کوه کوچکی که در سلول منطبع شده است را درک می کنیم و با استنتاج و نسبت سنجی می گوییم این همان کون بزرگی است که در خارج است

پاسخ حضرت علامه به اشکال

حضرت علامه می فرمایند وجداناً ما همان کوه بزرگ را درک می کنیم نه اینکه با استنتاج کوه بزرگ را از کوه کوچکی که در سلول مغزی منطبع شده است درک کنیم ثانیاً آن چیزهایی که منطبع می شود مقدمه است برای حصول وجود مثالی کوه برای نفس وگرنه به سفسطه کشیده می شویم چون بین کوهی که در سلول منطبع است و کوه خارجی مغایرت هست پس چون سفسطه نباید پیش آید ما می دانیم که علم ما مطابق واقع است پس باید وجود مثالی آن برای نفس حاصل شود تا مطابقت درست شود و همین باطل بودن سفسطه یکی از دلایل است که چیزهایی که درک می کنیم به وجود مثالی برای ما حاصل می شوند چون اگر چنین نباشد لاجرم به سفسطه می افتیم

نکته: همانطور که در ابتدا نیز گفتیم آنان گفته اند که یا باید وجود ذهنی وجود داشته باشد یا به سفسطه می افتیم یعنی فکر نمی کرده اند که راه حل دیگری وجود دارد راه حلی که ملاصدرا آن را بیان می کند و می گوید وجود ذهنی ای در کار نیست بلکه نفس با حرکت جوهری اینطور می شود نه با ضمیمه شدن صورتی ذهنی که کیف است[1]

اشکال هفتم به وجود ذهنی

برخی به وجود ذهنی به این شکل اشکال کرده اند قول به وجود ذهنی مستلزم آن است که یک شیئ هم کلی باشد و هم جزئی و این محال است چون کلی یعنی چیزی که جزئی نباشد پس یعنی مستلزم آن است که یک چیز هم کلی باشد هم کلی نباشد. وجود ذهنی انسان وقتی به ذهن می آید حاکی از تمام افراد خود است و یصدق علی کثیرین است پس کلی است از طرفی وجود ذهنی قائم به نفس خاص من است و نفس من متشخص است و لذا انسانی که قائم به نفس من است با انسانی که قائم به نفس دیگری است فرق می کند وقتی نفس من جزئی و متشخص باشد چیزی که قائم به آن نیز متشخص می شود پس وجود ذهنی باید جزئی باشد پس وجود ذهنی هم باید کلی باشد و هم جزئی و همانطور که گفتیم این محال است چون اجتماع نقیضین است

پاسخ حضرت علامه به اشکال

حضرت علامه می فرماید جهات مختلف است و لذا اشکالی پیش نمی آید وجود ذهنی از حیث مقیس الی الخارجش که حیث وجود ذهنی آن است همان مفهوم ماهیات به حمل اولی است و کلی . ولی وجود ذهنی از حیث فی نفسه خود که همان وجود موجود فی الذهن است چیزی است که جزئی است و چون جهات مختلف است اشکالی ندارد

در این بخش مرحله ثانیه از بدایه الحکمه به پایان رسید وقفّنا الله بإتمامه إن شاء الله

مرحله ثالثه: انقسام وجود به فی نفسه و فی غیره

در این مرحله نیز همانند مرحله ثانیه و برخلاف مرحله اولی بحث از احکام کلی وجود نیست بلکه بحث از اقسام وجود است البته باید گفت که در عمده ی کتب فلسفی عمده مباحثی که مطرح می شود بحث از اقسام وجود است. در این مرحله به بررسی تقسیم وجود به فی نفسه و فی غیره و سپس تقسیم فی نفسه به لنفسه و لغیره می پردازیم. این مرحله از ۳ فصل تشکیل شده است

۱.پایان نوار شماره ۲۶

فصل اول: وجود فی نفسه و فی غیره

فلاسفه وجود را به فی نفسه و فی غیره تقسیم می کنند. وجود فی نفسه وجودی است که مستقل[1] است که به آن وجود اسمی و محمولی نیز می گویند در مقابل وجود فی غیره وجودی است که مستقل نیست که به آن وجود ربطی ،حرفی و رابط[2] نیز می گویند. برای اینکه مطلب روشن تر شود مثالی می زنیم

مثال وجود فی نفسه و فی غیره

ما وقتی می گوییم زید قائم است به سه چیز مواجه هستیم یکی زید و دیگری قیام و در آخر نسبتی که میان زید و قیام هست. اگر به زید توجه کنیم که وجود زید در درون وجود قیام نیست و وجود قیام نیز در درون وجود زید نیست و هرکدام برای خود وجودی دارند زیرا اگر وجود قیام در درون وجود زید می بود هر آینه که زید ، زید می بود باید قائم می بود در حالیکه که زید گاهی قائم است وگاهی قاعد به این گونه از وجود که این طور نیست که جدای از دیگری وجود نداشته باشد وجود فی نفسه می گوید در مثال وجود زید و قیام هردو فی نفسه است

ولی وجود است وجود ربطی است یعنی وجودی مستقل از وجود زید و قیام ندارد و وجودش وابسته به طرفین است یعنی وجودش در غیر خود است و چنین وجودی نیز مستلزم آن است که طرفین با یکدیگر متحد باشند چون وجودش غیرش یعنی در طرفین است و وقتی می تواند وجودش در طرفینش باشد که طرفین با یکدیگر متحد باشند و گرنه امکان نخواهد داشت که وجودش در طرفینی باشد که اتحادی با یکدیگر ندارند

وجود فی غیره وجودش در غیرش هست ولی اینطور نیست که وجود نداشته باشد و هیچ وپوچ باشد چون اگر هیچ و پوچ باشد این یعنی نسبتی میان زید و قیام نیست پس هست ولی وجودش در غیرش است و در درون طرفینش وجود دارد و این یعنی وجود ربطی وجودی در عرض و درکنار زید و قیام نیست دلیل این مطلب نیز آن است که اگر وجود ربطی وجودی مستقل و در عرض زید و قیام بود نیاز می شد که چیزی میان زید و وجود ربطی از طرفی و چیزی میان وجود ربطی و قیام واسطه شود و اگر آنها نیز وجودی در کنار این وجودها می داشتند باز این نیاز پیش می آمد و هکذا الی غیر النهایه پس وجود ربطی وجود مستقل و در عرض وجود زید و قیام نیست. چون وجود فی غیره وجودش در غیر خودش است و عین فرورفتگی در زید و قیام است لذا وجود محمولی و اسمی ندارد و برای همین است که ماهیت ندارد چون ماهیت چیزی است که در جواب ماهو گفته می شود در حالی که وجود ربطی در جواب ماهو نمی تواند قرار گیرد پس

۱.منظور از وجود مستقل اینجا موجودی که بی نیاز از علت است نیست زیرا در برخی استعمالات به وجودی که نیازمند به علّت نیست وجود مستقل می گویند بلکه منظور از وجود مستقل در ما نحن فیه این است که وجودش ربطی و حرفی و وابسته به طرفینش نیست

۲.گاه از وجود ربطی به وجود رابط نیز تعبیر می شود که البته باید توجه داشت که ما وجود رابطی داریم که با وجود ربطی متفاوت است

ماهیت ندارد و حضرت علامه می فرمایند که حتّی معنای مستقل نیز ندارد یعنی حتی مفهوماً نیز معنای مستقل ندارد تا ماهیت آن باشد همانند چیزی که در مورد معنای حروف گفته شده است[1]

اقسام وجود فی نفسه

وجود فی نفسه یعنی وجودی که مستقل است خود نیز به دو قسم تقسیم می شود وجود لنفسه و وجود لغیره وجود لنفسه وجودی است که موضوع ندارد و برای موضوعی نیست و وصف چیزی نیست ولی وجود لغیره با اینکه وجود مستقل دارد ولی وجودی است که موضوع دارد و وصف چیزی است. وجود اعراض لغیره است البته تما وجود هایی که لغیره هستند عرض نیستند بلکه صور نوعیه که جوهر است نیز وجود فی نفسه لغیره دارد مثلاً آهن خود جوهر است و از جسمانیت و صورت حدیدیه تشکیل شده است که در واقع جسمانیت همان ماده حدید است و صورت حدیدیه نیز همان صورت آن در انسان نیز که می گوییم حیوان ناطق است حیوان ماده اوست و ناطق صورت نوعیه آن که هردو جوهر هستند ولی صورت نوعیه وجودش فی نفسه لغیره است در بحث های پیشین نیز گفتیم که مثلاً علم عرض است و وجود فی نفسه لغیره دارد و وجودش برای نفس است

دیدگاه حکمت متعالیه

این دیدگاهی که تا اینجا مطرح کردیم مربوط به دیدگاه مشائیین است وحضرت علامه در این جا بنابر دیدگاه مشائیین سخن می گویند و اینکه گفته شده قیام وجودی غیر از وجود زید دارد این یک دیدگاهی مشائی است وگرنه در حکمت متعالیه گفته می شود که ما یک وجود داریم نه دو وجود منتها وجود زید نشسته جوری است و وجود زید قائم جور دیگر منتها آن وجود دارد تغییر می کند خودش تغییر می کند نه آنکه قیام و قعود به زید چسبیده باشند یا از آن کنده شوند این ها همه حالت های زید هستند که شأن زید هستند نه چیزی که به آن چسبیده باشد این نگاه نتیجه اصالت وجود و حرکت جوهری است

اگر کسی بگوید که ماهیت در خارج وجود دارد و از طرفی ماهیت ها ذاتاً کثرت دارند پس وجود قیام باید غیر از وجود زید باشد البته دو تا وجود هستند که با یکدیگر متحد هستند ولی اگر کسی اصاله الوجودی باشد فقط یک وجود است که مفاهیم مختلفی از آن انتزاع می شود و هر وقت آن وجود تغییر کند مفاهیمی جدیدی نیز از آن انتزاع می شود

۱.از اینجا روشن می شود که دو نوع وجود است که ماهیت ندارد یکی وجودی که بی نهایت است و حدی ندارد و دیگری وجودی که از فرط ناچیزی ماهیت ندارد مانند وجود ربطی و این یعنی وجود ربطی حتی از وجودی که ماهیت ماده اولی یا هیولا از آن حکایت می کند نیز ضعیف تر است

استدلال برای اثبات وجود ربطی

حضرت علامه می فرماید که در قضایای صادقی مانند انسان ضاحک است ما سه امر داریم زید و قیام و نسبت زید با قیام و چون قضیه مطابق واقع است پس هم زید تحقّق دارد هم قیام و هم نسبتی میان زید و قیام هست چون این قضیه مطابق واقع است و لذا نمی توان اشکال کرد که ایشان وجود ربطی را در ذهن اثبات کرده اند نه در خارج چون ایشان با مطرح کردن صادق بودن قضیه و مطابق با واقع بودن آن وجود ربطی را در واقع و خارج نیز اثبات کرده اند برای همین است که وجود ربطی فقط در هلیات مرکبه که موضوع و محمول از مقولات هستند مطرح می شود چون در هلیات بسیطه اساساً دو چیز نیست بلکه یک چیز است یعنی وقتی می گوییم انسان موجود است وجود انسان چیزی جز همان وجود در محمول نیست برای همین وجود ربطی در مورد هلیات بسیطه معنا ندارد چون در واقع ما دو چیز نداریم بلکه فقط یک چیز داریم چون ثبوت شیئ لشیئ نیست بلکه ثبوت شیئ است.[1]

فصل دوم: کیفیت اختلاف وجود رابط و مستقل

بحثی که در این فصل از آن بحث می کنیم عبارت است از اینکه آیا اختلاف نوعی میان وجود فی نفسه و فی غیره هست یا نه؟ در ابتدا باید تبیین کنیم که معنای اختلاف نوعی چیست چون قطعاً منظور از آن اختلاف نوعی ، نوعی به معنایی که در جنس و فصل و نوع مطرح است نیست سپس به بیان نظر علامه و استدلال ایشان می پردازیم و در آخر نیز نقد هایی که به حضرت علامه در این بحث شده است می پردازیم. پس اینک باید بیان کنیم که منظور از اختلاف نوعی چیست

اختلاف نوعی

منظور از اختلاف نوعی داشتن آن است که میان وجود فی غیره و وجود فی نفسه نمی توان جامعی یافت که نتیجه اش این است که معنای اسمی وجود با معنای حرفی وجود مشترک لفظی هستند و جالب است بدانید که ملاصدرا نیز معنای اسمی و حرفی وجود را مشترک لفظی می داند اما حضرت علامه می فرمایند که معنای حرفی و اسمی مشترک معنوی هستند و لذا اختلاف نوعی ندارند

دیدگاه حضرت علامه

عدم اختلاف نوعی وجود فی غیره و وجود فی نفسه

حضرت علامه می فرمایند که معنای وجود حرفی و وجود اسمی وجود مشترک معنوی هستند و این یعنی وجود فی غیره و فی نفسه اختلاف نوعی ندارند وقتی اشتراکشان معنوی بود پس باید جامعی داشته باشند حضرت علامه می فرمایند امر

۱.پایان نوار شماره ۲۷

مشترک میان این دو وجود چیزی است که ابهام دارد یعنی وجود که امر مشترک است ابهام دارد و بلکه حضرت علامه می فرمایند که تمام ماهیات ابهام دارند و نه اسمی هستند و نه حرفی زیرا همانگونه که گفتیم مفاهیم لابشرط هستند نسبت به اسمی و حرفی بودن و این نوع نگاه ماست که باعث می شود که مفهوم اسمی باشد یا حرفی مانند حرف فی یک معنای حرفی است و معنای اسمی ندارد ولی فی را می توان به ظرفیت معنا کرد و این یعنی اینکه از همان معنای حرفی یک معنای اسمی گرفتیم و این معنای اسمی و حرفی یک امر مشترک دارد که مبهم است و به دلیل همین اشتراک است که توانسته ایم این دو مفهوم را از فی بگیریم

استدلال حضرت علامه برای عدم اختلاف نوعی

حضرت علامه در استدلال به این مطلب می فرمایند که در بحث علت و معلول اثبات خواهد شد که همه ی مخلوقات وجود رابط و وجود فی غیره هستند[1] یعنی اگر به حقیقت آن ها توجه شود و حقیقت و واقع آنگونه که هست درک شود می بینیم که تمام موجودات وجود فی الله و عین ربط به خدا هستند و با این نگاه می توان از آنها معنای حرفی انتزاع کرد ولی ذهن می توان از این حقیقت غفلت کند[2] و این موجودات را مستقل ببیند یعنی عین ربط بودنشان را لحاظ نکند با این نگاه می توان از مخلوقات می توان معانی اسمی انتزاع کرد که همان مفاهیم ماهوی هستند لذا مثلاً انسان را می توان مستقل دید و معنای اسمی و ماهوی انسان را از او انتزاع کرد و هم می توان انسان را عین ربط به خالقش دید و معنای حرفی از او انتزاع کرد و این نشان می دهد که مفهوم اسمی و حرفی اختلاف ذاتی و نوعی ندارند چون اگر اختلاف ذاتی و نوعی داشتند که نمی شد از یک شیئ واحد هم مفهوم اسمی گرفت هم حرفی که هردو هم درست باشند و این یعنی وجود هست و است اختلاف نوعی ندارد و تنها اختلاف آن ها این است که هست مستقل دیده شده است و است حرفی و عین ربط دیده شده است و این تبیین همان چیزی است که گفتیم که ماهیت ابهام دارد ونه اسمی است و نه حرفی است این نوع نگاه ماست که ماهیت را اسمی یا حرفی می کند

دیدگاه منتقدین حضرت علامه

در مقابل حضرت علامه برخی از فلاسفه معتقد هستند که اختلاف وجود فی نفسه و فی غیره نوعی است یعنی معتقد هستند که وجود به معنای هست مشترک معنوی است و برهمه ی موجودات چه واجب و چه ممکن به یک معنا صادق

۱.مشائیین گمان می کردند که معلول هرچند وجودی وابسته است ولی وجود فی نفسه دارد ولی عین مطلب آن است که معلول عین ربط به علّت خود است و وجود فی نفسه ندارد بلکه وجود فی غیره دارد و خداوند علّت مخلوقات است پس مخلوقات معلول و وجود فی غیره دارند

۲.حقیقت مطلب آن است که ما بیش از آنکه به حقیقت مطلب توجه داشته باشیم در غفلت به سر می بریم و اساساً کدام انسان است که عین ربط بودن خودش را درک و به آن توجه کرده باشد!!!!!

است ولی یک وجود به معنای است داریم که با وجود به معنای هست کاملاً متفاوت است و این دو معنا هیچ نقطه ی اشتراکی ندارند و لذا مشترک لفظی هستند از جمله کسانی که این اعتقاد را دارند ملاصدرا و آیت الله مصباح یزدی است

اصطلاح وجود رابط

همانطور که در یک پاورقی تذکر دادیم وجود رابط دو معنا دارد و ظاهراً حضرت علامه میان این دو اصطلاح خلط فرموده اند. وجود رابط دو معنا دارد یکی به معنای رابط در قضایا است و دیگری وجود رابط به معنای موجود ممکن و این دو چیز هستند که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند جایگاه اولی در فقط ذهن است و جایگاه دومی در خارج یعنی ما هم قبول داریم که وجود رابط به معنای ممکن با وجود به معنای هست اشتراک معنوی دارد اما وجود رابط به معنای رابطی که در قضایا است که همان است است اشتراک لفظی دارد

تحلیل چرایی خلط حضرت علامه

دلیل اینکه حضرت علامه وجود رابط به معنای ممکن و وجود رابط به معنای رابط قضایا را یکی قرار داده اند این است که ایشان اساساً وجود خارجی وجود رابط را با قضیه اثبات کردند به این بیان که گفتند انسان ضاحک است صادق است و صادق است یعنی مطابق با واقع است و این یعنی همانطور که زید در خارج است و قیام در خارج است است نیز که رابط در قضیه است نیز در خارج هست پس است فقط در ذهن نیست در خارج نیز هست و وجود رابط مانند وجود است در خارج است

با یک تأمل به این نکته می رسیم که نگاه مشائی کار علامه را به اینجا کشانده است یعنی ایشان قیام را عرضی بالضمیمه دیده است که به زید اضافه شده است یعنی زید و قیام دو چیز هستند و وقتی دو چیز باشند دو وجود نیز خواهند داشت و بعد که این دو وجود یکی بشوند باید بین آن رابطه و نسبتی وجود داشته باشد ولی ملاصدرا این سخن را نمی پذیرد و جالب است بدانید که خود حضرت علامه نیز مانند ملاصدرا در جای خود این مطلب را قبول ندارند و به مطلبی که ملاصدرا گفته است اذعان می کنند ولی ملاصدرا می گوید که قیام عرض بالضمیمه نیست بلکه از شئونات جوهر است

پس علامه چون است را خارجی کرد گفتند که وجود رابط نیز خارجی است و اینها را یکی کرده اند درحالیکه که است فقط در ذهن است و ما در خارج است نداریم

تحلیل ذهنی بودن رابط در قضایا

باید دقت داشت که وقتی دو چیز در ذهن ما منفک هستند و موضوع و محمول قرار می گیرند این به معنای آن نیست که آن دو امر در خارج نیست از هم منفک باشند بلکه آن دو امر در خارج عین هم هستند و دلیل اینکه ذهن ما چیزی را که

در واقع و خارج عین هم هستند را از هم منفک می کند آن است که ذهن ما توانایی فهم خارج همانگونه که هست را ندارد یعنی ذهن ما نمی تواند خارج را با یک مفهوم درک کند و به بیان استاد آیت الله فیاضی ذهن ما از خارج مفهوم می گیرد و هر مفهوم پنجره ای کوچک است به سوی فهم واقع. واقع خیلی قلنبه و پر است لذا با یک مفهوم نمی توان آن را درک کرد لذا ذهن ما برای اینکه حقیقت یک امر را بفهمد از آن مفاهیم مختلفی را انتزاع می کند مثلاً مفهوم وجود را می گیرد تا تحقّقش را بفهمد مفهوم انسان را می گیرد تا نحوه ی وجودش بفهمد مفهوم رنگ را می گیرد تا بفهمد که چطور برای چشم تجلّی می کند و همینطور مفاهیم دیگر و به این شکل هرمفهوم به اندازه ی خودش واقع را به ما نشان می دهد نه اینکه تمام واقعیّت را به ما نشان دهد

با توجه به مطالب بالا درست که ما در ذهن خود یک زید داریم و یک قیام ولی این به معنای این نیست که در خارج نیز زید و قیامی داشته باشیم تا نیاز باشد آن ها را با یک نسبت به هم بچسبانیم و وقتی دو تا نباشد در خارج نیز نیازی به نسبت نخواهیم داشت و این یعنی وقتی می گوییم زید قائم است این خود زید است که تغییر کرده است نه اینکه قیام بر آن عارض شده باشد چون اساساً قیام چیزی جز خود زید نیست یعنی وقتی صفات من تغییر می کند ذات من تغییر کرده است و این یعنی همانگونه که صفات خدا عین ذات خداست در انسان نیز صفات عین ذات هستند هرچند قطعاً وجود خدا و صفات او نامحدود است و وجود و صفات ما محدود و این همان تشکیک است یعنی هر وجودی که آنجا هست همان وجود البته در مرتبه پایین تر اینجا نیز هست

و جالب است بدانید که یکی از استدلالت حرکت جوهری نیز این است که عرض تغییر می کند و عرض چیزی جز جوهر نیست پس جوهر نیز تغییر می کند یعنی ذات یک چیز همواره در حال تغییر است.

انقلاب در ذات

با این توضیحی که در مورد خارج دادیم و گفتیم که قیام زید در واقع تغییر و حرکت جوهری خود زید است روشن می شود که انقلاب در ذاتی که نزد مشائیین محال است نزد حکمت متعالیه محال نیست البته باید توجه داشت که از انقلاب ذات دو معنا می توان اراده کرد

انقلاب در ذات گاه به این معنا اراده می شود که یک چیز چیزی باشد و در عین حال همان چیز نباشد این معنا از انقلاب ذات مستلزم تناقض است و نزد همه محال است ولی مثلاً ما که می گوییم در مورد قیام زید این ذات زید است که تغییر کرده است مشائیین به این نیز انقلاب ذات می گویند که واقعاً نیز انقلاب ذات هست چون ذات تغییر کرده ولی این معنا از انقلاب ذات را مشائیین محال می دانند ولی حکمت متعالیه محال نمی داند بلکه معتقد است که ذات همواره در حال تغییر است

نکات عبارتی

*أن وجودات المعالیل رابطه بالنسبه الی عللها

در مورد علّت هستی بخش باید گفت که ما یک علّت هستی بخش بالاستقلال داریم که همان ذات باری تعالی است ولی می توانیم حتی علل هستی بخش دیگری نیز داشته باشیم که البته آنها دیگر بالاستقلال نیستند مثلاً فلاسفه معتقد هستند که خداوند صادر اول را آفرید و صادر اول بقیه مخلوقات را آفرید و لذا صادر اول واسطه ی فیض وجود میان ما و خداوند است یا مثلاً تعبیری در بدایه هست که لا مؤثر فی الوجود الا الله اینجا منظور از مؤثر ، مؤثر بالاستقلال است وگرنه ما مؤثرهای دیگر نیز داریم همانگونه که قرآن می فرماید حضرت عیسی علی نبینا و علی آله و علیه السلام فرمود من خلق می کنم پرنده را و من از نفس در او می دمم ولی بعد البته می گوید بإذن الله پس ما یک مؤثر و علّت هستی بخش بالاستقلال داریم که خداوند است و این همان معنای توحید افعالی است و مؤثر ها وعلل هستی بخش دیگر که البته بالاستقلال نیستند و اینجا که حضرت علامه می فرمایند بالنسبه الی عللها منظور علل غیر مستقل است که جمع بودنش قرینه بر این معناست

*و یظهر مما تقدم أن المفهوم تابع فی استقلاله بالمفهومیه و عدمه لوجوده الذی ینتزع منه و لیس له من نفسه الا الابهام

این عبارت بسیار غلط انداز است و قطعاً ظاهر آن مراد حضرت علامه نیست زیرا ظاهر عبارت به این معناست که مفهوم و معنا در استقلال و عدم استقلال یعنی حرفی و اسمی بودنش تابع وجود خود است و این یعنی اگر مفهومی حرفی بود پس وجودش نیز حرفی است و دیگر نمی توان از آن معنای اسمی گرفت و اگر مفهومی اسمی بود پس وجودش نیز اسمی است و از آن وجود نمی توان معنای حرفی گرفت[1] و این مطلب اینطور به ذهن می رساند که اسمی و حرفی بودن مفهوم بدلیل اختلافی است که در حقیقت وجود است و این چیزی است که علامه در سطرهای پیشین با تصریح رد کرد و فرمود از مخلوقات که عین ربط هستند می توان مفهوم اسمی گرفت پس منظور حضرت علامه از این عبارت این است که اسمی یا حرفی بودن مفهوم تابع نوع نگاه به وجود آن مفهوم است اگر آن وجود مستقل نگاه شود مفهومی که از آن انتزاع می شود اسمی خواهد بود و اگر نگاه به آن وجود به شکل عین ربط بودن باشد مفهومی که از آن وجود انتزاع می شود حرفی خواهد بود با اینکه در هر صورت واقع آن وجود این است که عین ربط به علّت خود یعنی خداوند است[2] برداشت دوم همان چیزی است که حضرت علامه در نهایه به آن اشاره و در تعلقه خود بر اسفار به آن تصریح کرده است أن شئت فراجع

۱.لازمه این سخن این است که نتوان از مخلوقات که عین ربط به خداوند هستند ماهیت و معنا اسمی گرفت مگر از خداوند متعال و این چیزی است که به وحدت شخصی منجر می شود چون با این نگاه باید گفت این انسان است آن شجر است و .. را باید کنار بگذارد و هیچ یک از این امور اسمی نیستند

۲.پایان نوار شماره ۲۸

فصل سوم: تقسیم وجود فی نفسه به لنفسه و لغیره

معنای وجود لنفسه و لغیره

در این فصل از مرحله سوم حضرت علامه اقسام وجود فی نفسه را بیان می کنند. وجود فی نفسه به دو بخش تقسیم می شود وجود فی نفسه لنفسه و وجود فی نفسه لغیره و معنا وجود لنفسه البته با اندکی تسامح این است که وجودی است که وصف چیزی نیست و موضوع ندارد ولی وجود لغیره وجودی است که وصف چیز دیگر است و موضوع دارد البته حضرت علامه وجود لنفسه و لغیره را به شکل دیگری نیز بیان کرده است

تعریف علامه برای وجود لنفسه و لغیره

حضرت علامه در تعریف وجود لنفسه می فرمایند که وجود لنفسه وجودی است که فقط عدم را از ماهیت خود طرد می کند مانند جواهر تامه مانند جسم ، آهن ، انسان و غیره در این موارد وجود اینها فقط وجود را از ماهیت خود طرد می کند

سپس حضرت علامه می فرمایند که وجود لغیره وجودی است که علاوه بر اینکه عدم را از ماهیت خود طرد می کند عدمّایی را از موضوع خود نیز طرد می کند. عدمی که ماهیت خود طرد می کند مشخص است که منظور چیست مثلاً رنگ که موجود بشود ماهیت رنگ موجود شده است و عدم از ماهیت رنگ طرد می شود و از طرفی رنگ چیزی است که در غیر وجود دارد لذا مثلاً در آهن موجود می شود پس وقتی عدم را از ماهیتش طرد می کند عدمی را نیز از چیزی که زائد بر ماهیت موضوع است نیز طرد می کند یعنی نمی خواهیم بگوییم که وجود رنگ هم از ماهیت رنگ طرد عدم کرده است هم از ماهیت آهن زیرا این وجود آهن است که عدم را از ماهیت آهن طرد کرده است ولی خوب چون وجود رنگ فی غیر است یعنی در آهن ، عدم رنگ را از آهن طرد کرده است و اینطور به نظر می رسد که انگار باعث به وجود آمدن دو ماهیت شده است و از دو چیز طرد عدم کرده است در حالیکه اینطور نیست

اقسام وجود لنفسه

حضرت علامه به شکل تعریضی در ادامه می فرمایند که برخی وجود لنفسه را به وجود بذاته و بغیره تقسیم کرده اند حضرت علامه می فرمایند که این تقسیم در واقع تقسیم اصل وجود است نه وجود لنفسه که از اقسام وجود فی نفسه است چون اگر این تقسیم ، تقسیم وجود لنفسه باشد باید وجود فی غیره و لغیره خارج از تقسیم باشند در حالیکه داخل در تقسیم هستند و آن دو نیز بغیره هستند و وقتی اینگونه باشد مشخص می شود که این تقسیم اصل وجود است که حضرت علامه نیز همین را می گویند و می گویند که تقسیم وجود به بذاته و بغیره همان تقسیم وجود به علت یعنی وجود بنفسه و معلول یعنی وجود بغیره است

تذکر: باید توجه داشت که منظور از بذاته آن است که علت ندارد و منظور از بغیره وجودی است که علت دارد و غیر علت آن است ولی هرگز منظور از بذاته این نیست که خودش علت خودش است این که توقف الشی علی نفسه است که محال است بلکه منظور از بذاته نفی بغیره بودن است یعنی وجودی است که دیگری علت آن نیست.

مرحله چهارم: مواد سه گانه

ما در ابتدای مرحله اول گفتیم که احکام وجود دو دسته هستند احکام کلی وجود که با وجود مساوی هستند مانند: اصالت ، فعلیّت، تشخّص ، تشکیک و.... در مقابل وجود احکام دیگری دارد که از تقسیمات وجود هستند آن تقسیمات اولیه وجود یعنی وجود بماهو وجود اقسامی دارد مانند تقسیم وجود به ذهنی و خارجی و تقسیم آن به فی نفسه و فی غیره که به بحث از آنها پرداختیم و تقسیمات دیگری مانند علت و معلول و واحد و کثیر که در فصل های آینده از آنها بحث خواهیم کرد. تقسیمی که در این مرحله در واقع به بحث از آن می پردازیم تقسیم وجود به واجب و ممکن است و چیزهایی مانند ماده وجوب و امکان از دورن این ممکنات و واجبات پدید می آیند یعنی حقیقتی را با وجود سنجیده ایم و دریافته ایم که رابطه وجوبی دارد و حقیقت دیگری را سنجیده ایم و دریافته ایم که رابطه امکانی است براین اساس حال که موجود ممکن و واجب در خارج تحقّق دارند وجوب و امکان نیز در خارج تحقّق دارند و چون از وجود ممکن و واجب و وجوب و امکان بحث کردیم بالتبع از امتناع و وجود ممتنع نیز بحث می کنیم

فصل اول: تعریف مواد سه گانه

در این مرحله ابتدا بررسی می کنیم که منظور از عنوان بحث چیست. منظور از ثلاث که معلوم است لذا ابتدا به تبیین معنای ماده می پردازیم

ماده

ماده کلمه ای است که معانی زیادی دارد از جمله در فیزیک شاید ماده به چیزی تعریف شود که دارای جرم است اما ماده در خود فلسفه نیز دو معنا دارد معنای اول موضوع جوهری است که قوه اشیاء است و معنای دوم آن وصف رابطه ای است که میان موضوع و محمول وجود قرار دارد یعنی موضوع هرچیزی می تواند باشد ولی محمول باید حتماً وجود باشد در این صورت وقتی موضوع با محمول که همواره وجود است را می سنجیم رابطه ای وجود دارد که وصف آن رابطه را ماده می گویند البته از ماده در منطق نیز بحث می شود البته با تفاوت هایی

تفاوت ماده در منطق و فلسفه

در منطق که از ماده بحث می شود هریک از موضوع و محمول هرچیزی می توانند باشند مثلاً می گوییم زید قائم است رابطه ای که میان زید و قائم است وصفی دارد که یا ضرورت است یا امتناع و یا امکان که اگر در قضیه ذکر شود جهت هم پیدا می کند و به قضیه ای که جهتش ذکر شده است موجّهه می گویند اما وقتی در فلسفه از ماده بحث می کنیم موضوع کماکان می تواند هرچیزی باشد ولی محمول فقط و همواره وجود است یعنی در فلسفه فقط ماده هلیات بسیطه مطرح است مثلاً گفته می شود زید موجود است میان زید و وجود رابطه ای وجود دارد که وصف آن امکان است پس ماده این قضیه امکان است

در فلسفه فقط ۳ ماده یعنی ضرورت ،امکان و امتناع مطرح می شود در حالی که در منطق علاوه بر اینها همین موارد شاخه شاخه شده و از شاخه های آن نیز بحث می شود ولی در فلسفه از آن شاخه بحث نمی شود

علت انحصار مواد در سه ماده

دلیل انحصار ماده در سه ماده برحسب حصر عقلی است زیرا هر مفهومی که با وجود سنجیده شود یا ضرورت دارد که واجب الوجود است یا ضرودت ندارد و آنکه ضرورت ندارد یا ضروت عدم دارد که ممتنع الوجود است یا علاوه بر اینکه ضرورت وجود ندارد ضرورت عدم نیز ندارد که همان ممکن الوجود است البته فرض دیگری نیز هست که چیزی هم ضرورت وجود داشته باشد هم ضرورت عدم که با اندک التفاتی روشن می شود که چنین چیزی اجتماع نقیضین و محال است

نکته: باید توجه داشت که فرض سوم یعنی موردی که نه ضرورت وجود دارد ونه ضرورت عدم ارتفاع نقیضین نیست زیرا آنچه نفی شده است ضرورت وجود و عدم به حسب ذات است یعنی ذات انسان نه موجود است نه معدوم هرچند در خارج یا موجود است یا معدوم به این ارتفاع نقیضین ارتفاع نقیضین در مرحله ذات گفته می شود که استحاله ای ندارد چون ناظر به عالم خارج نیست

نکته عبارتی

کل مفهوم اذا قیس الی الوجود

باید توجه داشت که منظور از مفهوم در این عبارت مفهوم به معنای صورت ذهنی نیست چون در این مقایسه وصف رابطه همواره امکان خواهد بود بلکه منظور از مفهوم در این عبارت ما فهم و همان چیزی است که به آن معنا می گوییم پس یعنی هرمعنایی را که با وجود بسنجیم یکی از اوصاف ضرورت ، امکان و یا امتناع را خواهد داشت البته در برخی موارد

گفته می شود هر ماهیتی در مقایسه به وجود که منظور از آن ماهیت نیز ماهیت به معنای اعم یعنی ما به الشی هوهو بدانیم چون خداوند که با وجود سنجیده می شود ماهیت به معنای خاص را ندارد.[1]

تعریف وجوب و امکان و امتناع

حضرت علامه بعد از تبیین معنا ماده و انحصار آن در سه ماده وجوب و امتناع و امکان می فرمایند که وجوب و امتناع و امکان تعریف ندارند و مفاهیمی بدیهی هستند و دلیل بداهتشان این است که این ها مفاهیم عامی هستند که در هر مفهومی راه دارند و به همین دلیل یعنی به خاطر عمومیتی که دارند بدیهی هستند

تبیین دلیل بداهت مفاهیم مواد ثلاث

فلاسفه معتقد هستند که دو چیز موجب بداهت است که معمولاً نیز با یکدیگر تلازم دارند یکی از این امور بساطت است و دیگری عمومیت یعنی می گویند که هر مفهوم هرچه عام تر باشد روشن تر و به بداهت نزدیک تر است و آن مفهومی که عام ترین مفهوم است بدیهی ترین مفهوم است اینکه برای روشن شدن مطلب و اینکه چرا هرچه مفهوم عام تر باشد روشن تر است مثالی مطرح می کنیم و مطلب را در ضمن آن مثال تبیین می کنیم

فلاسفه جوهر را بالاترین جنس می دانند یکی از جوهر را جسم است که از هیولا و صورت جسمیه تشکیل شده است لذا برای اینکه جسم را تصور کنیم باید هیولا و صورت جسمیه را تصور کنیم جسم اقسام مختلفی دارد که یکی از آنها نبات است که از هیولا به علاوه ی صورت جسمیه و صورت نوعیه نباتیه تشکیل شده است سپس خود نبات نیز انواع دارد که یکی از آن ها حیوان است که از هیولا و صورت جسمیه و صورت نوعیه نباتیه و صورت نباتیه حیوانیه تشکیل شده است سپس حیوان انواعی دارد که یکی از آنها انسان است که از هیولا و صورت جسمیه و صورت نوعیه نباتیه و صورت نوعیه حیوانیه و صورت نوعیه ناطقیه تشکیل شده است و این یعنی این که اگر بخواهیم انسان را تصور کنیم(درک کنیم) باید قبل از آن تمام این موارد را تصوّر کرده باشیم و تصور انسان بدون تصوّر آنها ممکن نیست ولی اینطور شد مشخص است که تصوّر چیزی مانند جوهر که مفهومی عام است و از مفاهیم دیگر تشکیل نشده است بدیهی است و همین طور تا به پایین هر مفهومی که عام تر باشد چون از اجزای کمتری تشکیل شده است بالتبع فهم آن ساده تر است و برای فهم آن به عناصر معنایی کمتری نیازمندیم بنابر هر مفهومی که خاص تر باشد درست است که افراد کمتری را در برمی گیرد ولی از لحاظ مفهومی فربه تر است و مفاهیم تشکیل دهنده ی آن بیشتر هستند و بالتبع فهم شان سخت تر است چون برای فهمشان باید مفاهیم بیشتری را فهم کنیم و برای همین است که هر بساطت نیز موجب بداهت است چون بساطت موجب می شود که اجزای مفهومی آن نیز کم باشد و یا اساساً اجزا مفهومی نداشته باشد

۱.پایان نوار شماره ۲۹

تبیین معنای بداهت مفهوم

در تبیین معنای بداهت از دیدگاه منطقیین و فلاسفه باید گفت که معنای بدیهی معنایی که برای تصور آن به مفاهیم دیگر نیازی نداشته باشیم هرچند مثلاً مردم عادی تصوری از آن نداشته باشند مثلاً مفهوم جوهر بدیهی است ولی ممکن است عامه مردم ندانند که جوهر چیست و لذا تصوری از آن نداشته باشند ولی این موجب نظری شدن مفهوم جوهر نمی شود چون برای فهم مغهوم جوهر ممکن است که به چیزهایی به عنوان مقدمه نیاز داشته باشیم هرچند برای درک آن نیازی به مفاهیم دیگر نداشته باشیم ولی چون ملاک نیازمندی یا عدم نیازمندی به مفاهیم دیگر است نیاز به مقدمات موجب نظری شدن مفهوم جوهر نمی شود مثلاً مفهوم رنگ بدیهی است حال ممکن است کسی کور باشد اینکه برای کور هرچه توضیح بدهیم نمی تواند رنگ را تصور کند موجب نمی شود که مفهوم رنگ بدیهی نباشد و نظری شود چون چیزی که این نیاز است مثلا مواجه است ولی به هرصورت چون برای تصورش نیازی به مفاهیم دیگر نداریم بدیهی است این نکته ای است که به خوبی باید توجه شود

فصل دوم: انقسام مواد به بالذات و بالغیر و بالقیاس

حضرت علامه در فصل دوم به تبیین این نکته می پردازند که هریک از مواد به سه بخش تقسیم می شود به بالذات بالغیر و بالقیاس الی الغیر یعنی در مورد وجوب ،وجوب بالذات داریم و وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس الی الغیر و در مورد امتناع ،امتناع بالذات و امتناع بالغیر و امتناع بالقیاس الی الغیر داریم ولی البته درمورد امکان فقط امکان بالذات و امکان بالقیاس الی الغیر داریم و امکان بالغیر نداریم که در بحث های جلوتر دلیل این مطلب را بیان می کنیم

وجوب بالذات

یعنی چیزی که وجوب برایش ضرورت دارد و ذاتش برای وجودش کافی و همانطور که قبلاً گفتیم نیز تذکر دادیم این به معنای این نیست که ذاتش دلیل وجودش است و وجودش از خودش است زیرا این توقف الشی علی نفسه است بلکه منظور آن است که وجودش از غیر نیست

وجوب بالغیر

یعنی چیزی که وجودش واجب است ولی وجوب وجوبش را همانطور که از اسمش پیداست از غیر گرفته است و غیر او را واجب کرده است. مانند ممکن الوجودی که علت تامه اش حاصل شده که واجب است ولی وجوبش را از ناحیه علتّش کسب کرده است

وجوب بالقیاس

وجوب بالقیاس آن است که وقتی دو چیز را در نظر می گیریم عقل درک کند که اگر یکی از آن دو بود دیگری نیز واجب است که باشد و همچنین در مواردی اگر یکی نبود دیگری نیز نخواهد بود. البته نیاز نیست که میان آن دو چیز رابطه ی علی معلولی داشته باشند بلکه در جایی که هردو معلول یک علّت واحد باشند نیز اینگونه است یعنی مثلاً اگر نور آتش بود عقل می گوید واجب است که دود نیز باشد چون هردو معلول یک علّت هستند و در این مورد می گوییم که دود وجوب بالقیاس به نور دارد که البته نور نیز وجوب بالقیاس به دود دارد و همینطور اگر یکی از معلول ها نبود معلوم می شود که معلول دیگر نیز نیست پس عدم نور وجوب بالقیاس به عدم دود دارد این رابطه در مورد دو امری که رابطه ی علّی و معلولی دارند نیز وجود دارد یعنی وجود این رابطه ضرورت ندارد نه اینکه مانع این رابطه باشد پس اگر علت بود معلول نیز حتماً هست و نمی تواند که نباشد لذا معلول وجوب بالقیاس نسبت به علت دارد و علت نیز وجوب بالقیاس به معلول دارد و هکذا

امتناع بالذات

چیزی است که ذاتاً ممتنع باشد یعنی ذاتش محال باشد مانند دایره مربع که وجودش ممتنع است چون ذاتش متناقض است یا مثلاً چیزی مانند شریک الباری

امتناع بالغیر

چیزی است که خودش امتناع ندارد ولی بدلیل غیر ممتنع شده است مانند وجود معلول به هنگامی که علّتش حاصل نشده است یا عدم معلول در صورتی که علّتش باشد یعنی اگر علّتش بود ممتنع است که نباشد و اگر علّتش نبود ممتنع است که باشد

امتناع بالقیاس

در جایی است که وقتی دو چیز را لحاظ می کنیم عقل درک می کند که اگر یکی از آنها نیست دیگری امتناع دارد که وجود داشته باشد دقیقاً مانند وجوب بالقیاس حضرت علامه برای این قسم به متضایفین مثال می زند که یعنی اگر یک طرف تضایف نبود طرف دیگر امتناع بالقیاس دارد یعنی اگر بالایی نباشد ممتنع است که پایینی نیز باشد

امکان بالذات

چیزی است که ذاتش ممکن است یعنی نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم مانند تمام ماهیت های ممکن از جمله انسان، درخت ،حجر ، شجر و .....

امکان بالغیر

تفاوتی که ماده امکان و وجود ممکن دارد این است که امکان بالغیر نداریم لذا هرچیزی که بالغیر باشد خودش بالذات چیزی است و امکان می توان بالذات ممکن یا واجب و یا ممتنع باشد ولی ممکن بالغیر نمی تواند بالذات واجب یا ممتنع باشد چون غیری که او را ممکن کرده است در واقع باید ذاتش را تغییر داده باشد و این انقلاب ذات است پس می ماند اینکه ممکن بالغیر ، ممکن بالذات باشد و این به این معناست که ممکن بالغیر نداریم چون ممکن خودش در ذاتش امکان را دارد و نیازی نیست که غیر این امکان را به او بدهد چون خودش دارای آن است پس ممکن بالغیر از مصادیق ممتنع بالذات است پس ممکن بالغیر نداریم

امکان بالقیاس

امکان بالقیاس یعنی آنکه که وقتی دو چیز را در نظر می گیریم نه وجوب بالقیاس داشته باشد و نه امتناع بالقیاس چون اساساً معنای امکان و بالتبع امکان بالقیاس این است که نه ضرورت وجود داشته باشد یعنی نه واجب باشد و نه ضرورت عدم یعنی نه ممتنع باشد و چنین چیزی فقط در مورد دو واجب الوجود فرض می شود یعنی اگر دو واجب الوجود داشته باشیم هرکدام نسبت به دیگری امکان بالقیاس دارد یعنی از وجود یکی از آنها نه عدم دیگری لازم می آید و نه وجود دیگری

تذکر

ممکن است این به نظر برسد که فرض یک واجب الوجود مانع از واجب الوجود دیگر است و لذا رابطه دو واجب الوجود ممکن بالقیاس نخواهند بود ولی باید توجه داد که صرف واجب الوجود بودن مانع از واجب الوجود دیگر نیست بلکه می گوییم چون واجب الوجود نامحدود است پس دو واجب الوجود نداریم وگرنه اگر اینطور نبود آن وقت توحید نیز بدیهی می شد.[1]

۱.پایان نوار شماره ۳۰

دلیل وجود لغیره

حضرت علامه می فرمایند که ما عرض و صور جوهری جسمیه و نوعیه داریم که وجود این ها لغیره است پس وجود لغیره داریم ما در مورد عرض درمطلب بالا توضیح دادیم اینک به تبیین صور جوهری جسمیه و نوعیه که جوهر هستند ولی لغیره می پردازیم

صور نوعیه

فلاسفه می گویند مثلاً چیزی مانند آهن از دو چیز تشکیل شده است جسم و صورت حدیدیه و جسم وجود فی نفسه لنفسه دارد ولی صورت حدیدیه وجود فی نفسه لغیره دارد چون صورت حدیدیه از ماهیت خودش یعنی صورت حدیدیه بودنش طرد عدم می کند و در کنار آن از جسم که بر آن عارض شده است نیز ناحدید بودن را طرد کرده است و لذا باعث شده است که به جسم حدید بگوییم نه چوب یا سنگ یا پلاستیک یا غیر آن تازه فلاسفه گفته اند که خود جسم نیز از دو بخش تشکیل شده است هیولا و صورت جوهریه جسمیه که صورت جوهریه جسمیه وجود فی نفسه لغیره دارد چون هم از ماهیت خودش طرد عدم می کند و هم از هیولا ناجسم بودن را طرد می کند

نکته: دلیل اینکه صور نوعیه و جسمیه با اینکه بر موضوع عارض می شوند ولی عرض نباشند این است که صور نیازی به موضوع ندارند و در موضوعی که مستغنی از آن هستند موجود می شوند یعنی وجودشان وابسته به موضوعشان نیست اتفاقاً برعکس موضوع وابسته به آنهاست یعنی صورت به موضوع خود قوام می بخشد البته جای این بحث ها نیز در بحث مقولات است که آنجا مفصّلا از آنها بحث خواهد شد

فصل سوم: ماهیت الواجب إنّیّته

قبلاً تذکر دادیم که بحث در این مرحله در واقع بحث از ممکن الوجود و واجب الوجود است. در ادامه دو حکم از احکام واجب الوجود بالذات بیان می شود که عبارتند از اینکه ماهیت وجود همان وجودش است و دیگری اینکه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است. در مورد واجب الوجود در دو جا بحث می شود یکی در بحث مواد ثلاث است که دو حکم از احکام آن بیان می شود و دیگری در مرحله دوازدهم است که تقریباً تمام احکام او بیان می شود که اساساً خداشناسی است و اللهیات بالمعنی الاخص است اینک به بحث از این دو حکم می پردازیم

معنای أنّیّت

در حکم اول گفته می شود که ماهیت واجب الوجود بالذات إنّیّت اوست. منظور از إنّیّت تحقّق است یعنی ماهیت واجب الوجود اساساً همان وجودش است چون واجب الوجود فقط وجود است

مراد از ماهیت

در این حکمی که در مورد واجب الوجود گفته شده است کلمه ی ماهیت نیز هست. ماهیت دو معنا دارد یک معنای خاص که همان چیزی است که در مورد آن می گویند مایقال فی جواب ماهو؟ و دیگری به معنای عام که ما به الشیئ هو هو است اگر منظور از ماهیت در این عبارت ماهیت به معنای خاص باشد این تعبیر اساساً تعبیری مجازی خواهد بود چون وجود چیستی ندارد تا در جواب ماهو؟ قرار گیرد پس ما یقال فی جواب ماهو ی وجود همان وجود است و این مانند این است که بگوییم این چیست و جواب گفته شود که این وجود است خوب یه کاره بگویید ماهیت ندارد و منظور نیز از این عبارت نیز همین است که وجود ماهیت ندارد و لذا حتی جواب ماهوی آن هم وجود است مانند اینکه گاهی گفته می شود که واجب الوجود حدّی ندارد مگر یک حدّ و آن حدّش این است که حدّ ندارد و در واقع یعنی حدّی ندارد اینجا نیز گفته می شود که وجود ماهیت دارد و ماهیتش وجود است و این یعنی اساساً ماهیت ندارد

در ادامه اگر منظور از ماهیت، ماهیت به معنای عام باشد یعنی همان ما به الشیئ هو هو این معنا از ماهیت شامل ماهیت به معنای خاص ، وجود صرف و حتی عدمیات نیز می شود و به معنای حقیقت ، نفس الامر و ذات هرچیزی است. در این صورت واجب الوجود هم ماهیت خواهد داشت و معنایش این است که ذات واجب الوجود و حقیقتش فقط وجود است

ماهیت به معنای خاص نداشتن واجب الوجود بالذات

گفتیم که واجب الوجود بالذات ماهیت به معنای خاص ندارد و اگر هم گفته می شود که ماهیت واجب الوجود همان تحقّق و وجودش است یک تعبیر مجازی است و دلیلی که برای ماهیت نداشتن واجب الوجود بالذات آورده شده است و مطلبی که گو اینکه در ذهن فلاسفه معاصر و حتی فلاسفه گذشته بوده است این است که ماهیت مربوط به چیزهایی است که محدود هستند در حالیکه که خداوند نامحدود است پس خداوند محدودیت ندارد و این مطلب که ماهیت مربوط به چیزهایی است که ماهیت دارند به دلیل تعریف خود ماهیت است که در مورد آن گفته شده است که الماهیه حد الوجود پس ماهیت داشتن به معنای محدودیت داشتن است و الی آخر

استدلال حضرت علامه برای ماهیت نداشتن واجب الوجود

در استدلال به ماهیت نداشتن واجب الوجود باید گفت که اولاً اگر خداوند ماهیت داشته باشد پس وجود برایش عرضی خواهد بود دلیلش این است که اگر وجود بالأخره برای ماهیت یا ذاتی است یا عرضیّ، ولی وجود ذاتی نیست چون مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است ما در فصل های اولیه کتاب تغایر مفهومی ماهیت و وجود را اثبات کردیم پس وجود ذاتی نیست و اگر ذاتی نباشد لاجرم باید عرضیّ باشد و چیزی که عرضیّ است چیزی است که خارج از ذات است و با ذات متحد شده است و این اتحاد علّت می خواهد که البته علّت عروضش هم می تواند خود ذات باشد هم امری خارج است و جز این دو فرضی نیست

پس اگر واجب الوجود ماهیت داشت لاجرم باید وجود برایش عرضیّ شود و همانطور که فلاسفه گفته اند و درست هم گفته اند کل عرضیّ معلّل و علّت عرض یا ذات است یا چیزی خارج ذات اگر چیزی خارج ذات علّت باشد این یعنی که واجب الوجود بالذات نیست چون واجب الوجود بالذات چیزی است که در وجودش نیازمند غیر خودش نیست در حالیکه اگر علّت عرضیّ امری خارج از ذات باشد نیازمند غیر خواهد بود پس باید علّتش خود ذات باشد و ما می دانیم که علّت وجوداً مقدّم بر معلول است پس باید ذات پیش از عرضیّ یعنی همان وجود وجود داشته باشد اگر قرار باشد وجود که مقدّم را از همین عرض گرفته باشد تقدّم شیئ علی نفسه لازم می آید که محال است یعنی باید ذات قبل از اینکه به واسطه ی عرضیّ وجود وجود پیدا کند خودش وجود داشته باشد آن هم از همین عرضیّ که قرار است علّتش باشد و اگر ذات وجودش را از جای دیگری گرفته باشد به سراغ آن وجود می رویم و هکذا یتسلسل و التسلسل محالٌ پس وجود نباید عرضیّ باشد و اگر وجود نخواهد عرضیّ باشد این به معنای آن است که واجب الوجود ماهیت ندارد چون اگر بخواهد ماهیت داشته باشد وجود عرضیّ می شود لکن محال است که وجود عرضیّ باشد پس واجب الوجود ماهیت ندارد

نقد دیدگاه

همانطور که گفتیم چیزی که فلاسفه ی معاصر می گویند و گذشتگان نیز گفته اند وبیان کرده اند همان بود که گفتیم یعنی ایشان ماهیت را به معنای حد الوجود معنا کرده اند و حد الوجود را محدودیت داشتن معنا کرده اند در حالی که شاید بتوان گفت که درست که یکی از معانی حد ، محدودیت داشتن است ولی حدی که در معنای ماهیت به کار می رود به معنای محدودیت داشتن نیست به معنای چیستی است و همانطور که بارها گفتیم ماهیت به معنای خاص آن چیزی است که در جواب ماهو؟ گفته می شود و اینکه چیزی چیستی داشته باشد الزاماً به معنای محدودیت داشتن نیست چون چیستی یعنی نحوه و ویژگی وجود و این معنا از حد هیچ تلازمی با محدودیت ندارد البته ممکن است گفته شود که این چیستی قابل فهم نخواهد بود یعنی ما توانایی فهم آن را نداشته باشیم ولی عدم توانایی درک چیستی چیزی مطلبی است و چیستی نداشتن چیزی مطلبی دیگر

ممکن است آنان که گفته اند که ماهیت یعنی حد الوجود حد به معنای چیستی است ولی چیستی ای که بتوان آن را فهمید و این یعنی چیزی که محدودیت دارد پس برای اینکه با اشکال محدودیت مواجه نشوند گفته اند که واجب الوجود ماهیت ندارد با اینکه کافی بود بگویند که ما ماهیت نمی فهمیم نه اینکه ماهیت ندارد

تازه اگر حدش یعنی چیستی اش عقلانی باشد آن وقت آن چیستی می تواند چیستی های بی نهایت را دل خودش داشته باشد و این مطلبی که ملاصدرا در بحث اتحاد عاقل و معقول تصریحاً به آن اذعان می کند یعنی حقیقتی است که همه حقایق در آن است یعنی حقیقتی است که یک وجود دارد ولی همه چیز در آن هست مانند عقل که یک وجود دارد و ماهیت هم دارد ولی همه چیز در آن هست این همان چیزی است که ملاصدرا گفته است که بسیط الحقیقه کل الأشیاء

پاسخ به اشکال حضرت علامه

حضرت علامه گفتند که اگر واجب الوجود ماهیت داشته باشد لاجرم وجود عرضیّ خواهد بود و کل عرضیّ معلّل پس وجود باید معلّل باشد ولی وجود نمی تواند معلّل باشد پس واجب الوجود ماهیت ندارد ولی ما در پاسخ می توانیم بگوییم که آن عرضیّ ای معلّل است که وجودی غیر از وجود ذات داشته باشد و به بیان دیگر عرض خارجی باشد در حالی که در ما نحن فیه وجود عرض خارجی نیست بلکه تحلیلی است یعنی اساساً معروض وجود جداگانه ای از وجود عرض ندارد و وجودش را می خواهد از همین عرض بگیرد و اساساً عین هم هستند پس وقتی عین هم هستند پس اگر معروض علت بخواهد عرض نیز علّت می خواهد و اگر معروض علّت نخواهد عرض نیز علّت نمی خواهد چون اساساً دو چیز نیستند و این ذهن ماست که میان آن ها تفکیک کرده است پس یا هردو علت می خواهند یا هیچکدام علّت نمی خواهد و از قضا در مورد انسان نیز همین است یعنی در مورد انسان نیز عرض و معروض عیناً یکی هستند ولی فرق انسان و واجب الوجود آن است که آن ذات علّت نمی خواهد لذا عرض آن هم علّت نمی خواهد ولی ذات انسان علّت می خواهد پس عرض آن هم علّت می خواهد.

تذکر: مطالبی که در این باره گفتیم فقط به جهت توجه دادن است و هربخشی از آن مبانی دارد که مفصلاً باید در جای خود از آن بحث شود و در بدایه زمینه ای برای طرح آن مثال نیست ولی خوب این مطلب به جهت توجه دادن و اشاره کردن یعنی فقط در همین حد بیان شد

نکته عبارتی

قد تبیّن بذلک:أنّ الوجوب بذاته وصف منتزع من حاقّ وجود الواجب کاشف عن کون وجوده بحتاً فی غایه الشده غیر مشتمل علی جهه عدمیّه

این عبارت علامه مخصوصاً در آن قسمت که می فرمایند که وجوب از حاقّ وجود انتزاع شده است نیاز به توضیح دارد. در توضیح این مطلب یادآوری می کنیم که بنا بود وجوب که ماده است وصف رابطه ای باشد که میان یک ماهیت و وجود است ولی وقتی اثبات می کنیم که واجب الوجود بالذات ماهیت ندارد پس باید وجود را با وجود سنجید و این معنا ندارد پس وجوب در واقع از ذات و خودِ وجود انتزاع می شود و تقریباً همان وجود است وبه معنای این می شود که این وجود خیلی وجود است و به تعبیر فنی این وجود شدت بی نهایت دارد لذا فلاسفه گفته ی خود را اصلاح می کنند و می گویند درست که گفتیم که ماده سه تا هستند ولی با بررسی درمی یابیم که مواد دو تا هستند و وجوب ماده نیست. توجه شود که این وجوبی که الآن بیان کردیم با آن وجوبی که ماده بود متفاوت است آن قرار بود وصف رابطه ی میان ماهیت و وجود باشد ولی این وجوب در واقع وصف خود وجود است نه رابطه ی ماهیتی با وجود . شدت بی نهایت واجب الوجود باعث می

شود که هیچ کمال وجودی نباشد که فاقدش باشد و چون اگر فاقد آن کمال وجودی باشد وجودش محض و صرف و بحت نخواهد بود بلکه مقیّد خواهد شد پس واجب الوجود تمام کمالات وجودی را داراست.[1]

فصل چهارم: وجوب تمام جهات واجب الوجود بالذات

فصل چهارم در واقع ثمره بحث فصل سوم زیرا وقتی در فصل سوم ماهیت داشتن واجب الوجود را انکار کردیم این یعنی آنکه وجوب منتزع از حاقّ وجود است این یعنی آنکه که وجود در نهایت شدت است و در نهایت شدت بودن وجود به معنای آن است که واجب الوجود هیچ جهت عدمی ندارد و این یعنی واجب الوجود از هر جهت واجب الوجود است یعنی هرکمالی که برای واجب ممکن است ، واجب است که واجب الوجود آن را دارا باشد و دلیل این مطلب نیز همانگونه که بارها گفته ایم این است که واجب الوجود در نهایت شدت وجود است

بحث از فصل چهارم همین جا به پایان می رسد ولی قبل از آن باید دو تبیین صورت گیرد اول اینکه معنای اینکه هرکمالی که برای واجب الوجود ممکن است برای واجب الوجود باید واجب باشد چه معنایی دارد؟ مگر امکان و ایجاب در مقابل هم نیستند مطلب دوم این است که منظور از کمالی که برای واجب الوجود ممکن باشد چه کمالاتی هستند مگر کمالی هست که برای واجب الوجود ممکن نباشد؟ اینک به تبیین این دو مطلب می پردازیم و بحث از فصل پنجم را آغاز می کنیم

تبیین معنای کمال ممکن

ما در فصل ششم از معانی مختلفی که ممکن می تواند داشته باشد بحث خواهیم کرد اینک و فقط به جهت تبیین مطلب اشاره ای می کنیم. یکی از معانی امکان این است که چیزی است که نه ضرورت عدم دارد و نه ضرورت وجود و این معنای از امکان در مقابل وجوب است به این معنا از امکان ، امکان خاص می گویند ولی امکان معنای دیگری دارد که اعم از این معنا و چیزی است که ضرورت دارد که به آن امکان عام می گویند برای همین به آن امکان عام می گویند معنای امکان عام با این توضیح این است که آن شیئ ممتنع نیست یعنی می تواند هم واجب باشد هم ممکن و ممکن در این معنا به معنای عدم امتناع است و در پاسخ به کسی از آن استفاده می شود که اساساً چیزی را ممتنع می داند و ما در جواب می گوییم نه ممتنع نیست ولی الزاماً منظورمان نیست که واجب هم نیست بلکه ممکن است واجب باشد مثلاً کسی ممکن است بگوید که وجود واجب الوجود ممتنع است و ما در پاسخ می گوییم اشتباه می گویی بلکه وجودش ممکن است واین یعنی ممکن نیست ونه اینکه واجب الوجود بالذات ممکن به معنای خاص باشد. از قضا عرف نیز بیشتر از امکان همین معنا را قصد می کنند لذا ممکن است برای همین به آن امکان عام یا عامی بگویند ، پس منظور از کمالاتی که ممکن است این است که واجب الوجود کمالاتی که برایش ممتنع نیست را داراست لذا تنافی ای وجود ندارد

۱.پایان نوار شماره ۳۱

کمالات ممتنع برای واجب الوجود

دلیل اینکه گفته شده است که واجب الوجود تمام کمالاتی که ممکن است داشته باشد را واجب است داشته باشد این است که برخی از امور فی نفسه کمال هستند ولی کمالاتی هستند که مستلزم نقص هستند لذا محال است که واجب الوجود بالذات آن کمالات را داشته باشد مثلاً جسم نسبت به عدم کمال است و از عدم بالاتر است ولی جسم مستلزم داشتن زمان ، مکان و هزاران نقص دیگر است لذا محال است که واجب الوجود چنین کمالی را داشته باشد و این کمال برای ذات واجب ممتنع است

کیفیت فلسفه خواندن

در بحث قبل گفتیم که فصل چهارم ثمره ی فصل سوم است و ثمره بودنش را نیز تبیین کردیم برای همین تذکر می دهیم که در فلسفه خواندن دو نکته بسیار مهم است یکی اینکه شخص تمام مباحث و احکام به خوبی فرا بگیرد یعنی اولاً بداند اصالت وجود به چه معناست و استدلال هایش را بداند و ثانیاً باید ارتباط بحث ها بداند یعنی بداند که چرا کسی تا قبل از اینکه شخصی همانند ملاصدرا اصالت الوجود را صریحاً بیان نکرده بود خبری از تشکیک خاصی وجود نبوده است؟ چون اگر کسی اصالت الوجودی شود لاجرم باید قائل به تشکیک شود و امکان ندارد که قائل به آن نشود لذا توجه به این دو نکته در فلسفه بلکه در هردرسی بسیار ضروری و مهم است

فصل پنجم: لزوم ایجاب قبل از وجود

در فلسفه بحثی هست که آن قدر مشهور است که مانند قاعده شده و آن بحث این است که تا چیزی واجب نشود یعنی تا وجودش ضرورت پیدا نکند موجود نمی شود مطلبی که با این تعبیر مشهور است که الشیئ مالم یجب لم یوجد ولی برخی از متکلمین با این کلام فلسفه مخالف کرده اند و مطلب دیگری گفته اند

قائلین به اولویت

متکلمین معتقد هستند که برای ممکن چیزی است که نه ضرورت عدم دارد و نه ضرورت وجود و نسبت به هردو علی السویه است ولی برای اینکه یک طرف ترجیح یابد رسیدن به حدّ وجوب و امتناع نیست بلکه برای اینکه ممکنی موجود بشود اولویت کافی است و سپس برای اولویت اقسامی ذکر کرده اند از جمله این که اولویت یا ذاتی است یا غیر ذاتی و هرکدام از آن دو یا کافی است یا غیر کافی

دلیل اینکه متکلمین را واداشته است که چنین چیزی بگویند آن است که آنها می گویند که اگر بنا باشد چیزی تا واجب نباشد به وجود نیاید این است که حتماً باید واجب بشود و وقتی واجب شود دیگر نمی تواند نباشد و این سلب اختیار از علّت است چون اگر واجب شد نمی تواند نباشد و اگر ممتنع شد نمی شود که باشد بلکه حتماً نیست و این باعث سلب

اختیار از علّت می شود پس حتی پس از حصول علّت تامه معلول می تواند نباشد و حصول علّت تامه معلول فقط اولویت پیدا می کند یعنی باز هم می تواند باشد و می تواند نباشد وبه این شکل خواسته اند که مشکل را حل کنند

ابطال اولویت

در مقابل فلاسفه می گویند معنای ممکن آن است که چیزی است که نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم و برای اینکه موجود یا معدوم باشد دلیل و علّت می خواهد یعنی نه تنها برای وجود بلکه برای معدوم بودن نیز علّت می خواهد چون امکان فقط سلب ضرورت وجود نیست که فقط برای وجودش علّت بخواهد بلکه سلب ضرورتین است پس برای دو طرف علّت می خواهد منتها برای موجود شدنش ، وجود علّت ، علّت می شود ولی در طرف عدم ، عدم وجود علّت ، علّت می شود که همان که در مرحله اول گفتیم که مشهور است که عدم العله ،عله لعدم المعلول این از یک طرف و از طرف دیگر هرچیزی که در خارج موجود است ضرورت وجود دارد چون نفی ضرورت وجود از چیزهایی که در خارج موجود هستند به معنای این است که آنچه در خارج است می تواند باشد و در عین حال نباشد و این اجتماع نقیضین است و آنچه در خارج معدوم است ممتنع است چون سلب ضرورت امتناع باز منجز به اجتماع نقیضین می شود

رد قول متکلمین

فلاسفه در پاسخ به کلام متکلمین می گویند که اولاً اینکه می گویید ممکن است ذات قبل از وجود اولویت پیدا کند بی معناست چون اساساً ذات قبل از آنکه به وجود آید اساساً هیچ است و در مورد هیچ اولویت معنا ندارد و چیزی که هیچ است چطور می خواهد اولویت پیدا کند مطلب دوم آن است که منظور شما از اولویت این است که در هرشرایطی حتی در صورت حصول علت تامه نیز امکان دارد که معلول به وجود نیاید ما سئوال می کنیم اگر هنوز امکان داشته نباشد پس چرا به وجود آمد؟ و این سئوالی است که شما پاسخ منطقی برای آن ندارید. بلکه یک چیز به هنگامی محقّق می شود که تمام راه ها به جز راه موجود شدن بسته باشد یعنی معلول ضرورت وجود پیدا کند و واجب شود و وقتی چیزی معدوم است که تمام راه های موجود شدن بسته باشد یعنی عدم ضرورت داشته باشد و این همانی است که فلاسفه می گویند که الشیئ مالم یجب لم یوجد

کلام متکلمین از نظری مستلزم اجتماع نقیضین نیز هست زیرا موجوداتی که در خارج هستند ضرورت وجود دارند ولی متکلمین می گویند که ضرورت وجود ندارد و این یعنی چیزی هم ضرورت وجود داشته باشد و هم ضرورت وجود نداشته باشد و این اجتماع نقیضین است که محال است

حل مشکل متکلمین

فلاسفه در باب حل مشکلی که متکلمین را به چنین حرفی واداشته است گفته اند که اساساً معلول اصل هستی و ویژگی های هستی خود را از علّت دارد پس چگونه ممکن است که اسیر معلول خود باشد و اختیاری از خود نداشته باشد مثلاً درست است که عالم از ازل با خدا بوده است ولی این به هیچ وجه به این معنا نیست که خداوند مجبور بوده است که عالم را بیافریند بلکه عالم لازمه ذات خداوند است البته در این باره بازهم جای بحث و گفت و گو هست ولی می خواستیم تذکر بدهیم که فلاسفه در عین اینکه گفته اند تا چیزی واجب نشود موجود نمی شود آن مشکل متکلمین را نیز حل کرده اند

تذکر: در مورد معنی ممکن الوجود باید تذکر بدهیم که معنای آن این است که نه ضرورت عدم دارد و نه ضرورت عدم که البته لازمه آن این است که هم می تواند موجود شود چون ضرورت عدم ندارد و هم می تواند معدوم باشد چون ضرورت وجود ندارد و دلیل اینکه گفتیم که معنای اصلی ممکن عدم ضرورت وجود و عدم است این است که ما در اثبات انحصار مواد به این شکل معنای ممکن را بدست آوردیم یعنی گفتیم هرچیزی یا ضرورت وجود دارد که واجب است یا ضرورت وجود ندارد و آنچه ضرورت وجود ندارد یا ضرورت عدم دارد که ممتنع است یا ندارد و آنچه ضرورت وجود و عدم ندارد ممکن است فتأمل جیّداً[1]

خاتمه

در خاتمه حضرت علامه می فرمایند که ممکن الوجود موجود محفوف به دو ضرورت است اولین ضرورتی که دارای آن است ضرورتی است که پیش از وجود پیدا کرده است که همان است که می گویند الشیئ مالم یجب لم یوجد یعنی ممکن الوجود اول باید بالغیر واجب بشود تا موجود شود و ضرورت دوم این است که ممکن الوجود موجود از آن حیث که موجود است نیز ضرورت دارد که این وجوبی است که بعد از وجوب دارای آن می شود که به آن وجوب بشرط المحمول می گویند یعنی اگر بخواهیم محمولی را با موضوعی بسنجیم که مقیّد به محمول است ، محمول ضرورت خواهد داشت مثلاً الانسان قائم بالامکان ولی الانسان القائم قائم بالضروره و دلیل اینکه به این وجود وجوب بشرط محمول می گویند آن است که در آن موضوع مشروط به اتصاف به محمول ضرورتاً آن محمول را داراست که گفتیم این یک وجوب مؤخر است

البته باید توجه داشت اینکه ما می گوییم وجوب اولی قبل از وجود است و وجوب دوم بعد از وجود این قبل و بعد بودن تحلیلی است نه خارجی یعنی مثلاً در وجوبی که مقدّم است اینگونه نیست که وجوبی محقّق بشود بعد وجود محقّق شود زیرا اساساً این وجوب از وجود انتزاع شده است بلکه این قبل و بعد تحلیلی و ذهنی است. نکته ی دیگری که باید به آن توجه بشود این است که در طرف عدم نیز اینگونه است یعنی ممکن الوجود معدوم نیز محفوف به دو ضرورت است همانند ممکن الوجود موجود

۱.پایان نوار شماره ۳۲

فصل ششم: معانی امکان

حضرت علامه در فصل ششم معانی مختلف امکان را بیان می کند تا در هنگام بحث دقت شود که منظور از امکان کدام است تا دچار اشتباه نشویم حضرت علامه برای امکان چندین معنا ذکر می کند و در مورد هریک توضیحی می دهند ما نیز به بیان این معانی خواهیم پرداخت

امکان خاص

امکان خاص همانی است که در تقسیم وجود در مقابل واجب الوجود بالذات است یعنی سلب ضرورت عدم و سلب ضرورت وجود است به این امکان ، امکان ماهوی و خاصیّ نیز می گویند دلیل اینکه به آن امکان ماهوی می گویند آن است که وصف ماهیت و لازمه ی آن است یعنی ماهیت خصوصیتی دارد که باعث شده است که ممکن باشد توجه شود که امکان در ذات نیست مثلاً انسان حیوان ناطق است نه حیوان ناطق ممکن ولی چون فقط حیوان ناطق است و چیز دیگری جز حیوان ناطق نیست باعث می شود هم بتواند باشد و هم نباشد که همان امکان خاص است و دلیل اینکه به آن امکان خاصیّ می گویند این است که افراد خاصی مانند فلاسفه و مناطقه این معنا از امکان را بیشتر اراده می کنند

امکان عام

امکان خاص سلب ضرورت طرفین یعنی وجود و عدم است یعنی نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم ولی امکان عام فقط سلب ضرورت از طرف مقابل یکی سلب ضرورت از یک طرف است فقط و بستگی دارد در مورد وجود به کاربرده شود یا عدم اگر گفته شود که فلان چیز وجودش ممکن است بالامکان العام یعنی عدمش ضروری نیست و وجودش امتناع ندارد و اگر گفته شود که فلان چیز عدمش ممکن است بالامکان العام یعنی وجودش ضروری نیست و وجودش واجب نیست.
دلیل اینکه به این امکان ، امکان عام می گویند این است که شامل امکان خاص نیز می شود یعنی مثلاً اگر کسی بگوید که وجود واجب الوجود محال است ما می توانیم در پاسخ بگوییم که خیر وجودش ممکن است ولی ابداً منظورمان از امکان ، امکان خاص نیست چون امکان خاص یعنی اینکه واجب الوجود هم می تواند باشد و هم نباشد در حالیکه واجب الوجود ،وجودش ضروری است بلکه منظورمان از امکان ، امکان عام است یعنی اینکه وجود واجب الوجود ممتنع نیست و عدمش ضروری نیست حال که عدمش ضروری نیست پس چیست؟ وقتی چیزی عدمش ضروری نباشد یا ممکن است به معنای خاص و یا واجب است که البته در ما نحن فیه واجب است ولی امکان عام شامل ممکن خاص نیز می شود . به این امکان، امکان عامیّ نیز می گویند زیرا مردم عموماً و اغلب اوقات این معنا از امکان را اراده می کنند.

امکان اخص

امکان را به معنای خاص تری نیز می توان به کار برد که به آن امکان اخص می گویند. امکان خاص در برابر ضرورت ذاتی است یعنی ضرورت ذاتی را سلب می کند ولی امکان اخص ضرورت ذاتی ، وصفی و وقتی هرسه را نفی می کند. پس برای اینکه معنای امکان اخص تبیین بشود به تبیین معنای ضرورت ذاتی ، وصفی و وقتی می پردازیم

ضرورت ذاتی ضرورتی است که محمول برای موضوع دارد بدلیل اینکه محمول از ذاتیات موضوع مثلاً حیوان ناطق برای انسان ضرورت ذاتی دارد چون انسان چیزی جز حیوان ناطق نیست و تصوّر انسان بدون تصوّر حیوان و ناطق ممکن نیست وقتی می گوییم واجب الوجود موجود است بالضروره همین معناست منتها در آن وجوب از حاقّ وجود انتزاع شده است برای همین به معنای خیلی خاصی است و وجود در نهایت شدت است به این ضرورت به دلیل خاص بودنش ضرورت ازلی می گویند

ضرورت وصفی ، ضرورتی است که محمول برای موضوع مقیّد به محمول دارد یعنی وقتی می گوییم الانسان القائم قائم محمول ضرورت وصفی دارد

ضرورت وقتی آن است که محمول در زمانی خاص برای موضوع ضرورت داشته باشند مانند اینکه بگوییم که وقتی ماه میان زمین و خورشید است ضرورهً خورشید کسوف کرده است

امکان اخص نفی تمام ضرورت های پیشین است یعنی ما اینگونه لحاظ می کنیم. بنابراین وقتی می گوییم الانسان کاتب بالامکان الاخص یعنی کتابت برای انسان نه ضرورت ذاتی دارد نه وصفی و نه وقتی البته باید توجه داشت که این به حسب تحلیل عقلی است یعنی همانطور که منافات ندارد که یک چیزی که بالضروره موجود است ذاتاً ممکن باشد همچنین منافات ندارد که انسان در خارج متصف به کاتب بودن شود چون آن ضرورت خارجی است و این امکان عقلی یعنی همین انسانی که در حال کتابت ضرورت دارد که کاتب باشد ، عقلاً کتابت برایش ممکن است و می تواند کاتب نباشد. اینکه این معنا در فلسفه چه کاربردی دارد من کاربردی برایش سراغ ندارم

امکان استقبالی

امکان استقبالی معنای اخص از امکان خاص دارد و در مورد چیزهایی به کاربرده می شود که هنوز به وجود نیامده اند و در آینده قرار است موجود شوند و به معنای آن است که چیزی نه ضرورت ذاتی داشته باشد نه ضرورت وصفی و نه ضروت وقتی و نه حتی ضرورت بشرط محمول .ضرورت بشرط محمول را در خاتمه فصل پنجم بیان کردیم و گفتیم وقتی گفته شود ممکن الوجود الموجود موجود ضرورت محمول برای موضوع ضرورت بشرط محمول است.چیزهایی که در گذشته بوده اند ضرورت بشرط محمول دارند حال اگر وجود داشتند ضرورت وجود دارند و اگر معدوم بوده اند ضرورت عدم بشرط محمول داشته اند و چیزی که در حال موجود هستند نیز ضرورت بشرط محمول دارند ولی چیزهایی که در آینده به وجود

خواهند آمد حتی ضرورت بشرط محمول نیز ندارند چون هنوز اساساً به وجود نیامده اند و معلوم نیست که به وجود می آیند یا نه یا ممکن است غافل باشیم لذا مثلاً گفته می شود که نوه ی فلانی ممکن است بالامکان الاستقبالی

البته حضرت علامه در ادامه تذکر می دهند که محمول هرموضوعی مربوط به موضوع خود و در ظرف زمانی آن است و در مورد نوه ی فلانی نیز بالاخره یا علت تامه متوفر است و نوه موجود می شود ضرورتاً یا علت تامه متوفر نمی شود نوه ضرورت عدم پیدا می کند پس نوه نیز در واقع ضرورت بشرط محمول دارد و اساساً امکان ندارد که چیزی ضرورت بشرط محمول نداشته باشد چون اگر در موردی چنین ضرورتی وجود نداشته باشد این یعنی این محمول هم هست و هم ممکن است نباشد پس در واقع در امکان استقبالی به جهت جهل و غفلتی که از حصول علّت یا عدم حصول آن داریم می گوییم امکان استقبالی دارد وگرنه بالاخره یا ضرورت عدم دارد یا ضرورت وجود و این یعنی امکان استقبالی حقیقتی را در خارج بیان نمی کند بلکه فقط نوع نگاه عقل و ذهن را بیان می کند و اینکه ما به حصول یا عدم علّت جهل یا غفلت داریم[1]

امکان وقوعی

حضرت علامه در ادامه دو معنای دیگر نیز برای امکان مطرح می کنند که البته با دیگر معانی امکان متفاوت هستند زیرا معنای تمام آن امکان ها سلب ضرورت بود حال چه ذاتاً چه وصفاً و چه غیر آن ولی این دو معنای امکان اساساً معنای دیگری دارند برای همین حضرت علامه آن ها را از معانی دیگر جدا کرده است اینک به تبیین معنای امکان وقوعی می پردازیم

امکان وقوعی ناظر به عالم خارج است. مثلاً ممکن است که چیزی امکان ذاتی داشته باشد ولی ولی هیچ وقت شرایط برای به وجود آمدنش مهیا نشود مثلاً فعل زشت برای خداوند امری ممکن است یعنی صدور فعل زشت از خداوند ذاتاً ممکن است و خداوند مثلاً قدرت انجامش را دارد ولی هیچ وقت فعل زشت از خداوند صادر نمی شود هرگز چون حکمت خداوند مانع است لذا فعل زشت از خداوند امکان وقوعی ندارد و چیزی که امکان وقوعی دارد چیزی است که ذاتاً ممکن است و شرایط به وجود آمدنش نیز مهیاست یا می تواند مهیا شود در عبارت کتاب آمده است که امکان وقوعی یعنی آنکه از وجود چیزی محالی لازم نیاید و این عبارت با آنچه ما گفتیم هماهنگ است چون وقتی شرایط به وجود آمدن چیزی مهیا نباشد اگر به وجود آید محال پیش آمده است پس تنافی ای میان آنچه ما گفتیم و عبات کتاب نیست

بنابراین امکان خاص موجب سلب ضرورتین است و امکان عام سلب ضرورت از طرف مقابل می کند ولی امکان وقوعی امتناع طرف موافق را سلب می کند و البته باید توجه داشت که چون در امکان وقوعی ، امکان ذاتی مفروغ منه است پس کاری که امکان وقوعی می کند این است که امتناع بالغیر را نفی می کند و امتناع بالذات با امکان ذاتی ای که در ما نحن فیه مفروغ منه است نفی شده است

۱.پایان نوار شماره ۳۳

امکان استعدادی

معنای دیگر که امکان دارد امکان استعدادی است برای تبیین معنای امکان استعدادی باید ابتدا مقدمه ای ذکر کنیم. وقتی جنین انسان را با انسان می سنجیم جنین انسان ، انسان نیست ولی می تواند انسان باشد قبل از آن نطفه نیز می تواند انسان باشد ولی انسان نیست قبل از آن غذاست که می تواند انسان بشود به این شکل که نفطه بشود و نطفه جنین بشود و جنین انسان بشود پس غذا هم می تواند انسان بشود اینکه غذا می تواند انسان بشود توانایی وصفی برای غذاست وصفی که واقعی است و واقعاً در غذا هست مثلاً این توانایی در سنگ نیست که انسان بشود ولی در غذا هست. نکته ی دیگر این است که این وصف علاوه در غذا در نطفه و جنین نیز هست و این وصف در نفطه شدیدتر از غذا و در جنین شدیدتر از نطفه است و لذا این وصف چون متصف به احکام وجود همانند شدت و ضعف و قرب و بعد می شود پس این توانایی امری واقعی و عینی است به این توانایی استعداد و قوه نیز می گویند و به این توانایی به نسبت سنجیده شدن به انسان امکان استعدادی می گویند یعنی مثلاً می گویند انسان امکان استعدادی دارد در غذا یعنی به همین توانایی و استعداد وقتی سنجیده بشود با مستعد له به آن امکان استعدادی می گویند

تفاوت امکان استعدادی با امکان ذاتی

در ادامه حضرت علامه تفاوت میان امکان استعدادی و ذاتی را بیان می کنند و دلیل اینکه تفاوت های آن ها را بیان می کنند آن است که برخی تصریحاً و برخی نیز غفلتاً این دو را یکی دانسته اند و میان آنها خلط کرده اند.از عجایت بدایه این است که حضرت علامه در بدایه تصریحاً بیان می کنند که امکان استعدادی با امکان ذاتی یکی نیست و با یکدیگر تفاوت دارند ولی در نهایه الحکمه تصریح می کنند که این ها یکی هستند

حضرت علامه در بیان تفاوت امکان استعدادی و امکان ذاتی می فرمایند که امکان ذاتی یک اعتبار عقلی است و واقعیت خارجی ندارد چون موصوفش اعتباری است خودش نیز اعتباری است موصوف امکان ذاتی ماهیت بما هی هی است. ماهیت بماهی هی هیچ جا نیست چون اگر ماهیت در خارج باشد به وجود خارجی موجود است نه بماهی هی و اگر در ذهن موجود باشد به وجود ذهنی موجود است نه بماهی هی پس ماهیت بماهی هی اعتبار محض است پس وصف آن هم اعتبار محض است

نکته: اینکه امکان یک امر اعتباری و در خارج وجود ندارد بحث بسیار مهمی است لذا فلاسفه گفته اند که ماهیت بماهی هی وقتی موجود می شود امکانش نیز موجود می شود و برای همین است که ماهیت همانطور که برای حدوث نیازمند علّت است برای بقاء نیز نیازمند علّت و لذا اگر امکان یک حقیقت خارجی نبود لازم می آمد که ماهیت ممکن بعد از به وجود آمدن دیگر برای بقاء نیازمند علّت نباشد البته باید دانست امکان اینطور نیست که به چیزی بچسبد و ضمیمه شود بلکه از معقولات ثانیه فلسفی است که مابأزمستقل ندارد و در مورد ماهیت بماهی هی باید بگوییم درست که اگر ماهیت به وجود بیاید دیگر ماهیت بماهی هی نیست ولی در عین حال ماهیت بما هی هی در درون آن هست یعنی دو حقیقت هستند که در مصداق واحد وجود یافته اند پس بالاخره ماهیت بماهی هی نیز موجود شده است پس امکان آن نیز موجود

شده است باید توجه داشت که خارجی کردن امکان بسیار مهم است چون اگر نتوانیم امکان را خارجی کنیم برهان هایی که با امکان وجوب است زیر سئوال می رود همچنان که شهید مطهری در شرح منظومه گفته اند که برهان امکان و وجوب براساس اصالت الماهیت است یعنی چون بنابر اصالت ماهیت ، ماهیت در خارج محقّق است وصفش یعنی امکان نیز در خارج محقّق است ولی اگر اصالت الوجودی باشیم دیگر ماهیت تحقّق نخواهد داشت و بالتبع برهان امکان و وجوب نیز زیر سئوال خواهد رفت که از دیدگاه شهید مطهری زیر سئوال هم می رود ولی ما چون ماهیت را چه به شکل حد وجود چه به شکل نحوه ی وجود محقّق می دانیم لذا برهان امکان و وجوب نیز مشکلی نخواهد داشت .

نکته ملاصدرا عبارتی دارد که می گوید که امکان استعدادی و ذاتی ذاتاً یکسان هستند و در موارد کاربردشان فرق دارند شاید فرقشان این باشد که امکان ذاتی وصف ماهیت بماهی هی است ولی همین که ماهیت بما هی هی موجود شد امکان ذاتی ، امکان استعدادی می شود یعنی امکان استعدادی وصف ماهیت موجود است

خوب پس بنابر آنچه گفتیم امکان ذاتی یک اعتبار عقلی است و در خارج محقّق نیست ولی امکان استعدادی یک امر عینی است که واقعیّت دارد یعنی مثلاً نطفه واقعاً استعداد این را دارد که انسان بشود پس بیان این تفاوت حضرت علامه متفرعات این فرق را نیز بیان می کنند که ما نیز به بیان آن ها خواهیم پرداخت

متفرعات تفاوت امکان استعدادی و ذاتی

امکان استعدادی شدت و ضعف دارد یعنی مثلاً امکان استعدادی جنین بیشتر از نطفه و امکان استعدادی نطفه بیشتر از غذاست ولی امکان ذاتی شدت و ضعف ندارد یا هست یا نیست

امکان استعدادی بعد از رسیدن مستعد به مستعد له زائل می شود یعنی مثلاً وقتی جنین انسان شد دیگر نمی تواند انسان بشود چون انسان هست خودش بله استعداد پیدا می کند که ملک یا حیوان شود ولی دیگر استعداد انسان شدن ندارد یعنی بعد از این که بالفعل انسان شد آن امکان استعدادی زائل می شود و از بین می رود ولی امکان ذاتی به هیچ وجه زائل نمی شود یعنی حتی اگر انسان موجود هم بشود بازهم امکان ذاتی دارد و امکان ذاتی او زائل نمی شود

امکان استعدادی باعث می شود که امر ممکن متعیّن بشود یعنی مثلاً اگر می گوییم غذا می تواند انسان بشود یعنی فقط می تواند انسان بشود و نمی تواند چیز دیگری شود یعنی امکان استعدادی معیّن می کند که آن چیز چه خواهد شد ولی در امکان ذاتی امکان موجب تعیّن چیزی نمی شود و چیزی که ذاتاً ممکن است می تواند موجود شود و می تواند موجود نشود و هیچ یک از اطراف تعیّن پیدا نمی کند

تفاوت امکان استعدادی با امکان وقوعی

تفاوت امکان استعدادی با امکان وقوعی آن است که امکان استعدادی فقط در امور مادی که قوه دارند مطرح است ولی امکان وقوعی هم در امور مادی مطرح است و هم در امور مجرد پس امکان استعدادی با امکان وقوعی نیز متفاوت است[1]

فصل هفتم: لازم ماهیت و اعتبار عقلی بودن امکان ذاتی

در این بخش حضرت علامه به دو بحث پیرامون امکان و ممکن الوجود می پردازد که اولی عبارت است از اینکه امکان یک اعتبار عقلی است و دیگری اینکه امکان لازمه ی ماهیت است در ادامه به بیان تفصیلی این دو مطلب می پردازیم

اعتبار عقلی بودن امکان

حضرت علامه می فرمایند که امکان اعتبار عقلی است یعنی عقل تحلیلاً آن را می فهمد ولی عبارت تا این اینجا و با این بیان دو پهلو است یعنی هم می توان به شکلی تبیینش کرد که امکان خارجی بشود ولو به شکل معقول ثانی فلسفی یعنی ولو در خارج ما به ازاء مسقل نداشته باشد ولی بالأخره موجود باشد و هم می توان این اعتبار و تحلیل عقل را به گونه ای تبیین کرد که امکان در خارج وجود نداشته باشد و در واقع امکان ساخته ی عقل باشد و ظاهراً بیان حضرت علامه دومی است اینک به بیان مطلبی که ایشان گفته اند می پردازیم

حضرت علامه می فرماید که عقل وقتی به ماهیت بماهی هی نگاه می کند می بیند که ماهیت بماهی هی هیچ نیست در خارج که شرط شیئ است و در ذهن بشرط لا پس ماهیت بماهی هی هیچ جا نیست پس ماهیت بماهی هی امری اعتباری است و ذهن ماست که آن را اعتبار کرده است امکان نیز وصف ماهیت بماهی هی است چون ماهیت بماهی هی است که نسبت به وجود و عدم مساوی است و امکان هم که چیزی جز سلب ضرورت وجود و ضرورت عدم نیست پس وقتی ماهیت بماهی هی اعتباری باشد وصف آن نیز اعتباری و ذهنی خواهد بود و این نشان می دهد که امکان ولو به شکل معقول ثانی فلسفی نیز خارجی نیست و ذهن ماست که آن را ساخته است البته درست که ماهیت بماهی هی اعتباری است و نه موجود است و نه معدوم ولی این به لحاظ ذات ماهیت است یعنی وقتی ذات را لحاظ می کنیم می بینیم که نه وجود در آن است و نه عدم ولی به لحاظ خارج البته ماهیت یا موجود است یا معدوم و نمی تواند نه موجود باشد نه معدوم و نمی تواند هم موجود باشد و هم معدوم و این دو هیچ تنافی ای با یکدیگر ندارند چون یکی به لحاظ ذات است و دیگری به لحاظ خارج اگر اعتباری امکان را به این بیان بپذیرم در این صورت دیگر تکیه بر امکان خارجی بی معنا خواهد بود چون در خارج موجود نخواهد بود و بالتبع برهان هایی که در آنها از امکان خارجی به وجوب خارجی می رسند نیز متزلزل خواهند شد همانگونه که شهید مطهری برهان امکان و وجوب را متزلزل دانسته است

۱.پایان نوار شماره ۳۴

البته در مورد اعتباریت امکان بیان دیگری نیز می توان داشت و ما مشکل خارجی بودن امکان را معنا درست می کنیم یعنی می گوییم امکان از معقولات ثانی فلسفی است که هرچند خارجی است ولی ما به ازاء مستقل ندارد یعنی وقتی چیزی در خارج موجود است معنای مختلفی در آن هستند که یکی از آن معانی امکان است و چون منشأ اعتبار امکان ماهیت بماهی هی است و ماهیت بماهی هی عقلی است پس امکانی که از آن منتزع شده است نیز عقلی و تحلیلی است

لازمه ی ماهیت بودن امکان

مطلب دیگری که حضرت علامه بیان می کند آن است که امکان لازمه ی ذات ماهیت است یعنی وقتی ماهیت بماهی هی لحاظ شود[1] عقل حکم می کند که همین ماهیت بدون دخالت داشتن چیز دیگری این حکم را دارد که نه وجود برایش ضروری است و نه عدم و امکان نیز همانطور که بارها گفته ایم چیزی جز همین سلب ضرورت وجود و عدم نیست بنابراین امکان لازمه ی ذات ماهیت است

سئوالی که ممکن است به ذهن آید این است که چرا امکان را از ذاتیات ماهیت ندانیم؟ دلیلش این است که برای تصوّر یک ماهیت نیازی به تصوّر امکان آن نیست در حالی که ذاتیات یک چیز ، چیزهایی هستند که تصوّر ماهیت متوقف بر تصوّر آنهاست مثلاً تصوّر انسان که یک ماهیت است متوقف بر تصوّر حیوان و ناطق است ولی متوقف بر تصور امکان نیز پس حیوان و ناطق از ذاتیات ماهیت هستند ولی امکان نه پس حال که امکان از ذاتیات ماهیت نیست و برای پدید آمدنش چیزی جز ذات لازم نیست پس امکان باید لازمه ی ماهیت باشد و هو المطلوب

نکته: برخی ظاهراً برایشان مشکلی پدید آمده است که معنای امکان مستوی النسبه بودن نسبت به وجود و عدم است و این مفهومی اثباتی است در حالی که ماهیت مفهومی سلبی است چون اعتباری است و در خارج وجود ندارد پس چگونه چیزی که خودش سلبی است وصف ایجابی گرفته است؟حضرت علامه گفته اند که معنای اصلی امکان استوا نسبت به وجود و عدم نیست بلکه معنای اصلی آن عدم ضرورت وجود و عدم ضرورت عدم است ولی عقل لازمه ی هریک را استخراج کرده است و گفته است عدم ضرورت وجود یعنی می تواند نباشد و عدم ضرورت عدم یعنی می تواند باشد و مجموع آن می شود استواء نسبت به وجود و عدم پس استواء نسبت به وجود و عدم معنای امکان نیست بلکه لازمه معنای اصلی آن است و معنای اصلی آن همانند خود ماهیت مفهومی سلبی است[2]

۱.منظور از لحاظ ماهیت بماهی هی آن است که به ماهیت بماهی هی توجه شود یعنی مثلاً به ماهیت بماهی موجوده فی الخارج یا به ماهیت بماهی موجوده فی الذهن که هیچ کدام ماهیت بماهی هی نیستند بلکه ماهیت بشرط شیئ و ماهیت بشرط لا هستند توجه کنیم و در آنها به ماهیت بماهی هی توجه کنیم آن را در نظر بگیرم نه ماهیت بشرط شیئ یا بشرط لا را که این نیز بالوجدان برای ما امکان دارد یعنی ما می توانیم به ماهیت بشرط لا که در ذهن است نگاه کنیم ولی به ماهیت بماهی هی آن توجه کنیم.

۲.هذا شیئ یحتاج الی التأمل و النظر

فصل هشتم: نیازمندی ممکن به علّت و ملاک نیازمندی آن

این مطلب با اینکه در واقع باید در فصل علّت و معلول بحث می شد ولی چون ما در این مرحله از احکام ممکن الوجود و واجب الوجود بحث می کنیم و نیازمندی به علّت از احکام ممکن است این بحث در اینجا مطرح شده است. در این فصل در واقع دو مطلب بیان می شود اول اینکه ممکن الوجود نیازمند به علّت است و دیگری اینکه علّت نیازمندی ممکن به علّت امکانش است ما ابتدا به بحث اول می پردازیم وسپس به تبیین مطلب دوم می پردازیم

بداهت نیازمندی ممکن به علّت

اولین مطلبی که در بحث نیازمندی ممکن به علّت توسط حضرت علامه بیان شده است این است که اساساً نیازمندی ممکن به علّت بدیهی است ولی باید توجه داشت که تصدیقش بدیهی است ولی تصوّرش شاید بدیهی نباشد لذا آنکه نتواند آن را تصور کند بالتبع نخواهد توانست آن را تصدیق کند

حضرت علامه فرموده است که نیازمندی ممکن به علّت بدیهی است آن هم بدیهی اولی یعنی صرف تصوّر موضوع و محمول برای تصدیق قضیه کافی است و همانطور که گفتیم تصدیقش بدیهی است نه تصوّرش پس برای اینکه تصوّر این مطلب را داشته باشیم تا به آن تصدیق کنیم به تبیین موضوع و محمول می پردازیم موضوع ممکن است که تبیین آن این است که چیزی که ذاتاً متساوی النسبه به وجود و عدم باشد محمول نیازمند به علّت است ، است که تبیینش این است که برای اینکه به یک طرف حال چه وجود و چه عدم نیازمند غیر است یعنی یک غیر باید بیاید و این کار را بکند حال که موضوع و محمول را خوب تصوّر کردیم می بینیم که البته درست یعنی امری که متساوی النسبه به وجود و عدم است برای خروج از استواء نیازمند غیر است چون خودش که نمی تواند خودش را استواء خارج کند پس باید یک غیر این کار را بکند و علّت همان غیر است که ممکن را از حالت استواء خارج می کند پس ممکن الوجود هم برای اینکه موجود شود و هم برای اینکه معدوم باشد نیازمند علّت است و هذا معنا بداهته

ملاک نیازمندی ممکن الوجود به علّت

بحث دوم این است که علّت نیازمندی ممکن به علّت امکان است و گمان نشود که این مطلب همان مطلب قبلی است زیرا ممکن است چیزی نیازمند علّت باشد و علّت نیازمندی آن چیز دیگری باشد مثلاً حدوث نیازمند علّت است ولی علّت نیازمندی آن به علّت حدوث نیست. حدوث علامت نیازمندی به علّت هست ولی علّت نیازمندی به علّت نیست. پس بحث از نیازمندی ممکن به علّت یک بحث است و علّت نیازمندی ممکن به علّت بحثی دیگر فتأمل

حال که تبیین کردیم که بحث نیازمندی ممکن به علّت و ملاک نیازمندی به علّت دو بحث است اینک به بیان ملاک نیازمندی ممکن الوجود به علّت می پردازیم .در مورد ملاک نیازمندی ممکن به علّت سه نظر وجود دارد که بیان خواهیم کرد خوب است تذکر دهیم که منظور از ملاک علّت است یعنی علّت نیازمندی ممکن به علّت چیست

دیدگاه غربی ها

برخی از متکلمین و فلاسفه غربی گفته اند که ملاک نیازمندی موجودیت است و این یعنی هرموجودی نیازمند علّت است که البته این حرفی است که بطلانش آشکار و واضح است لذا متکلمین و فلاسفه اسلامی چنین حرفی نزده اند. دلیل بطلان این حرف این است که منجر به تسلسل علل می شود و تسلسل در علل محال است پس دیگر بیش از این به این دیدگاه نمی پردازیم چون قبول چنین حرفی به معنای کنار گذاشتن عقل است کاری که پوزیتویست ها با کمال افتخار انجام می دهند

دیدگاه متکلمین

دیدگاه دیگری که درباره ی نیازمندی ممکن به علّت وجود دارد دیدگاهی است که متکلمین اسلامی مطرح کرده اند ایشان حدوث را علّت نیازمندی به علّت دانسته اند. باید گفت که فلاسفه می پذیرند که حدوث نشانه ی نیازمندی به علّت باشد ولی نمی تواند علّت نیازمندی به علّت باشد و فرق است میان ملاک و علامت

علامت نشانه است مثلاً دود نشانه ی آتش است و لذا ما می گوییم دود نشانه ی آتش است پس وقتی دود هست آتش نیز هست ولی به هیچ وجه دود علّت آتش نیست بلکه برعکس این آتش است که دود است لذا دود نشانه ی آتش هست ولی علّت آتش نیست بلکه معلول آتش است پس حدوث معلول نیازمندی به علّت است نه علّت نیازمندی به علّت یعنی چون ممکن نیازمند به علّت است حادث است و نه اینکه چون حادث است نیاز به علّت دارد و این یعنی حدوث لازمه و معلول نیازمندی به علّت است آن هم نه لازم مساوی بلکه لازم اخصّ یعنی حتی اینطور نیست که تمام ممکنات و چیزهایی که نیاز به علّت دارند حادث باشند بلکه موجوداتی وجود دارند که ممکن الوجود هستند و نیازمند به علّت هستند و در عین حال حادث نیستند پس حادث بودن لازم اخص نیازمندی به علّت است یعنی تنها ممکنات مادی هستند که حادث هستند ولی مثلاً چیزهایی مانند اصل عالم و موجودات مجرد حادث نیستند

منظور از حدوث نیز در این دیدگاه حدوث زمانی است و منظور از حادث چیزی است که زمانی بوده است که نبوده است یعنی وجودش مسبوق به عدم است ولی اگر منظور از حدوث، حدوث ذاتی باشد که البته به معنای همان امکان ذاتی است و البته معنایی خاص است که متکلمین از آن تصوّری ندارد و لذا منظور آنها از حدوث همان حدوث زمانی است

دیدگاه فلاسفه اسلامی

فلاسفه اسلامی برخلاف متکلمین ملاک نیازمندی ممکن الوجود به علّت را امکان می دانند نه حدوث یا موجودیت که واضح البطلان است و برای این گفته ی خود دو دلیل ارائه داده اند. فرق دلیل اول و دوم این است که در دلیل اول سه فرض مطرح می کنند و ثابت می کنند که ملاک موجودیت و حدوث نیست پس ملاک امکان است ولی در دلیل دوم

مستقیماً اینگونه استدلال می شود چرا ملاک نیازمندی ممکن الوجود امکان ذاتی باشد اینک به بیان دلیل اول و دوم می پردازیم

دلیل اول

حدوث عبارت است از وجود بعد از عدم و حدوث چیزی جز وجود بعد از عدم نیست و وقتی وجود پیدا می کند ضرورت وجود دارد آن هم ضرورت بشرط محمول و وقتی معدوم است نیز ضرورت عدم دارد و ضرورتش بشرط محمول است پس حدوث چیزی جز ترتب ضرورت وجود بر ضرورت عدم و ضرورت وجود بعد از ضرورت عدم نیست و ضرورت نیز ملاک نیازمندی نیست بلکه ملاک بی نیازی و غناست پس حدوث نمی تواند ملاک نیازمندی ممکن به علّت باشد پس آنچه ملاک نیازمندی است امکان است نه حدوث[1]

دلیل دوم

مقدمه

قبل از اینکه به بیان دلیل دوم برای اثبات ملاک بودن امکان برای نیازمندی ممکن به علّت بپردازیم ابتدا نیاز است به نکته ای توجه بدهیم و آن این است که در این دلیل برای امکان که اعتباری است و وجود ندارد علیّت اثبات شده است با اینکه حضرت علامه در مرحله اول فرمودند که که اعدام علیّتی ندارند و نسبت دادن علیّت به آن مجازی است و چون وجود علّت ،علّت معلول است مجازاً می گویند که عدم علّت، علّت عدم معلول است ولی اینجا برای امکان علیّت ثابت می شود یعنی امکان را علّت نیازمندی به علّت دانسته اند. البته ما نیز در آن بحث گفتیم که علیّت عدم خارجی نیست ولی عدم می تواند علّت تحلیلی داشته باشد در این بحث نیست علیّت امکان برای نیازمندی به علّت تحلیلی است البته می توان گفت که علیّت امکان اینجا نیز مجازی است ولی فلاسفه چیزی نگفته اند و ظاهراً برای امکان علیّت تحلیلی قائل شده اند.

بیان دلیل دوم

در این دلیل با تحلیل خود ماهیت به این نتیجه می رسیم که علّت نیازمندی ممکن الوجود به علّت امکان آن است نه حدوث آن برای این کار به ماهیت موجود توجه می کنیم و تحلیل می کنیم که ماهیت تا مرحله به وجود آمدن چه مراحلی را طی کرده است ماهیت موجود قبل از موجود شدن به وسیله ی ایجاد علّت ایجاد شد قبل از ایجاد علّت نیز ماهیت به وسیله ی علّت وجوب پیدا کرده بود چون گفتیم که الماهیه مالم تجب لم توجد وجوب ماهیت نیز بعد از ایجاب علّت است چون ماهیت وجوبش را از خودش ندارد و وجوبش را از غیر گرفته است ایجاب العلّه نیز به هنگامی است که نیاز

۱.پایان نوار شماره ۳۵

به ایجاب از غیر داشته باشد چون اگر به ایجاب از غیر نیازی نداشته باشد می بایست ضرورت داشته باشد یا ضرورت وجود که واجب الوجود بالذات خواهد بود یا ضرورت عدم که ممتنع الوجود بالذات خواهد بود پس حال که نیازی به ایجاب دارد معلول می شود که ذاتاً نه ضرورت عدم دارد و نه ضرورت وجود پس ماهیت ممکن بالذات خواهد بود و باید ممکن باشد تا به ایجاب نیازمند باشد و قبل از امکان نیز دیگر چیزی قرار نمی گیرد پس علّت نیازمندی ماهیت به علّت امکان است یعنی چون ممکن است نیاز به ایجاب غیر دارد تا واجب شود تا علّت آن را ایجاد کند تا موجود شود پس ملاک نیازمندی ممکن به علّت امکان است نه حدوث چون حدوث در مرحله ایجاد علّت است و مرحله قبل از موجودیت ماهیت است زیرا حدوث یعنی وجود بعد از عدم حال اگر حدوث بخواهد ملاک نیازمندی ممکن به علّت باشد باید باید قبل از امکان قرار گیرد چون طبق توضیح که دادیم تمام آن مراحل ضروری هستند و اگر حدوث بخواهد قبل از امکان قرار گیرد باید چند مرحله قبل از مراحلی قرار گیرد که خودش بعد از آنها است و این محال است چون مستلزم تقدّم الشیئ علی نفسه است که محال می باشد. البته باید توجه داشت که تمام مراحلی که بعد از امکان قرار می گیرند نیز همانند حدوث ملاک نیازمندی قرار گیزند چون در مورد آن ها نیز محذور تکرار می شود لذا چیزی مانند ایجاب ماهیت بالغیر نیز نمی تواند علّت قرار گیرد همچنین سایر مراحل دیگر همچنین حدوث یا سایر مراحل به هرشکل دیگر نیز نمی توانند در نیازمندی ممکن به علّت دخیل باشد چه به شکل شرط چه به شکل عدم مانعیت چه به شکل جزء العلّه زیرا همان محذوری که گفته شد پیش می آید پس این دلیل علیّت امکان برای نیازمندی ممکن به علّت را به شکل مستقل اثبات می کند

اشکال به ملاک نیازمند به علّت بودن امکان

برخی به این مطلب که ملاک و علّت نیازمندی ممکن الوجود به علّت ،امکان است اینگونه اشکال کرده اند که اگر چنین باشد و حدوث ملاک نیازمندی به علّت نباشد لازم می آید که ما موجوداتی داشته باشیم که قدیم باشند در حالیکه قدیم موجودی است که ازلی و ابدی است و چیزی که ازلی و ابدی است عدم ندارد و لذا نیاز به علّت نخواهد داشت چون هیچ وقت عدم نداشته است که نیاز به ایجاد کردن از غیر داشته باشد

پاسخ به اشکال

پاسخ به این اشکال با دقت در دلیل دوم روشن می شود به این بیان که ما گفتیم که ملاک نیازمندی ممکن به علّت امکان بالذات آن است و چیزی که قدیم است هرچند قدیم باشد ولی بالاخره بالذات ممکن است و لذا نیازمند به علّت است و این نیاز به علّت را ازل تا ابد دارد چون از ازل تا ابد ممکن است پس از ازل تا ابد نیازمند علّت است قدیم بودن باعث بی نیازی از علّت نمی شود بلکه به معنای نیازمندی ازلی و ابدی به علّت است. به بیان دیگر مفروض آن شد که ذاتش منشأ نیازش است چون ذاتش ملازم با امکان است و در این باره فرقی نمی کند که حادث باشد یا قدیم چون ذاتش همواره امکان دارد پس نیازش به علّت نیز همیشگی است و اینکه بعد از موجود شدن ضرورت بشرط محمول پیدا می کند دلیل بی نیازی از

علّت نیست بلکه چون علّت آمده است و نیاز او برطرف شده است بی نیاز از علّت شده است و ضرورت یافته است پس ضرورت به شرط محمول نیز مانع از نیازمندی به علّت نیست

دلیلی دومی که برای بیان این نکته که قدیم بودن چیزی مانع از نیازمندی آن به علّت نیست ارائه شده است این است که وقتی وجود چیزی فی غیره باشد حتماً نیازمند غیر است چون وجودش یک وجود ربطی است و ما در بحث علّت و معلول خواهیم گفت که تمام ممکنات وجودشان فی غیره است حال می گوییم اگر معلول وجودش ربطی و عین ربط به غیر باشد دیگر فرقی نمی کند که قدیم است یا حادث چون اگر قدیم هم باشد وجودش از ازل ربطی و عین ربط است و از ازل تا ابد نیازمند غیر است چون وجودش ربطی است و وجود ربطی وابسته به وجود طرف خود است

نکته: دو دلیل اول مبتنی بر امکان ماهوی هستند و ملاک نیازمندی به علّت امکان دانسته شده است آن هم امکان ماهیت لذا در این دو دلیل به ماهیت نگاه شده است و فهمیده شده است که علّت نیاز به علّت امکان است ولی در دلیل سومی که بیان کردیم به وجود نگاه شده است و گفته شده است که خود وجود و نه ماهیت به دو شکل است وجود فی نفسه و فی غیره و وجود اگر فی غیره و رابط باشد نیازمند علّت است چون وجود معلول عین ربط به علّت است حال چه قدیم باشد و چه حادث این دیدگاه ملاصدرا و حکمت متعالیه است.

فصل نهم: نیازمندی ممکن به علّت حدوثاً و بقاءً

در این فصل به اثبات این مطلب می پردازیم که ممکن حدوثاً و بقاءً نیازمند علّت است نه اینکه فقط در حدوث نیازمند علّت باشد حضرت علامه برای اثبات این مطلب دو دلیل اقامه می کنند و به اشکالی که به این مطلب شده است پاسخ می دهند

دلیل اول

دلیل اول به این شکل است که همانطور که گفتیم دلیل نیازمندی ممکن به علّت امکان آن بود پس وقتی علّت بیاید معلولی که ممکن بالذات است موجود می شود و واجب بالغیر می شود و در این حالت نیز همچنان ممکن بالذات است چون علّت که آمد آن را واجب بالغیر می کند نه واجب بالذات پس ملاک احتیاج حتّی در صورت واجب بالغیر شدن نیز هنوز موجود است پس ممکن همانگونه که حدوثاً نیازمند علّت است بقاءً نیز نیازمند است چون ملاک نیازمندی چه در حدوث و چه در بقاء باقی است پس ممکن در حدوث و بقاء هردو نیازمند علّت است نه فقط در حدوث

دلیل دوم

این دلیل برخلاف دلیل پیشین مبتنی بر حکمت متعالیه است و در آن به خود وجود نگاه شده است در این دلیل گفته می شود که همانطور که در مرحله هفتم یعنی بحث علّت و معلول گفته خواهد شد وجود یا رابط است یا مستقل و وجود رابط

وقتی به وجود می آید کما کان رابط است و وجود فی غیره دارد و متقوم به ذات غیر است و وقتی رابط باشد نیز طرف ربط خواهد خواست پس در بقاء نیز نیازمند طرف ربط خود است و نیازمند است

اشکال به نیازمندی ممکن به علّت در بقاء

برخی ادعا کرده اند که ممکن فقط در حدوث نیازمند غیر ولی در بقاء نیازی به غیر ندارد و برای این ادعای خود مثال هایی عوامانه زده اند مانند اینکه گفته بنا که علّت بناء است بعد از ساخت بنا از میان می رود ولی بنا که معلول اوست همچنان باقی می ماند پس معلول فقط در حدوث نیازمند علّت است و در بقاء نیازی به آن ندارد

پاسخ به اشکال

در پاسخ به این اشکال باید گفت که ما دو نوع علّت داریم علّت حقیقی که در اصل وجود معلول نقش دارد و علّت اعدادی که در فقط زمینه ساز است و وجود نمی دهد و در مثال مذکور بنا اساساً علّت نیست چون بنا که به آجر و مصالح وجود نداده است بلکه بنا آجرهایی که وجود داشته اند را با سیمان به یکدیگر چسبانده است لذا اگر سیمان از میان برود ساختمان نیز از میان می رود و یا اگر وجود خود مصالح از میان برود نیز ساختمان از میان می رود ولی اگر بنا از میان برود بنا از میان نمی رود چون هستی بخش به ساختمان مصالح و سیمان هستند تازه آن ها نیز علّت اعدادی هستند پس مثالی که زدید قیاس مع الفارق العظیم است

نکته: ما در استدلال دوم گفتیم که وجود رابط عین ربط به طرف خود است و متقوم به ذات غیر است و لذا حدوثاً و بقاءً به علّت نیاز دارد و این یعنی معلول مستمراً در حال دریافت فیض وجود است و اگر لحظه ای فیض نگیرد نابود خواهد شد و این یعنی ما نیز که وجودهایی رابط هستیم نیز همواره در حال دریافت فیض از خداوند هستیم و شدیدترین ارتباط را با خداوند داریم یعنی در اصل وجود خود با خدا ارتباط داریم لذا ما اساساً از خدا گسسته نیستیم که بخواهیم به سوی او بازگردیم و برای بازگشت به او نیاز به انجام هیچ کاری نداریم تنها کاری که باید بکنیم توجه است باید به این ارتباط توجه کنیم همین.

خاتمه

حضرت علامه در خاتمه به این بحث می پردازندکه آیا مواد یعنی وجوب و امکان و امتناع وجود دارند یا خیر؟ و اگر وجود دارند وجود آنها به چه نحو است؟ حضرت علامه در این بخش به گونه ای سخن گفته اند که با مطالبی که قبلاً فرموده بودند ممکن است سازگار نباشد ایشان قبلاً در مورد امکان گفته بودند که امکان اعتبار عقلی است ولی در خاتمه به گونه ای سخن می گویند که انگار امکان در خارج وجود دارد که ادامه دلیل ایشان برای وجود امکان و وجوب در خارج را بیان می کنیم

استدلال حضرت علامه برای وجود امکان در خارج

حضرت علامه می فرمایند که ماهیت وقتی نیست خوب امکانش هم نیست ولی وقتی موجود می شود بالامکان موجود می شود یعنی مثلاً فلان ماهیت موجود است بالامکان و این قضیه مطابق واقع است و وقتی مطابق واقع بود تمام اجزای آن باید مطابق واقع باشد پس مطابق آنها باید در خارج وجود داشته باشد یعنی امکان باید در خارج به نحوی وجود داشته باشد تا بگوییم که این قضیه مطابق واقع است پس امکان نیز در خارج موجود است

استدلال حضرت علامه برای وجود وجوب در خارج

حضرت علامه سپس در ادامه به تبیین این مطلب می پردازند که وجوب نیز در خارج موجود است و اتفاقاً وجود آن در خارج روشن تر است چون وجوب همانطور که قبلاً بیان کردیم از ذات واجب انتزاع شده است لذا روشن است که در خارج وجود دارد چون ذات واجب در خارج است پس وجوب هم در خارج است البته در مورد وجوب نیز همان استدلال تطابق قضیه با واقع نیز مطرح است.

نکته: حضرت علامه در مورد امتناع نیز می فرمایند که امتناع امری عدمی است و در خارج به عنوان یک امری عینی و مشت پر کن وجود ندارد و در خارج موجود نیست

اشکال به بیان و استدلال حضرت علامه در اثبات وجود امکان

شاید بتوان به حضرت علامه دو اشکال گرفت یکی اینکه حضرت عالی در بحث های پیشین گفتید که امکان همانند ماهیت اعتبار عقلی است و همانگونه که ماهیت در خارج نیست البته بماهو هو پس امکان نیز در خارج نیست ولی اینجا تعبیر می کنید که أنّ الوجوب و الإمکان أمران وجودیان و این دو مطلب با یکدیگر ناسازگار هستند

نکته دیگری که می توان در اشکال به حضرت علامه گفت آن است که حضرتعالی در مرحله تقسیم وجود به فی نفسه و فی غیره و در نتایجی که بر آن مترتب می شود فرمود که اساساً وجود فی غیره و نسبت فقط در هلیات مرکبه مطرح است و در هلیات بسیطه اساساً نسبتی وجود ندارد از طرفی می دانیم که وجوب ، امکان و امتناع وصف رابطه و نبست میان یک ماهیت و وجود است از طرفی قضیه ای که موضوعش ماهیت و محمول وجود باشد هلیه بسیطه است و حضرت علامه برای اثبات وجود ماده در خارج به هلیات بسیطه استدلال کرده است که بنابر دیدگاه ایشان اساساً در آن نسبتی وجود ندارد تا متصف به وجوب و امکان باشد تا به وسیله ی آن ها و تطابق آن ها با واقع به وجود امکان و وجوب پی ببریم یعنی حضرت علامه برای اثبات وجود امکان و وجوب در خارج به هلیات بسیطه و تطابق آن ها با واقع استدلال کرده است در حالیکه از نظر ایشان هیلیات بسیطه فاقد نسبت هستند تا نسبت آنها واجب یا ممکن باشد تا تطابق آن با واقع نشانه وجود امکان و وجوب در خارج باشد.

نحوه ی وجود امکان و وجوب در خارج

حضرت علامه می فرمایند که وجوب و امکان در خارج وجود دارند ولی وجود آن ها به شکل وجود معقولات ثانی فلسفی همانند کثرت و وحدت و فعلیّت و معلولیّت و دیگر مفاهیم معقول فلسفی است یعنی در خارج وجود خارجی مستقل و منحاز ندارند بلکه به عین وجود موضوعشان موجود هستند یعنی مثلاً امکان و وجوب وجود جداگانه ای از موصوف خود ندارند بلکه به عین وجود موصوفشان موجود هستند و اینکه مفاهیم مفاهیمی هستند که فلاسفه آن ها را مفاهیم ثانیه فلسفی می نامند و درباره ی آنها می گویند که اتصافشان خارجی و عروضشان ذهنی است

ادعای برخی در مورد وجود منحاز امکان و وجوب در خارج و ابطال آن

در مقابل برخی ادعا داشته اند که وجوب و امکان وجود مستقل در خارج دارند که حضرت علامه می فرمایند که به این دیدگاه نباید توجه کرد دلیل این حرف علامه این است که اساساً معنای امکان سلبی و نمی تواند وجود جداگانه داشته باشد و وجوب نیز از حاقّ ذات واجب انتزاع شده است و وجود مستقل ندارد پس امکان و وجوب هیچ یک وجود مستقل و منحاز ندارند[1]

به بیان بهتر امکان معنایی سلبی است و به معنای سلب ضرورت عدم و ضرورت وجود است و امری که سلبی است چگونه می تواند ما به ازاء خارجی داشته باشد وجوب هم از حاقّ ذات واجب انتزاع می شود و فقط مال واجب الوجود است و واجب الوجود نیز ماهیت ندارد تا رابطه ی ماهیتش با وجود وصف وجوب داشته باشد پس از ذات واجب انتزاع شده است و نمی تواند ما به ازاء مستقل داشته باشد

سپس حضرت علامه تذکر می دهند که این ادبیات در فضایی درست است که ماهیات را موضوع احکام قرار داده باشیم یعنی یک نحوی تحقّقی برای ماهیت قائل شده باشیم لذا اینکه می گوییم ماهیت یا ممکن است یا واجب برای ما اصالت الوجودی هستیم باید بگوییم وجود یا ممکن است یا واجب و وجوب و امکان وصف خود وجود هستند و دیگر اساساً ماهیتی در بین نخواهد بود تا با وجود سنجیده شود و رابطه ی باشد وصفی داشته باشد که آن وصف وجوب یا امکان باشد بلکه ماهیتی در کار نیست و وجود است که یا واجب است یا ممکن

بیان اول ما این بود که ما وجوب و امکان را از رابطه ای که میان ماهیت و وجود است بدست می آوریم و وجوب و امکان وصف آن رابطه است ولی بعدتر گفتیم که واجب ماهیت ندارد و ما وجوب را از حاقّ ذات انتزاع می کنیم حال می گوییم وقتی دقت می کنیم می بینیم که ممکن نیز ماهیت ندارد چون اساساً ماهیت امری اعتباری است و امر خارجی نیست تا وصفی که دارد نیز خارجی باشد پس در واقع ما امکان را نیز مانند وجوب از حاقّ ممکن الوجود انتزاع می کنیم پس وجوب به معنای شدت وجود و امکان به معنای ضعف وجود خواهد بود و بنابراین چون وجود خارجی و اصیل است وجوب و امکان

۱.پایان نوار شماره ۳۶

نیز خارجی خواهد بود ولی ما به ازاء مستقل نخواهند داشت و هردو از حاقّ وجود منتزع خواهند بود و یکی وصف ذات وجود است به نحو شدت و دیگری وصف ذات وجود است به نحوضعف و با این بیان هردو خارجی خواهند بود فتأمل جیداً

تبیین تعبیرات فلاسفه پیرامون معقول ثانی فلسفی

در مورد معقولات ثانی فلسفی و برای تبیین آنها تعابیر متعدّدی بیان شده است که ما اینک به نقل سه بیان می پردازیم. ابتدا تبیین که مشهور است را بیان می کنیم و سپس اشکالی که به آن وارد است را بیان می کنیم و در نهایت آن تبیینی که به

نظرمان بهترین تبیین است را بیان می کنیم و دلیل اینکه می گوییم تبیین ما بهتر از بقیه تبیین هاست را نیز بیان می کنیم. اینک به تبیین مشهور در مورد مقعولات می پردازیم

بیان اول

چون تبیین اول و دوم شبیه هم و برهم مترتب هستند هردو را یکجا و باهم بیان می کنیم و سپس به نقد هردو بیان می پردازیم و بیان مورد نظر خود را مطرح می کنیم.

مشهور فلاسفه گفته اند که مفاهیم یا جزئی هستند یا کلی و مفاهیم جزئی مفاهیم حسی و خیالی هستند و مفاهیم کلی مفاهیم عقلی هستند لذا به آن ها معقول می گویند و در ادامه برای تفکیک معقولات از یکدیگر می گویند که معقول اولی معقولی است که اتصاف و عروضش هردو خارجی است و معقول ثانی فلسفی معقولی است که اتصافش خارجی است ولی عروضش ذهنی است و معقول ثانی منطقی معقولاتی هستند که هم اتصاف و هم عروضشان ذهنی است. برای فهم بهتر این تعبیر باید معنای اتصاف و عروض را بیان کنیم

معنای اتصاف و عروض

معنای اتصاف روشن است . وقتی معقول وصف شیئ در خارج باشد گفته می شود که اتصاف مفهوم خارجی است ولی وقتی معقول وصف شیئ در ذهن باشد گفته می شود که اتصاف ذهنی است

بعد از بیان معنای اتصاف به بیان معنای عروض می پردازیم وقتی عارض ما به ازاء جداگانه از معروض داشته باشد و سپس با آن متحد شود به این حالت عروض می گویند که اگر این بازاء جداگانه داشتن و متحد شدن در خارج باشد عروض خارجی خواهد بود و اگر این تفکیک و سپس اتحاد در ذهن باشد عروض ذهنی خواهد بود که به آن حمل نیز می گویند

توضیح مطلب با مثال

معقول اولی

مثلاً ماهیت انسان معقول اولی است چیزی که در مورد آن گفته شده است که اتصاف و عروضش خارجی است و با توجه به مطالبی که بالا گفتیم منظور از اتصاف خارجی آن این است که زید خارجی است که متصف به انسان است پس اتصاف انسان خارجی است و عروض انسان نیز بر زید خارجی است یعنی وجود انسان وجودی جداگانه از وجود زید دارد که در خارج با زید متحد شده است و دلیل اینکه وجود جداگانه دارد این است که زید وجود انسانیت است به علاوه ی کلی عوارض شخصی زید که مجموع این ها زید را به وجود آورده است یعنی ذات که همان انسانیت باشد وجود جداگانه از اعراض زید دارد و در خارج با اعراض زید متحد شده است پس چون عروض و اتصاف انسان هردو خارجی است پس مفهوم انسانیت معقول اولی است

نکته:مفاهیم معقول اولی همان مفاهیم ماهوی هستند

معقول ثانی فلسفی

مفهوم معلولیت معقول ثانی فلسفی است و تعبیری که فلاسفه در مورد آن دارند این است که اتصافش خارجی و عروضش ذهنی است. اینکه اتصافش خارجی است به این معناست که آن چیزی که در خارج است متصف به معلولیت شده است مثلاً زید خارجی است که متصف به معلولیت شده است و منظور از عروض ذهنی آن این است که معلولیت در خارج وجود منحاز و مستقلی از زید ندارد یعنی اینطور نیست که معلولیت وجودی جداگانه از زید داشته باشد و معلولیت زید عین ذات اوست پس عروضش خارجی نیست ولی ذهن این توانایی را دارد که این دو را از یکدیگر تفکیک کند و مثلاً زید را موضوع و معلولیت را محمول قرار دهد و آنها را برهم حمل کند و بگوید که زید معلول پس عروض معلول بر زید فقط ذهنی است. بنابراین چون اتصاف مفهوم معلول خارجی و عروضش ذهنی است پس معلول معقول ثانی فلسفی است

مفهوم ثانی منطقی

مفهوم انسانی که در ذهن است کلی است و کلیّت وصف معقول اولی انسان در ذهن است و عروضش نیز ذهنی است چون اساساً نمی توان عروضش خارجی باشد چون موصوف یعنی انسانی که کلی است و وصف یعنی کلیّت هردو ذهنی هستند پس عروضشان بر یکدیگر نیز ذهنی است پس مفهوم کلیّت هم اتصاف و هم عروضش ذهنی است پس معقول کلی یک معقول ثانی منطقی است.

نکته:اگر عروض خارجی بود اتصاف قطعاً خارجی است چون عروض خارجی یعنی اینکه دو امر جداگانه خارجی وجود دارد که با یکدیگر متحد شده اند پس شیئ در خارج چنین وصفی دارد ولی اگر عروض ذهنی بود اتصاف می تواند خارجی باشد

یعنی مصداقاً یکی باشند و هرکدام از عارض و معروض وجود جداگانه نداشته باشند بلکه وجود یکی از آنها عین وجود دیگری باشد و می تواند اتصاف نیز ذهنی باشد یعنی عارض و معروض فقط در ذهن بر یکدیگر حمل شوند

بیان دوم

بیان دوم که متأثر از بیان است این است که می گویند معقول اولی معقولی است که هم ما بازاء خارجی دارد و معقول ثانی فلسفی چیزی است ما به ازاء خارجی ندارد ولی منشأ انتزاع دارد و معقول ثانی منطقی آن است که نه ما به ازاء خارجی دارد و نه منشأ انتزاع خارجی . این بیان متأثر از بیان اول است و چون بیان اول مواجه با اشکال است این بیان نیز مواجه با اشکال است

بیان اشکال بیان اول و دوم

در اشکال به بیان اول و دوم می گوییم شما مفاهیم ماهوی را معقول اولی می دانید و می گویید که مابه ازاء خارجی دارند و مفهوم وجود را معقول ثانی فلسفی می دانید و طبق بیان شما نباید ما به ازاء خارجی داشته باشد در حالی که شما ماهیت را اعتباری می دانید و وجود را اصیل می دانید با این حال چگونه مفاهیم ماهوی را که اعتباری هستند دارای ما به ازاء ی خارجی می دانید ولی مفهوم وجود را که اصیل است دارای ما به ازاء خارجی نمی دانید؟!!! این کلام از کسی که قائل به اصالت وجود است عجیب به نظر می رسد لذا کسی که واقعاً اصالت الوجودی است این چنین سخن نمی گوید و این سخنان متأثر از فضای اصاله الماهیت است که هنوز در کتب فلسفی از جمله بدایه و نهایه حفظ شده است . در ادامه لازم است بگوییم حال که فهمیدیم این بیان درست نیست باید از این تفکیک به طور کلی دست بکشیم هرگز! بلکه باید تبیین و تفکیک این مفاهیم را به گونه ای بیان کنیم که با نگاه اصالت الوجودی سازگار باشد ما در ادامه تبیینی را که بهتر از این دو تبیین و موافق با اصالت الوجود می دانیم را بیان می کنیم. البته ظاهراً کسی اینگونه تفکیک نکرده است ولی خوب تفکیک خوبی و جای تأمل و تعمّق دارد

تبیین درست معقولات

در تبیین درست معقولات باید گفت که معقول اولی معقولی است که اول تعقّل می شود یعنی وقتی با چیزی برخورد می کنیم اول از همه آن معقول تعقّل و درک می شود ولی معقول ثانی معقولی است که وقتی معقول اولی را تعقّل کردیم وسپس کارها و عملیات هایی روی آن انجام دادیم آن معقول ثانی فهمیده می شود مثلاً وقتی با زید مواجه می شویم مفهوم جزئی زید را می فهمیم که مفهومی حسی است و ما را آماده می کند که معقول انسان کلی را بگیریم این اولین معقول ماست لذا معقول اولی نامیده می شود و سپس به این مفهوم انسان توجه می کنیم و می بینیم که متساوی النسبه به وجود و عدم است که همان مفهوم امکان است پس مفهوم امکان معقول ثانی است . حال که فرق مفهوم اولی و ثانی را

فهمیدیم می گوییم مقعول ثانی خود دو دسته است معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی. معقول ثانی فلسفی معقولاتی هستند که وصف معقولات اولی در خارج هستند مثلاً معلول که وصف معقول اولی انسان در خارج است ولی معقول ثانی منطقی معقولاتی هستند که وصف معقول اولی در ذهن هستند مثلاً انسانی که در ذهن است معقول اولی است وصف کلیّت را دارد پس مفهوم کلیّت وصف معقول اولی در ذهن است

بیان تلخیصی مطلب بالا این است که معقول اولی چیزی است که در مواجه اول تعقّل می شود و معقول ثانی چیزی است که بعد از معقول اول و با تعمّل در آن پدید می آید که اگر وصف مفاهیم در ذهن باشد معقول ثانی منطقی است و اگر وصف معقول اولی در خارج باشد معقول ثانی فلسفی است

نکته: مفهوم ثانی منطقی در واقع اوصاف و احکام مفاهیم در ذهن هستند و این یعنی تمام مفاهیم ثانی منطقی در ذهن هستند ولی معقولات ثانی فلسفی وصف امور خارجی هستند و اغلب موضوعات و مسائلی که در فلسفه بررسی می شوند معقول ثانی فلسفی هستند مانند حرکت، وجود ، وجوب ، اصالت ، مفهوم ماهیت نه مصادیق آن ، عرض ، وحدت ، کثرت، تجّرد و ....

مرحله پنجم: ماهیت و احکام آن

ما در مورد وجود بحث هایی کردیم و بالتبع در مورد عدم نیز بحث هایی کردیم و چند حکم از احکام آن را بیان کردیم مانند استحاله اعاده آن ، تمایز نداشتن و علیّت نداشتن آن و .... در این مرحله ما می خواهیم از ماهیت بحث کنیم البته تا اینجا برخی از احکام ماهیت را بیان کردیم مانند اعتباری بودن آن و حدّ وجود بودن آن بنابر تقریری و نحوه ی وجود بودن آن در تقریر دیگر و متساوی النسبه بودن آن به وجود و عدم ولی اینک و در این مرحله در پی آن هستیم احکام ماهیت را به شکل مفصّل تر بحث کنیم

فصل اول: الماهیه من حیث هی لیست الّا هی

معنای تعبیر

فلاسفه تعبیری دارند که بسیار مشهور است و آن این است که الماهیه من حیث هی لیست الا هی لا موجود و لا معدومه و لا أی شیئ آخر اینک در این فصل می خواهیم به تبیین این عبارت بپردازیم

اولین نکته ای که باید توجه بدهیم این است که منظور از ماهیت در این عبارت مفهوم خود ماهیت نیست بلکه منظور مصادیق ماهیت است یعنی در این عبارت معنونهای ماهیت مدنظر هستند نه عنوان ماهیت چون مفهوم خود ماهیت مفهوم ثانی فلسفی است اما مصادیق آن مانند انسان ، فرس ،حجر ، شجر و .... ماهیت و معقول اولی هستند که من حیث هی لیست الا هی هستند

در ادامه می گوییم که انسان که یک ماهیت است بماهو هو فقط انسان و دلیل این گفته ی ما این است که انسان هم می تواند موجود باشد هم معدوم باشد هم بالفعل باشد هم بالقوه باشد هم واحد باشد هم کثیر باشد در حالیکه اگر چیزی ذاتاً بالقوه بود دیگر نمی تواند بالقوه باشد یا اگر ذاتاً بالقوه بود نمی تواند بالفعل باشد یا اگر ذاتاً موجود بود نمی تواند معدوم باشد یا اگر ذاتاً معدوم بود نمی تواند موجود باشد پس همین که انسان می تواند همه ی این احکام را داشته باشد نشان می دهد که هیچ یک از آنها در ذات انسان مأخوذ نیست به بیان دیگر وقتی انسان را تصوّر می کنیم نیازی نیست موجودیت را تصوّر کنیم و بدون تصوّر موجودیت نیز می توانیم انسان را تصوّر کنیم و همینطور در مورد سایر چیزهایی که مقابل هم هستند مانند بالقوه بودن و بالفعل بودن و .... پس ماهیت انسان بماهی هی فقط خودش است و هیچ چیز دیگری نیست

منظور از ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات

گفتیم که انسان بما هو هو فقط انسان است و هیچ حکمی دیگری ندارد یعنی نه موجود است نه معدوم و این به هیچ وجه به معنا ارتفاع نقیضین نیست چون ارتفاع نقیضین آن است که چیزی در خارج نه باشد و نه نباشد مثلاً و همچنین اجتماع نقیضین چیزی است که در خارج هم باشد هم نباشد و منظور ما از اینکه می گوییم ماهیت انسان بماهو هو نه موجود است نه معدوم به هیچ وجه این نیست که انسان در خارج نه موجود است نه معدوم بلکه منظورمان آن است که وقتی انسان را تصوّر و تعقّل می کنیم در دل مفهوم انسانیت نه موجویت اخذ شده است و نه معدومیت و این ارتفاع نقیضین است نه وقوع آن و لحاظ ارتفاع نقیضین با وقوعش تفاوت دارد زیرا لحاظ ارتفاع نقیضین امتناعی ندارد لذا وقتی انسان را می بینیم در درون او نه وجود لحاظ شده است و نه عدم اما می دانیم که در خارج بالأخره یا موجود است یا معدوم

نکته: اکثر فلاسفه بلکه تمام آنها می گویند که ماهیت به معنای خاص آن من حیث هی لیست الا هی نه ماهیت به معنای عام آن یعنی ما به الشیئ هو هو زیرا این معنا از ماهیت علاوه بر اینکه شامل ماهیت به معنای خاص می شود شامل وجود نیز می شود و وجود لیست الا هی نیست ولی از نظرما ماهیت به معنای اعم آن نیز همینطور است چون ما معنا را از مصداق تفکیک کردیم لذا معنای وجود عین موجودیت نیست و معنای وجود هم می تواند معدوم باشد و هم می تواند موجود باشد فتأمل جیداً فإنّه دقیق

با این بیانی که داشتیم باید بگوییم که ماهیت به حمل اولی تنها خودش است و به حمل اولی همه چیز به جز ذاتیاتش از آن سلب می شوند حتی اعراض لازم آن لذا انسان فقط حیوان ناطق است بالحمل الاولی و انسان لیس بضاحک است به حمل اولی و انسان لیس بموجود است به حمل اولی حتی انسان لیس معدوم است به حمل اولی پس انسان بماهو لیس الا هو

فصل دوم: اعتبارات ماهیت

اقسام اعتبارات ماهیت

گفتیم که ماهیت بماهی لیست الا هی و این یعنی اینکه ماهیت نسبت به طرفین متقابلین متساوی النسبه است و این یعنی اینکه ماهیت لابشرط است و مشروط به چیزی نیست و حتی مشروط به این نشده است که لابشرط باشد.

به ماهیتی که بشرط لا باشد ماهیت مجّرده و به ماهیتی که بشرط شیئ باشد ماهیت مخلوطه و به ماهیتی که لابشرط باشد ماهیت مطلقه می گویند

لذا انسان مشروط به عوارض خارجی که می شود زید ماهیت مخلوطه است و زید مشروط به عدم عوارض انسان است که ماهیت مجّرده است و خود انسانیت ماهیت مطلقه است که میان وجود خارجی و مفهوم مشترک است

کلّی طبیعی

پس ماهیت را به سه شکل می توان لحاظ کرد و با این حساب ماهیت یک لحاظ دیگر نیز که در مقسم قرار می گیرد که به آن لابشرط مقسمی می گویند و به لا بشرطی که یکی از اقسام آن است لابشرط قسمی می گویند تبیین این دو این است که وقتی ماهیت را با غیر خودش لحاظ کنیم این یک لحاظ است که لابشرط مقسمی است حال این لحاظ ماهیت با غیر خودش به سه شکل می تواند باشد که یکی از انحاء آن لحاظ به شکل غیرمشروط است که لابشرط مقسمی است حضرت علامه می فرمایند که ماهیت لابشرط مقسمی است که همان کلی طبیعی و خالص طبیعت است

نکته: ما معتقد هستیم که لابشرط مقسمی نیز کلی طبیعی و خالص طبیعت نیز چون بالأخره در آن غیر لحاظ شده است ولی اگر در همان لابشرط مقسمی غیر نیز لحاظ نشود آن وقت است که لابشرط است و کلی طبیعی و خالص طبیعت است که معنای سومی برای لابشرط مقسمی است که ما به آن معنا می گوییم برای همین است که ما می گوییم این اعتبارات ماهیت در وجود و ماهیت به معنای اعم نیز وجود دارد[1]

بیان مجدد اقسام اعتبارات ماهیت

برای تبیین بهتر اقسام اعتبارات ماهیت مطلبی را عرض می کنیم. منظور از اعتبار همان لحاظ ماهیت و توجه به آن است. ما به سه شکل بلکه چهار و بلکه پنج شکل می توانیم ماهیت را لحاظ وبه آن توجه کنیم. اولین لحاظی که ما در مورد ماهیت می توانیم داشته باشیم این است که ماهیت می توان با غیر نسبتی داشته باشد توجه شود که در این لحاظ ما به شکل نسبتی که ماهیت با غیر داریم توجهی نداریم و فقط توجه داریم که ماهیت با غیر نسبت دارد همین لذا لحاظ در مرحله با ابهام همراه است سپس لحاظ می کنیم که ماهیتی که با غیر نسبت دارد به سه شکل می تواند با غیر نسبت

۱.البته بنده ربط این دو مطلب را متوجه نشدم اسأل الله أن یخرجنی من ظلمه الجهل و یکرمنی بنور الفهم پایان نوار شماره ۳۷

داشته باشد. یک وقت ماهیت می تواند به شرط غیر باشد که می شود اعتبار ماهیت بشرط شیئ که به آن ماهیت مخلوطه می گویند. ماهیت هایی که در خارج موجود هستند ماهیت بشرط شیئ هستند و ممکن است سئوال شود که خوب این ماهیت که در خارج است لحاظ آن چه معنایی دارد ولی این مشکلی ایجاد نمی کند چون برخی از اقسام اعتبارات ماهیت در خارج نیز موجود هستند و البته برخی از آنها نیز در خارج موجود نیستند

گاهی نیز ماهیت با غیر لحاظ شده است منتها به شرط عدم آن غیر که به این ماهیت، ماهیت مجّرده می گوییم این ماهیت در واقع بشرط لا از وجود خارجی عوارض است این ماهیت همانی است که در ذهن موجود است لحاظ سوم آن است که نه شرط وجود غیر باشد و نه به شرط عدم وجود آن غیر که همان اعتبار ماهیت لابشرط است که به آن ماهیت مطلقه می گویند

باید توجه داشت که لحاظی از ماهیت که در مقسم این اقسام قرار می گیرد نیز لابشرط است که به آن لابشرط مقسمی در مقابل لابشرط قسمی می گویند فرق این دو اعتبار لابشرط این است که اولی مبهم است و مقیّد نیست ولی دومی متعیّن و مقیّد است و قید آن نیز اطلاق است یعنی لابشرط قسمی مقیّد به اطلاق است ولی لابشرطی که در مقسم است حتی مقیّد به اطلاق نیست و مبهم است و چون مبهم است مطلق است و اساساً مقیّد به هیچ چیز نیست

اهمیّت بحث از اقسام اعتبارات ماهیت

ممکن است که برای شما سئوال شود که این بازی ها چیست و ثمره این بحث ها چیست؟ اولاً می فهمیم که ذهن می تواند اینطور بفهمد ماهیت را و می تواند این کار را بکند و دیگری این است که بدانیم بالأخره کلی طبیعی کدامیک از این هاست ما احکامی در فلسفی داریم که مربوط به کلی طبیعی هستند مانند امکان و کلیت و سایر چیزهایی که برای ماهیت بماهی هی ثابت است و اگر اقسام اعتبارات خوب فهم نشود در فهم آن احکام هم به طور کامل موفق نخواهیم بود

اقوال پیرامون کلی طبیعی

در مورد اینکه کلی طبیعی کدامیک از این اقسام است اختلاف است.شیخ طوسی لابشرط قسمی را کلی طبیعی می دانسته است و حضرت علامه لابشرط مقسمی را کلی طبیعی می دانند و محقّق سبزواری هیچکدام را کلی طبیعی یعنی خالص طبیعت نمی داند و معتقد است کلی طبیعی آن لحاظی است که قبل از توجه به غیر به ماهیت می شود البته باید توجه داشت که منظور ما توجه به عدم توجه به غیر نیست بلکه اساساً فقط توجه کردن به ماهیت است یعنی اصلاً توجه نکند به غیر که حال بخواهد عدم توجه به آن را لحاظ بکند یا نکند یعنی سالبه به انتفاء موضوع و این یعنی مطلقاً به ماهیت توجه کند این لحاظ نیز لابشرط است و محقّق سبزواری معتقد است که این اعتبار از ماهیت همان کلی طبیعی است و به نظر می رسد که نظر محقّق سبزواری نیز درست باشد و این همان کلی طبیعی یعنی ماهیت خالص است که هیچ غیری در آن لحاظ نشده است

دو اصطلاح ماهیت بشرط لا

حضرت علامه سپس توضیح می دهد که اعتبار ماهیت بشرط لا به دو اصطلاح استفاده شده است و لذا به بیان دو اصطلاح می پردازد.

اصطلاح اول بشرط لا این است که به ذات ماهیت توجه شود و به هیچ چیزی غیر از خودش در آن نباشد مانند لحاظ انسانیت بدون لحاظ چیزی در آن که این اصطلاح همانی است که بالا از آن سخن گفتیم

اصطلاح دوم بشرط لا این است که ماهیت بشرط لای از آنچه که می تواند مقارن ماهیت شده و با آن متحد شده است لحاظ بشود. برخی ماهیات می توانند با ماهیات دیگر مقارن و متحد بشوند مانند حیوانیت و ناطقیت. اگر حیوانیت جوری تصوّر شود که از مقارنش تفکیک و بر آن حمل نشود به این ماهیت لحاظ شده ماهیت بشرط لا به معنای دوم می گوییم این اعتبار از بشرط لا همانی است که درس های گذشته در فرق میان ماده و صورت به آن اشاره کردیم اینک برای یادآوری دوباره آن را بیان می کنیم

ما در درس های گذشته گفتیم که فرق میان ماده و صورت و جنس و فصل آن است که ماده و صورت همان جنس و فصل هستند ولی ماده و صورت بشرط لا هستند ولی جنس و فصل لابشرط هستند و برهم حمل می شوند و ماده و صورت همان جنس و فصل هستند که بشرط لا أخذ شده اند و برهم حمل نمی شوند و بشرط لایی که اینجا گفته می شود همان بشرط لا در اصطلاح دوم است لذا حیوانیت و ناطقیت را می توان به شکلی لحاظ کرد که برهم حمل بشوند و می توانیم حیوانیت و ناطقیت را به شکلی أخذ کنیم که برهم حمل نشوند

فرق میان دو اصطلاح بشرط لا

فرق هایی که میان این دو اصطلاح هست در کتب فلسفی مفصلاً بیان شده است ولی ما نیز یک فرق میان دو اصطلاح را بیان می کنیم لابشرطی که در اصطلاح اول است و همانی است که در این مرحله محل بحث ماست به معنای بشرط لای از همه چیز حتی وجود و عدم است اما اصطلاح بشرط لای دوم به معنای بشرط لای از مقارنش است و لذا ماده نسبت به صورت که مقارن آن است بشرط لا است ولی نسبت به چیزهای دیگر بشرط لا نیست و این یعنی بشرط لا بودن در اولی بسیار وسیع تر و گسترده تر است

وجود کلی طبیعی در خارج

در ادامه حضرت علامه می فرمایند که کلی طبیعی در خارج موجود است یعنی لابشرط مقسمی فقط یک امر ذهنی نیست و یک امر خارجی نیز هست چون دو قسم از اقسام ماهیت لابشرط مقسمی یعنی بشرط شیئ و لابشرط قسمی در خارج هستند پس لابشرط مقسمی نیز در خارج است چون مقسم در اقسام موجود است اینکه ماهیت بشرط شیئ در خارج موجود است روشن است ماهیت لابشرط قسمی نیز در خارج موجود است چون ماهیت لا بشرط به معنای آن بود که

برایش تفاوت نمی کرد که غیر باشد یا نباشد و لذا با اینکه آنچه در خارج است بشرط شیئ است ولی ماهیت لابشرط نیز موجود است چون لابشرط یجتمع مع الف شرط و وقتی این این قسم در خارج موجود باشند لابشرط مقسمی نیز که مقسم است نیز در خارج موجود است چون مقسم همواره در ضمن اقسام موجود است

کثرت در کلی طبیعی

بحث در این قسمت این است که کلی طبیعی چطور موجود است؟ کلی طبیعی کلی ای است که در متن همه ی افراد موجود است لذا انسانیت هم در متن احمد موجود است هم حسن و هم حسین و هم غیر آنها ولی واحد نیز هست چون الماهیه بما هی هی است و صرف الشی لایتثنی و لایتکرر برخی اینطور گمان می کرده اند که انسانیت تکه تکه شده است و هر فرد انسان جزی از آن را دارد ولی چنین مطلبی درست نیست و لازم می آید که واحد کثیر باشد و کثیر واحد باشد تازه انسانیت که اجزاء مقداری ندارد

حضرت علامه می فرمایدکه اینکه می گویند کلی طبیعی یکی است یعنی وحدت نوعی دارد و کثرت عددی یعنی در هرفردی از انسان یک عدد انسانیت موجود است پس انسانیت یکی است یعنی یک ماهیت و نوع واحد است که غیریت عددی دارند نه نوعی و ماهوی و اگر وحدت بالعدد نیز داشت لازم می آمد که متصف به اوصاف مقابل هم شود چون انسان ها برخی مؤمن و برخی کافرند پس اگر انسانیت وحدت عددی داشت لازم می آمد که انسان هم کافر باشد و هم مؤمن و هذا محال

فصل سوم: ذاتی و عرضی

معنای ذاتی و عرضی

وقتی معانی مختلفی که در ماهیات هستند مورد توجه واقع می شوند به دو دسته تقسیم می شوند. دسته ی اول به شکلی هستند که با وضع آن ها ماهیت وضع و با رفع آنها ماهیت مرتفع می شود البته توجه داشته باشید که منظور ما رفع و وضع وجود ماهیت نیست بلکه منظورمان رفع و وضع خود ذات ماهیت است نه وجود و منظور آن است که تا مثلاً حیوانیت و ناطقیت تصوّر نشود ،انسان نیز تصوّر نخواهد شد یعنی تا معنای حیوانیت و ناطقیت تقرّر نیابد معنای انسانیت نیز متقرّر نخواهد شد مفاهیمی که به این شکل هستند مفاهیم ذاتی هستند و به آنها ذاتی می گوییم و به مفاهیمی که اینگونه نیستند مفاهیم عرضی می گوییم مثلاً ما بدون تصوّر ضاحکیت نیز می توانیم انسان را تصوّر کنیم با اینکه ضحک بالقوه ملازم انسان است و اگر انسان موجود بشود حتماً ضاحک نیز موجود می شود ولی در عین حال برای تصوّر انسان لازم نیست که ضاحکیت تصوّر بشود و عرض نیز به دو شکل است مفارق مانند راه رفتن برای انسان و لازم مانند زوجیت برای اربعه

عرض بالضمیمه و عرض من صمیمه

حضرت علامه قبل از بیان فرق هایی که میان عرضی و ذاتی هست به این نکته اشاره می کنند که عرضی خود به دو شکل است یکی به این گونه است که وجود جداگانه دارد و باید به ماهیت اضافه شود که به این عرضی عرض بالضمیمه می گویند و دیگری به این شکل است که وجودش غیر از وجود معروض نیست مانند بالا بودن و پایین بود مثلاً دست نسبت به چیزی که بالای و پایینی برای دست عرض است ولی این عرض وجودی به جز وجود دست ندارد به این عرضی ، خارج محمول و عرض من صمیمه می گویند و اولی مانند رنگ برای پارچه است که هریک وجود جداگانه ای دارند و در خارج با هم متحد شده اند و گفته اند که مثلاً این پارچه سفید است

تفاوت ذاتی و عرضی

حضرت علامه چند تفاوت برای ذاتی و عرضی بیان می کنند تا بتوانیم هریک را از دیگری بازشناسیم مخصوصاً بازشناسی عرض لازم از ذاتی بسیار مهم است

تفاوت اول

ثبوت ذاتیات برای ذات بیّن یعنی بدیهی است اما ثبوت عرضی نیازمند حد وسط است لذا برای اینکه بگوییم انسان حیوان ناطق است نیازی نیست دلیل بیاوریم ولی برای اینکه اثبات کنیم اربعه زوج است با اینکه از فطریات است بی نیاز از دلیل است ولی بدون دلیل نیست بلکه قیاساتها معها است و گفته می شود که اربعه زوج است چون قابل تقسیم به دو قسمت مساوی است پس نیازمند استدلال است

تفاوت دوم

ثبوت خارجی ذاتی یعنی وجود خارجی ذاتی علتی ورای علّت ذات لازم ندارد برخلاف عرضی مثلاً برای اینکه حیوانیت در خارج موجود بشود لازم نیست ابتدا انسانیت موجود بشود بعد حیوانیت موجود بشود بلکه همان علّتی که انسانیت را موجود می کند همان علّت حیوانیت را نیز موجود می کند اما در عرض اینگونه نیست و علاوه بر علّت ذات برای به وجود آمدنش به ذات نیز نیاز است یعنی موجودیت زوجیت محتاج موجودیت اربعه است و اربعه خودش در موجودیت زوجیت نقش دارد علّت ذات را ایجاد می کند و ذات عرضی را .

تفاوت سوم

اجزای ذاتی مقدّم بر ذات هستند اما عرضی متأخر از ذات است و این یعنی ذات به شکلی معلول ذاتیات است چون هر کلی متوقف بر اجزایش است پس حیوانیت و ناطقیت متقدّم بر ذات هستند ولی عرضی متأخر از ذات است[1]

اشکال به تفاوت سوم

برخی در اشکال به تفاوت سومی که حضرت علامه ذکر کرده است می گویند که کلام شما دارای اشکال است و مستلزم تقدّم الشیئ علی نفسه است چون ذاتیات عین ذات هستند از طرفی و از طرف دیگر می گویید که ذاتیات مقّدم بر ذات هستند این به معنای آن است که لازم می آید که ذات مقدّم بر خود باشد و تقدّم الشیئ علی نفسه نیز محال است

پاسخ اشکال

حضرت علامه در پاسخ به این اشکال می گوید که وقتی می گوییم که ذاتیات مقدّم بر ذات هستند اعتباری و تحلیلاً این گونه است نه اینکه منظورمان آن باشد که اول وجود ذاتی می آید و بعد وجود ذات بلکه تحلیلاً و اعتباراً ذاتی مقدّم بر ذات است بدلیل اینکه ذات مرکب از دو جزء است جنس و فصل و اجزاء تحلیلاً و اعتباراً مقدم بر ذات هستند

پاسخ دیگری که جناب علامه طباطبایی می دهد و در واقع به نوعی دست برداشتن از تفاوت سوم است این است که ایشان می گوید که وقتی می گوییم که ذاتیات مقدم بر ذات هستند دلیلش این است که ذاتیات در حد ذات اخذ می شوند و منظور از جزء بودنشان این است که جزء تعریف ماهیت است وگرنه در خارج اساساً جزئی در کار نیست و سالبه به انتفاء موضوع است برای اینکه انسان در خارج کلش حیوانیّت و کلش ناطقیّت است و ترکیب جنس و فصل در خارج اساساً انضمامی نیست و در خارج جزئی وجود ندارد که بخواهد مقدّم باشد یا مؤخّر و نتها در ذهن است که اینگونه است و این بیان همانگونه که گفتیم به شکلی استدراک از تفاوت سوم است

فصل چهارم: جنس و فصل و مباحث آنها

در این بخش حضرت علامه به مباحثی پیرامون جنس و فصل می پردازند و اعتبارات مختلف جنس و فصل را بیان می کنند و فرق میان جنس و فصل را بیان می کنیم

۱.پایان نوار شماره ۳۸

بیان مطالبی در مورد جنس و فصل

ماهیات تامه را که دارای آثار خاصی هستند یعنی در خارج موجود می شود و دارای آثار خاصی هستند هستند مثل انسان که افرادی در خارج دارند و آثار خاص دارند را نوع می گویند سپس وقتی به این انواع نگاه می کنیم می بینیم که این ماهیات تامه دارای اجزاء هستند که یک جزءشان مشترک و یک جزء شان مختص است جزء مشترک آنها حیوانیّت و جزء مختص انسان ناطقیّت است که به جزء مشترک جنس و به جزء مختص فصل می گویند سپس حضرت علامه بیان می کنند که هریک از جنس ها و فصل ها دارای انواع هستند مانند عالی ، متوسط و سافل

اعتبارات جنس و فصل

جزء مشترک یا همان جنس و حیوانیت را به دو شکل می توان لحاظ کرد. اعتبار اول به این شکل است که به خود حیوان یعنی جنس نگاه کنیم یعنی جنس را به شرط لای از حمل بر مقابل و مقارنش لحاظ کنیم یعنی جنس را غیر را مقابلش و مقارنش لحاظ کنیم و به او به اینگونه نگاه کنیم که خودش و مقارنش با هم متحد می شوند و یک نوع بشوند به این لحاظ لحاظ به شرط لای از حمل جنس می گوییم که در این صورت به آن ماده می گویند یعنی در واقع در نسبت به مقارنش به آن ماده می گویند و نسبت به کل و نوع علّت مادی می شود به بیان روشن تر لحاظ حیوان نسبت به ناطقیت ماده است یعنی حیوانیت ماده ناطقیت است و نسبت به کل یعنی انسان علّت مادی است یعنی حیوانیّت علّت مادی انسان است

اعتبار دیگر جنس این است که با لحاظ لابشرط به آن نگاه کنیم یعنی لابشرط نسبت به اینکه ناطق باشد یا نباشد چون حیوانیّت می تواند با ناطقیّت و .... و می تواند با فصل های دیگر متحد شود اگر حیوانیت را اینگونه لحاظ کنیم حیوانیت جنس می شود که لابشرط است از اینکه با فصل های مختلف باشد و به همین دلیل مبهم است و برای همین نیاز به فصل دارد تا از ابهام خارج شود و بدانیم که این حیوانیّت همان حیوانیّتی است که در ناطق است یا حیوانیّتی است در هاصل است

در اعتبار اول حیوانیت ابهام نداشت نه اینکه در خارج فقط حیوانیّت موجود باشد بلکه به این معنا که با لحاظ اول خود حیوانیّت یک معنای محصّل است و از این منظر یک نوع است یعنی در این لحاظ ماده است که ماده نیز نوع

نکته: همانطور که گفتیم ماده همان جنس است و جنس همان ماده است ولی ماده جنس است لابشرط از حمل و جنس همان ماده است ولی لابشرط از حمل

نکته: جنس و فصل از مفاهیم نسبی هستند یعنی چیزی نیست که مطلقاً جنس یا فصل دارد بلکه هرچیزی نسبت به مافوقش نوع و نسبت به مادون خود جنس است البته نوع اخیر دیگر جنسی برای چیزی نیست

تمام مطالب تا اینجا مربوط به بخش جنس بود حال در مورد فصل نیز همین دو اعتبار وجود دارد یعنی می توان فصل بشرط لای از حمل لحاظ کرد در این صورت فصل برای حیوان که جنس است صورت می شود و علّت صوری انسان می

شود و وقتی که همین فصل را لابشرط نگاه کنیم می شود فصل چون جنس را از سایر چیزهایی که می تواند باشد جدا می کند و در واقع محصل جنس است و آن را از ابهام خارج می کند

نکته: وقتی می گوییم که حیوان جزء مشترک میان انسان و مثلاً اسب و ... است منظورمان از این اشتراک این نیست که همان حیوانیتی که در انسان است در فرس نیز هست بلکه در انسان حصه ای از حیوانیت است و در فرس حصه ی دیگری از حیوانیت و فصل است که نشان می دهد که حصه ای از حیوانیت که در انسان است با حصه ای از حیوانیت که در مثلاً فرس است متفاوت است

حمل اولی جنس و فصل بر نوع

مشهور فلاسفه و حتی کسانی که بعد از علامه هستند می گویند که حمل جنس و فصل بر نوع حمل شایع صناعی است یعنی وقتی می گوییم الانسان حیوان حمل شایع صناعی است همچنین وقتی می گوییم الانسان ناطق چون مفهوم حیوان و ناطق هریک به تنهایی مساوی با مفهوم انسان نیستند در حالیکه در حمل اولی مفهوم موضوع و محمول باید یکی باشند البته حمل حیوان ناطق بر انسان اولی است ولی حضرت علامه بر خلاف همه می فرمایند که حمل حیوان و ناطق به تنهایی نیز بر انسان حمل اولی ذاتی است شایع یعنی در خارج عین هم هستند حضرت علامه با این ادعای خود می خواهد بگوید که در ذهن نیز یکی هستند چون وقتی انسانیت را تصور کرده ای انسانیت را نیز تعقّل کرده ای چون وقتی حیوانیت را تعقّل می کنی حصه ای از حیوانیّت را که در انسانیت است نیز تصور کرده ای و این دو عین هم هستند و گفتیم همه با این حرف حضرت علامه مخالفت کرده اند و استاد نیز فرمودند که من خودم نیز اساساً چیزی نفهمیدم

توجیهی که برای کلام علامه می توان بیان کرد این است که ما همیشه با الفاظ فکر می کنیم حضرت علامه می فرمایند اسم حیوانیت را کنار بگذار و به سراغ معنای حیوانیت برو وقتی به سراغ آن بروی می بینی که حیوانیت به تنهایی اساساً قابل تصور نیست و وقتی حیوانیت را تصور می کنی در واقع حصه هایی از آن در انسان و فرس و .... است را تصور کرده اید و تصور حیوانیت بدون تصور انسان و .... امکان ندارد

نکته:ما کلی را نمی توانیم تصور کنیم استاد جوادی از حضرت علامه پرسیده بودند که شما کلی را تصور کرده اید ایشان گفته بوده اند که بله یکی دو بار کلی را تصور کرده ام. ملاصدرا می گوید کلی هایی که ما تصور می کنیم در واقع کلی نیستند بلکه خیال منتشر هستند یعنی مثلاً شما زید را دیده ای بعد تصوری خیالی از او داری و سپس این تصور خیالی را بر افراد دیگر تطبیق می دهی ایشان می گوید که کلی را تا سن چهل سالگی کسی نمی تواند تصور کند و بعد از چهل سالگی نیز الاوحدی من الناس هستند که می توانند آن را تصور کنند و بفهمند

یکی بودن نوع و جنس و فصل

حضرت علامه می فرمایند که با توجه به مطالبی که گفتیم روشن شد که نوع و جنس و فصل عین هم هستند منتها لحاظ آنها متفاوت است جنس همان نوع است بشرط لای از تحصّل و فصل همان نوع است بشرط تحصّل و نوع همان جنس و فصل است لابشرط نسبت به تحصّل

رابطه ی جنس و فصل

سپس حضرت علامه می فرمایند که رابطه ی میان خود جنس و فصل این است که فصل عرض خاص جنس است چون فصل که جزء ذاتیات جنس نیست چون ذاتی چیزی است که اگر از میان برود ذات نیز از میان می رود ولی فصل که از میان می رود جنس همچنان باقی است پس فصل ذاتی برای جنس نیست پس فصل برای جنس عرض است و جنس نیز نسب به فصل نیز عرض خاص است چون اگر چیزی جنسش از میان برود ولی فصلش باقی باشد ذات کماکان باقی است ولی باید توجه داشت که فصل عرض خاص اخص جنس است یعنی فقط در آن جنس است ولی در تمام افراد آن جنس نیست بلکه در برخی از افراد آن جنس است. مثلاً فقط حیوان است که ناطق است ولی تمام حیوانات ناطق نیستند به این عرض خاص اخص می گویند که در مقابل عرض خاص شاملی است[1]

واحد بودن جنس و فصل

از دیگر چیزهایی که از یکی بودن جنس و فصل و نوع نتیجه گرفته می شود این است که هر نوعی فقط یک جنس و فصل در یک مرتبه می تواند داشته باشد یعنی مثلاً ناطقیت که فصل انسان امکان ندارد چیز دیگری در این مرتبه در یعنی در مرتبه ی حیوانیت فصل انسان باشد و در کنار ناطقیت قرار گیرد همچنین جنس دیگری نیز نمی تواند در کنار ناطق قرار گیرد و جنس دومی برای انسان باشد چون همانطور که گفتیم جنس و فصل همان نوع هستند و فرض این است که نوع یکی است و یک نوع نمی تواند دو نوع باشد پس دو جنس و فصل نیز نمی تواند داشته باشد

بسیط بودن اعراض

مطلب آخری که حضرت علامه در فصل چهارم بیان می کند این است که مقولات همانگونه که گفتیم ده تا هستند که عبارتند از جوهر و ده عرض که هریک از این اعراض جنس برای انواعی هستند که تحت آنها قرار می گیرند مثلاً کم یک جنس است که به علاوه یک فصل می شود کم متصل و به علاوه ی یک فصل دیگر می شود کم منفصل پس انواعی که تحت کم قرار می گیرند جنس و فصل دارند و ما گفتیم که جنس و فصل همان ماده و صورت است و این کلام لازم می

۱.پایان نوار شماره ۳۹

آید که کم متصل که خود عرض است از دو امر جوهری یعنی ماده و صورت تشکیل شده باشد و این یعنی اینکه عرض باید جوهر باشد. این یک تناقض است و برای آن باید یک راه حل یافت. حضرت علامه برای حل این اشکال می فرمایند که ما فقط در جواهر مادی است که واقعاً جنس و فصل داریم ولی در اعراض درست است که چیزهایی را برای جنس و فصل آنها بیان می کنیم ولی آن چیزها در واقع جنس و فصل اعراض نیستند تا با لحاظی دیگر ماده و صورت کم باشند تا اشکالی که گفته شد لازم آید و چیزهایی که به عنوان جنس و فصل برای اعراض مطرح می شود فقط مفاهیم عامی عقلی ای هستند که از این مفاهیم انتزاع می شوند و ما آن مفهومی که عام است را جنس آنها و آن مفهومی که خاص است را فصل آن ها قرار می دهیم وگرنه اعراض در خارج بسیط هستند و ماده و صورت ندارند تا جنس و فصل آنها باشد

تحلیل اشکال و پاسخ حضرت علامه

اساساً این اشکال از آنجا ناشی شد که حضرت علامه فرمودند که جنس و فصل همان ماده و صورت است و این مطلب را نیز بصورت کلی مطرح کردند ولی اگر مثلاً می گفتند که جنس و فصل در تنها در جواهر مادی همان ماده و صورت است ولی در اعراض جنس و فصل هست ولی ماده و صورت نداریم این اشکال لازم نمی آمد

تشکیکی بودن تمایز اعراض

گفتیم که اعراض بسیط هستند پس اختلافشان تشکیکی است یعنی ما بعه الاشتراک آنها همان ما به التفاوت آنهاست مثلاً اگر دو خط داشته باشیم وجه اشتراک آنها خط بودن است و وجه افتراقشان نیز خط بودن است چون ما به اشتراک آنها این است که امتداد واحد هستند یعنی فقط طول بودن است و وجه افتراقشان نیز در امتداد یعنی طول آنهاست و هذا هو التشکیک

تحلیل ماده و صورت

انسان واقعاً مرکب از ماده و صورت است لذا ماده و صورتش را نیز می شود به شکل جنس و فصل لحاظ کرد ولی اعراض ماده و صورت ندارند پس در اعراض قضیه برعکس است از ماده و صورت به جنس و فصل نمی رسیم بلکه ابتدا برایشان یک جنس و فصل برایشان درست می کنیم و بعد آنها را به شکل ماده و صورت لحاظ می کنیم یعنی در واقع اینطور است که اگر چیزی ماده و صورت داشت ،جنس و فصل نیز دارد ولی اگر ماده و صورت نداشت جنس و فصل نیز ندارد. حال سئوالی که مطرح اس این است که اساساً چرا اعراض باید ماده و صورت داشته باشندیعنی چرا نگوییم که اعراض جنس و فصل دارند ولی ماده و صورت ندارند ولی خوب چون حضرت علامه گفته بودند که جنس و فصل همان ماده و صورت است و این مطلب را کلی گفته بود خوب این مشکل پیش می آید و استاد فرموند که نتوانسته اند دریابند که اساساً چه انگیزه ای

هست که اعراض دارای ماده و صورت باشند یا چرا فقط دارای جنس و فصل نباشند؟! البته خود حضرت استاد نیز تذکر داده اند که ایشان پاسخی به ذهنشان نرسیده است و ممکن است پاسخی برای این اشکال باشد

فصل پنجم: احکام فصل

در این بخش حضرت علامه برخی از مطالب را در مورد تبیین فصل بیان می کنند که اینکه به مطرح کردن آنها می پردازیم اولین مطلبی که حضرت علامه مطرح می کند عبارت است از بحث اقسام فصل که به بیان آنها می پردازیم

فصل حقیقی و منطقی

فصل به دو قسمت تقسیم می شود فصل حقیقی یا اشتقاقی و فصل منطقی. نکته ای که حائز اهمیّت است این است که ما به فصول حقیقی و آنچه واقعاً فصل هستند دسترسی نداریم چون فصول جوهری هستند و ما به جواهر درک حسی نداریم و حس ما فقط می تواند اعراض را درک کند و جمله ی معروفی فلاسفه دارند که ما حس جوهر شناس نداریم پس جوهر را نمی شود حس کرد فقط می توان تعقّل کرد و مقدمه تعقّل نیز حس است و آنچه تعقّل می شود در واقع همان امر محسوس است

تحلیل چرایی عدم شناخت فصل حقیقی

عدم امکان شناخت حسی فصل

همانطور که گفتیم ما با حواسمان فقط می توانیم اعراض را درک کنیم و مثلاً وقتی به انسان نگاه می کنیم ما در واقع انسانیت و جوهریت او را نمی بینیم بلکه مثلاً رنگ ، شکل و یا یک واسطه حجم او می بینیم و با گوش صدای او را می شنویم و با لامسه فقط حجم و زبری و نرمی او را درک می کنیم و همانطور که روشن است تمام این هایی که با حواس درک می کنیم در واقع از اعراض هستند و جوهر را عقل می فهمد زیرا عقل می گوید که این رنگ موضوع دارد چون نمی شود که رنگ موضوع نداشته باشد و بالاخره باید یک موضوعی باشد که خودش موضوعی ندارد چون اگر چنین چیزی نباشد تسلسل پیش می آید پس باید جوهری وجود داشته باشد البته اگر گفته شود که این خودشان موضوع هستند که خودشان جوهر می شوند

عقل نیز وقتی مفهوم کلی می خواهد بگیرد زنگ جزئی را می بینید و از آن مفهوم کلی رنگ را می گیرد یعنی عقل کلی را از همین محسوسات می گیرد وچون فصل حقیقی قابل درک با محسوسات نیست پس برای ما قابل درک با عقل نیز نیست برای همین فلاسفه اسلامی مانند ابن سینا و ملاصدرا و حضرت علامه و علامه مصباح می گویند که فصول حقیقی اشیاء نمی توانیم به علم حصولی تعقّل کنیم و تنها راه شناخت فصول حقیقی علم حضوری است چون با علم حضوری می

شود که فصل حقیقی را درک کرد ولی به فصول حقیقی دیگر موجودات دسترسی نداریم پس فقط فصل حقیقی خود را می توانیم درک کنیم آن هم با علم حضوری

وجود بودن فصل

جناب ملاصدرا برای عدم امکان شناخت فصل حقیقی بیان دیگری دارند ایشان می فرمایند که فصول در واقع فعلیّت اشیاء هستند که همان وجود اشیاء است یعنی فصول اشیاء همان وجود اشیاء است و چون وجود اشیاء به علم حصولی قابل درک نیست پس فصول اشیاء نیز که همان وجود اشیاء است نیز با علم حصولی قابل درک نیست

دلیل اینکه وجود به علم حصولی قابل درک نیست آن است که علم حصولی فقط مربوط به ماهیات است یعنی چیزهایی که هم می توانند وجود خارجی داشته باشند و هم وجود ذهنی و در آنها وجود ذهنی از وجود خارجی حکایت می کند و دلیل اینکه هم وجود خارجی دارند و هم وجود ذهنی آن است ماهیت لابشرط است و من حیث هی فقط خودش است ولی وجود این چنین نیست یعنی وجود لابشرط نیست بلکه وجود عین خارجیت و اساساً خارج است و به ذهن نمی آید تا حاکی از خارج باشد و مفهوم وجود نیز برخلاف مفهوم انسان یک مفهوم اعتباری است پس نمی توان به وجود علم حصولی داشت و وجود را فقط می شود به علم حضوری فهمید و چون همانطور که گفتیم فصل همان وجود است پس فصل را نیز فقط می توان به علم حضوری درک کرد

تبیین فصول منطقی

تا اینجا گفتیم که فصل حقیقی اشیاء را نمی شود به علم حصولی درک کرد پس تمام چیزهایی که به عنوان فصل برای اشیاء ذکر می شود مانند ناطقیت برای انسان در واقع این ها فصل حقیقی نیستند بلکه از اعراض خاص همان حقیقتی هستند که توان درک آن را نداریم که به آن فصل منطقی می گوییم دلیل اینکه می گوییم فصول منطقی عرض خاص شامله هستند این است که نطق و ناطقیت اگر به معنای نطق باشد از کیف مسموع است و اگر به معنا ادراک و تفکر باشد نزد فلاسفه از کیفیات نفسانی است[1] پس عرض است ولی عرضی است که مساوی با انسان است و در تمام انسان نیز هست که به آن عرض خاص شامل می گویند و دلیل اینکه فصل اعتبارش کردیم نیز آن است که مساوی با انسان است و دلیل برگزیدن ناطق از میان تمام اعراض مانند ضاحک بالقوه این است که اعرف اعراض است وگرنه در حقیقتشان فرقی میان آن دو نیست برای همین است که برخی چیزها دو فصل دارند مانند حیوان که فصلش حساس و متحرک بالاراده است که

۱.این تعبیر حضرت علامه نشان می دهد که گو ایشان قبول ندارند که ادراک کیف نفسانی است و این بسیار عجیب است چون ایشان در بحثی که محقق دوانی داشت و در صدد اثبات این بود که ادراک اشراق نفس است خیلی سفت و محکم از کیف بودن دفاع کردند وسعی کردند که قول محقق دوانی را رد کنند از این ناسازگار گویی ها در جاهای دیگر نیز هست مثلاً ایشان قبلاً گفتند که امکان ذاتی با استعدادی متفاوت است و فرق هایی برای آنها ذکر کرده اند ولی خود ایشان در بحث قوه و فعل که در آیند خواهد آمد خواهند گفت که این دو یکی هستند!!!!!!!!!

چون هردوی آنها با هم اعرف اعراض حیوان هستند هردو فصل قرار گرفته اند و فصل حقیقی نیستند چون همانطور که گفتیم فصل حقیقی بیش از یکی نمی تواند باشد

فصل حقیقی انسان

حضرت علامه سپس در پایان می گویند که فصل حقیقی انسان همان نفس ناطقه است و باید توجه داشت که آنچه اینجا می گوییم با آنچه گفتیم که فصل حقیقی قابل دستیابی نیست منافاتی ندارد چون این فصل نیز فصل حقیقی نیست و فقط عنوانی برای اشاره به فصل حقیقی انسان است چون نفس که عنوان عامی است که دیگر موجودات نیز دارند و ناطق نیز همانطور که گفتیم یک عرض است پس این عنوان نیز فصل حقیقی انسان نیست.[1]

حقیقت نوع بودن فصل اخیر

حضرت علامه در ادامه می فرمایند که هر نوعی و ماهیت نوعیه ای حقیقتش به فصل اخیر آن است. برای اینکه این مطلب روشن شود می گوییم که انسان سلسله اجناسی دارد که عبارتند از حیوان، جسم نامی ، جسم و جوهر که در آن حیوان به علاوه ی ناطق شده است انسان و جسم نامی به علاوه ی حساس متحرک بالاراده شده است حیوان و جسم به علاوه نمو شده است جسم نامی و جوهر به علاوه صورت جسمیه شده است جسم پس در این سلسله جنس ها و فصل های متعددی وجود دارد و این جنس ها و فصل ها همگی جنس و فصل انسان نیز هستند زیرا انسان به وسیله حساس متحرک از نبات جدا شده است و به وسیله ی جسم نامی از سنگ جدا شده است پس تمام آن فصل ها فصل انسان نیز هستند حضرت علامه در این بخش می فرمایند که حقیقت هرنوعی به فصل اخیر است و حقیقت و هویت و تمام ذات انسان به فصل اخیر یعنی ناطقیت است و منظور از تمام ذات چیزی است که با وجود آن است که انسان ،انسان است و اگر آن نباشد انسان دیگر نیست و در مورد حیوان تمام حقیقتش به فصل اخیر یعنی حساس متحرک بالاراده است

وقتی فصل اخیر هرنوعی تمام حقیقت آن شد در این صورت اگر این فصل از میان برود انسان نیز از میان می رود و وقتی این فصل از میان نرفت انسان نیز کماکان هست ولو اینکه جنسش نباشد و این کلام ما با آنچه قبلاً گفتیم که ذات از جنس و فصل تشکیل شده است منافاتی ندارد و آن کلام در جای خود درست است و جمع این دو مطلب به این است که بگوییم که هرچیزی فعلیّتش به فصولش است چون فصول همان صورت ها هستند و جنس همان ماده است که ماده نیز قوه ی اشیاء است و حیوانیت انسان فقط قوه هرچیزی است که انسان می تواند بشود و فعلیّت ها همه مربوط به فصول

۱.پایان نوار شماره ۴۰

است[1] و در مورد انسان باید گفت که انسان متحرک بالاراده و حساس نیز هست ولی این ها از حیوانیت ندارد بلکه از ناطقیت خود دارد و در واقع باید گفت این نفس انسان است که حساس است و این نفس انسان است که متحرک بالاراده است ثمره این بحث و این مطالب این است که انسان که می میرد حیوانیتش از میان می رود ولی کماکان انسان است یعنی با از میان رفتن حیوانیت انسان، انسانیت انسان از میان نمی رود و حتی در حیات انسان نیز حیوانیت انسان مدام تغییر می کند ولی انسانیت انسان تغییری نمی کند و دلیلش این است که ناطقیت انسان تغییر نمی کند البته برخی همانند جناب مهدی حائری می گویند که حیوانیت که می رود انسان نیز از میان می رود و عقل می شود جناب مهدی حائری ظاهرا در کتاب سفر عقلشان چنین می گویند این دسته در واقع همان کسانی هستند که می گویند چطور می شود که ذات از متشکل از جنس و فصل هردو بدانیم ولی بگوییم که حقیقت شیئ فقط به فصل اخیر است

نکته: ابهام و تحصّل و قوه و فعل هردو تعبیر به یک حقیقت اشاره دارند یعنی چیزی که در خارج قوه است در ذهن مبهم است و چیزی که در خارج فعلیّت است در ذهن تحصّل دارد توجه به این نکته بسیار اهمیت دارد

عدم اندراج فصل تحت جنس

آخرین مطلبی که حضرت علامه در این فصل بیان می کنند این است که هرنوعی تحت جنس خود مندرج است یعنی انسان از انواع حیوان است و از انواع جسم نامی است و از اقسام جسم است و از اقسام جوهر است و وقتی انسان از انواع حیوان باشد به فصل نیاز دارد تا انواع دیگر حیوان جدا شود مثلاً حیوان به علاوه ناطق می شود انسان و به علاوه ی یک فصل دیگر می شود مثلاً فرس و هکذا و به بیان روشن می شود که خود فصل نمی تواند تحت جنس مندرج باشد یعنی ناطقیت از انواع حیوانیت نیست و فقط انسانیت است که از انواع حیوانیت است دلیل این مطلب این است که اگر ناطقیت مندرج تحت حیوانیت باشد نیاز به فصل خواهد داشت تا ناطقیت را از دیگر انواع حیوانیت جدا کند و آن فصل باز به فصل نیاز خواهد داشت و هکذا یتسلسل

دلیل بیان این مطلب چه بسا این باشد که ما گفتیم که انسانیت تحت حیوانیت مندرج است و از طرفی گفتیم که حقیقت انسانیت به ناطقیت است و این ممکن است باعث بشود کسی بگوید پس ناطقیت نیز مندرج تحت حیوانیت است ولی حضرت علامه برای دفع این اشتباه می فرمایند که نه اینطور نیست یعنی درست است که تمام حقیقت انسان به ناطقیت است اما این باعث نمی شود که ناطقیت هم تحت حیوانیت مندرج بشود. ناطقیت تمام حقیقت انسانیت هست ولی جای انسانیت را نمی گیرد ناطق یک موجود عقلانی است در حالی که آنچه از انواع حیوان است یک موجود جسمانی است.

۱.دلیل اینکه چرا هردو فعلیّت نیستند این است که چون اگر فعلیّت می داشتند لازمه اش این است که یک چیز دو چیز باشد چون فعلیّت یعنی همان موجودیت و اگر انسان دو فعلیّت داشته باشد لازمه اش آن است که انسان دو موجودیت داشته باشد و این یعنی اینکه یک چیز دو چیز باشد.

فصل ششم: نوع و احکام آن

تحقّق اجزاء نوع به وجود واحد

اولین مطلبی که حضرت علامه در این بخش به بیان آن می پردازد این است که اجزاء ماهیت نوعیه یعنی جنس و فصل درست که ماهیتاً و حقیقتاً و معنً غیر هم هستند ولی وجوداً عین هم هستند یعنی وقتی می گوییم که انسان یک نوع است و دارای دو جزء است حیوانیت و ناطقیت ، حیوانیت از جهت معنا و ماهیت غیر ناطقیت است ولی در خارج این ها دو جزء به هم چسبیده نیستند در خارج یک وجود داریم که هم حیوانیت است و هم ناطقیت

نگاه تحلیلی به این مسئله

این مطلبی است که فلاسفه گفته اند و بر آن نیز تأکید دارند ولی عجیب است که در جاهای دیگر ظاهراً خیلی پایبند به این حرف خود نبوده اند زیرا برخی رابطه این ها را انضمامی دانسته اند و گفته اند ماده و صورت ترکیبشان انضمامی است که اگر اینطور باشد آن وقت دیگر یک موجود نیست در حالیکه وقتی به انسان نگاه می کنیم آن را یک چیز می دانیم فلاسفه ی بعدی که متوجه اشکال این قول شده اند گفته اند که ترکیبشان انضمامی نیست بلکه ترکیبشان اتحادی است در ادامه می توان پرسید اگر اتحادی است آن دو چیز چیستند آیا دو وجود هستند یا یک وجود است یعنی دو معنا و حقیقت است که در وجود است حال اگر اولی باشد یعنی دو وجود باشند که یک وجود شده اند این که ممکن نیست چون دو وجود چطور می شود که یک وجود شود هرچند لازمه قول برخی نیز همین است که دو وجود یک وجود شوند مانند آنچه در مورد انسان می گویند که خداوند متعال وقتی انسان را می آفریند به حدی که رسید نفس را به او افاضه می کند و روح را در چهار ماهگی در او می دمد حال می پرسیم این ترکیب چطور ترکیبی است انضمامی است یعنی یکی از اینها سوار دیگر می شود همانند همان تعبیری که می گوید بدن مرکب نفس است این تعبیر با ترکیب انضمامی سازگار است و در این مبنا در واقع ما یک وجود نداریم بلکه دو وجود داریم اما اگر بگوییم که دو موجود نیستند بلکه یک موجود هستند در این صورت باید به این سئوال پاسخ بدهیم که چگونه دو وجود یکی شده اند

مشائین در پاسخ به این اشکال چیزی گفته اند که استاد فرمودند ما که نفهمیدیم آنها گفته اند که نفس تعلّق به بدن می گیرد ولی ملاصدرا گفته است راه حل دیگری نیز وجود دارد و آن این است که اساساً آنها را دو تا ندانیم که اشکال پیش آید که چطور دو وجود یکی شده اند بلکه یک موجود است که دو معنا از او انتزاع می کنیم ولی اشکالی که در این باره پیش می آید این است که اگر اینطور است پس چرا تا قبل از چهارماهگی دو معنا انتزاع نمی شود ولی بعد از چهارماهگی انتزاع می شود اینجاست که ملاصدرا می گوید که دلیلش این است که آن وجود حرکت جوهری کرده است و اینجاست که ارزش حرکت جوهری ملاصدرا دانسته می شود ولی اشکالات کماکان ادامه دارد و بحث هنوز گیر دارد و آن مسئله ی مرگ است به هنگام مرگ چه می شود با مبنای ملاصدرا یک مرتبه از یک وجود از مرتبه دیگر قیچی می شود و این مسئله است که استاد فرمودند هنوز برایشان حل نشده است

ولی کسانی مانند آیت اله فیاضی که گفته اند که اساسا اینها دو جزء و وجود هستند خوب در مسئله ی مرگ کارشان راحت تر است پس مسئله ی مرگ را با ادبیات دین و کسانی مانند آیت الله فیاضی بهتر می شود فهمید ولی در مقابل مسئله به وجود آمدن را به مبنای ملاصدرا بهتر می توان فهمید

مغایرت اجزاء ماهیت نوعیه به ابهام و تحصّل

در فصل های پیشین گفتیم که حضرت علامه برخلاف مشهور فلاسفه حمل حیوان و ناطق را به تنهایی بر انسان حمل اولی می دانند این یعنی اینکه انسان عین حیوان و انسان عین ناطق است وجوداً ولی در ذهن متفاوت هستند سپس حضرت علامه می فرمایند برای اینکه این ها در خارج یکی بشوند باید بینشان رابطه علّی و معلولی برقرار باشد و این رابطه به این شکل است که حیوانیت موضوع ناطقیت است و ناطقیت مقوّم حیوانیت است و همین مقدار که ناطقیت برای وجودش به وجود حیوانیت به عنوان موضوع نیازمند است باعث می شود که میانشان رابطه علی و معلولی وجود داشته باشد و ترکیب آن ها نیز اتحادی است نه انضمامی

تفاوت مرکب حقیقی و مرکب اعتباری و صناعی

در مرکب اعتباری و مرکب صناعی وحدت حقیقی نیست مثلاً در مرکب اعتباری لشکر باید گفت که لشکر چیزی جز همان سربازها نیست و در مرکب صناعی منبر ، منبر چیزی جز چوب و پارچه و چسب و ..... نیست ولی در ترکیب حقیقی دو چیز ترکیب می شوند و چیز سومی به وجود می آید مثلاً هیدروژن و اکسیژن ترکیب می شوند و آب به وجود می آید در این ترکیب درست است که از دیدگاه علم تجربی آب چیزی جز هیدروژن و اکسیژن نیست ولی از دیدگاه فیلسوف اینگونه نیست بلکه به غیر از اکسیژن و هیدروژن به چیز دیگر نیز نیاز داریم چون آثار آب با آثار هیدروژن و اکسیژن متفاوت است هیدروژن می سوزد و اکسیژن می سوزاند ولی آب تشکیل شده از آنها آتش را خاموش می کند و در تشکیل آب علاوه بر اکسیژن و هیدروژن که ماده آب هستند به صورت مائیه نیز نیازمندیم که خداوند به هنگام ترکیب این دو افاضه می کند و باید توجه داشت که در عین حال خداوند دائماً در حال افاضه اکسیژن و هیدروژن نیز هست و ترکیب این ماده وصورت نیز یک ترکیب اتحادی است که در مرحله ششم به تفصیل در مورد آن سخن خواهیم گفت.[1]

انقسام ماهیات به کثیره الافراد و منحصره

حضرت علامه در این بخش می فرماید که ماهیات نوعیه به دو دسته تقسیم می شوند یک دسته ماهیاتی که کثیره الافراد هستند و دسته ی دیگر ماهیات نوعیه ماهیاتی هستند که منحصر در یک فرد هستند فقط و اینکه یک فرد دارند نه این

۱.پایان نوار شماره ۴۱

است که می توانستند افراد داشته باشند منتها ندارند بلکه اساساً ممتنع است که فرد داشته باشند . ماهیات نوع اول مانند انسان که میلیون ها فرد دارد و ماهیات نوع دوم مانند مثلاً عقل[1]

دلیل وجود کثرات در امور مادی و نبود کثرت در مجردات

دلیل کثرت خصوصیتی است که برای ماهیت پیدا می شود و کثرت وصف ماهیت است یعنی مثلاً کثرت وصف انسان است و گفته می شود که انسان کثیر است ولی عقل اول مثلاً کثرت ندارد دلیل این مطلب این است که کثرت که وصف ماهیت است یا عین ذات است[2] یعنی عین تمام ذات و یا عین جزء ذات است و یا لازمه ذات است یعنی عرض لازم ذات باشد و یا اینکه عرض مفارق ذات باشد و این یک حصر عقلی است و عقلاً از این چهار فرض خارج نیست و از میان این چهار فرض سه فرض اول نمی تواند باشد چون لازمه اش این است که هرکجا که ذات محقّق باشد کثرت نیز محقّق باشد و به این شکل اساساً وحدت و کثرتی شکل نمی گیرد چون مثلاً انسان در زید محقّق است و اگر کثرت عین ذات یا جزء ذات یا لازمه ی ذات باشد لازم می آید که زید که یک فرد است خودش کثیر باشد پس از طرفی کثرت متشکل از آحاد هستند و آحاد همه کثیر هستند و این خلف است پس کثرت به دلیل آن سه فرض نیست فقط می آمد اینکه کثرت بدلیل عرض مفارق باشد و این یعنی عرضی که هم می تواند عارض بشود و هم عارض نشود و این امکان ، امکان استعدادی است چون گفته می شود که این شیئ قوه داشتن این عرض را دارد حال چه موقع چیزی می تواند دارای امکان استعدادی باشد طبعاً چیزی که دارای ماده باشد تا قوه داشته باشد تا عرض اجازه داشته باشد بیاید و برود پس فقط چیزهایی می تواند کثرت داشته باشد که موجود مادی باشد پس ماهیات مادی می توانند کثیر الافراد باشند ولی ماهیات مجرد فرد منحصر دارند مثلاً انسان چگونه کثرت پیدا می کند یکی از آنها مثلاً قد بلند دارد دیگر قد دیگری دارد یکی رنگش سفید است دیگری تیره پوست است و با این اعراض که مفارق هستند در انسان کثرت پیدا می شود ولی در موجودات مجرد چون عرض مفارق نیست پس کثرت نیز ندارد

تحلیل کلام حضرت علامه

نکته ای که عجیب است این است که باز در این قسمت حضرت علامه کلامی گفته اند که با کلامشان در جای دیگری از این کتاب همخوانی ندارد زیرا این مطلب مبتنی بر آن است که تشخص و جزئی شدن ماهیات نوعیه به وسیله ی عوارض باشد و گفته شود که دلیل تعدّد افراد انسان این است که عوارض آن ها با یکدیگر مختلف هستند ولی این دیدگاه مطابق نظر مشائین است که عوارض را مشخّص می دانستند ولی خود حضرت علامه در بحث تشخّص گفتند که تشخّص با وجود

۱.البته این مطلب براساس مشهور فلاسفه است وگرنه شیخ اشراق و ملاصدرا این مطلب را قبول ندارند که البته در ادامه به این مطلب اشاره خواهیم کرد
۲.منظور از عین بودن ، عین بودن در وجود است وگرنه روشن است که معنای کثرت با حیوان و ناطق که اجزاء ذات هستند متفاوت است فتوجّه

است با اعراض نیست و اگر تشخّص با وجود باشد آن وقت درست است که وجود عرض مفارق است[1] ولی نیازی به قوه ندارد زیرا یک چیز تا قبل از اینکه به وجود بیاید چیزی نیست تا قوه ی وجود را داشته باشد و ماهیت نیز امری معدوم است و وقتی ماهیت معدوم است قوه معنایی ندارد پس چون تشخّص به وجود است نه اعراض و چون وجود به قوه و ماده نیازی ندارد و فقط به امکان استعدادی نیاز دارد پس تعدّد افراد در موجودات مجرّد به وسیله ی وجود نیز امکان دارد و این چیزی است که علامه قبول دارد ولی در کمال تعجّب اینجا مطلبی مخالف با آن را فرموده اند و کسانی که می گویند که ماهیات مجرده کثرت ندارند مثل افلاطونی را قبول ندارند ولی حضرت علامه مثل افلاطونی را قبول دارند و مثل افلاطونی همان پذیرفتن کثرت عقول عرضی است[2] پس علامه نمی تواند این حرف را بپذیرد ولی در کمال تعجّب اینجا آن را بیان کرده اند

بیان مشائین در کثرت ماهیات نوعیه مجرده

مشائین می گویند که ماهیات نوعیه مجرده فرد منحصر دارند و خود قائل به عقول عشره هستند و اگر کسی به آنها اشکال کند که شما که می گفتید که موجودات مجرد فرد منحصر دارند پس معنای قول به عقول عشره چیست؟ شما دارید می گویید عقول عشره این یعنی کثرت پس این کثرت چیست؟ آنها در پاسخ می گویند که ما گفتیم که ماهیات نوعیه فرد ندارند نگفتیم که نمی توانند نوع باشند عقل جنسی است که این عقول انواع این جنس هستند و هریک به وسیله ی فصلی از دیگری جدا شده اند یعنی هریک از این عقول ماهیتی است متمایز از ماهیت دیگر یعنی عقل اول یک چیز است و عقل دوم یک چیز متفاوت دیگر ولی ما در ادامه می توانیم به آنها اشکال کنیم که شما می گویید که این عقول بسیط هستند و جنس و فصل ندارند پس این کثرت از کجا آمده است و شما می گویید که جنس و فصل حقیقی فقط در مادیات است چون جنس همان ماده است و چیزی که حقیقتاً مادی نباشد مانند عقول دیگر نمی تواند جنس و فصل حقیقی داشته باشد پس شما یا باید قائل به یک عقل شوید و یا باید کثرت را هم در طول بپذیرید و هم در عرض

تبیین عبارت

کالانواع التی لها تعلّق ما بالماده

دلیل اینکه حضرت علامه تعبیر لها تعلّق ما بالمّاده را آورده اند وارد کردن نفس است چون صورت های طبیعی مانند صورت حدیدیه کاملاً به ماده تعلّق دارد ولی نفس انسان کاملاً به ماده تعلّق ندارد بلکه تعلّق مایی به ماده دارد همانگونه که قبلاً درباره رابطه ی جسم و بدن از دیدگاه مشائیین صحبت کردیم

۱.چون وجود اگر عین ذات یا جزء ذات یا لازمه ذات باشد لازم می آید که این ماهیات واجب الوجود باشند پس وجود در این موارد عرض مفارق است

۲.چون فلاسفه در پذیرفتن کثرت طولی مشکلی ندارند و مشکل آنها در پذیرفتن کثرت عرضی است

کالانواع المجرده التامه

این تعبیر برای خارج کردن انسان است چون انسان مجرد غیر تام است و منظور از مجرد تام آن است که در مقام ذات و فعل بی نیاز از ماده باشد و منظور از مجرد غیر تام آن است که هرچند در مقام ذات از ماده بی نیاز است ولی در مقام فعل به ماده نیازمند است مانند انسان که در مقام ذات از ماده بی نیاز است ولی اگر بخواهد مثلاً ببیند باید چشم داشته باشد البته معنایی که ارائه دادیم براساس دیدگاه مشائین است ولی در دیدگاه شیخ اشراق و حکمت متعالیه مجرد تام یعنی مجرد عقلانی و مجرد غیر تام یعنی مجرد مثالی و بحث در آنها بحث شدت و ضعف است و کثرت میان این دو تشکیکی است اما در حکمت مشاء مسئله تجرد تام و غیر تام به تجرد در مقام ذات و فعل و تجرد تنها در مقام ذات مربوط می شود

فصل هفتم: نحوه ی وجود کلی و جزئی

کلی و جزئی نحوی وجود ماهیت

جناب علامه در این بخش می فرمایند که ماهیت به دو شکل موجود می شود یک وقت به وجود خارجی موجود می شود و یک وقت به وجود ذهنی موجود می شود و دلیل اینکه می تواند به دو شکل موجود شود این است که همانطور که شاید صدبار از اول تا حالا گفتیم ماهیت لابشرط است سپس علامه می افزاید حال که اینطور است اگر ماهیت به وجود خارجی موجود شد لازمه وجود خارجی آن این است که جزئی باشد و لازمه ی وجود ذهنی ماهیت کلی بودن است و لازم به ذکر است که خود ماهیت نه جزئی است نه کلی چون اساساً لابشرط است نسبت به هرچیزی الا خودش ولی چون به وجود خارجی مثلاً موجود شده است ماهیت نیز جزئی شده است و چون به وجود ذهنی موجود شود ماهیت نیز کلی می شود پس کلی و جزئی بودن لازمه وجود ماهیت است نه اوصاف خود ماهیت پس کلیت و جزئیت لازمه نحوی وجود ماهیت هستند.

کلیت و جزئیت نحوه هایی از ادراک

در مقابل برخی هستند که می گویند که کلی و جزئی در واقع نحوه هایی برای ادراک هستند یعنی نحوه ادراک ماست که باعث می شود که برخی مفاهیم کلی باشند و برخی دیگر از مفاهیم جزئی باشند این دسته در تبیین نظر خود می گویند که برخی از از ادراکات ما شفاف هستند و برخی دیگر از آنها مبهم هستند مثلاً وقتی از نزدیک به چیزی نگاه می کنیم کاملا تصوری شفاف و روشن از او خواهیم داشت که باعث می شود این تصور فقط بر آن فرد صادق باشد که ادراکات حسی اینگونه هستند اما گاهی ادراک ما اینطور روشن نیست بلکه مبهم است مانند وقتی که چیزی را از دور می بینیم و نمی دانیم که انسان است یا حیوان یا سنگ یا چیز دیگر و چون شفاف نیست آن را برهمه تطبیق می دهیم پس کلیّت ناشی از ابهام است و جزئیت ناشی از شفافیّت پس ادراک عقلی کلی است چون ابهام دارد و ادراک حسی جزئی است چون شفّاف است

اشکالات وارد بر این نظر

اولین اشکالی که به این نظر می توان وارد کرد آن است که شما گفتید که ادراک عقلی همانند دیدن یک چیز از دور است که ابهام دارد و چون ابهام دارد کلی شده است در این مثال که باز ادراک حسی بود پس چرا مبهم بود شما که می گفتید که ادراک حسی همیشه شفّاف است و برای همین جزئی است پس مثالی که زدید خود یکی از ردهایی است که می توان به شما وارد کرد

دومین اشکال را حضرت علامه مطرح می کند ایشان می گویند اگر واقعاً مطلب همان است که شما می گویید در این صورت مفاهیم و حتی قضایای عقلی باید فقط بر یک مورد واقع صدق کنند چون وقتی چیزی را از دور می بینیم معلوم است که آن چیز واقعاً فقط بر یک چیز صادق است ولی ما چون نمی دانیم آن را برهمه صادق می دانیم پس در مفاهیم و قضایای عقلی نیز باید چنین باشد و مثلاً انسان فقط باید فقط بر یک مصداق وارد صادق باشد و تطبیق آن را در بقیه ی موارد کاذب است هرچند ما کذبش را متوجه نمی شویم یا مثلاً وقتی می گوییم که دو به علاوه ی دو مساوی چهار است این قضیه فقط یک مصداق حقیقی دارد و بقیه مصادیق کذب هستند هرچند ما کذبشان را نمی توانیم تشخیص دهیم برای همین به تمام موارد تطبیق می دهیم و این مطلب بالوجدان باطل است

نکته: نتیجه ای که می توان از این بحث گرفت این است که اگر کلیّت لازمه ی وجود ذهنی باشد و جزئیت لازمه ی وجود خارجی در این صورت دیگر هیچ وقت مفهوم جزئی نخواهیم داشت و نخواهیم توانست که مفاهیم را به کلی و جزئی تقسیم کنیم و بگوییم که مفاهیم حسی و خیالی جزئی هستند و مفاهیم عقلی کلی هستند بلکه بنابر این دیدگاه تمام مفاهیم چه حسی چه خیالی و چه عقلی چون همگی وجود ذهنی است و کلیّت لازمه ی وجود ذهنی همگی کلی هستند و این مطلبی که ملاصدرا به تصریح کرده است که مفاهیم حسی و خیالی نیز همانند مفاهیم عقلی کلی هستند و هیچ مفهومی جزئی نیست و جزئیت وصف امر خارجی است.[1]

فصل هشتم: تمایز و تشخّص ماهیات[2]

در این بخش حضرت علامه به تبیین معنای تمایز و تشخّص ماهیات و انواع تمایز و علّت تشخّص خواهند پرداخت که ما در ادامه بیانات ایشان را مطرح خواهیم کرد پس در واقع این فصل خود از دو بخش تشکیل شده است بخش تمایز ماهیات و دیگر بخش تشخّص ماهیات

۱.پایان نوار شماره ۴۲

۲.متأسفانه قسمت تبیین تمایز ماهیات ضبط نشده بود و قسمت تمایز از روی متن کتاب و خلاصه ای ایشان در اول بحث ارائه می کنند نوشته خواهد شد ظاهراً صوت شماره ۴۲ ناقص بوده است و قسمت اخیر بیانات استاد ضبط نشده است

تمایز ماهیت

تمایز به معنای غیریت یک ماهیت از ماهیت دیگر است یعنی مثلاً ماهیت فرس با ماهیت انسان متفاوت است و این دو مفهوم از یکدیگر متمایز هستند که البته تمایز یک ماهیت منافاتی با کلیّت آن ندارد چون دو ماهیت انسان و فرس متمایز هستند ولی هردو کلی هستند و دارای افراد متعدّد هستند

تشخّص ماهیات

تشخّص ماهیت آن است که به گونه ای باشد که قابل صدق بر کثیرین نباشد و منحصر به فرد باشد مانند ماهیت انسان که به هنگام تشخّص مثلاً زید دیگر قابل صدق بر کثیرین نیست و زید تنها بر خودش صادق است

تفاوت میان تشخّص و تمایز

از تعریفی که برای تمایز و تشخّص ارائه دادیم روشن می شود که اولاً برخلاف تشخّص که کلی نبودن اساساً در تعریف آمده است تمایز با کلیّت منافاتی ندارد و ثانیاً تمایز یک وصفی اضافی و نسبی است ولی تشخّص یک وصف اضافی نیست برای همین وقتی می گوییم که این یک مفهوم متمایز است باید بگوییم که از چه چیزی و نسبت به چه چیزی متمایز است ولی وقتی می گوییم که فلان ماهیت تشخّص یافته است دیگر معنا ندارد که بگوییم نسبت به چه چیزی تشخّص یافته است و منظور از تشخّص ماهیت این است که ماهیت به گونه ای شده است که دیگر قابل صدق بر کثیرین نیست

انواع تمایز

حضرت علامه سپس بیان می کنند که تمایز به سه شکل می تواند باشد:

تمایز به تمام ذات: در این تمایز دو ماهیت کاملا با یکدیگر متفاوت هستند و هیچ نقطه ای اشتراکی میان آنها نیست این همان تمایزی است که میان اجناس عالیه وجود دارد یعنی تمایزی که میان اجناس عالیه وجود دارد که همان مقولات عشر هستند تمایز به تمام ذات است

تمایز به جزء ذات: تمایز دیگر که میان ماهیات می تواند باشد تمایز به جزء ذات است مانند تمایزی که میان انواع یک جنس وجود دارد که در جنسشان با یکدیگر مشترک هستند ولی فصل های مختلف دارند و برای همین نیز انواعی مختلف برای یک جنس هستند مانند تمایز انسان از فرس که تمایزشان به جزء ذات است

تمایز به اعراض مفارق: در این نوع از تمایز ، تمایز ماهیت مربوط به خارج از ذات یعنی اعراض مفارق است یعنی این ماهیت یک سری اعراض مفارق دارد که ماهیت دیگر آن اعراض را ندارد ولی در مقابل آن اعراضی دارد که ماهیت اولی

ندارد این تمایز همان تمایزی است که میان افراد یک نوع وجود دارد مانند تمایزی که میان افراد انسان وجود دارد مثلاً زید عوارضی دارد که عمرو ندارد و عمرو نیز عوارضی دارد که زید ندارد

تمایز تشکیکی

در پایان حضرت علامه می فرمایند که برخی در ماهیات نیز قائل به تمایز خاصی هستند که در آن مابه الاشتراک عین ما به التفاوت است که این همان تمایز تشکیکی است ولی مشهور فلاسفه و حضرت علامه تشکیک را فقط در وجود می پذیرند و قائل هبه تشکیک در ماهیت نیستند ولی کسانی مانند شیخ اشراق و برخی از عبارت های ملاصدرا نشان می دهد که ایشان تشکیک در ماهیت را نیز قبول دارند

نحوه تشخّص ماهیت

در مورد نحوه تشخّص ماهیت دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه مشائین و دیدگاه حکمت متعالیه. حضرت علامه ابتدا به بیان دیدگاه حکمت متعالیه پیرامون نحوه ی تشخّص ماهیت می پردازد و سپس دیدگاه حکمت متعالیه را بیان می کنند

دیدگاه مشائین پیرامون نحوه تشخّص

بنابر دیدگاه مشائین تشخّص در ماهیات مادی با تشخّص در ماهیات مجرد متفاوت است در موجودات مادی تشخّص به اعراض مفارق است و با اضافه شدن اعراض به ماهیت مثلاً انسان افراد انسان به وجود می آیند و باعث تشخّص ماهیت انسان می شوند مثلاً زید کسی است که فلان قد و فلان وزن و فلان زمان و فلان مکان و هزاران عرض مفارق دیگر دارد و در مقابل عمرو کسی است که هزاران عرض مفارق دیگر دارد ولی باید توجه داشت که اگر تشخّص را به اعراض مفارق بدانیم این حرف فقط در مورد ماهیات مادی درست خواهد بود چون تنها ماهیات مادی هستند که می توانند اعراض مفارق داشته باشند چون برای داشتن عرض مفارق به قوه نیاز داریم و قوه فقط در ماده است پس چیزی که مادی نیست نمی تواند قوه داشته باشد و در نتیجه نمی تواند عرض مفارق داشته باشد و لذا تشخّصش نمی تواند به اعراض مفارق باشد لذا در مورد ماهیات مجرد می گویند که آنها تشخّصشان لازمه ماهیت نوعیه شان هست یعنی همین که این ماهیت یک ماهیت نوعیه ممکن است و فاعلش موجود است فاعلش آن را موجود می کند و دیگر لازم نیست که اعراض مفارق به آن ضمیمه شود تا به وجود آید یعنی فاعلش که ماهیت را ایجاد می کند تشخّصش را نیز ایجاد می کند برای فهم بهتر این مطلب باید گفت که اعراض مفارق در واقع مقدمات و شرایط به وجود آمدن یک چیز هستند مثلاً نوه ی شما باید زمانش برسد تا به وجود آید لذا زمانش عرض مفارق اوست ولی تنها در موجودات مادی است که برای به وجود آمدن نیازمند شرایط و مقدمات هستند ولی موجودات مجرد به هیچ یک از این شرایط و مقدمات نیازی ندارند وفاعل همین که بتواند

آنها را ایجاد بکند آنها را ایجاد می کند پس تشخّص در موجودات مجرد از لوازم ماهیت نوعیه است نه به وسیله ی اعراض مفارق

دیدگاه حکمت متعالیه

حضرت علامه پس از بیان این مطلب می فرمایند که ولی براساس دیدگاه حکمت متعالیه تنها وجود است که موجب تشخّص ماهیت می شود چه در موجودات مادی و چه در غیر آن و دلیلش نیز آن است که همانگونه که ماهیات عام هستند اعراض مفارقی که به ماهیت ضمیمه می شوند نیز عام هستند و از ضمیمه شدن یک عام به عام دیگر جزئیت حاصل نمی شود البته دایره ی صدق کوچکتر می شود ولی کماکان عام باقی می ماند و می تواند قابل صدق بر کثیرین باشد پس تنها چیزی که می تواند موجب تشخّص شود همانا وجود است و اعراض مفارق در واقع از لوازم تشخّص و دال بر تشخّص هستند یعنی اعراض مفارق معلول تشخّص هستند نه اینکه خود علّت تشخّص باشند و چون معلول می تواند نشانه ی علّت باشد پس این اعراض می توانند نشانه ی تشخّص باشند و آن چیزی که واقعاً علّت تشخصّ است وجود است و لاغیر.

مرحله ششم: مقولات عشر

فصل اول: تعریف جوهر و عرض و تعداد مقولات

مقدمه

در فصل پیشین درباره ی ماهیت به طور کلی بحث کردیم یعنی در مورد خود مفهوم ماهیت و گفتیم که نسبت به وجود و عدم لابشرط است و درباره ی برخی از احکام کلی آن و اقسام کلی آن مانند جنس و فصل و نوع بحث کردیم در این فصل ولی می خواهیم از چیزهایی بحث کنیم که به حمل شایع ماهیت هستند و از مصادیق ماهیت هستند. توضیح آنکه خود ماهیت به حمل اول ماهیت است ولی به حمل شایع ماهیت نیست بلکه معقول ثانی فلسفی است ولی در این فصل ما می خواهیم از چیزهایی بحث کنیم که به حمل شایع ماهیت هستند مانند انسان و فرس و حجر و شجر و .....

معنای مقولات عشر

سابقاً گفتیم که ماهیات ها نسبت های مختلفی با یکدیگر دارند مثلاً برخی عام و برخی دیگر خاص هستند مثلاً جنس عام است که انواعی دارد که هریک از آن اجناس نیز تحت اجناسی دیگر قرار می گیرند ولی در نهایت اجناسی وجود دارند که تحت جنس دیگری نیستند که به آنها اجناس عالیه می گویند به این اجناس عالیه که ده تا نیز هستند مقولات عشر می گویند و دلیل اینکه به این اجناس مقوله می گویند این است که این ها مقول هستند یعنی مایقال هستند یعنی مایقال در

جواب ماهو هستند و لذا تمام این ده مقوله ماهیت هستند البته ماهیت به حمل شایع ماهیت هستند یعنی از مصادیق ماهیت هستند

تعریف عرض و جوهر

حضرت علامه بحث در مرحله ششم را با تعریف جوهر و عرض شروع می کنند در تعریف جوهر گفته شده است که جوهر ماهیتی است که وقتی در خارج به وجود می آید در موضوعی که از آن (جوهر) مستغنی باشد موجود نمی شود و عرض نیز ماهیتی است که وقتی در خارج موجود می شود در موضوعی موجود می شود که آن موضوع مستغنی از آن عرض است

تبیین تعریف عرض و جوهر

نکته ای که همان ابتدا در تعریف باید به آن توجه شود این است که در تعریف گفته شده است جوهر و عرض هنگامی که در خارج موجود می شوند یعنی ملاک خارج است و لذا ممکن است جوهر در ذهن به موضوع نیاز داشته باشد ولی این باعث نمی شود که جوهر نباشد بلکه ملاک وجود در خارج است

ابتدا به تبیین تعریف عرض که ساده تر است می پردازیم در تبیین تعریف عرض باید گفت که عرض چیزی است که وقتی در خارج به وجود می آید در یک موضوع به وجود می آید یعنی برای این که به وجود آید نیاز به موضوع دارد مثلاً سفیدی عرض است و نیاز به مثلاً پارچه دارد تا به وجود بیاید و تا پارچه ای در کار نباشد سفیدی نیز به وجود نخواهد آمد و نکته ای دیگری که در تعریف عرض وجود دارد این است که پارچه بی نیاز از سفیدی است و وجودش را از سفیدی نمی گیرد

درتبیین تعریف جوهر می گوییم که جوهر چیزی که است که وقتی در خارج به وجود می آید در موضوعی که آن موضوع به نیاز از جوهر باشد به وجود نمی آید که این تعبیر دو فرد می تواند داشته باشد یکی اینکه اساساً در موضوعی به وجود نیاید مانند انسان که اساساً در موضوعی به وجود نمی آید و فرد دیگر آن است که جوهر در موضوع به وجود می آید ولی در موضوعی به وجود می آید که بی نیاز از جوهر نیست مانند ناطقیت که نیازمند موضوع است همان حیوانیت است ولی حیوانیت نیز برای تحصّلش نیازمند ناطقیّت است و ناطقیت جوهر است و فصل است و همانطور که گفتیم فصل همان صورت است و باید گفت که تمام صور همینطور هستند یعنی جواهری هستند که در موضوعی به وجود می آیند ولی موضوع نیز به آنها نیازمند است

مقوله نبودن عرض و جوهر

حضرت علامه پس از اینکه به تعریف و تبیین جوهر و عرض پرداختند به تعداد مقولات می پردازند و قبل از آن بیان می کنند که عرض و ماهیت خود و به حمل شایع مقوله نیستند و دلیل اینکه نه عرض و نه ماهیت مقوله نیستند آن است که

نمی توانند مایقال در جواب ماهو باشند و چیستی اشیاء را بیان نمی کنند بلکه فقط بیانگر نحوه ی وجود هستند برخلاف جوهر و سایر مقولات دیگر یعنی نمی توان در جواب به ماهو بگوییم: عرض او ماهیت ولی می توانیم بگوییم جوهر یا مثلاً کیف یا سایر موارد برای همین عرض و ماهیت خود مقوله نیستند بلکه مفهوم فلسفی هستند و اگر مقوله می بودند آن وقت مقولات دو تا می شد جوهر و عرض یا اساساً یکی می شد اگر ماهیت را نیز مقوله می دانستیم و آن مقوله همان ماهیت بود که انواع داشت به نام جوهر و عرض و هرکدام انواعی داشتند ولی چون نه عرض و نه ماهیت مقوله نیستند پس مقولات ده عدد هستند

تعداد مقولات

در مورد تعداد مقولات اختلاف است چون برای تعداد آنها حصر عقلی ارائه نشده است بلکه حصر آنها مثلاً در ده استقرائی است که عبارتند از جوهر، کم ، کیف ، أین ، متی، وضع ، جده ،اضافه ، أن یفعل و أن ینفعل

برخی معتقدند که مقولات چهارتا هستند یعنی سه تای اول و هفت تای بقیه را یک مقوله به نام مقوله نسبت قرار داده اند که دارای انواعی است شیخ اشراق این نظر را پسندیده است و حرکت را به مقولات اضافه کرده است در حالیکه مشهور فلاسفه حرکت را از مفاهیم فلسفی می دانند و یا مثلاً حضرت علامه مصباح کم منفصل و اضافه را مقوله نمی داند بلکه معقول ثانی فلسفی می داند

استدلال بر وجود جوهر و عرض

باید توجه داشت که کسی در وجود اعراض شکی ندارد چون اعراض چیزهایی هستند که با حواس درک می شوند ولی جوهر چیزی است که با حس درک نمی شود بلکه عقل آن را درک می کند به این شکل که می دانیم که عرض موضوع می خواهد و اگر موضوعش نیز موضوع بخواهد تسلسل پیش می آید پس باید چیزی وجود داشته باشد که نیازمند موضوع نباشد که همان جوهر است و اگر کسی بگوید که جوهری وجود ندارد باید معتقد باشد که این اعراض روی موضوعی نیستند و موضوع ندارند پس قائل به جوهریت اعراض شده است پس باز هم وجود جوهر اثبات می شود پس کسی نمی تواند منکر جوهر بشود البته ممکن است کسی پیدا بشود و بگوید ما کردیم و شد که آن دیگر بحث دیگری است.[1]

۱.پایان نوار شماره ۴۳

فصل دوم: اقسام جوهر

تعداد جواهر

در این بحث حضرت علامه از انواع و اقسام جوهر بحث می کند. جواهر پنج تا هستند: عقل ، نفس، جسم ، صورت و هیولاء(ماده اولی) ودلیل اینکه چرا فقط پنج تا هستند این است که باید فقط که براساس استقراء است که البته برایش برهان نیز اقامه شده است برای همین ممکن است کسی جوهر دیگری را نیز قائل باشد و بتواند برایش استدلالی اقامه کند مانند شیخ اشراق آنچه تاکنون گفتیم بنابر دیدگاه مشائین است ولی شیخ اشراق به جوهر دیگری نیز قائل است و آن جوهر مثالی است که ما بین عقل و جسم است از دیدگاه مشائین نفس از حیث ذات تماماً همانند عقل است و تفاوت اندکی با آن دارد ولی جوهر مثالی ای که شیخ اشراق می گوید از حیث ذات و عقل و جسم هردو تفاوت دارد پس ما نیز باید جوهر را شش عدد بدانیم و جوهر مثالی را نیز از جواهر به شمار آوریم و دلیل اینکه حضرت علامه متعرض این جوهر نشده است این است که خود حضرت علامه در ابتدای بحث گفتند که در این بخش ها خلاصه کلام مشائین را مطرح خواهند کرد و در برخی موارد فقط به نظرات خود اشاره خواهند کرد.

تعریف جواهر

بعد از اینکه از تعداد جواهر بحث کردیم اینک حضرت علامه به تعریف هریک از آنها می پردازد. حضرت علامه از تعریف عقل شروع می کند ما نیز به تببین بیانات ایشان می پردازیم

تعریف عقل

عقل جوهری است که هم ذاتاً و هم فعلاً بی نیاز از ماده است. منظور از عقل طبیعتاً در این مورد قوه ی عاقله نیست بلکه عقل یکی از موجودات است که اراده و دارد و ..... ذاتاً مجرد است یعنی هویتش بی نیاز از ماده است و فعلاً مجرد از ماده است یعنی در افعالش نیز نیازمند ماده نیست

تعریف نفس

نفس جوهری است که ذاتاً مجرد است ولی فعلاً به ماده تعلّق دارد و این یعنی اینکه نفس نیز همانند عقل هویتش بی نیاز از ماده است ولی برای انجام کارهای خودش به ماده یعنی بدن نیاز دارد یعنی نفس برای خوردن خوابیدن دیدن و شنیدن به بدن نیاز دارد پس فعلاً به ماده تعلّق مایی دارد

تعریف جسم

جسم جوهری است که در جهات ثلاث امتداد دارد یعنی حجم دارد ، طول و عرض و ارتفاع دارد البته منظورمان صد البته از امتداد در تعریف جسم امتداد جوهری است که البته موجب امتداد عرضی می شود و وقتی می گوییم حجم داریم این یعنی اینکه یک کمیت داریم که آن نیز امتدادات ثلاث دارد اما کمیت یعنی عرض در حالی که امتداد سه گانه ای که اینجا می گوییم امتداد جوهری است نه عرضی یعنی مثلاً ما برای این جسم اندازه ای می بینیم ، طول و عرض و ارتفاعی می بینیم ولی این همان حجم جسم است که عرض جسم است ولی این جسم چطور پدید آمده است چون جوهرش و ذاتش امتداد داشته است و جسم چیزی جز امتداد ثلاث جوهری نیست. لازم به تذکر است که ما اساساً جسم را نمی بینیم چون حواس ما فقط عوارض را درک می کنند و ما فقط مثلاً رنگ جسم ، یا سفتی جسم یا مثلاً زبری آن را احساس می کنیم که همگی از عوارض جسم هستند ولی خود جسم را هیچ وقت نمی بینیم چون اساساً جوهر دیدنی نیست بلکه فقط با عقل ادراک می شود و جسم در واقع همان چیزی است که میان دو چیز فاصله می اندازد

نکته:فرق میان امتداد جوهری و امتداد عرضی جسم زیاد نیست و این دو عین هم هستند منتهی جسم تعیّن ندارد ولی حجم تعیّن دارد و از قدیم با اینکه مشائین اتحاد برخی اعراض را انضمامی می دانست مانند رنگ ولی از همان ابتدا ترکیب حجم با جسم را بالضمیمه نمی دانستند و می گفتند که تفاوت آنها فقط در تعیّن و عدم تعیّن است

تعریف صورت جسمیه

نکته ای که قبل از ورود به تعریف صورت جسمیه به آن می پردازیم این است که وقتی حضرت علامه می خواست جواهر بشمارد گفت صورت ولی وقتی نوبت تعریف رسید ایشان به جای تعریف صورت به تعریف صورت جسمیه پرداختند که این تا حدودی دارای اشکال است و بهتر بود که علامه صورت را تعریف می کرد چون عنوان صورت علاوه بر صورت جسمیه شامل صورت نوعیه نیز می شود و صورت نوعیه نیز از جواهر است و انواع مختلف جسم را تولید می کند و صورت جسمیه چیزی است که در کنار ماده اولی جسم را تشکیل می دهد پس بهتر بود که حضرت علامه به جای تعریف صورت جسمیه به تعریف صورت که شامل صورت نوعیه نیز می شود می پرداخت

اما تعریف صورت جسمیه این است که جوهری است که فعلیّت امتداد جوهری در سه جهت جسم ناشی از آن است. جسم جوهری است که خود از دو جوهر یعنی صورت جسمیه و هیولا ترکیب شده است و صورت جسمیه چیزی است که فعلیّت یعنی اثر جسم که همان امتداد در جهات ثلاثه است ناشی از آن است یعنی جسم دو جنبه دارد جنبه ی فعلیّت و جنبه ی قوه ، جنبه فعل و جنبه ی انفعال که صورت جسمیه جنبه ی فعلیّت و فعل جسم را تأمین می کند و هیولاء جنبه ی قوه و انفعال جسم را تأمین می کند. آثاری که از جسم صادر می شود مربوط به صورت جسمیه است یعنی آثار و فعلیّت هایی که

جسم دارد ناشی از صورت جسمیه است ولی جسم علاوه بر فعلیّت ، انفعال نیز دارد ولی و علاوه بر تأثیراتی که می گذارد تأثراتی نیز می پذیرد و این اثر پذیری و تأثر جسم ناشی از هیولاء است[1]

تعریف هیولاء

هیولاء جوهری است که حامل قوه ی تغییرات است. جسم می تواند تغییر می کند و از حالتی به حالت دیگر می تواند تغییر حالت دهد و چیزی که باعث می شود که به جسم اجازه ی تغییر دهد همین هیولاء است و به خاطر همین دیدگاه بوده است که برخی در گذشته سعی داشته اند که مس را طلا کنند چون مس قوه ی تبدیل شدن به طلا را به واسطه ی ماده دارد و از قضا ما در عصر حاضر از پس این کار برآمده ایم و اروانیوم را در نیروگاه های هسته ای به عناصر دیگر تبدیل می کنیم و یا مثلاً در خورشید چهار هیدروژن به دو هلیوم تبدیل می شود این تغییرات ناشی از هیولاست و به جسم اجازه چنین تغییراتی را می دهد

نگاه تحلیلی به جوهر و تعداد جواهر حقیقی

سپس حضرت علامه در مورد صورت جسمیه مطلبی می گویند که اندکی بیشتر به آن می پردازیم و آن این مسئله است که صورت جسمیه را که ما از جواهر به شمار آوردیم بالعرض جوهر است و این یعنی صورت جسمیه حقیقتاً جوهر نیست یعنی صورت جسمیه حقیقتاً تحت جوهر مندرج نیست چون همانطور که قبلاً گفتیم صورت همان فصل است و فصل تحت جنسی که اینجا همان جوهر است قرار نمی گیرد به همان دلیلی که در فصل های پیشین گفتیم پس صورت جسمیه حقیقتاً جوهر نیست و تنها دلیلی که باعث شده است که به آن جوهر بگوییم آن است که به ما جسم حقیقتاً جوهر می گوییم و جسم از هیولاء و صورت جسمیه تشکیل یافته است و این باعث می شود که همانطور که به جسم جوهر می گوییم[2] به اجزاء جسم یعنی هیولاء و صورت نیز جوهر بگوییم

در ادامه باید بگوییم که با این حساب عقل و نفس نیز نمی توانند جوهر باشند چون لازمه از انواع جوهر بودن ترکیبی بودن یعنی مرکب از جنس و فصل بودن است در حالیکه که عقل و نفس مرکّب از جنس و فصل نیستند بلکه نفس و عقل

۱.دلیل اینکه مشائین جسم را تشکیل یافته از ماده وصورت جسمیه می دانستند و فعلیّت جسم را ناشی از صورت و انفعالش را ناشی از ماده یعنی هیولاء می دانستند این است که یک شیء هم اثر بگذارد و هم اثر بپذیرد چون اثر گذاری یعنی دارایی و اثر پذیری یعنی یعنی ناداری و دارایی و ناداری که نمی تواند یکی باشد و منشا یک چیز باشد پس باید یک چیز منشأ دارایی باشد و یک چیز منشأ ناداری و برای همین مشائین برای جسم قائل به دو جزء بودند صورت که منشأ دارایی است و هیولاء (ماده اولی) که منشأ ناداری است

۲.نوع جوهر باید از جنس و فصل تشکیل شده باشد که جنس آن همان جوهر است ولی فصلش دیگر جوهر نیست مثلاً انسان نوعی برای حیوان است که از جنس یعنی حیوان و فصل یعنی ناطق تشکیل شده است و در بحث های قبلی گفتیم که فصل نمی تواند تحت جنس مندرج باشد چون در این صورت آن فصل خود به یک فصل نیاز خواهد داشت و همینطور آن فصل به فصل دیگری نیاز خواهد داشت و هکذا یتسلسل. پس فصل تحت جنس مندرج نیست و از آنجایی که فصل همان صورت است پس صورت جسمیه نیز تحت جوهر مندرج نیست

ماهیاتی بسیط هستند و با این نگاه در واقع تنها جسم است که جوهر حقیقی است چون فقط جسم است که مرکّب از جنس و فصل است این بنابر دیدگاه مشائین است

ولی بنابر دیدگاه ملاصدرا برای اینکه چیزی جوهر باشد لازم نیست که مرکّب از جنس و فصل خارجی باشد بلکه داشتن جنس و فصل عقلی نیز کافی است. بنابر دیدگاه مشائین جنس و فصل همان ماده و صورت است و ماده همان هیولاء و صورت همان صورت جسمیه است پس جنس و فصل در جایی وجود دارد که هیولاء و صورت جسمیه داشته باشد و تنها چیزی که هیولاء و صورت جسمیه دارد جسم است. ملاصدرا می فرماید که اگر این مطلب درست باشد و جنس همان ماده و فصل همان صورت باشد این مطلب تنها در مرکبات مادی درست است ولی در ماهیات بسیط مانند عقل و نفس در اینگونه موارد بازهم جنس و فصل داریم ولی ماده و صورت خارجی ندارند و در جای خود در اسفار بحث شده است که ماده و صورت خارجی ندارند ولی ماده و صورت عقلی دارند

تقسیم حقیقی ماهیات از دیدگاه مشائین

با توجه به مطالبی که بالا گفتیم روشن می شود که مشائین می گویند که ماهیات دو دسته هستند ماهیات بسیط و ماهیات مرکب و ماهیات بسیط ماهیاتی هستند که جنس و فصل ندارند و ماهیات مرکب ماهیاتی هستند که جنس و فصل دارند و تنها چیزی که جنس و فصل دارد فقط جسم و بقیه جواهر و تمام اعراض بسیط هستند و جنس و فصل ندارد و اگر در موردی مثلاً برای اعراض جنس و فصلی آورده می شود این جنس و فصل حقیقی نیست بلکه از اعراض عرض عام و خاص گرفته ایم و عرض عام را جنس و عرض خاص را فصل قرار داده ایم مثلاً می گوییم که کم متصل یعنی کم را جنس و اتصال را فصل قرار داده ایم خوب کم که جنس است باید ماده باشد چون جنس همان ماده است در حالیکه ماده از جواهر است و کم از اعراض و این تناقض است پس همانطورکه گفتیم جنس و فصل هایی که برای اعراض بیان می شود جنس و فصل حقیقی نیستند بلکه جنس و فصل اعتباری هستند [1]

فصل سوم: جسم

این فصل حضرت علامه به دو بحث می پردازد و آن دو بحث این است که آیا جسم وجود دارد یا نه ؟ و ثانیاً تعریف و مصداق جسم چیست؟

۱.پایان نوار شماره ۴۴

وجود جسم

اولین مطلبی که حضرت علامه بیان می کنند این است که وجود جسم امری بدیهی است چون جسم چیزی است که در جهات سه گانه امتداد داشته باشد و در اطراف ما چیزهای بسیاری وجود دارد که امتداد در جهات سه گانه دارند و همه اشیائی که اطراف ما هستند این ویژگی را دارند پس جسم وجود دارد

تعریف و مصداق جسم

حضرت علامه در فصل های پیشین فرموند که جسم عبارت است از امتداد جوهری در جهات سه گانه و این تعریف را برای جسم ارائه دادند ولی از دیرباز تا حتی عصر حاضر در مورد مصداق جسم اختلاف است که آیا این چیزی که می بینیم واقعاً یک امر واحد یک پارچه است یا خود همین اشیاء از ذرات ریزی تشکیل شده اند که آنها جسم هستند و توجه شود که برای اینکه چنین چیزی به ذهن آید نیازی نسیت که مثلاً میکروسکوپ اختراع شده باشد چون با چیزهای دیگری نیز می توان به این مطلب دست یافت مثلاً مقداری خاک که قطعاً ذره های ریزی هستند را با آب مخلوط می کنند و سفالی می سازند که به نظر کاملا یک پارچه می آید ولی هم ما و هم گذشتگان می دانیم که این سفال از ذرات ریزی تشکیل شده است که اگر سفال را دوباره در آب قرار بدهیم این ذرات از هم جدا خواهند شد. پس اینکه آیا چیزهایی که می بینیم واقعاً یک پارچه هستند یا نه مطلبی است که از دیرباز فکر بشر را به خودش مشغول کرده است در ادامه به بیان دیدگاه هایی درمورد جسم می پردازیم و در نهایت حضرت علامه به نقد دیدگاه ها و اختیار دیدگاه درست اقدام می کنند

دیدگاه اول

این دیدگاه می گوید که جسم همانگونه که در حس یک امر واحد یک پارچه است واقعاً یک امر واحد یک پارچه است و دارای اجزای بالقوه است که البته اجزای بالقوه آن منتاهی است و وقتی می گوید که اجزاء بالقوه آن متناهی است یعنی اجزاء لایتجزی دارد که دیگر آن اجزاء بالقوه نیز قابل تقسیم نیستند. این مطلبی است که از کلام صاحب این دیدگاه استخراج می شود

دیدگاه دوم

دیدگاه دوم دیدگاه اول را در اینکه جسم واقعاً یک امر واحد یک پارچه است قبول دارد ولی می گوید که این امر واحد متصل یک پارچه اجزاء بالقوه نامتناهی دارد و اگر در مورد خارجاً نشود آن را تقیسم کرد وهماً تقسیم می کنیم و اگر به جایی برسیم که وهماً نشود تقسیمش کرد باز عقلاً می توانیم تقسیمش کنیم چون وقتی چیزی امتداد دارد با تقسیم کردن آن چیزی امتداد از میان نمی رود بلکه نصف می شود و آن نصف، نصف می شود و همینطور تا بی نهایت

دیدگاه سوم

دیدگاه سوم که همان دیدگاه دیموکریتوس یا همان ذیمقراطوس است این است که جسم از ذرات بسیار ریز وسختی تشکیل شده است که دیگر قابل شکستن نیستند یعنی خارجاً دیگر قابل تقسیم نیستند ولی وهماً و عقلاً قابل تقسیم هستند و چون خارجاً قابل تقسیم نیستند اسم این ذرات را اتم یعنی شکست ناپذیر نامید

دیدگاه چهارم

دیدگاه چهارم دیدگاهی است که به عموم متکلمین نسبت داده شده است این دیدگاه می شود که جسم امر واحد یک پارچه نیست بلکه از اجزاء تشکیل شده است ولی این اجزاء نه خارجاً و نه وهماً و نه عقلاً یتجزّی نیستند یعنی قابل تقسیم نیستند و فقط قابل اشاره حسی هستند و این اجزاء لایتجزی متناهی هستند و با یکدیگر فاصله دارند و وسایلی که این اجسام را تقسیم می کنند در واقع از میان این فواصل می گذرند.

دیدگاه پنجم

دیدگاه پنجم همان مطالب دیدگاه چهارم را می گوید با این تفاوت که می گوید این اجزاء لایتجزی بی نهایت هستند

اشکالات حضرت علامه بر دیدگاه ها و دیدگاه مختار ایشان

اشکال حضرت علامه به دیدگاه چهارم و پنجم

حضرت علامه پس از بیان دیدگاه ها به نقد آنها می پردازد. ایشان می گوید دیدگاه چهارم و پنجم درست نیست چون این اجزائی که گفته می شود که جسم از آنها تشکیل شده است یا حجم دارند یا حجم ندارند . اگر حجم داشته باشند یعنی طول و عرض و ارتفاع دارند و این یعنی اینکه امتداد دارند و هرچیزی که امتداد داشته باشد دستکم عقلاً قابل تقسیم است و یا این اجزاء اساساً حجم ندارند و چون حجم ندارند قابل تقسیم نیستند در این صورت باید گفت که اگر این اجزاء حجم ندارند و مفروض آن است که جسم از آنها تشکیل شده است پس چگونه است که اجتماع چیزهایی که حجم ندارند باعث شده است که جسم حجم پیدا کند؟! و اساساً محال است که از اجتماع چیزهایی که حجم ندارد چیزی به وجود آید که حجم داشته باشد در حالی که ما می بینیم که جسم حجم دارد پس این دیدگاه بنابر هر تقدیر باطل است

دیدگاه پنجم اشکال دیگری نیز دارد که اگر جسم از اجزاء نامتناهی تشکیل شده باشد در این صورت حتی اگر این ذرات بی نهایت هم کوچک باشند چون بی نهایت هستند یاعث می شود که اجسام بی نهایت شود و اگر حجم نداشته باشند از اجتماع بی نهایت بی حجم ، حجمی تولید نمی شود

اشکال حضرت علامه به دیدگاه دوم

حضرت علامه در اشکال به دیدگاه دوم می فرمایند که اولاً در علوم تجربی حاضر ثابت شده است که جسم از ذرات بسیار زیری به نام اتم ساخته شده است که خود اتم نیز از اجزائی تشکیل شده است و ثانیاً دلایلی که برای اثبات اتصال و وحدت یک پارچگی آورده شده است موهون و سست هستند مثلاً چیزهایی مانند اینکه ما آنها را یکپارچه می بینیم ولی اینکه ما آنها را یکپارچه می بینیم دلیل نمی شود که واقعاً نیز یک پارچه باشند همانطور که اگر ۱۵۰ توپ را به شکل هرم روی هم بچینیم از دور یک هرم یک پارچه دیده می شود ولی وقتی نزدیک می شویم می بینیم که آن هرم از ذرات تشکیل شده است که میان آن ذرات نیز فاصله وجود دارد

اشکال حضرت علامه به دیدگاه اول

حضرت علامه می فرمایند که دیدگاه اول می گفت که جسم امری متصل و یک پارچه است و از طرفی می گفت که اجزاء بالقوه اش متناهی هستند پس اشکالاتی که بر دیدگاه دوم و چهارم و پنجم وارد است بر این دیدگاه نیز وارد است پس این دیدگاه نیز قابل قبول نیست

دیدگاه مختار حضرت علامه

حضرت علامه در نهایت می فرمایند که دیدگاه ایشان همان دیدگاه سوم یعنی دیموکریتوس است البته با اصلاحاتی.

دیدگاهی که با آنچه امروزه علوم تجربی به آن رسیده اند سازگاری دارد و برای یادآوری دیدگاه ایشان را دوباره مطرح می کنیم ایشان می گفت که اجسام از ذرات ریز قابل تقسیم عقلی و نه خارجی تشکیل شده اند که شکست ناپذیر هستند ایشان می گوید که این دیدگاه البته نیاز به اصلاحاتی دارد از جمله اینکه آن ذراتی که اتم نامیده شدند امروزه مشخص شد که آن هم قابل شکست است و جسم چیزی است که امتداد در او حادث شده است اولا که همان ذرات اتم هستند که از دیدگاه ما این ذرات کوراک هستند که گفته می شود که الکترون و نوترن و پروتون و پوزیترون از آن تشکیل شده اند[1]

فصل چهارم: اثبات ماده اولی و صورت جسمیه

اثبات هیولاء و صورت جسمیه

ما در ابتدا گفتیم که جواهر پنج عدد هستند و در فصل پیشین از جسم که نوعی حقیقی جوهر بود بحث کردیم حال در این بخش حضرت علامه می فرمایند که همان جسم که ریزترین ذره دارای امتداد است خود از دو جزء عقلی تشکیل شده است و منظور از عقلی بودن آن است که این دو جزء تنها با عقل درک می شوند نه اینکه خارجی نباشند. جسم دو حیث

۱.پایان نوار های شماره ۴۵ و ۴۶ . در نوار ۴۵ مقدمه و دیدگاه مطرح شد و در نوار ۴۶ نقد حضرت علامه به دیدگاه ها و بیان دیدگاه مختار علامه مطرح شد.

دارد یک حیث فعلیّت دارد که همان امتداد داشتن اوست و یک حیث قوه دارد که عبارت است از قابلیت پذیرش صورت نوعیه و اعراض ناشی از آن صورت نوعیه مثلاً صورت حدیدیه خود عوارضی مانند چکش خوار بودن را نیز به دنبال دارد نکته بعد این است که این دو حیث نمی توانند در یک چیز جمع شوند و نمی شود چیزی که ناداری است ، دارایی هم باشد پس یک جزء می خواهیم تا منشأ دارایی باشد و یک جزء می خواهیم که ناداری باشد که اولی صورت جسمیه است و دومی هیولاء یا ماده اولی که ماده اولی منشأ قوه است و این اجزاء عقلی هستند و البته در خارج باهم متحد شده و جسم را تشکیل داده اند

عدم امکان وجود هیولاء به تنهایی

هیولاء به هیچ وجه نمی تواند به تنهایی به وجود آید چون گفتیم که قوه محض است و فعلیّتی ندارد و اگر قرار بود بتواند بدون صورت موجود باشد این یعنی یک چیز هم منشأ دارایی باشد و ناداری و همانطور که گفتیم این امکان ندارد البته اینکه می گوییم هیولاء هیچ فعلیّتی ندارد این باعث نمی شود که اساساً معدوم باشد چون یک فعلیّت دارد که همان قوه محض بودن است و این مقدار از فعلیّت به او اجازه می دهد که موجود باشد البته با صورت و ثانیاً باعث نمی شود که یک چیز هم هم قوه باشد و هم فعل چون درست است که فعلیّت دارد ولی فعلیّتش به قوه ی محض بودنش و و از حیث قوه ی محض بودنش است و به همین دلیل است که به تنهایی نمی تواند به وجود بیاید چون درست است که فعلیّت دارد ولی فعلیّتش به قوه بودنش است پس در حقیقت فعلیّت نیست لذا نیازمند صورت است تا به آن قوام ببخشد و بتواند به وجود بیاید

تتمه

این ماده اولی یا هیولایی که گفتیم که حامل قوه است در تمام اجسام وجود دارد چون اجسام ، جسم هستند و جسم از ماده اولی یعنی هیولاء و صورت جسمیه تشکیل شده است پس تمام اجسام هیولاء و صورت جسمیه دارند البته باید توجه داشت که همین ماده اولی یعنی هیولاء و صورت جسمیه ترکیب می شوند جسم را تشکیل می هند و سپس همین جسم ماده می شود برای صورت های بالاتر مثلاً صورت حدیدیه ، نحاسیه و ..... که به جسم که از ترکیب ماده اولی و صورت جسمیه تشکیل می شود و ماده برای صورت های بالاتر می شود ماده ثانیه می گویند

فصل پنجم: اثبات صورت نوعیه

توضیح در مورد صورت نوعیه

از میان جواهر از جسم و هیولاء و صورت جسمیه سخن گفتیم اکنون حضرت علامه در صدد بحث از صورت نوعیه و اثبات آن است. صورت نوعیه فعلیّتی است که انواع مختلف جسم را پدید می آورد

اثبات صورت نوعیه

برای اثبات صورت نوعیه از اینجا شروع می کنیم که چیز هایی که اطراف ما هستند با یکدیگر تفاوت دارند یک جسم آهن است دیگری مس دیگری طلا و دیگری نقره حال سئوال این است که چه چیزی باعث این اختلاف و تفاوت شده است. عقل به صورت

بدوی چهار فرض برای عامل اختلاف بیان می کند

عامل اول هیولاء است عامل دوم صورت جسمیه است عامل سوم اعراض است بالاخره یک جسم نرم است دیگری سفت یکی زرد است دیگر سرخ و دیگر سفید عامل چهارم این است که یک امر جوهری علاوه بر آن دو جزء جوهری جسم یعنی هیولاء و صورت جسمیه چیزی ثالثی در کنار آنها قرار گیرد و عامل اختلاف شود که به این امر جوهری چون باعث ایجاد انواع مختلف جسم می شود صورت نوعیه می گویند

سپس عقل با توجه و دقّت درمی یابدکه به دو دلیل هیولاء نمی تواند عامل اختلاف شود دلیل اول این است که هیولاء امری مشترک میان اجسام است و در تمام اجسام وجود دارد و امر مشترک نمی تواند عامل اختلاف باشد دلیل دیگر این است که همانطور که گفتیم هیولاء قوه محض است و هیچ فعلیّتی ندارد و چیزی که قوه محض است نمی تواند عامل اختلاف باشد زیرا اختلاف ها یک جور اثر هستند و مثلاً آهن که سفت است این اثری برای آهن است و از مؤثر ناشی می شود و مؤثر باید فعلیّت داشته باشد در حالیکه هیولاء قوه محض است پس به این دو دلیل هیولاء نمی تواند عامل اختلاف باشد

صورت جسمیه نیز هرچند که فعلیّت است ولی آن هم امر مشترک است و نمی تواند عامل اختلاف باشد چون فعلیّت است و امر مشترک است اثرش در تمام انواع اجسام هست و آن عبارت است از امتداد جوهری در جهات ثلاثه

عامل دیگری که عقل برای اختلاف مطرح کرد اعراض است و اعراض می تواند عامل تفاوت باشد چون اعراض در اجسام مختلف ، مختلف هستند و این یعنی اینکه مثلاً آهنیت به علاوه یک سری اعراض آهن را به وجود آورد و جسم به علاوه ی یک سری دیگر از اعراض بشود چیز دیگری و جسم با یک سری اعراض دیگر بشود چیز سومی این چیزی است که ممکن است ولی نکته ای که وجود دارد این است که همانطور که نزد فلاسفه مشهور کل ما بالعرض لابد أن ینتهی الی مابالذات و این اعراضی که عامل اختلاف هستند باید به یک امر ذاتی بازگردند و آن امر ذاتی نمی تواند از هیولاء و صورت جسمیه ناشی شده باشد به دلایلی که قبلاً گفتیم پس حتی اگر اعراض هم عامل اختلاف باشد اولاً و بالذات عامل اختلاف نیستند

با توجه به مطالبی که مطرح کردیم روشن می شود که آنچه اولاً و بالذات عامل اختلاف است یک جزء جوهری است که به جسم اضافه می شود و انواع جسم را پدید می آورد و به همین دلیل آن را صورت نوعیه می نامیم و به این صورت وجود صورت نوعیه اثبات می شود.

تتمه

معنای عنصر فلسفی

گفتیم که هیولاء به علاوه ی صورت جسمیه جسم را تشکیل می دهد حال باید بگوییم که همین جسم به علاوه ی صورت نوعیه چیزی را تشکیل می دهد که به اصطلاح فلاسفه به آن عنصر می گویند یعنی از دیدگاه فلاسفه ساده ترین نوع جسم عنصر نامیده می شود در واقع عنصر از ماده اولی و یک صورت جسمیه و یک صورت نوعیه تشکیل می شود البته در اینکه این دو صورت آیا هر دو بالفعل هستند یا یکی از آنها به ماده ملحق می شود و ماده برای صورت نوعیه می شود بحث هست که در جای خود مطرح است

دیدگاه قدما پیرامون عناصر

قدما معتقد بودند که عناصر چهارتا هستند آب ، آتش ، خاک و باد و از ترکیب این عناصر است که انواع مرکب پیچیده به دست می آید و لذا مثلاً می گفتند که بدن ما نیز از این چهار عنصر تشکیل شده است و این منشأ همان چیزی است که در مورد مزاج ها می گویند که مزاج سرد و گرم و خشک و تر است مثلاً شخص به گونه ای بوده است که زمینه داشته است که گرمایش بیشتر باشد و هکذا

دیدگاه عصر حاضر پیرامون عنصر

امروزه ولی در مورد عناصر دیدگاه دیگری دارند امروزه ساده ترین انواع جسم را ۱۰۰ و اندی عنصر می دانند که برخی از آنها در طبیعت هستند و برخی از آنها را می توان در آزمایشگاه ساخت و حضرت علامه می فرمایند که پس عناصر ۱۰۰ و اندی هستند ولی با توجه به تعریفی که برای عنصر ارائه شده است باید گفت که این عناصری که امروزه مطرح هستند عنصر نیستند چون اینها ساده ترین جسم نیستند بلکه ساده ترین جسم چیزهایی هستند که این عناصر و اتم از آن تشکیل شده است که عبارت است از کوراک که امروزه ساده ترین نوع جسم است

تذکر:همانطور که گفتیم به هیولاء ماده اولی می گویند و سپس به جسم و سایر چیزهایی که ماده برای صورت های دیگر قرار می گیرند به همگی آنها ماده ثانیه می گویند چون منظور از ثانیه در این اصطلاح ما لیس باولی است.

فصل ششم: تلازم ماده و صورت

مقدمه

در فصل بحث این است که جسم مرکّب از ماده و صورت است حال حضرت علامه بیان می کنند که فلاسفه می گویند که ماده و صورت با یکدیگر تلازم دارند یعنی هیچ از ماده و صورت نمی توانند جدای از دیگری خود باشند

دلیل تلازم ماده با صورت جسمیه

دلیلی که فلاسفه برای تلازم ماده با صورت بیان کرده اند این است که ماده قوه محض است و قوه محض به تنهایی نمی تواند موجود بشود چون هرچیزی که موجود بشود اثر دارد و اثر هم ناشی از فعلیّت است و هیولاء که قوه است نمی تواند اثر داشته باشد بنابراین هیولاء به تنهایی نمی تواند در خارج موجود بشود و به یک فعلیّت می خواهد تا به وجود بیاید

دلیل تلازم صورت جسمیه با ماده

البته نباید گفت که صورت به ماده نیاز دارد چون این تعبیر دقیقی نیست و برای اینکه تعبیرمان دقیق باشد بهتر است بگوییم که ما سراغ نداریم که صورت جسمیه بدون هیولاء موجود باشد و دلیلش این است که ما هرجسمی را که دیدیم خالی از تغییر نبوده است و تغییر نیز بدون قوه ممکن نیست و جسم باید قوه و استعداد تغییر را داشته باشد تا بتواند تغییر کند و قوه هم بدون هیولاء نمی تواند باشد چون این هیولاء است که حامل قوه است

تحلیل تلازم صورت جسمیه با ماده

استدلال تلازم صورت جسمیه با ماده خالی از اشکال نیست چون مستند این استدلال استقرأ است یعنی در این استدلال گفته شده است که اجسامی که ما دیده ایم اینگونه بوده اند که قابلیت تغییر داشته اند ولی این امتناع ندارد که در گوشه ای از جهان مثلاً جسم باشد که امکان تغییر نداشته باشد و چون تغییر نمی کند هیولاء نیز نداشته باشد

اشراقیین جسم مثالی را اثبات کرده اند و فرق جسم مثالی با جسم این است که جسم مثالی ماده و هیولاء ندارد پس بنابر دیدگاه اشراقیین می شود صورت جسمیه داشته باشیم ولی هیولاء نداشته باشیم و اگر کسی مانند اشراقیین جسم مثالی را بپذیرد می تواند انفکاک صورت جسمیه از هیولاء را بپذیرد و دلیل اینکه حضرت علامه این بحث را مطرح نکرده اند این است که ایشان همان ابتدا گفتند که ما مطالب این مرحله را بنابر دیدگاه مشائین مطرح می کنیم و مشائین اساساً قائل به عالم مثال نبودند و اساساً توجهی به این عالم نداشته و فقط قائل به دو عالم عقل و مادی بوده اند و این شیخ اشراق است که عالم مثال را مطرح می کند و قائل به وجود جسم مثالی می شود که امتداد دارد ولی هیولاء ندارد

نکته عبارتی

و امّا الصور التی من شأنها أن تقارن الماده لاتتجرد عنها فلأنّ شیئاً من الانواع

در برخی از نسخه ها و اما الصوره آمده است که منظور از آن باید صورت جسمی باشد ولی در برخی دیگر از نسخ و امّا الصور آمده است که منظور از آن صورت است چه جسمیه و چه نوعیه و به نظر می رسد که ضبط دوم درست باشد چون در ادامه آمده است که فلأن شیئاً من الانواع و چیزی که انواع را پدید می آورد همانا صورت نوعیه است و این نتیجه ای جالب به دست می دهد که آن نتیجه را بعد از گفتن یک نکته عبارتی مطرح می کنیم

نکته: منظور از صوری که شأنیت تقارن با ماده دارند این است که صوری که چنین شأنیتی ندارند را از بحث خارج کنند مانند صور عقلی که صورت هستند ولی عقل هستند و شأنیت تقارن با ماده را ندارند که این صور همان چیزهایی هستند که به آنها عقول می گویند چون عقول فعلیّت دارند و اثر دارند پس این صور همان عقول هستند.

نتیجه ای می توان از عبارت علامه گرفت آن است که هیولاء قوه است و نمی تواند بدون صورت موجود شود چون فعلیّت مال صورت است پس برای اینکه هیولاء موجود بشود باید صورت باشد ولی لازم نیست که صورت جسمیه باشد و لذا یک صورت می تواند به هیولاء تعلّق گیرد و باعث بشود که آن صورت امکان تغییر پیدا کند که در این صورت آن موجود روحانی خواهد بود که قوه هم دارد در این صورت یک موجود مادی خواهیم داشت ولی دیگر جسمانی نیست لذا چیزی می تواند هیولاء داشته باشد ولی جسمانی نباشد و با بیانی که گفتیم چنین چیزی کاملاً ممکن است و لذا با این بیان موجودات مادی به دو دسته ی جسمانی و غیر جسمانی تقسیم می شود ولی اینکه آیا چنین جسمی که مادی است ولی جسمانی نیست داریم یا نه ؟ معلوم نیست![1]

فصل هفتم: نیازمندی ماده و صورت به یکدیگر

فلاسفه می گویند که ماده به صورت نیاز دارد و صورت نیز به ماده نیاز دارد و این یعنی آنکه ماده یک نحو علیّت برای صورت دارد و صورت یک نحو علیّت برای ماده دارد و نکته دیگر در مورد عنوان بحث این است که منظور از ماده فقط ماده اولی نیست بلکه شامل ماده ثانیه نیز می شود و منظور از صورت هم فقط صورت جسمیه نیست بلکه شامل صورت نوعیه نیز هست. حضرت علامه می فرمایند برای بیان نیازمندی ماده وصورت به یکدیگر دو بیان وجود دارد که یکی اجمالی و دیگری تفصیلی است که ما هردو بیان را مطرح خواهیم کرد

بیان اجمالی نیازمندی ماده و صورت به یکدیگر

در مرحله ی پیش گفتیم که ترکیب میان ماده و صورت یک ترکیب حقیقی و اتحادی است و ترکیب آنها مانند ترکیب نخود کشمش نیست بلکه ماده و صورت با هم متحد شده و یک چیز می شود و دلیلش نیز آن است که چیزی که از این اتحاد حاصل می شود آثاری دارد که در هیچ کدام از ماده و صورت نیست بلکه یک چیزی سومی است و قبلاً گفتیم که اجزاء مرکب حقیقی به یکدیگر نیاز دارند

۱.پایان نوار شماره ۴۷

بیان تفصیلی نیازمندی ماده و صورت به یکدیگر

در بیان تفصیلی ما بصورت مشروح مطرح می کنیم که صورت از چه جهت به ماده نیازمند است و ماده از چه جهت به صورت نیازمند و همانطور که روشن شد بیان تفصیلی ما دو بخش خواهد داشت بخش اول جنبه های نیازمندی صورت به ماده و بخش دوم جنبه های نیازمندی ماده به صورت که به ترتیب این دو بخش را مطرح خواهیم کرد

بیان تفصیلی جهت نیازمندی صورت به ماده

نیازمندی صورت به ماده در تعیّن یافتن

صورت در تعیّن یافتنش به ماده نیاز دارد به این نحو که ماده که حامل استعداد است صورتی که استعداد پذیرش آن وجود دارد را تعیین می کند مثلاً گندم یک صورت گندمیه دارد و یک ماده که طبعاً ماده ثانیه است گندم از جهت دارا بودن صورت گندم آثار گندم را دارد و به خاطر ماده ای که دارد می تواند چیزهایی بشود این ماده به واسطه ی خواصی که با صورت پیدا می کند تعیین می کند که گندم چه چیزهایی می تواند بشود و چه چیزهایی نمی تواند بشود یعنی ماده تعیین می کند که گندم استعداد پذیرش چه صورت هایی را دارد و استعداد پذیرش چه صورت هایی را ندارد مثلاً گندم نمی تواند هواپیما بشود ولی می تواند سنبله ، انرژی ، غذا و خیلی چیزهای دیگر بشود و صورت های سنبله و غذا و .... به واسطه ی ماده برای گندم تعیّن پیدا می کنند

البته باید توجه داشت وقتی می گوییم که صورت به ماده نیاز دارد این به معنای نوعی علیّت ماده برای صورت است ولی منظور از این علیّت ، علیّت به معنای ایجاد نیست بلکه اینجا معنای خاصی از علیّت مراد است. گاهی به علیّت به معنا هستی بخشی است و به معنای توقف اصل وجود یک شیئ بر شیئ دیگر است که این نوع از علیّت یک علیّت الهی است و منظور ما از علیّت این معنای از علیّت نیست. گاهی ولی علّت در به معنای چیزی است که وجود چیزی نه در اصل وجود بلکه به هرنحوی متوقف بر آن است حتی توقف اعدادی یعنی گاهی به چیزی علّت می گویند که در اصل وجود چیزی نقشی ندارد و تنها زمینه ساز وجود آن شیئ است ولی بالاخره چون یک نحو اعدادی برای آن شی دارد به آن علّت می گویند و منظور ما از علیّت ماده برای صورت این معنا از علیّت است یعنی ماده ای که در گندم است باعث مثلاً تعیّن صورت سنبله شدن برای آن می شود به شکلی که اگر این ماده در گندم نبود امکان نداشت که صورت سنبله شدن نیز بیاید

نیازمندی صورت به ماده در تشخّص یافتن

دومین نیازی که صورت به ماده دارد این است که صورت برای تشخّص به ماده نیاز دارد و دلیل این نیاز این است که صور نوعیه همان طور که از اسمشان پیداست نوع هستند و نوع کلی است و برای اینکه کلی فرد بشود بنابر دیدگاه مشائین باید عوارض به آن ضمیمه بشود مثلاً انسان که یک نوع است کلی است ولی وقتی عوارض مختلف به این انسان اضافه بشود این

نوع افراد پیدا می کند پس صورت برای تشخّص و فرد پیدا کردن نیازمند چیزی است که مشائین به آن عوارض مشخصّه می گویند و عوارض بدون ماده عارض نمی شوند چون اعراض مفارق یعنی اعراضی که می توانند باشند و می توانند نباشند و می توانند باشند یعنی استعداد پذیرش این عوارض را دارند و استعداد یعنی قوه و قوه تنها در ماده وجود دارد و چیزی که حامل قوه است همانا ماده است پس صورت بازهم به ماده نیاز دارد.

بیان تفصیلی جهت نیازمندی ماده به صورت

نیازمند ماده به صورت حدوثاً و بقاءً

ماده هم حدوثاً و هم بقاء نیازمند صورت است و متوقف بر وجود صورت است زیرا ماده برای اینکه حادث بشود باید در کنار یک صورت باشد چون ماده قوه ی محض است و هیچ چیزی بدون فعلیّت موجود نمی شود پس ماده به صورتی نیاز دارد تا به او فعلیّت ، وجود و قوام ببخشد این درباره ی حدوث در بقاء هم همینطور چون ماده در بقاء نیز قوه ی محض است و باید یک صورت در کنارش باشد البته ماده به یک صورت خاص نیاز ندارد بلکه به یک صورت نیاز دارد حال هر صورتی که می خواهد باشد برای همین حضرت علامه در قسمت نیاز ماده به صورت گفته است که ماده به صورت مایی یعنی یک صورتی بدون هیچ تعیینی نیاز دارد برای همین صورت های یک ماده می تواند تغییر کنند ولی ماده همان ماده باشد

علت تامه و علت فاعلی نبودن صورت برای ماده

با توجه به مطالبی که گفته شد روشن می شود که ماده بدون صورت امکان وجود ندارد ولی نباید پنداشت که صورت علت تامه یا علت فاعلی ماده است. ابتدا می گوییم که علت تامه متشکل از علت صوری، غایی و فاعلی است و اگر صورت علّت فاعلی ماده نباشد به طریقی اولی علت تامه آن نیز نخواهد بود

علت فاعلی نبودن صورت برای ماده به این دلیل است که علّت فاعلی باید تام الفاعلیه باشد و از هیچ جهتی برای ایجاد مشکلی نداشته باشد و نیازمند چیزی نباشد تا بتواند فاعلیّت داشته باشد در حالی که صورت برای اینکه تام بشود خودش نیازمند ماده است و گفتیم که ماده نوعی علیّت نسبت به صورت دارد و این یعنی تا ماده نیاید صورت تام نمی شود و تا تام نباشد نمی تواند فاعل باشد پس صورت نمی تواند فاعل و علّت فاعلی ماده باشد چون فاعلیت خود صورت متوقف بر ماده است و چون علّت فاعلی نیست ، علّت تامه ماده نیز نمی تواند باشد.

عقل مفارق، علت فاعلی ماده و صورت

علت فاعلی ماده صورتی مجرد است که به آن عقل مفارق می گویند به دلیل اینکه هیچ صورت مادی ای نمی تواند علت فاعلی ماده باشد چون تمام صورت های مادی برای این فاعل باشند نیازمند ماده هستند پس خودشان نمی توانند فاعل ماده باشند و این یعنی آن صورت مجرد شریک صورت مادی در ایجاد ماده است یعنی علیّت فاعلی و عقل مجرد به واسطه

ی فعلیّتی که صورت های مادی دارد ماده را قوام بخشیده و ایجاد می کند البته صورت مادی را هم آن صورت مجرد ایجاد می کند و به بیان روشن تر عقل مجرد صورت و ماده را باهم ایجاد می کند و ماده را ضمیمه صورت و صورت را قوام دهنده ی ماده قرار می دهد یعنی هریک از ماده و صورت به یکدیگر نیاز دارند و وجودشان را از آن صورت مجرد می گیرند ولی چون به واسطه ی فعلیّت صورت ماده قوام یافته است صورت را شریک علّت فاعلی ماده دانسته اند و منظور این شراکت این نیست که بخشی از وجود ماده از صورت باشد و بخشی از آن از عقل مفارق بلکه ماده علت تامه ای دارد که عقل مفارق علت فاعلی آن و صورت معّد آن است همین!

تبدل صور توسط عقل مفارق

گفتیم که علت فاعلی ماده عقل مفارق است. در ادامه می گوییم که این عقل مفارق صورت این ماده را برمی دارد و صورتی دیگر جایگزین آن می کند و سپس دوباره آن صورت را بر می دارد و صورتی دیگر را جایگزین آن می کند مثلاً خداوند متعال صورت گندمی را برمی دارد و صورت غذا را قرار می دهد و سپس صورت غذا را برمی دارد و صورت خون می گذارد و سپس صورت خون را برمی دارد و صورت نطفه می گذارد وسپس صورت نطفه را برمی دارد و صورت های دیگر را می گذارد تا اینکه صورت انسان را قرار می دهد و در تمام این تغییرات تنها صورت هاست که تغییر می کند ولی هیولاء همان هیولایی است که در گندم بود و دلیل اصرار مشائین بر اینکه ماده ای در انسان است مثلاً همان ماده ای در گندم است این است که آنان معتقد هستند که صور روشن است که تعدّد دارند چون انواع با یکدیگر تفاوت دارند ولی هیولاء امکان ندارد که متعدّد باشد چون هیولاء همانگونه که بارها گفته ایم قوه محض است و چیزی که محض باشد تعدّد ندارد این همان قاعده معروف است که صرف الشیئ لایتثنی و لایتکرر برای همین است که اصرار دارند که ماده ای که در گندم است همان ماده ای است که در انسان است چون هیولاء اساساً امکان تعدّد ندارد[1].سپس مشائین این کار عقل مفارق را به این تشبیه کرده اند که کسی عمود خیمه ای را بدون آنکه خیمه سقوط کند عوض کند به گونه که هیچ وقت دو عمود به زیر خیمه نباشد و در عین حال خمیه نیز بدون عمود نباشد در این تمثیل ماده به خیمه و صورت به عمود تشبیه شده است

اشکال به مشائین در مورد تبدل صورت

برخی به اصل حرف مشائین که می گفتند که عقل مجرد ماده را به وسیله ی صورت ها حفظ می کند دو اشکال وارد کرده اند:

اشکال اول به مشائین

اشکالی اولی که به مشائین شده است این است که بنابر آنچه شما می گویید هیولاء وحدت عددی دارد در حالیکه صورت وحدت نوعی بلکه جنسی دارد و وحدت هم هرچه از وحدت عددی دورتر بشود ضعیف تر می شود. وحدت عددی قوی

۱.این حرف بسیار حرف عجیب و جالبی است و بدان معناست که ماده ای که مثلاً در زید است همان ماده ای باشد که در بکر است!!!!!

ترین وحدت است مثلاً انسان وحدت نوعی دارد ولی زید وحدت عددی دارد و همانطور که مشخص است وحدت نوعی با کثرت سازگار است ولی وحدت عددی با کثرت سازگار نیست پس هیولا وحدت عددی دارد و صورت وحدت جنسی یا نوعی و وحدت عددی قوی تر از وحدت نوعی است از طرفی علّت باید قوی تر از معلول خود باشد و از طرفی صورت علّت ماده است و در این صورت لازم می آید که معلول از علّت قوی باشد و این امکان ندارد

اشکال دوم به مشائین

اشکال دیگری که به قول مشائیین وارد شده است این است که قیاس موجودیت ماده به صورت همانند عمود و خیمه نیست. چون موجودیت خیمه به عمود نیست و عمود هم نباشد خمیه هست ولی صورت در اصل قوام ماده نقش دارد پس مسئله با یک تشبیه ساده حل نمی شود. برای تبیین درست مسئله باید گفت که تبّدل صورت یعنی اینکه صورت سابق از میان برود و صورت جدیدی ایجاد بشود و چون صورت از اجزاء علت تامه ماده است با از میان رفتن آن صورت در واقع علّت تامه نیز از میان می رود و با ازمیان رفتن علّت تامه ماده که معلول است نیز از میان خواهد رفت و با آمدن صورت جدید ماده ی جدیدی پدید خواهد آمد و این یعنی چون رابطه ی صورت ها کون و فساد است رابطه ی ماده ها نیز باید کون و فسادی باشد و اینطور نیست که هیولاء ثابت بماند.

پاسخ حضرت علامه به اشکال

حضرت علامه به این دو اشکال پاسخی می دهند که مبتنی بر حرکت جوهری است و این یعنی حضرت علامه این اشکالات را بر دیدگاه مشائین وارد می دانند

حضرت علامه می فرمایند که ما در بحث های آینده خواهیم گفت که گندمی که با طی مراحل مختلف انسان می شود مثل یک لوله است که در طول زمان امتداد دارد و یک لوله است و یک چیز است که ابتدایش مثلاً گندم ، وسطش خون و جای دیگرش مثلاً انسان است و این یک چیز است و یک وجود کش دار است و ما هر قسمت را که می بینیم یک چیز از آن انتزاع می کنیم و در واقع این وجود چند صورت ندارد یک صورت است که حرکت می کند و ما در هر زمانی یک چیز از آن انتزاع می کنیم و چون صورت یکی است ماده ی آن نیز یکی است که البته ما این بحث را مفصلاً در حرکت جوهری توضیح خواهیم داد.[1]

۱.پایان نوار شماره ۴۸

فصل هشتم: نفس و عقل

در فصل های پیشین از انواع جوهر بحث شد اینک به بررسی دو نوع باقی مانده از پنج نوع جوهر رسیده است که عبارتند از نفس و عقل. حضرت علامه در این فصل به تعریف هریک و اثبات آنها و اثبات تجّرد آنها می پردازد

نفس

تعریف نفس

حضرت علامه در تعریف نفس می فرمایند که نفس جوهری است که در مقام ذات مجرد است ولی در مقام فعل نیازمند ماده است و این یعنی اینکه نفس در ذاتش خودش مجرد است اما بخواهد فعل انجام دهد نیازمند ماده است که منظور از ماده نیز اینجا همان بدن است یعنی مثلاً نفس اگر بخواهد ببیند به چشم نیاز دارد و برای شنیدن به گوش نیاز دارد و تنها کاری که می تواند در مقام ذات انجام دهد که نیازی به ماده و بدن ندارد همان تعقّل است. باید توجه شود که این بیان سازگار با دیدگاه مشائین است که معتقد بودند که نفس به بدن تعلّق دارد ولی در دیدگاه حکمت متعالیه نفس ادامه وجود بدن است و در مقامی اساساً بدن نفس نامیده می شود مثلاً در ابتدا انسان جسم است ولی نفس هم هست البته نفس جسمانی و در ادامه است که نفس روحانی نیز می شود و اینکه حضرت علامه اینجا اینجور اظهار نظر کرده است اندکی عجیب است مگر اینکه ایشان در مسئله ی نفس دیدگاه مشائین را قبول داشته باشد و باید دانست که حضرت علامه بحث جداگانه ای در نفس نداشته اند و البته بعید نیست که در نفس دیدگاه مشائین را قبول داشته باشند همچنان که حضرت استاد فیّاضی با اینکه بر حکمت متعالیه مسلطّ هستند ولی استاد این فلسفه هستند ولی در مسئله ی نفس دیدگاه مشائین را البته با اصلاحاتی قبول دارند

اثبات نفس و تجّرد آن

حضرت علامه می فرمایند که علم برای نفس است و اینکه می گوییم انسان نفس دارد دلیل اولش این است که انسان علم دارد و علم هم مجرد است[1] و از طرفی علم بدون حضور نیز علم ممکن نیست یعنی اگر علم مجرد است باید نزد عالم حاضر باشد یا اینکه آن علم باید برای عالم باشد و حضور برای موجودات مادی ممکن نیست

دلیل اینکه حضور برای موجود مادی ممکن نیست آن است که موجودی که مادی است دارای قوه است و وقتی دارای قوه باشد یعنی تمام وجودش بالفعل نیست و این یعنی اینکه تمام وجودش نزد حتی خودش حاضر نیست و وقتی چیزی نزد خودش حاضر نباشد چطور می تواند دیگران نزدش حاضر باشند و گفتیم که علم بدون حضور ممکن نیست و برای موجود مادی نیز حضور ممکن نیست و از طرفی وجداناً نفس دارای علم است پس نفس مجّرد نیز وجود دارد

۱.اینکه علم مجرد است را حضرت علامه درمرحله یازدهم یعنی اتحاد علم و عالم و معلوم اثبات می کنند ولی تجرد نفس را همین جا اثبات می کنند.

اثبات جوهریت نفس

حضرت علامه می فرمایند که نفس جوهر است نه عرض چون با وجود نفس است که فعلیّت انسان تحقّق می یابد و فعلیّت انسان همان آثار خاصی است که از انسان ناشی می شود و این فعلیّت ها فقط با صورت حاصل می شود و حتی اگر این آثار ناشی از عرض باشد آن عرض بالاخره باید جوهری خاص ناشی شده باشد بنابراین نفس انسان باید جوهر باشد تا این فعلیّت های خاص را به انسان بدهد.

عقل

تعریف عقل

عقل موجودی است جوهری که ذات و فعلاً مجرد از ماده است یعنی نه در مقام ذات نیازمند ماده است و نه در مقام فعل و انجام عملی لذا عقل کاملاً مجرد است

اثبات عقل

برای اثبات وجود عقل دو دلیل ارائه شده است که اینک بیان می کنیم:

دلیل اول: در دلیل اول اثبات عقل گفته می شود که در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم خواهد آمد که نفس در ابتدای پیدایشش تنها به صورت بالقوه عاقل است یعنی می تواند تعقّل کند ولی هنوز تعقّل نکرده است[1] که به آن عقل هیولانی می گویند که مرتبه اول عقل انسان است که مرتبه ای است که نفس هیچ معقولی را تعقّل نکرده است عقل هیولانی برای بدست آوردن معقولات نیازمند موجودی است که بصورت بالفعل معقولات را دارا باشد تا آنها را به انسان افاضه کند در این صورت عقل هیولانی که خودش نمی تواند به خودش معقول بدهد و باید آن را دریافت کند و همانگونه که گفته شده است فاقد الشیئ لایعطی و کسی می تواند مفیض این عقول باشد که خودش دارای آنها باشد و در مرتبه ی معقولات باشد یعنی مادی نباشد چون مادیات اساساً فاقد تعقّل هستند و حتی نمی توانند این معقولات را دارا باشد چه رسد به این که بخواهد مفیض آنها باشد پس موجودی که مفیض این معقولات به نفس است موجودی مجرد است که خودش بالفعل دارای این معقولات است و این موجود همان عقل است

۱.در حکمت متعالیه گفته می شود که این عقل نمی تواند تعقّل کند نه اینکه می تواند ولی هنوز تعقّل نکرده است و طبق همان حرفی که حضرت علامه در ابتدای این مرحله گفتند ایشان بحث های این قسمت را براساس دیدگاه مشائین مطرح خواهند کرد و این دیدگاه مشائین است نه حکمت متعالیه

دلیل دوم:دلیل دومی که برای اثبات عقل می توان ارائه کرد این است که در بحث های گذشته گفتیم که فاعل صورت و ماده موجودی مجرد است و فاعل آنها نمی تواند موجودی مادی باشد پس یک موجود مجرد وجود دارد که فاعل صورت و ماده است و آن همان عقل است. البته برای اثبات عقل استدلال های دیگری نیز وجود دارد که در ادامه نیز برخی از آنها را بیان خواهیم کرد وبرخی دیگر نیز در کتب مطول هست فمن شاء فلیراجع

خاتمه

بحثی را نیز حضرت علامه در خاتمه بحث از جوهر بیان می کنند که عبارت است از اینکه تضادی میان جواهر نیست و تضاد تنها میان عوارض جاری است زیرا تعریف تضاد این است که دو امر وجودی هستند که یتعاقبان علی موضوع یعنی در چیز وقتی متضاد هستند که در پی هم بتوانند بر موضوعی عارض شوند ولی نشود که هردو باهم بر موضوعی عارض شوند و چیزی که نیازمند موضوع است اعراض است نه جواهر چون اساساً جواهر نیازمند موضوع نیستند مثلاً پارچه می تواند سیاه یا سفید باشد و سیاهی و سفیدی عرض برای پارچه هستند و میان آنها تضاد است چون پارچه می تواند یا سفید باشد یا سیاه و نمی تواند هم سیاه باشد و هم سفید

فصل نهم: کم

حضرت علامه در فصل های پیشین این مرحله به بررسی انواع جوهر پرداختند اینک ایشان به بیان عوارض می پردازند که در این فصل ایشان از کم بحث خواهند کرد و سپس از کیف بحث خواهند کرد و در نهایت نیز از بقیه اعراض که همگی نسبی هستند تحت عنوان اعراض نسبی بحث خواهند کرد

تعریف کم

حضرت علامه ابتدا به تعریف کم می پردازند. حضرت علامه می فرمایند که کم عرضی است که قبول قسمت وهمیه می کند بالذات. ما در ادامه به توضیح این تعریف می پردازیم. منظور از قبول قسمت که روشن است یعنی کم عرضی است که می توان آن را قسمت کرد. منظور از قبول قسمت وهمیه آن است که قسمت خارجیه ، خارج شود چون اگر چیزی را در خارج تقسیم کنیم دیگر کلی باقی نمی ماند که اجزاء حاصل از تقسیم اجزاء آن باشند یعنی وقتی چیزی را تقسیم می کنیم آن شیئ از میان می رود و دیگر چیزی نیست که بخواهد کل برای اجزاء حاصله باشد برای همین گفته می شود قبول قسمت وهیمه می کند

نکته:به نظر می رسد که چیزی که در توجیه قبول قسمت وهمیه گفته شد درست نباشد چون درست است که اگر چیزی را تقسیم کنیم آن کل از میان می رود ولی ما در تعریف نمی خواهیم بگوییم که تقسیم شد بلکه می خواهیم بگوییم می شود آن را تقسیم کرد و وقتی این طور می گوییم می توانیم قبول قسمت خارجیه می کند چون الآن که تقسیم نشده

است الآن که تقسیم نشده است می توانیم بگوییم که قبول قسمت خارجیه می کند.ثانیاً براساس حرکت جوهری حتی اگر یک چیز را تقسیم کنیم باز هم می توانیم بگوییم که این دو تکه مثلاً همان کل هستند و این همانی برقرار است ولی باید توجه داشت که این همانی در ظرف خودش برقرار است نه در ظرف زمانی فعلی

در ادامه تعریف کم است که قبول قسمت وهمیه می کند بالذات و این برای این است که برخی از چیزها بالعرض تقسیم می شوند مثلاً وقتی یک کاغذ را تقسیم می کنیم هم کاغذ که جوهر است و هم رنگ سفیدی آن که عرض است نیز تقسیم می شود ولی اینها بالعرض تقسیم می شوند یعنی اینها به تبع کم تقسیم می شوند و لذا این موارد بالعرض تقسیم می شوند نه بالذات

اشکال به تعریف کم

حضرت علامه در نهایه به این تعریف برای کم اشکال می کنند و در نهایه برای کم تعریف دیگری ارائه می هند. اشکال این تعریف آن است که در آن گفته شده است که کم قبول قسمت می کند یعنی کم خودش ذاتاً منقسم نیست در حالیکه این تعریف مناسب کم متصل است و شامل کم منفصل نمی شود چون کم منفصل ذاتاً و بالفعل منقسم است مثلاً ۵ خودش ، ۵ تا ۱ است و ذاتاً منقسم است پس این تعریف فقط شامل کم متصل می شود که اجزائش بالقوه هستند و شامل کم منفصل که اجزاء بالفعل هستند نمی شود برای همین ایشان در نهایه تعریف دیگری برای کم ارائه کرده اند هرچند اینجا چیز نگفته اند

تقسیم کم به متصل و منفصل

پس از اینکه به بیان تعریف کم پرداختیم حضرت علامه می فرمایند که کم به دو نوع متصل و منفصل تقسیم می شود. اینک به بیان تفاوت این دو نوع کم می پردازیم. کم متصل کمیتی است که می توان در آن اجزائی را در نظر گرفت که بینشان حد مشترک باشد و منظور از حد مشترک آن است که اگر مثلاً خطی را در نظر بگیریم در وسط این خط می توان نقطه ای قرار داد و همانطور که می دانیم نقطه چیزی است که امتداد ندارد و لذا هیچ جزئی از خط را اشغال نمی کند لذا این نقطه ای که در وسط خط است و این خط را به دو قسمت تقسیم کرده است می تواند ابتدای یکی و انتهای دیگری باشد و می تواند برعکس باشد و می تواند انتهای هردو خط باشد و می تواند ابتدای هردو خط باشد و این یعنی این نقطه نه جزء این خط است نه جزء آن خط و لذا می تواند حد هردوی آنها باشد به چنین چیزی حد مشترک می گوییم و این نقطه چون جزء این خط نیست تا نتواند حد دیگری باشد و جزء خط دیگری نیست تا نتواند حد این خط باشد پس در نهایت می تواند حد هردو باشد و این به دلیل آن است که نقطه امتداد ندارد چون اگر امتداد داشت یا باید جزء این خط این باشد یا جزء آن خط و در ادامه باید گفت که خط نیز حد مشترک سطح است و چون فقط یک بعد دارد لذا می تواند جزء هرکدام از سطوحی که آنها را تقسیم کرده است باشد و سطح نیست حد مشترک حجم است و چون فقط در بعد دارد

می تواند جزء هردو حجمی که آن را تقسیم کرده است باشد به این ترتیب مشخص می شود که خط و سطح و حجم از اقسام کم متصل هستند

تعریف کم منفصل نیز آن است که کم منفصل کمیتی است که نتوان در آن اجزائی فرض کرد که بتوانند حد مشترک باشند مثلاً می توان ۵ را به ۳ و۲ تقسیم کرد چون اگر مثلاً بخواهیم یکی از یک هایی که در سه هستند را حد قرار بدهیم در این صورت حد مشترک نخواهد بود چون آن یک دیگر در ۲ نخواهد بود ثانیاً اگر یکی از یک های سه حد باشد در این صورت چون حد غیر از محدود است پس ۵ باید چهار شود و اگر قرار باشد که یک ، یک از خارج بیاوریم در بیاوریم در این صورت ۵ می شود ۶ و در هردو صورت خلف لازم می آید و این نشان می دهد که کم منفصل حد مشترک نمی تواند داشته باشد

نوع بودن هرعدد

در مورد کم منفصل که همان عدد است باید گفت که هرعددی برای خودش یک نوع علی حده است یعنی هرعدد برای خودش نوع مستقلی است و دلیل این مطلب این است که هرعددی خواص و آثار خود را دارد که در عدد دیگر نیست مثلاً خواص دو و سه متفاوت است و ساده ترین تفاوت آنها این است که دو زوج و سه فرد است

عدد نبودن یک

جالب است بدانید که از دیدگاه فلاسفه یک عدد نیست چون تعریف کم منفصل بر آن صادق نیست چون تعریف کم منفصل آن است که بتوان آن را تقسیم کرد در حالیکه یک را به هیچ وجه نمی توان تقسیم کرد چون کم منفصل دارای اجزاء بالفعل است ولی یک هیچ جزئی ندارد و باید توجه داشت که چیزهایی مانند یک دوم و نیم یعنی پنج دهم به هیچ وجه تقسیم یک نیستند چون همانطور که از اسمشان مشخص است یک دوم تقسیم کردن دو است و نیم نیز تقسیم کردن ده است و در این موارد ما در واقع یک را دو یا ده فرض می کنیم و سپس دو و ده را نصف می کنیم و این را نصف کردن و تقسیم کردن یک قرار می دهیم نه اینکه واقعاً یک را تقسیم کرده باشیم

در واقع باید گفت که اعداد اعشاری به گونه ای فریبکاری است که در آن یک ده فرض می شود و همینطور است در مورد امتداد که مثلاً می گوییم یک پشتی و نیم یا مثلاً می گوییم یک متر ونیم در این موارد در واقع آنچه نصف شده است امتداد است نه یک یعنی اولاً آمده ایم اسم این امتداد را یک قرار داده ایم و سپس این امتداد را نصف کرده ایم و سپس فرض کرده ایم که یک را تقسیم کرده ایم ولی در واقع آنچه نصف کرده ایم امتداد آن پشتی بوده است نه یکی بودن این پشتی و اگر می شد چیزی را از حیث یکی بودن تقسیم کرد در این صورت باید می شد یک عقل را نصف کرد در حالیکه نصف کردن یک عقل ممکن نیست چون اساساً عقل امتداد ندارد تا بشود آن را نصف کرد با اینکه یک است پس اگر می شد یک را تقسیم کرد باید می شد یک عقل را تقسیم کرد در حالیکه نمی شود پس یک را نمی توان نصف کرد

پس یک عدد نیست و از دیدگاه فلاسفه یک معقول ثانی فلسفی است و از خصوصیات وجود است برای همین می گویند وحدت و وجود مساوق هم هستند و هروجودی از آن جهت که وجود است واحد است و هرواحدی از آن جهت که واحد است موجود است. در واقع یک علّت عدد است ولی خودش عدد نیست.

تقسیم کم متصل به قار و غیرقار

کم متصل خود به دو بخش قّار و غیرقّار تقسیم می شود. فرق کم متصل قار و غیر قار این است که کم متصل قار کم متصلی است که اجزاء بالقوه ی آن باهم موجود هستند در حالیکه در کم متصل غیرقار هرجزء به هنگامی وجود دارد که جزء قبلی آن از میان رفته باشد و جزء بعدی آن هنوز به وجود نیامده باشد مانند زمان که کم است و امتداد دارد و حد مشترکی به نام آن دارد که امتداد ندارد پس کم متصل است ولی کم متصل غیرقار است چون اجزای زمان نمی توانند باهم به وجود آیند. برخلاف کم متصل قار مانند خط و سطح و حجم که اجزای بالقوه ی خط و سطح و حجم با هم موجود هستند و لذا خط و سطح وحجم از اقسام کم متصل قار هستند[1]

تشکیک در وجود کم متصل قار

برخی از فلاسفه قائل به وقوع خلاء بوده اند و برای همین در وجود کم متصل تشکیک می کرده اند دلیلش این است که ایشان می گفته اند که میان ذرات اجسامی که می بینیم فاصله است و در این فاصله چیزی نیست و خلاء است و این یعنی اتصالی وجود ندارد و با این بیان حجم و دیگر کمیات متصل را زیر سئوال می برند

برای اینکه پاسخ به این اشکال روشن شود ابتدا نیاز است توضیحاتی داشته شود . اولاً منظور از خلاء فضایی است که هیچ چیز در آن نسیت و فلاسفه وقوع خلاء را عقلا محال می دانند چون فضا یعنی امتداد یعنی طول و عرض و ارتفاع و اینها همه کمیت هستند و کمیت عرض است و عرض موضوع می خواهد پس وقتی فضایی باشد یک موجود جوهری نیز باید باشد تا این عرض را به خود بپذیرد پس چون خلاء محال است تشکیک آن فلاسفه نیز بی جا است و خلائی نیز که میان ذرات توسط علمای علوم تجربی گفته شده است در واقع فضای کاملاً خالی نیست بلکه ممکن است ماده در آن قسمت وجود داشته باشد که بسیار لطیف است. پس این تشکیک وارد نیست

خواص کمیات

در تعریف کمیات تا حدودی با کمیات آشنا شدیم اینک با برشمردن برخی از خواص کمیات در پی آن هستیم که کمیت هرچه بیشتر از غیر آن تفکیک شود برای همین حضرت علامه چند خواص از خواص مختصه کمیت را بیان می کنند

۱.پایان نوار شماره ۴۹

عدم تضاد انواع کمیات با یکدیگر

تضاد کلمه ای است که در اصطلاح های مختلف معانی مختلفی دارد ولی تضاد در اصطلاح فلسفه دو امر وجودی هستند یعنی اینطور نیست که یکی وجودی باشد و دیگر عدمی و ثانیا اینکه متعاقبان علی موضوع باشند یعنی نیازمند موضوع هستند و نمی توانند هردوی آنها در موضوع باشند یعنی هرکدام از آنها با رفتن دیگری فقط می تواند عارض موضوع شود برای همین از تعبیر یتعاقبان استفاده شده است و دیگر اینکه بر موضوع واحد تعاقب دارند لذا اگر دو موضوع داشتند دیگر آن دو چیز متضاد نخواهند بود و قید دیگر متضادان این است که تحت جنسی قریب باشند مثلاً یک چیز نمی تواند هم سیاه باشد و هم سفید چون هردو تحت جنس قریب رنگ که کیف است هستند ولی یک چیز می تواند هم سفید باشد و هم شیرین مانند قند چون سفید و شیرینی تحت یک جنس قریب نیستند بلکه سفید تحت رنگ و شیرینی تحت مزه است و قیدآخر این است که آن دو چیز نهایت اختلاف را داشته باشند مانند سیاه و سفید ولی مثلاً سفید و زرد باهم متضاد نیستند حال در مورد کمیات باید گفت که چون هرکمیتی موضوع خواص خود را دارد مثلاً موضوع حجم جسم است و موضوع سطح، حجم است و موضوع خط ، سطح است یا مثلاً موضوع ۳ ، ۳ است و موضوع ۲ ، ۲ است و هکذا برای همین انواع و اقسام کمیات با یکدیگر هیچ تضادی ندارند چون متعاقابان علی موضوع واحد نیستند .

قبول قسمت وهمیه

همانطور که گفتیم کمیت قبول قسمت وهمیه می کند

داشتن عادّ

کمیات عاد دارند یعنی می توان آنها را به اجزایی تقسیم کرد و سپس با آن جزء یکی یکی از آن کمیت کم کرد تا آن کمیت تمام شود مثلاً می شود از ۵ یکی یکی کم کرد تا ۵ تمام شود یا مثلاً یک جزء یک جزء از یک خط کم کرد تا در نهایت تمام شود

مساوات و عدم مساوات

مساوات و عدم مساوات از خصوصیات کم هستند و اگر به چیزهایی به جز کمیات نسبت داده بشود نسبتش به واسطه ی کمیت است پس وقتی می گوییم که فیل با فنجان مساوی نیست عدم مساوات میان خود فیل و فنجان نیست چون اینها که اساساً این چیزها در مورد خودشان مطرح نیست بلکه منظور آن است که هریک از اینها حجمی دارند که حجم آنها مساوی نیست

نهایت و عدم نهایت داشتن

نهایت و عدم نهایت نیز مانند مساوات و عدم مساوات از خصوصیات کم است و وقتی می گوییم که راه تمام شد در واقع به خاطر کمیتی است که راه داشت نه به خاطر خود راه .[1]

فصل دهم: کیف

تعریف کیف

در تعریف کیف گفته شده است که کیف عرضی است که ذاتاً نه تقسیم می شود و نه نسبت می پذیرد . ظاهراً فلاسفه نتوانسته اند یک تعریف ایجابی برای کیف ارائه دهند برای همین یک تعریف سلبی برای کیف ارائه داده اند که به تبیین آن می پردازیم ابتدا گفته شده است که کیف عرض است و با این قید چیزهایی که از مقوله ی ماهیت نیستند و همچنین ماهیات جوهری خارج می شوند و لذا باقی ماند اعراض و اعراض را گفتیم که شامل کم ، کیف و مقولات نسبیه است و گفتیم که کم چیزی است که بالذات قسمت می پذیرد پس با این قید که کیف بالذات قسمت نمی پذیرد کم نیز خارج می شود و دلیل اینکه گفته شده است که کیف بالذات قسمت نمی پذیرد آن است که کیف ممکن است به واسطه ی کمیتی تقسیم شود مثلاً وقتی یک کاغذ را که کمیت دارد نصف می کنیم سفیدی آن هم نصف می شود ولی اینجا کیف به واسطه ی کم نصف و تقسیم شد نه بالذات و در ادامه تعریف کیف گفته شده است که کیف بالذات نسب نیز نمی پذیرد این قید برای خارج کردن اعراض نسبی است که هفت تا هستند و برخی حتی گفته بودند که این ها اساساً یک مقوله هستند و این هفت مورد در واقع انواع آن مقوله هستند که آن مقوله ، مقوله ی نسبت است پس با این قید که کیف بالذات نسبت نیز نمی پذیرد این مقوله ها نیز خارج می شوند و تنها کیف باقی می ماند و دلیل آوردن بالذات همچنان که در مورد کمیت گفتیم به خاطر آن است که ممکن است کیفی به واسطه ی یکی از اعراض نسبی ، نسبتی پیدا کند ولی آن نسبت بالذات نخواهد بود مثلاً وقتی یک کتاب سفید رنگ را با زمین می سنجیم نسبت بالایی را دارد و بالایی بالذات بالایی است ولی کتاب و سفید بودن به واسطه ی بالایی ، بالایی هستند پس بالاخره کیف نیز نسبت پذیرفت ولی به واسطه ی عرضی دیگر نه بالذات

اقسام کیف

برای کیف چهار قسم بیان شده است که ظاهراً مستند آن نیز استقراء است یعنی برهانی نیست لذا ممکن است برخی کیفیات دیگری را اضافه کنند یا برخی از اقسامی را که می گوییم کیف ندانند کما اینکه برخی نیز اینگونه گفته اند و ما اینک اقسام کیف

۱.پایان نوار شماره ۵۰

کیف نفسانی

کیف نفسانی حالت هایی هستند که بر نفس عارض می شوند مانند علم که در بحث وجود ذهنی برخی آن را از کیفیات نفسانی و عرض می دانستند یا شادی یا غم یا ترس و سایر احساسات درونی جالب است بدانید که مشائین اراده را نیز حالت نفس و عارض بر آن می دانستند ولی عارضی که از بیرون نیست و گو اینکه از خود نفس می جوشد و این اشکال ندارد چون نفس که جوهر است علت اراده که عرض است می باشند و اساساً جوهر علت عرض است

کیفیات مختص به کم

برخی حالت ها نیز مختص برخی انواع کم هستند به آنها کیفیات مختص به کم می گویند مثلاً زوج و فرد بودن حالتی برای اعداد است لذا کیف مختص به کم منفصل است یعنی کیف که خودش عرضی است عرض ، عرض دیگر شده است و این هیچ اشکالی ندارد یا مثلاً راستی و کجی و شکل که همگی کیف مختص به کم متصل هستند در واقع شکل حالتی است که حجم و سطح و خط دارد

کیف استعدادی

کیف استعدادی که به آن قوه و لاقوه نیز می گویند. در بحث امکان و ذیل بحث معانی امکان گفتیم که امکان معانی متعّدد دارد که دو معنای آن امکان استعدادی و امکان ذاتی بود و در تفاوت میان این دو امکان گفتیم که امکان استعدادی امری عینی است ولی امکان ذاتی اعتبار عقلی است لذا امکان استعدادی معقول اولی و ماهیت است ولی امکان ذاتی معقول ثانی فلسفی است وقتی می گوییم که امکان استعدادی معقول اولی است یعنی ماهیت است و ماهیت یا جوهر است یا عرض حال می گوییم که این کیف استعدادی در واقع همان امکان استعدادی است مثلاً جنین استعداد انسان شدن را دارد و این یک حالت و کیفیتی برای جنین است کیفیتی که مثلاً سنگ فاقد آن است

تذکر: ما به کیف استعدادی قوه می گوییم به ماده و هیولاء نیز قوه می گفتیم نسبت میان این قوه و آن قوه چیست می گوییم که ماده قوه جوهری است و کیف استعدادی قوه عرضی و رابطه ی میان این دو قوه مانند همان نسبتی است که میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی وجود دارد که جسم طبیعی امتداد ثلاث جوهری است و جسم تعلیمی امتداد ثلاث عرضی است که مشخص است پس این دو قوه نیز همین نسبت را با یکدیگر دارند.

کیف محسوس ظاهری

کیف محسوس کیف هایی هستند که با حواس درک می شوند ولی خود حواس دو دسته حواس ظاهر و باطن دارد به کیف محسوس به حواس ظاهری[1] کیف محسوس می گویند مانند حس باصره که رنگ را که کیف است درک می کند و به واسطه ی درک رنگ شکل نیز درک می شود و برای همین است که شکل از کیفیات مختص به کم است وگرنه اگر مستقیماً با باصره درک می شد از کیف محسوس شمرده می شد و حس سامعه که صوت را درک می کند و حس ذائقه که مزه را درک می کند و حس لامسه که نرمی و سفتی را درک می کند و حس شامه که بوها را درک می کند

نکته:کیف های محسوس اگر سریع الزوال باشند انفعالات نامیده می شوند مانند سرخی حاصل از خجالت و اگر راسخ باشند انفعالیّات نامیده می شوند مانند زردی طلا

نکته:مربع و مستطیل و مثلث و ... همه از انواع شکل هستند و شکل از کیفیات مختص به کم متصل است پس این ها همه از انواع کیفیات مختص به کم متصل هستند و انواع کم متصل مثلاً سطح این شکل ها نیست چون سطح کم است پس انواع آن نیز باید کم باشند پس افراد سطح در واقع مساحت های مختلف هستند مانند سطح یک متر مربعی و سطح دو متر مربعی و هکذا

تشکیک در وجود خارجی کیف محسوس

علمای علوم تجربی در وجود خارجی کیفیات محسوس تشکیک کرده اند و گفته اند که ما قرمزی در خارج نداریم و خلاصه مجمل کلام آنها این است که رنگ ناشی از تأثری است که ما از امواج نور بازگشته از اجسام می پذیرم برای همین اگر همین جسم رنگی نور نباشد دیگر رنگ نیز ندارد پس چیزی که در خارج است تنها این جسم و نور است و وقتی نور از این جسم به چشم ما می رسند ما این طور از آن تأثیر می گیریم وگرنه در خارج چیزی به نام رنگ نداریم و رنگ های مختلف ناشی از اختلاف در ترتیب ترکیب مولکولی است برای همین وقتی ترتیب مولکولی عوض شود رنگ نیز عوض می شود و البته این نشان می دهد که دیدن رنگ های مختلف گزاف نیست و تابع حساب و کتاب است ولی چیزی به نام رنگ در خارج نداریم و همچنین سایر کیفیات محسوس دیگر مانند صوت و ... که ظاهراً تشکیک این علما نیز بجاست![2]

فصل یازدهم: مقولات نسبی

این فصل آخرین فصل از مرحله ششم است و در آن حضرت علامه به تعریف مقولات نسبی می پردازد و نکاتی را در مورد آنها مطرح می کند. ما در فصل های پیشین در مورد انواع جواهر و کم و کیف بحث کردیم و حالا نوبت به بررسی مقولات

۱.حواس باطنی نیز پنج تا هستند که ما به نام آنها اشاره می کنیم حس مشترک ،خیال ،حافظه، واهمه و متخیّله یا متصّرفه که تفصیل این حواس در علم النفس فلسفی پی گرفته می شود

۲.پایان نوار شماره ۵۱

نسبی است که خود هفت مقوله هستند و دلیل اینکه به آنها مقولات نسبی می گویند آن است که در هریک از آنها یک نسبت وجود دارد مقولات نسبی عبارتند از أین ، متی ،جده ، وضع ، اضافه ، أن یفعل و أن ینفعل که یک به یک به بررسی آنها خواهیم پرداخت

مقوله أین

ترجمه ی فارسی مقوله أین در واقع کجایی خواهد بود در این اصطلاح و نه کجا. بیان بیشتر اینکه هر شیئ مکانی دارد و مکان غیر آن شیئ است چون وقتی شیئ حرکت می کند از آن مکان خالی می شود و مکان دیگری را اشغال می کند البته جسم همواره دارای مکان است و نمی تواند مطلق مکان را ترک کند ولی مکان خاص را می تواند ترک کند پس حال که روشن شد مکان غیر از جسم است و مکان یک چیز و جسم چیز دیگر وقتی جسم در مکانی قرار دارد یک هیئتی و نسبتی برای جسم پیدا می شود که به آن أین می گویند.

مقوله متی

متی هیئت حاصل برای یک شیئ با زمان است و وقتی ما در زمانی هستیم یک هیئت و حالتی برای وجود دارد که به آن متی می گویند در ادامه حضرت علامه می فرمایند که هئیت یک در زمان اعم از اینکه شیئ خودش زمان باشد یا در طرف زمان باشد و هم چنین زمان اعم از اینکه علی وجه الانطباق باشد و چه غیر آن که به اولی حرکت قطعیّه و به دومی حرکت توسطیّه می گویند

سطر اخیر بیان حضرت علامه نیازمند توضیح است در توضیح فقره ی اول که می گفت که چه آن شیئ خود زمان باشد و چه طرف زمان باید گفت که گاهی وجود شیئ همانند زمان امتداد و کش دارد و در متن زمان است مثلاً وقتی دستمان را حرکت می دهیم تا به چیزی برسد حرکت دست ما مانند زمان امتداد دارد ولی گاهی شیئ در زمان نیست بلکه در طرف زمان است و امتداد ندارد و در یک آن است در این صورت می گویند که شیئ در طرف زمان است مانند لحظه ای که دست درحال حرکت ما با چیزی مماس می شود دست ما در یک آن مماس می شود و خود امتدادی ندارد پس مماس شدن دست ما در طرف زمان خواهد بود.

در توضیح فقره دوم هم باید گفت که در مورد حرکت دو تفسیر وجود دارد و حرکت را به دو شکل می تواند دید گاهی حرکت را می توان مانند خطی دید که یک خودکار بر صفحه برجای می گذارد در این صورت تمام خط موجود است یعنی تمام حرکت موجود است به این نگاه به حرکت حرکت قطعیّه می گویند در این صورت تمام طول حرکت وجود خواهد داشت و زمان بر آن حرکت منطبق خواهد بود و می توان حرکت را به شکل دیگری نیز دید اینکه حرکت مانند کشیدن یک خط توسط خودکار ولی روی آب باشد که در این صورت باز یک خط وجود دارد ولی تمام آن باهم وجود ندارد بلکه در هر لحظه تنها یک نقطه از این خط وجود دارد که به این حرکت حرکت توسطیّه می گویند که دیگر زمان بر آن منطبق

نیست حضرت علامه می فرمایند فرقی نمی کند که زمان منطبق باشد یا نباشد به هر صورت به هیئت حاصل برای شیئ به نسبت زمان متی می گوییم[1]

مقوله وضع

هیئت حاصل از نسبت اجزاء یک شیئ باهم و نسبت کل با خارج و اشیاء خارجی این نسبت ها یک هیئتی برای شیئ حاصل می کند که به آن هیئت حاصله وضع می گویند یعنی همان وضعیت آن شیئ می گویند

مقوله جده

به این مقوله ملک نیز می گویند وقتی چیزی چیز دیگر را در بر می گیرد برای محاط هیئی حاصل می شود که به آن جده می گویند مثلاً وقتی انگشت ما توسط انگشتر محاط می شود برای انگشتمان که محاط است هیئتی حاصل می شود که به آن جده می گویند که البته این احاطه شدن گاهی تام است مانند وقتی که یک چیز را به تمام بدنمان بکشیم و گاهی نیز ناقص است مانند بدن ما و پیراهن که بخشی از بدنمان را دربر می گیرد

مقوله اضافه

هیئت حاصل از تکرار نسبت میان دو چیز است مثلاً پدری و پسری در این نسبت پدر با پسر نسبت دارد و پسر نیز با پدر نسبت دارد و این باعث یک تکرار نسبت می شود و از این تکرار نسبت برای پدر هیئتی حاصل می شود که پدری است و برای پسر هیئتی حاصل می شود که پسری است که به این پدری و پسری مقوله اضافه می گویند[2]

نکته: باید به توجه داشت که گاه به خود آن نسبت و نه طرفین اضافه ،اضافه می گویند که وجود فی غیره دارد و اساساً ماهیت ندارد و این اضافه که به معنا آن هیئت حاصله برای پدر و پسر است تفاوت دارد و اضافه مشترک لفظی است پس باید به این نکته توجه داشت

اضافه خود به دو بخش تقسیم می شود اضافه متشابه الطرفین مانند برادری و برادری و اضافه مختلفه الطرفین مانند پدری و پسری که پدری و پسری با هم تفاوت دارند

۱.البته درک دقیق حرکت توسطیّه و حرکت قطعیّه تا بحث حرکت بحث نشود ممکن نیست و برایمان نیز امکان ندارد که آنها را اینجا بحث کنیم پس به همین مقدار اکتفا می کنیم و بقیه را به بحث حرکت حواله می دهیم

۲.برخی اشکال کرده اند که در این موارد نیازی به تکرار نسبت نیست زیرا وقتی مثلاً کسی با کسی رابطه پدری داشت از همان رابطه لاجرم آن کس رابطه ی پسری دارد و تکرار رابطه مورد نیاز نیست و دلیلش هم این است که اساساً نسبت دو طرفه است و از این نسبت نیز دو وصف ایجاد می شود

نکته دیگر در مورد اضافه آن است که اضافه حقیقی همان هیئت حاصله است یعنی پدری و پسری است که به آن ها اضافه حقیقی می گویند و گاه به معروض این هیئات یعنی خود پدر و پسر اضافه می گویند که در اصل به واسطه ی پدری و پسری به آنها اضافه می گویند که به این اضافه ، اضافه مشهوری می گویند

نکته ی دیگر در مورد متضایفان یعنی طرفین اضافه این است که دو اضافه در موجودیت و معدومیت و قوه و فعل بودن تساوی دارند یعنی مثلاً اگر پدری موجود است پسری هم موجود است و اگر پدری موجود نباشد پسری هم موجود نخواهد بود و اگر مثلاً پدری بالقوه باشد پسری هم بالقوه خواهد بود و اگر پدری بالفعل بود پسری هم بالفعل خواهد بود یعنی در احکام که در مقابل هم هستند مساوی هستند و به تعبیر فلاسفه متکافئ هستند

مقوله أن یفعل و أن ینفعل

أن یفعل هیئت حاصله از تأثیر مؤثّر مادامی که اثر می کند مثلاً آتش که آبی را گرم می کند در همان حالی که آب را گرم می کند برای آتش حالتی حاصل می شود که به آن أن یفعل می گویند که آتش هم تدریجی این کار را می کند و برای رساندن این تدریج تعبیر أن یفعل را به کار برده اند

أن ینفعل هیئتی است که برای آب در حال گرم شدن حاصل می شود یعنی هئیت حاصل برای تأثر متأثر مادامی که تأثیر می پذیرد که این نیز تدریجی است و باز برای رساندن تدریج از تعبیر أن ینفعل استفاده می کنند البته حضرت علامه آن را مقوله ی فعل و انفعال نامیده اند ولی دیگر فلاسفه تذکر داده آن و آنها را أن یفعل و أن ینفعل نامیده اند دلیل تأکید بر تدریج این است که فعل خداوند از بحث خارج شود. زیرا فعل دو شکل است فعل تدریجی و فعل دفعی در فعل تدریجی فعل مسبوق به ماده سابق است ولی در فعل دفعی ماده قبلی وجود ندارد برای همین فعل خداوند فعل است ولی أن یفعل نیست چون تدریجی نیست بلکه دفعی است که آن ابداع می گویند و به فعل تدریجی که مسبوق به ماده است خلق می گویند

نکته:ایجاد تمام مجردات و اصل عالم ماده دفعی است ولی ایجادهایی که در عالم ماده است تدریجی است و دلیل اینکه ایجاد اصل عالم ماده دفعی است و ماده قبلی ندارد این است که اگر ماده قبلی می داشت آن ماده هم می بایست ماده قبلی می داشت و هکذا یتسلسل پس ایجاد اصل عالم مادی نیز دفعی است و نیازمند ماده قبلی نیست ولی ایجادهایی که در عالم مادی است البته ماده قبلی دارد مثلاً ایجاد انسان ماده ی قبلی دارد مانند نطفه و مانند آن [1]

۱.پایان نوار شماره ۵۲ و ۲۳ دقیقه و ۳۱ ثانیه از نوار شماره ۵۳ که چون بحثش مرتبط بود با نوار شماره ۵۲ آورده شد و بقیه نوار مربوط به مرحله هفتم است که در ادامه خواهد آمد.

مرحله هفتم: علّت و معلول

قبلاً بارها گفتیم که برخی از احکام وجود به تنهایی مساوی وجود هستند مانند اصالت ولی برخی دیگر از احکام وجود خود به تنهایی مساوی وجود نیستند بلکه خودشان همراه با مقابشان مساوی وجود می شوند مانند تقسیم وجود به ذهنی و خارجی و مادی و مجرد و علت و معلول. نکته ای که در این قسمت وجود دارد این است که در احکامی که خودشان مقابلشان باهم مساوی موجود می شود تفاوت اندکی وجود دارد و این تفاوت این است که در این تقسیمات گاهی یک قسم از حیثی دیگر تحت قسم دیگر قرار می گیرد یعنی از بین آن دو تقسیم آنکه مقایسه ای است می تواند با لحاظی دیگر تحت قسم مقابل قرار گیرد مثلاً در تقسیم وجود به ذهنی و خارجی وجود یک ذهنی یک وجود مقایسه ای است یعنی در مقایسه با خارج وجود ذهنی است ولی اگر خودش فی نفسه لحاظ شود خودش نیز وجود خارجی است ولی وجود خارجی نمی تواند تحت وجود ذهنی قرار گیرد چون مقایسه ای نیست یا مثلاً تقسیم وجود به مجرد و مادی چون هیچ یک از آنها مقایسه ای نیستند هیچ یک نمی تواند به هیچ وجه تحت دیگر قرار گیرد و در مانحن فیه یعنی تقسیم وجود به علت و معلول چون هردو مقایسه ای هستند هرکدام از آنها می تواند با لحاظ دیگر تحت قسم دیگر قرار گیرد مثلاً خداوند علت عقل اول است و فقط می تواند علّت باشد ولی عقل اول که علت عقل دوم است هم می تواند علت لحاظ شود و هم معلول لذا توجه به این نکته نیز خوب است

فصل اول:اثبات علیّت و معلولیّت و اثبات وجودی بودن آنها

در بحث های پیشین گفتیم که ماهیت بماهی هی نه موجود است و نه معدوم و اگر در خارج موجود است یا معدوم است پس یا باید ضرورت وجود یافته باشد و یا ضرورت عدم و چون ماهیت خودش فی نفسه نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم پس باید این ضرورت را از غیر گرفته باشد این غیر همان علّت است که وجود ماهیت به ضرورتی که از آن می گیرد متوقف است و همانطور که گفتیم ماهیت هم در وجودش نیازمند غیر است و هم در عدمش یعنی حتی اگر معدوم است نیز این ضرورت عدم را از غیر گرفته است ولی تفاوتی که میان این دو ضرورت وجود دارد این است که در بخش ضرورت یافتن ماهیت آنچه به ماهیت ضرورت می دهد وجود علّت است ولی در بخش ضرورت عدم یافتن ماهیت آنچه به ماهیت ضرورت عدم داده است عدم وجود علّت است و همانطور که در مرحله اول گفتیم در واقع اینکه بگوییم که عدم العله علت عدم است یک مجازگویی است و منظور آن است که علّت نیست و چون علّت نیست بالتبع ماهیت نیز نمی تواند باشد

نکته:ماهیت اعتباری است و آنچه علّت در خارج محقق می کند در واقع خود ماهیت نیست بلکه وجود آن است چون آنچه اصیل است وجود است و ماهیت اعتباری و معدوم است و از طرف علّت نیز آنچه معلول را خارج محقّق می کند ماهیت علّت نیست بلکه وجود علّت است باز به دلیل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت پس در رابطه ی علّی و معلولی یک طرف وجود علّت است و طرف دیگر وجود معلول پس رابطه ی علّی معلولی یک رابطه ی وجودی است که میان وجودات برقرار است

مجعول علّت

بنابر آنچه تا کنون گفتیم روشن است که مجعول علّت وجود است ولی برخی دیگر ادعاهای دیگر داشته اند برای همین اقوال را مطرح و نقد می کنیم و قول برگزیده را دوباره بیان می کنیم

اقوال در مجعول علّت

در این اینکه مجعول علّت چیست سه قول وجود دارد: اول :اینکه مجعول علّت، وجود معلول باشد دوم:اینکه مجعول علّت ماهیت معلول باشد سوم:اینکه معلول علّت موجود شدن ماهیت یعنی خود همین صیروت باشد

در نقد این اقوال باید گفت که مجعول علّت نمی تواند ماهیت معلول باشد چون اساساً ماهیت اعتباری است و ثانیاً ماهیت در ماهیت بودنش نیازمند علّت نیست بلکه در وجودش نیازمند علّت است پس مجعول ماهیت علّت است و مجعول علّت صیرورت نیز نیست چون اینکه خود این صیرورت مجعول باشد یعنی این نسبت باید عینی باشد در حالیکه طرفین آن یعنی ماهیت بما هی هی و ماهیت موجوده هردو امور اعتباری هستند و ممکن نیست که دو طرف نسبتی اعتباری باشند ولی نسبتی که میان آنها است عینی و خارجی باشد پس مجعول علّت این صیرورت نیز نیست و مجعول علّت همان وجود معلول است نه ماهیت یا صیرورت آن.[1]

فصل دوم: انقسامات علّت

در این بخش حضرت علامه تقسیمات علّت را بیان می کنند چون علّت که مقسم این تقسیمات است را می توان به اعتبارات مختلف مدنظر قرار داد و تقسیمات مختلفی را مطرح کرد اینک به بیان این تقسیمات می پردازیم

تقسیم علّت به تامه و ناقصه

یکی از تقسیمات علّت تقسیم علّت به تامّه و ناقصه است. منظور از علّت تامه علّتی است که تمام شرایط برای به وجود آمدن معلول را دارد یعنی علّتی است که شامل علّت مادی ،صوری ، فاعلی و غائی و حتی معدّات است یعنی حتی معدّات را نیز شامل می شود[2] قسم دیگر علّت ناقصه است که اینگونه نیست یعنی تمام چیزهایی که معلول برای به وجود آمدن به آن نیازمند است را دارا نیست و با توجه به این مطلب اگر علّت تامه بود معلول نیز حتماً خواهد بود ولی اگر علّت ناقصه بود معلول ضرورتاً نیست چون مثلاً اگر علت فاعلی باشد ولی علت مادی نباشد معلول نیز نخواهد بود چون علّت تامه نیست

۱.پایان نوار شماره ۵۳

۲.ظاهر عبارت حضرت علامه شامل معدّات نیز می شود چون فرموده اند که تمام چیزهایی که لازم است را داراست که معدّات یکی از آن چیزهاست.

پس اگر علّت تامه بود ، معلول نیز خواهد بود ولی اگر علّت ناقصه بود لزوماً معلول نیست ولی چه علّت تامه نباشد چه علّت ناقصه معلول به وجود نخواهد آمده چون عدم وجود علّت ناقصه همان نبودن علّت تامه است

تقسیم علّت به واحد و کثیر

علّت گاهی واحد است یعنی خودش به تنهایی علّت معلول است و گاهی علّت کثیر است یعنی چند چیز علّت یک چیز هستند البته آن علّت ها در طول هم هستند مثلاً در سلسله ی خدا، عقل اول ، عقل دوم خدا علّت واحد است ولی عقل دوم علّت کثیر است چون خود و خداوند علّت عقل دوم هستند و این یعنی عقل دوم معلول دو علّت است خداوند و عقل اول و عقل اول معلول یک علّت است و آن همان همان خداوند متعال است

تقسیم علت به بسیط و مرکّب

علّت گاهی بسیط است مانند خداوند نسبت به عقل اول که خداوند بسیط است و گاهی نیز مرکبّ است مانند علیّت انسان برای اراده اش که انسان مرکبّ از ماده (بدن) و صورت (نفس) است و این ماده و صورت هردو خارجی هستند و وقتی چیزی ماده و صورت خارجی داشته باشد ، ماده و صورت ذهنی و جنس و فصل نیز خواهد داشت و وقتی جنس و فصل داشت دیگر ترکیب ها مانند ترکیب از وجود و ماهیت را نیز خواهد داشت اما گاهی یک علّت مرکب است ولی ترکیبش فقط عقلی است و خارجی نیست و مرکب از جنس و فصل عقلی است مانند جوهر عقلانی یا اعراض که جنس و فصل دارند ولی ماده و صورت خارجی ندارند لذا خارجاً بسیط هستند مثلاً جنس جوهر عقلانی ، جوهر است و فصلش این است که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده است ولی این جوهر عقلانی در خارج بسیط است و ماده و صورت خارجی ندارد و عرض نیز همینگونه است که ماده و صورت خارجی ندارد ولی جنس و فصل عقلی دارد[1]

اقسام بساطت

بساطت انواعی دارد ممکن است چیزی خارجاً بسیط نباشد مانند انسان که در خارج بسیط نیست و متشکل از ماده و صورت است و ممکن است چیزی در خارج بسیط باشد مانند اعراض که در خارج بسیط هستند ولی عقلاً بسیط نیستند

۱.حضرت علامه قبلاً گفته بود که عقول مرکب حقیقی نیستند و جنس و فصل ندارند و همینطور اعراض که اساساً جنس و فصل ندارند چون جنس و فصل همان ماده و صورت ذهنی است که آن هم همان ماده و صورت خارجی است در حالیکه عرض ماده و صورت خارجی ندارد چون ماده و صورت هردو امری جوهری هستند و یک عرض نمی تواند از دو جوهر تشکیل بشود و دلیل اینکه جوهر عقلانی نیز جنس و فصل ندارد این است که اگر جنس و فصل داشته باشد در این صورت ماده و صورت خواهد داشت و جوهر عقلانی اساساً نمی تواند ماده داشته باشد چون کاملاً مجرد است ولی اینجا حضرت علامه میان جنس و فصل و ماده و صورت ذهنی از طرفی و ماده و صورت خارجی تفکیک کرده اند و گفته اند چیزی ممکن است جنس و فصل داشته باشد ولی ماده و صورت نداشته باشد مانند عرض که در این صورت بسیط خارجی است ولی بسیط عقلی نیست و به نظر می رسد که این بیان است که درست است نه آن بیان

ولی جنس و فصل دارند برخی از چیزها اساساً عقلاً بسیط هستند و چیزی که عقلاً بسیط باشد قطعاً خارجاً نیز بسیط خواهد بود مانند خود جوهر که عقلاً بسیط است چون بالاترین جنس است و در خارج نیز بسیط است ولی بالاخره مرکب از وجود و ماهیت است یعنی جوهر یک ماهیت است و لذا ازمقولات است یعنی وجودی است که وجود محض نیست و تمام وجودها را واجد نیست یعنی وجودی است تؤام با عدم یک چیزهایی هست و خیلی چیزها نیست و این به نوعی ترکیبی برای جوهر است حال خداوند متعال این ترکیب را نیز ندارد و ابسط البسائط است یعنی بسیط ترین بسیط هاست چون وجود محض است و حتی مرکّب از وجود و ماهیت نیز نیست

تقسیم علّت به قریب و بعید

علّت به قریب و بعید نیز تقسیم می شود به علّت بی واسطه ، علّت قریب و به علّت باواسطه علّت بعید می گویند مثلاً در مثالی که گفتیم خداوند علّت بعید عقل دوم و عقل اول علّت قریب عقل دوم است

تقسیم علت به داخلی و خارجی

این یک تقسیم ارسطویی است و ارسطو این تقسیم را مطرح کرده است ایشان مثلاً گفته است که اگر مثلاً میز بخواهد به وجود

بیاید بیاید باید چوب باشد که علت مادی آن است و شکل میز نیز باشد که علت صوری آن است و نجاری نیز باشد که علّت فاعلی و اینکه هدفی داشته باشند وگرنه اگر کسی هدفی از ساختن نداشته باشد میز نیز ساخته نخواهد شد که به آن علّت غائی می گویند چوب و میز که علّت مادی و صوری است از اجزاء میز هستند به گونه ای که اگر ماده و صورت نباشد میز نیز نخواهد بود برای همین به این دو علّت علّت داخلی و علل قوام می گویند ولی دو علّت فاعلی و غائی جزء وجود میز نیستند بلکه خارج از آن هستند ولی به آن وجود می دهند لذا به آنها علل وجود می گویند[1]

تقسیم علّت به حقیقی و اعدادی

علّت حقیقی علّتی است که در اصل وجود معلول نقش دارد یعنی معلول در اصل وجودش متوقف بر آن است ولی علّت اعدادی چیزی است که در اصل وجود معلول نقش ندارد و تنها زمینه را برای اثربخشی علّت حقیقی فراهم می کند مثلاً علّت حقیقی این ساختمان این آجر و سیمان و آهن است که در اصل وجود ساختمان مؤثر است و تا وقتی این ساختمان

۱.مثالی که برای علل اربعه مطرح شد تسامحی است چون مثلاً شکل نمی تواند علت صوری باشد چون علت صوری همان صورت نوعیه است که امری جوهری است در حالیکه شکل از کیفیات مختص به کم است و مثال دقیقتر برای علل اربعه این است که مثلاً که متشکل از ماده و صورت است ماده اش علت مادی آن باشد و صورتش علت صوری و خداوند علت فاعلی و حب کمال علّت غایی که بحثی است باید در هدف آفرینش آن را پی گرفت

هست که این آجر و سیمان و آهن ها باشد ولی خوب برای اینکه این ساختمان ایجاد شود به معدّی مانند بناء نیاز داریم که بیاید و این ها را در کنار هم قرار دهد توجه شود که بناء به چیزی وجود نمی دهد بلکه آجرهای موجود را روی هم می چیند برای همین بنا ممکن است بمیرد ولی ساختمان هنوز پابرجاست

حضرت علامه دو مثال دیگر مطرح کرده اند که عبارتند از اینکه ایشان مثلاً گفته اند وقتی ما حرکت می کنیم حرکت ما امتداد دارد ولی تا قدم قبلی را برنداریم نمی توانیم قدم بعدی را برداریم ولی قدم بعدی در اصل وجودش نیازمند قدم قبلی نیست بلکه اساساً قدم بعدی می آید که قدم قبلی از میان رفته باشد پس نمی تواند علّت حقیقی قدم بعدی باشد چون علّت حقیقی اگر برود معلول نیز می رود مثال دیگر حضرت علامه نیز زمان است که زمان قبلی نگذرد زمان بعدی فرا نمی رسد با اینکه زمان قبلی در اصل وجود زمان بعدی مؤثر نیست پس قدم قبلی و زمان قبلی هردو معدّ قدم بعدی و زمان بعدی هستند

نکته: از اینکه در این تقسیم علّت حقیقی را در مقابل علّت اعدادی قرار داده اند این است که از دیدگاه فلاسفه اساساً علل اعدادی ، علّت حقیقی نیستند بلکه علل مجازی هستند زیرا چیزی علّت است که در اصل وجود معلول نقش داشته باشد

فصل سوم: قاعده معیّت

مطالب این بخش اشاره به چیزی است که فلاسفه آن را قاعده معیّت می نامند و منظور از معیّت نیز آن است که اگر علّت تامه موجود شود ضرورتاً معلول نیز موجود است و وقتی معلول موجود است ضرورتاً[1] علّت نیز موجود است اعمّ از تامّه و ناقصه

بیان قاعده معیّت

بیان تفصیلی این قاعده این است که اگر علّت تامه موجود باشد معلول نیز حتماً هست چون همانطور که گفتیم علّت تامه آن چیزی است که معلول تمام چیزهایی که برای وجود به آن نیاز دارد را داراست و هیچ چیزی کم ندارد و وقتی اینطور باشد معلول نمی تواند که نباشد و وقتی معلول باشد علّت تامه و ناقصه هردو هستند چون معلول وجودش را از علّت می گیرد چون معلول همان ماهیت است که متساوی النسبه به وجود و عدم بود پس وقتی در حدوث نیازمند علّت باشد برای وجودش چون ذاتش همان ذات است در ادامه پس در بقاء نیز نیازمند علّت است پس تا وقتی که معلول باشد ، علّت هم باید باشد البته وجود معلول فقط نشانه ی وجود علّت تامه و ناقصه است ولی شامل علل اعدادی نمی شود یعنی ممکن است معلول باشد ولی علّت اعدادی آن نباشد چون علل اعدادی قابلیت جایگزینی دارند لذا می توان تصور کرد که علت اعدادی خاصی از میان رفته باشد ولی علت اعدادی دیگری جایگزین آن شده باشد و معلول نیست همچنان وجود داشته

۱.ضرورت یعنی وجوب و منظور از این وجوب وجوب بالقیاس الی الغیر علّت تامه است که با وجوب بالغیر تفاوت دارد چون مثلاً واجب وجوب بالغیر ندارد ولی وجوب بالقیاس الی الغیر دارد ولی واجب بالغیر ، هم وجوب بالغیر دارد و هم وجوب بالقیاس الی الغیر فتأمل و اغتنم

باشد مثلاً بناء علّت اعدادی است برای اینکه این آجر در این ارتفاع باشد ولی حالا که بناء رفته است آجرهای زیرین علّت اعدادی برای ماندن آجر در آن ارتفاع شده اند.[1]

اگر علّت تامه وجود داشته باشد ولی معلول وجود نداشته باشد این به معنای آن است که با وجود علّت تامه عدم معلول ممکن باشد که لازمه ی چنین چیزی این است که عدم معلول محقّق باشد با اینکه علّتش یعنی عدم وجود علّت تامه محقّق نیست چون در فرض مذکور علّت تامه محقّق است یعنی معلول من دون علّت محقق شود که بطلانش بدیهی است

و اگر معلول باشد و علّت تامه نباشد این یعنی عدم وجود علّت ممکن است که لازمه آن این است که معلول که وجودش را از علّت می گیرد وجود داشته باشد ولی خود علّت که معلول وجودش را از آن می گیرد وجود نداشته باشد که این مطلب نیز بدیهی البطلان است

تقارن زمانی علّت و معلول

در معلول زمانی باشد که بالتبع علّتش نیز زمانی خواهد بود و وقتی معلول در زمانی وجود داشت واجب است که علّتش نیز عیناً در همان زمان موجود باشد چون معلول در همان زمان متقوم به علّت است پس علّت نیز باید در همان زمان وجود داشته باشد

استدلات معیّت

استدلال اول معیّت

دلیل اولی که حضرت علامه برای معیّت آورده است این است که وقتی معلولی در زمانی باشد در همان زمان به متقوّم به علّت خواهد بود و در همان زمان نیازمند افاضه علّت خواهد بود و امکان ندارد که افاضه که متوقف بر وجود علّت است وجود داشته

باشد تا معلول نیز وجود داشته باشد ولی علّت وجود نداشته باشد چون نمی توان پذیرفت چیزی که وجود ندارد مفیض وجود باشد چون چنین چیزی محال است[2]

۱.البته طبعاً این مطلب مربوط به جایی است که ایجاد آن معلول نیازمند اعداد باشد ولی در جاهایی که نیاز به اعدادی نباشد که دیگر اساساً این مطلب مطرح نمی شود و سالبه به انتفاء موضوع است.

۲.پایان نوار شماره ۵۴

استدلال دوم معیّت

حضرت علامه در ادامه برای اثبات معیّت دلیلی دیگر نیز ارائه می کنند که این دلیل می تواند برای اثبات معیّت زمانی علّت و معلول باشد و هم می تواند به طور عام دلیلی برای معیّت علّت و معلول باشد خواه علّت معلول زمانی باشند و خواه نباشند یعنی این دلیلی است که می توان معیّت را به شکل عام ثابت کند چون مثلاً علت های هستی بخش اتفاقاً زمان ندارند ولی معیّت دارند پس این دلیل می توان ناظر به هردو باشد

نکته دیگری که در مورد این استدلال وجود دارد این است که در این استدلال به یکی از مهم ترین و شاید از جهتی به مهم ترین آموزه حکمت متعالیه اشاره دارد مثلاً آموزه های حکمت متعالیه عبارتند از: اصالت وجود، حرکت جوهری ، جسمانی الحدوث و روحانی البقاء بودن نفس انسانعت و ..... یکی از این آموزه ها یعنی یکی از چیزهایی است که اختصاصاً حکمت متعالیه ارائه داده است این است که معلول عین ربط به علّت است و حضرت علامه از این آموزه معیّت را نیز نتیجه می گیرد که باید گفت اصل این قضیه یعنی عین ربط بودن معلول به علّت از بحث معیّت بسیار مهم تر است لذا ما در این جهت بیشتر تفصیل خواهیم داد مخصوصاً اینکه معیّت دلیل دیگر نیز دارد یعنی برای ما در این استدلال فهمیدن عین ربط بودن معلول به علّت از اینکه از آن معیّت را نتیجه بگیریم مهم تر است

تبیین عین ربط بودن معلول به علّت هستی بخش

تا قبل از حکمت متعالیه تصوّری که از علّت و معلول وجود داشت این بود که در رابطه ی علّی و معلولی ما سه چیز داریم:علّت ، معلول و یک رابطه میان علّت و معلول ولی در حکمت متعالیه گفته شد که در رابطه ی علّی و معلولی ما سه چیز نداریم بلکه فقط دو چیز داریم که عبارت است از علّت و رابطه ایجادی

دلیل اینکه در تصوّر عامیانه و حتی نزد مشائین در رابطه ی علّی و معلولی سه چیز وجود دارد این بود که در اینگونه مسائل قیاس به انسان می شده است مثلاً در رابطه ی میان انسان و یک خودرو ، انسان علّت و خودرو به اصطلاح معلول است و یک رابطه میان من و خودرو وجود دارد به نام ساختن که شامل پیچ کردن ، سوارکردن و تمام کارهایی می شود که برای ساختن یک خودرو نیاز است که البته این کارها خود وجود جداگانه ای دارند پس در رابطه ی علّی و معلولی دیگر نیز باز همین سه چیز وجود دارد علّت ، معلول و رابطه ی ایجاد ولی برای تصحیح این اشتباه و تصور نادرست باید گفت که ما اساساً علّت خودرو نیستیم چون ما به خودرو هستی نداده ایم یعنی خودرو هستی خود را از ما ندارد و ما تنها چیزهایی را که وجود داشته اند را در کنار یکدیگر قرار داده ایم همین پس اساساً رابطه ی میان ما و یک خودرو علّی و معلولی نیست تا قیاس به علل هستی بخش شود و اگر بخواهد چیزی به علّت قیاس شود رابطه ی میان ما و افعال ماست یعنی میان ما و افعال ما رابطه ی علّی وجود دارد ولی میان ما و افعال ما چیزی واسطه نیست[1]

۱.ممکن است این به ذهن آید که میان ما و افعال ما اراده فاصله است که باید گفت که اساساً اینکه آیا اراده چیزی علاوه بر فعل ماست بحث وجود دارد یعنی برخی هستند که می گویند اراده ما همان حرکت دست ماست نه چیزی علاوه بر آن البته توجه داریم که اینها با هم تفاوت

فرض های عقلی در رابطه میان علّت و معلول

برای اینکه بحث روشن تر شود می گوییم در مورد رابطه میان علّت معلول به بررسی چند فرض می پردازیم اولین فرض این است که در رابطه علّت و معلول هم علّت و هم معلول و هم رابطه وجود داشته باشد در این صورت همانطور که ما برای رابطه با علّت به رابطه نیاز داریم برای رابطه با آن رابطه نیز نیاز به علّت خواهیم داشت و هکذا یتسلسل فرض دوم این است که علّت باشد و معلول هم باشد ولی رابطه نباشد این نیز فرض معقولی نیست یعنی معقول نیست که چیزی واقعاً علّت باشد و چیزی واقعاً معلول چیزی باشد ولی میان آن دو رابطه ای نباشد فرض بعدی این است که علّت باشد و رابطه عین باشد و معلول نیز باشد این نیز مقعول نیست چون فعل علّت عین علّت نیست پس تنها فرضی که باقی می ماند آن است که علت باشد و رابطه عین معلول باشد در این صورت معلول عیّن ربط خواهد بود یعنی این رابطه ایجادی خودش معلول باشد نه اینکه مثلاً معلول نتیجه ی رابطه علّت با چیزی باشد بلکه معلول خود همین رابطه ایجادی باشد و رابطه نیز عین ربط به علّت است پس معلول عین ربط به علّت است و این یک مطلب عام است و شامل تمام علّت ها چه زمانی و چه غیر آن می شود یعنی وقتی معلول عین ربط به علّت بود امکان ندارد که خودش باشد ولی طرف ربطش نباشد پس هر وقت معلول هست علّت نیز هست[۳۲۱]

فصل چهارم: قاعده الواحد لایصدر عنه ألا الواحد

بیان قاعده

فلاسفه قاعده ای دارند به این تعبیر که الواحد لایصدر عنه ألا الواحد و از این تعبیر می توان فهمید منظور از واحد اولاً علّت است

مفهومی دارند یعنی اراده کردن غیر از حرکت دادن دست است ولی در خارج ما یک اراده و یک حرکت دست نداریم بلکه در خارج ما یک چیز داریم که هم اراده ماست و هم حرکت دست ما یعنی این دو مفهوماً تفکیک دارند و اراده علیّت تحلیلی برای حرکت دست دارد وگرنه خارجاً حرکت دست ما همان اراده کردن ماست. در ادامه ممکن است مثلاً گفته شود که میان ما و یک چیز مثلاً قدرت ما واسطه است ولی باید توجه داشت که قدرت ما چیزی جز خود ما نیست یعنی صفات ما عین ذاتمان هستند همانند خدا و تفاوت ما و خدا در آن است که خداوند بی نهایت و نامحدود است و وجود ما محدود و اینکه صفات ما تغییر می کند به دلیل آن است که ذات ما تغییر می کند یعنی ما چون موجود محدودی هستیم تغییر نیز داریم ولی خداوند متعال چون نامحدود است تغییری نیز ندارد و باید توجه داشت این گزاره که گفته می شود که الذات لایتغیر مبتنی بر حکمت مشاء است وگرنه در حکمت متعالیه گفته می شود الذات یتغیّر چون در حکمت متعالیه ما حرکت جوهری داریم چیزی که این سینا آن را محال می دانست ولی ملاصدرا آن را تبیین فلسفی کرد فتأمل

۱.مطلبی که باید به آن توجه کرد این است که قاعده معیّت متشکل از دو بخش است اینکه هرگاه علّت باشد معلول نیز هست و اینکه هرگاه معلول باشد علّت نیز هست ولی استدلال دوم در واقع فقط بخش دوم را اثبات می کند که هرگاه معلول بود علّت نیز حتماً هست فتأمل

۲.یکی از اشکالاتی که به معیّت گرفته شده است این است که با وجود معیّت علّت دیگر مختار نخواهد بود که ما در بخش های اولیه یعنی در بحث الوجود مالم یجب لم یوجد پاسخ اجمالی دادیم و در ادامه در بحث اختیار در بحث های آینده مفصلاً به این اشکال پاسخ خواهیم داد.

۳.پایان نوار شماره ۵۵

و ثانیاً علت فاعلی است چون علّتی که از آن چیزی صادر می شود یعنی چیزی را ایجاد می کند علّت فاعلی است پس منظور از این واحد علّت فاعلی است و منظور از واحد نیز بسیط است نه وحدت عددی و وحدت نوعی برای اینکه معلول واحد باشد فقط وحدت عددی کافی نیست بلکه باید بسیط باشد و دلیل اینکه می گوییم که منظور از واحد بساطت است دلیلی است که برای این ادعا آورده شده است به هنگام بیان دلیل به توضیح بیشتر این مطلب می پردازیم و دلیل اینکه داشتن وحدت عددی برای اینکه معلول نیز واحد باشد این است که مثلاً انسان یکی است ولی افعال مختلفی انجام می دهد

نکته دیگر اینکه اگر کثراتی که از علت واحد صادر می شوند یک حیث مشترک داشته باشند بازهم اشکال ندارد چون در این صورت در واقع علّت آن حیث مشترک را ایجاد کرده است پس از یک علّت واحد انواع مختلف صادر نمی شود ولی از علّت واحد افراد یک نوع صادر می تواند بشود

دلیل قاعده

دلیل قاعده واحد این است که میان علّت و معلول باید سنخیّت وجود داشته باشد و دلیل وجود این سنخیّت آن است که علّت نمی تواند معطی چیزی باشد که فاقد آن است پس هرچیزی معلول دارد از علّت است و علّت تا چیزی را خود دارا نباشد نمی تواند آن را به دیگری بدهد پس اگر علّت یک سنخ کمال داشت فقط یک معلول دارد و اگر مثلاً پنج سنخ کمال داشت پنج می تواند از او صادر شود. چون در دلیل بحث از سنخیت میان علّت و معلول است مشخص می شود که منظور از وحدت ، وحدت به معنای بساطت است و اگر چیزی بسیط باشد فقط یک معلول می تواند داشته باشد و به دلیل همین سنخیّت است که هرچیزی علّت هر معلولی نیست و هر چیزی معلول هر علّتی نیست

پس خداوند متعال نیز چون بسیط است فقط یک معلول از او صادر می شود و آن همان عقل اول است و منظور از اینکه از واحد فقط واحد صادر می شود صدور مستقیم است وگرنه اشکالی ندارد که از واحد بطور غیر مستقیم کثیر صادر شود مثلاً خداوند مستقیماً عقل اول را صادر می کند و عقل اول ، عقل دوم را و هکذا در این صورت عقل اول مستقیماً و بقیه چیزها به طور غیر مستقیم از خداوند که واحد است صادر شده اند و این هیچ اشکالی ندارد[1]

۱.در این دیدگاه گفته می شود که خداوند چون بسیط است فقط یک معلول دارد که همان عقل اول است ولی عقل اول چون بساطتش به اندازه ی خداوند متعال نیست و حیث هایی پیدا می کنند معلول های بیشتری دارد که یا دو تاست یا سه تا که عبارتند از عقل دوم ، فلک اطلسی و جرم فلک اطلسی و همینطور هرچه پایین تر می آییم کثرت بیشتر می شود و هرچه کثرت بیشتر بشود معلول هایی که از آنها صادر می شود نیز بیشتر می شود مشائین بنابر هیئت بطلمیوسی می گفتند که عقول ده تا هستند ولی دیدگاه ملاصدرا و فلاسفه معاصر این است که عقول کثرت دارند ولی تعداد آنها مشخص نیست ولی ملاکی برای تعیین وجود ندارد این بحث نحوه ی پیدایش کثرت در عالم است که بحث مفصلی دارد

مخالفت برخی فلاسفه با صدور واحد از خداوند با استناد به قاعده واحد

برخی از فلاسفه می گویند که قبول نداریم که چون خداوند بسیط است پس از او فقط یک معلول صادر می شود و بساطت منافاتی با داشتن انواع مختلف کمالات ندارد یعنی می شود موجودی بسیط باشد و در عین حال تمام کمالات را نیز داشته باشد مانند خداوند متعال که درباره ی آن گفته شده است بسیط الحقیقه کل الاشیاء یعنی خداوند بسیط الحقیقه است و کمالات تمام اشیاء را داراست و صدور کثیر از چنین موجودی محال نیست بلکه آن موجود بسیط الحقیقه ای فقط یک معلول دارد که بسیط است و فقط یک سنخ کمال را داراست ولی خداوند که بسیط است ولی تمام کمالات را داراست صدور کثیر از او محال نیست[1]

تحلیل تأثیر قاعده بر دیدگاه های حکمت مشاء

اساساً موسسین این قاعده مشائین هستند و خودشان از این قاعده نتیجه گرفته اند پس چون از واحد فقط واحد صادر می شود پس اگر در جایی دیدیم چیزی معلول های مختلف داشت معلوم می شود که واحد نیست بلکه از چند وجود تشکیل شده است که البته این وجودها اتحاد پیدا کرده اند ولی وحدت پیدا نکرده اند برای همین چون مثلاً از انسان افعال متعددی صادر می شود پس انسان موجود مرکبی است برای همین برای نفس انسان قواهای مختلفی اثبات می کردند و می گفتند که کار نفس انسان فقط اداره ی قواست و دیدن کار قوه ی باصره است و شنوایی کار قوه ی سامعه است یعنی از دیدگاه ایشان نفس نیست که می شنود بلکه قوه ی سامعه است که فعل شنیدن را انجام می دهد یا مثلاً کار قوه ی غضبیه ، غضب است و کار قوه ی شهویه ، شهوت است و به این شکل برای نفس نزدیک ۴۰ قوه اثبات می کردند[2]

حکمت متعالیه ولی براساس این نگاه که چیزی که بسیط باشد ولی کمالات مختلف را داشته باشد می تواند افعال مختلف داشته باشد می گوید که نفس بسیط است ولی با این حال تمام این افعال مختلف را خود انجام می دهد یعنی نفس است که می بیند ، اراده می کند ، حرکت می کند! ، هضم می کند ولی نفس در عین بساطت ، کثیر هم هست یعنی هم وحدت دارد و هم کثرت و این همان وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدتی است که حکمت متعالیه قائل به آن است

نتایج استفاده شده از قاعده

از جمله چیزهایی که از این قاعده استفاده شده است این است که اگر لایصدر عن الواحد الا الواحد پس باید بتوان گفت که الواحد نیز لایصدر الا من الواحد یعنی اگر معلولی واحد بود معلول می شود که علتش نیز واحد است و اگر مثلاً معلول واحد

۱.کسانی مانند آیت الله مصباح و آیت الله فیّاضی چنین دیدگاهی دارند ولی کماکان تنها معلول خداوند را عقل اول می دانند ولی مستندشان قاعده الواحد نیست یعنی این بزرگواران معتقدند که با قاعده الواحد نمی توان چنین چیزی را ثابت کرد هرچند با دلیل دیگر ثابت می شود که تنها معلول خداوند عقل اول است

۲.کتاب های اخلاقی که براساس قوا بحث می کنند در واقع مبتنی بر این نگاه یعنی دیدگاه مشائین هستند که برای نفس قوای مختلف اثبات می کنند

بالعدد بود علّت نیز واحد بالعدد است لذا دو چیز نمی توانند در عرض هم علّت چیزی باشند که بالعدد واحد است البته اینکه دو چیز در طول هم علّت یک چیز باشند اشکالی ندارد

فصل پنجم: استحاله دور و تسلسل

مقدمه

دلیل بیان کردن استحاله دور و تسلسل توسط فلاسفه این است که یکی از مقدمات لازم برای اثبات وجود خداوند متعال همین

استحاله دور و تسلسل است یعنی تنها در صورتی می تواند وجود خداوند را اثبات کرد که دور و تسلسل محال باشند و اگر کسی نتواند این دو را ابطال کند بالتبع نخواهد توانست که وجود خداوند متعال را اثبات نماید و دلیل دیگر فلاسفه با قطع نظر از اثبات وجود خداوند این است که بیان کنند رابطه علل نمی تواند دوری یا تسلسلی باشد بالأخره این خود واقعیّتی است که باید بررسی و اثبات شود

استحاله دور

بیان دور

دور آن است که چیزی مانند الف وجوداً متوقف بر چیزی دیگر مانند ب باشد و خود ب نیز باز وجوداً متوقف بر الف باشد[1] و همانطور که مشاهده می شود هردو در یک چیز به یکدیگر نیاز دارند برای همین است که نیازمندی توأمان ماده و صورت به یکدیگر دور نیست چون هیولاء موضوع ،ماده و محل صورت جسمیه است و صورت جسمیه مقوم ماده است و نیاز و علیّت آنها برای یکدیگر به یک شکل نیست و این دو مثلاً در وجود به یکدیگر نیاز ندارد و هردو وجودشان را جای دیگر گرفته اند برای همین رابطه ی آنها دوری نیست و برای همین نیز چنین چیزی محال نیست

۱.دور در چیزهای دیگر مانند تعریف و استدلال نیز مطرح است مثلاً اگر بخواهیم مفهومی را با چیزی تعریف کنیم که خود آن مفهوم را با مفهوم اول مطرح کرده ایم که برایمان مجهول است این تعریف دوری است واساساً تعریف یعنی شناسایی صورت نگرفته است مثلاً شب برایم مجهول باشد و بخواهیم بگوییم شب چیزی است که روز نیست و روز نیز چیزی است که شب نیست. استدلال دوری نیز آن است که بخواهیم تصدیق الف را با تصدیق ب ثابت کنیم و تصدیق ب را بخواهیم با الف ثابت کنیم این استدلال دوری است و اساساً استدلالی صورت نگرفته است بلکه مصادره به مطلوب درآن رخ داده است یعنی چیزی را دلیل خودش قرار داده ایم ولی بحث ما در این بخش دور در وجود و علل وجودی است نه دور در استدلال و تعریف

اقسام دور

دور دو قسم دارد: دور مصّرح که در آن اطراف دور دو تا هستند و دور مضمر که در آن اطراف دور بیش از دو هستند و باید توجه داشت که هرچه اطراف دور بیشتر باشد پنهان بودن دور نیز بیشتر خواهد بود ولی دور به هرصورت چه مصرح و چه مضمر محال است و تفاوتی میان احکام دور مصرح و مضمر نیست.

دلیل استحاله دور

بیان استحاله دور به این شکل است که قرار است الف ب را به وجود بیاورد پس یعنی الف هست و ب نیست و از طرفی ب قرار است الف را به وجود بیاورد پس ب هست و الف نیست و این یعنی الف هم هست و هم نیست و ب نیز هم هست و هم نیست و این روشن است که تناقض است و نتاقض هم محال است

بیان دیگر این است که اگر قرار است الف به ب وجود بدهد و ب قرار است به الف وجود بدهد این یعنی اینکه الف می خواهد به واسطه ی ب به خودش وجود بدهد و این یعنی الف می خواهد به خودش وجود بدهد و این همان توقف الشیئ علی نفسه است که به شکل بدیهی محال است و دلیل استحاله آن نیز آن است که به تناقض باز می گردد.[1]

استحاله تسلسل

بیان تسلسل

فلاسفه می گویند که ما اگر سلسله ای داشته باشیم که سه ویژگی داشته باشد آن سلسله فقط فرضی است یعنی وجودش ممتنع است و آن سه ویژگی عبارتند از اینکه زنجیره های سلسله بی نهایت باشند دوم اینکه رابطه ی میان حلقه های سلسله حقیقی باشد یعنی بر یکدیگر ترتّب داشته باشند و نشود جای حلقه ها را با یکدیگر عوض کرد و سوم اینکه همه ی حلقه ها هم باهم موجود باشند نه اینکه برخی موجود باشند و برخی موجود بوده باشند و برخی بعداً به وجود بیایند پس وجود چنین سلسله ای با این ویژگی ها محال است

بیان استحاله تسلسل

برهان حکمت متعالیه بر استحاله تسلسل

اولاً خوب است بگوییم در اینکه اگر سلسله ی محدودی داشته باشیم که نمی توانیم قبول کنیم که چیزی وجود نداشته باشد که خودش علّت نباشد فقط چون در این صور آن چیز علّت خواهد داشت ولی علّتش نخواهد بود و این را همه چه فلاسفه و چه دیگران می پذیرند ولی اگر سلسله نامحدود باشد دو قول وجود دارد برخی مانند فلاسفه می گویند محال

۱.پایان نوار شماره ۵۶

است و برخی دیگر آن را محال نمی دانند چون می گویند اگر سلسله بی نهایت باشد دست روی هرحلقه بگذاریم علّتش نیز هست پس چه اشکالی وجود خواهد داشت

با توجه به مطالبی که گفتیم می گوییم که معلول عین ربط است و در فرض تسلسل بی نهایت بالأخره همه معلول هستند و معلول عین ربط به علّت است پس تسلسل بی نهایت امکان ندارد چون مستلزم آن است که چیزی که عین ربط است بدون طرف ربط موجود بشود و این چیزی است که محال است چه سلسله محدود باشد و چه نامحدود و دلیل استحاله در طرف نداشتن سلسله محدود همان چیزی است که باعث می شود که طرف نداشتن در نامحدود نیز مستحیل باشد چون به هر صورت چیزی که عین ربط است چه محدود باشد و چه نامحدود عین ربط به علّت است و چیزی که عین ربط است نمی تواند بدون طرف ربط موجود شود پس محدودیت دلیل استحاله نبود که اگر بی نهایت شود در حکم تفاوتی ایجاد شود. پس تسلسل علل محال است و هرسلسله ای به علّتی ختم می شود که دیگر معلول نیست.

برهان ابن سینا بر استحاله تسلسل(برهان وسط و طرف)

ابن سینا برهانی دارد که بسیار زیرکانه است که به آن برهان وسط و طرف می گویند در این برهان جناب ابن سینا می گوید که اگر سه چیز را فرض کنیم در این صورت یکی فقط معلول است و دیگری که هم معلول و هم علت وسط است و دیگری فقط علّت خواهد بود حال اگر چهار چیز شوند باز یک طرف فقط معلول و طرف دیگر فقط علت خواهد بود و دو تای آنها هم علّت هستند و هم معلول و اگر پنج تا شوند باز یک طرف فقط معلول خواهد بود و یک طرف فقط علّت منتهی به تعداد وسط ها افزوده خواهد شد پس چیزی که هم علّت است و هم معلول وسط خواهد بود حال اگر سلسله ای در نظر بگیریم که فقط یک طرف داشته باشد در این صورت یک طرف آن فقط معلول است و بقیه حلقه ها هم علّت هستند و هم معلول پس باید وسط باشند ولی وسطی که طرف ندارد چون بی نهایت و این محال است پس باید یک طرف دیگر در کار باشد[1]

۱.اینکه تسلسل محال است جای شک و شبهه ندارد و فلاسفه ی بزرگی همانند آیت الله فیاضی و علامه این برهان را تام می دانند ولی استاد معظم به تام بودن این برهان اشکال داشتند و فرمودند خوب است به حاشیه آیت لله فیاضی به نهایه در این باره مراجعه شود و امّا وجه تأمل در این استدلال این است که گو اینکه فرض شده است که هرچیزی که هم معلول باشد و هم علّت حتماً وسط است در حالی که اصل بحث در این است که در تسلسل علل اساساً وسطی نیست و اصلاً چه اشکالی دارد که بگوییم وقتی سلسله بی نهایت است وسط نداریم یعنی انگار چند چیز مفروض گرفته شده است که حتماً در سلسله ی بی نهایت وسط داریم ، چیزی که هم علّت باشد و هم معلول وسط است البته شاید با تقریبی بتوان این استدلال را تام کرد مانند اینکه بگوییم چیزی که هم علت است وهم معلول قطعاً وسط است چون از طرفی به علّت و از طرف دیگر به معلول مرتبط است پس وسط است پس اگر سلسله ای داشته باشیم که بی نهایت حلقه داشته باشد که هم علّت هستند و هم معلول بازهم وسط خواهند بود و وجود وسط بدون طرف امکان ندارد و با این بیان شبیه بیان ملاصدرا می شود و شاید هم نکته ای وجود دارد که ذهن ما به آن نرسیده است که هیچ بعید نیست به هرصورت این برهان ، برهانی است که جای توقف و تأمل دارد

نکته:برهان دوم استحاله تسلسل در علل مادی ،صوری ، غائی و فاعلی را اثبات می کند ولی برهان اول فقط استحاله تسلسل در علّت تامه را اثبات می کند و باید توجه داشت که استحاله تسلسل دلایل دیگری نیز دارد که در مطولات مطرح شده است فمن شاء فلیراجع[1]

فصل ششم: علّت فاعلی و اقسام آن

در اقسام علل گفتیم که علل خارجی و داخلی عبارتند از: علّت فاعلی ، علّت غائی، علّت صوری و علّت مادی اینک حضرت علامه به بیان نکاتی در مورد هریک از این علل می پردازند. حضرت علامه در ابتدا به بررسی علّت فاعلی که مهم ترین علّت است می پردازند و دلیل مهم ترین علّت بودنش نیز آن است که علّت فاعلی مفیض وجود و معطی الوجود است که اساسی ترین نیاز معلول است و حضرت علامه می فرمایند که علّت فاعلی و هی التی تفیض وجود المعلول و تفعله است[2]

اقسام فاعل (علّت فاعلی)

برای فاعل هشت قسم ذکر شده است که این تقسیم هشتگانه را نیز متأخرین یعنی حکیم سبزواری و فلاسفه پس از او مطرح کرده اند که برخی به این تقسیم نیز اشکالاتی وارد کرده اند که در ادامه بیان می شود در تقسیم فاعل می گویند فاعل یا باشعور است و علم دارد و یا اینگونه نیست و اگر فاعلی بی شعور باشد یا فعل مطابق طبع خود انجام می دهد یا فعل غیر مطابق طبع خود انجام می دهد آن فاعلی که بی شعور است و فعل مطابق طبع خود انجام می دهد فاعل بالطبع است مانند هنگامی که سنگی مطابق طبع خود که رفتن به پایین است از بالا به پایین بیفتد و فاعلی که بی شعور است و فعل غیر مطابق با طبع خود انجام می دهد در این صورت به آن فاعل بالقسر می گویند مانند اینکه سنگی که طبع میل به پایین است را به بالا پرت کنیم تا هنگامی که بالا می رود فاعل بالقسر است[3]مثلاً قوه ی هاضمه بدن که علم و شعور ندارد

۱.پایان نوار شماره ۵۷

۲. و تفعله که حضرت علامه در کتاب گفته است هم می تواند برای توضیح باشد و هم می تواند اشاره به نوع دیگری از فاعل باشد که می گویند فاعل دو جور است فاعل موجد که همان معطی الوجود است و دیگر سبب الحرکه که وجود معلول را نمی دهد بلکه حرکت را در آن به وجود می آورد که به آن فاعل طبیعی می گویند مثلاً ماژیک یک فاعل دارد که معطی الوجود اوست و یک فاعل دارد که آن را حرکت می دهد از جایی به جایی دیگر. ممکن است گفته شود که خوب پس سبب الحرکه نیز بالاخره چیزی را به وجود آورد که همان حرکت است یعنی حرکتی را که نبود را به وجود آورد پس او هم معطی الوجود است ولی وقتی دقیق تر نگاه کنیم به مسئله می گوییم که اساساً همان که مفیض وجود است همان نیز مفیض حرکت است و سبب الحرکه در واقع فقط معدّ است مفیض وجود هر لحظه در حال وجود دادن به ماژیک است و آن را در جاهای متخلف به وجود می آورد و حرکت چیزی جز این نیست که ماژیک در جاهای مختلف به وجود آید و دلیل اینکه گاهی در جاهای مختلف ماژیک را به وجود می آورد(وقتی در حال حرکت است) و گاهی در یک جا(هنگامی که در جایی ثابت است) این است که معدّات در دو مورد متفاوت هستند این دیدگاه حکمت متعالیه است ولی بنابر دیدگاه مشائین این مطالب مجال طرح ندارند

۳.بسیاری از فلاسفه در گذشته و حتی همین حالا معتقدند که عناصر که در طبیعت هستند هرکدام طبیعی دارند که طبق آن عمل می کنند و عناصر را چهارتا می دانستند که هریک تمایل به انجام کاری دارد مثلاً آتش و باد تمایل به بالا رفتن دارند و آب و خاک تمایل به پایین رفتن دارند برای همین می گفتند سنگی که از بالا به پایین می افتند مطابق میلش رفتار کرده است چون آنها به جاذبه توجه نداشتند ولی

وقتی مطابق طبیعتش هضم را انجام می دهد فاعل بالطبع است و همین قوه به هنگامی که مریض می شود و غذا را پس می زند به هنگام پس زدن غذا فاعل بالقسر می شود.

سپس فاعل با شعور خود به دو دسته تقسیم شده است:فاعل باشعور بی اراده و فاعل باشعور با اراده مثلاً اگر کسی را مجبور کنند که اظهار بی ایمانی کند به گونه ای که او را تهدید به مرگ کرده باشند در این صورت اگر اظهار بی ایمانی کند خود این عمل را با اراده خود انجام نداده است لذا به این فاعل فاعل بالجبر گفته اند[1] و فاعلی که علم و شعور دارد و اراده دارد را دو دسته کرده اند

اگر علم تفصیلی است به فعل در مرحله ی فعل باشد به آن فاعل بالرضا می گویند و اگر علم تفصیلی اش به فعل در مرحله فعل نیست بلکه قبل از آن باشد خود به دو قسم تقسیم می شود

برای توضیح فاعل بالرضا نیاز است ابتدا توضیحی در مورد علم تفصیلی و علم اجمالی بدهیم علم اجمالی مانند آن است که من می دانم که می توانم حرکت جوهری را اثبات کنم ولی مثلاً به نیم ساعت زمان نیاز دارم تا بتوانم تمام مقدمات را در ذهنم آماده کنم به این علم اجمالی به حرکت جوهری می گویند و وقتی فکر کردم و تفصیلاً دانستم به آن علم تفصیلی می گویند یا مانند مهندسی که به او می گوییم برایمان نقشه یک خانه را بکش او در ابتدا می داند که می تواند یک نقشه بکشد ولی تفصیلا نمی داند چگونه است ولی بعد از اینکه آن را در ذهنش کشید به آن علم تفصیلی می گویند که در واقع نقشه کشیدن او همان علم تفصیلی اوست یعنی علم تفصیلی او همان نقشه است و لذا می گوییم که علم تفصیلی اش به عین خود فعل است و قبل از فعل علم اجمالی به فعل دارد پس وقتی به فعل علم تفصیلی پیدا می کند در واقع فعلش همان علم تفصیلی اوست و دلیل اینکه علم تفصیلی اش عین فعل است این است که فعلش در اینجا علم است پس نقشه ای که می کشد هم علم اوست و هم فعل اوست و دلیل اینکه به این فاعل ، فاعل بالرضا می گویند آن است که چون به فعل رضایت درونی دارد فعل حاصل می شود وگرنه اگر رضایت درونی به فعل نداشت ، فعل حاصل نمی شد[2]

الآن که توجه به جاذبه زمین هست می گوییم که اتفاقاً سنگی که به پایین می افتد فاعل بالقسر است و خود سنگ نه تمایل به بالا دارد ونه پایین مثلاً.شاید به همین دلیل حضرت علامه مثال دیگری زده اند.

۱.حضرت علامه گفته اند که ما چنین فاعلی نداریم چون آن کسی که با او چنان کنند اگر اظهار بی ایمانی کند به اراده ی خود این کار کرده است و اینطور نیست که او بدون اراده آن کار ار کرده باشد و اگر هم مثلاً دست و پای کسی را ببندند و از پشت بام به پایین بیندازند در این صورت فاعل بالقسر است مانند سنگی که از بالا می افتد چون ملاک جدایی آنها این بود که فاعل بالجبر علمش در فعلش دخیل است در حالیکه در فرض مذکور اینگونه نیست پس فاعلیش همانند فاعلیت سنگی است که علم ندارد

۲.اشراقیین فاعلیت خداوند نسبت به عالم را فاعلیت بالرضا می دانند و معتقدند که تا قبل از خلق خداوند به آن علم اجمالی دارد و علم تفصیلی به عین فعل حاصل می شود پس انسان می شود علم خدا زیرا انسان علم حضوری خداست و دلیل علم حضوری بودن انسان برای خدا این است که تک تک اجزائش نزد خداوند حاضر است بلکه کل عالم علم حضوری خداوند است ولی نکته ای که وجود دارد این است که اشراقیین فقط توانستند همین مقدار را ثبات کنند ولی حکمت متعالیه علاوه بر علم تفصیلی مقارن با خلق علم تفصیلی ای که سابق بر خلق است را نیز اثبات کرد

گفتیم که فاعل با شعور با اراده یا علم تفصیلی اش به فعل در مرتبه فعل است که به آن فاعل بالرضا می گوییم یا فاعل باشعور با اراده علم تفصیلی اش به فعل قبل از فعل است که این خود دو قسم دارد زیرا علاوه بر این علم تفصیلی سابق بر فعل نیاز به انگیزه و داعی نیز دارد یا نیازی به انگیزه ندارد به اولی فاعل بالقصد می گوییم که فاعلیت انسان به این شکل است مثلاً کسی تصمیم می گیرد که فردا به کلاس بیاید و به این فعل علم تفصیلی دارد و فعلش عین علمش نیست چون فعلش آمدن به کلاس است و علمش این است که مثلاً باید فلان ساعت برای کلاس فلان جا باشد ولی فقط علم داشتن کافی نیست برای همین اگر انگیزه کافی برای به کلاس آمدن نداشته باشد به کلاس نخواهد آمد و دیگر فاعلیّت نخواهد داشت

خوب فاعلی که فاعلی که قبل از فعل علم تفصیلی دارد و علمش به فعل در مرتبه ی فعل نیست و برای فاعلیت به انگیزه نیاز ندارد یعنی صرف علم داشتنش برای انجام دادنش کافی است دو حالت دارد یا علم تفصیلی او زائد بر ذاتش است که به او فاعل بالعنایه[1] می گویند یا اینک علم تفصیلی اش زائد بر ذاتش نیست که به آن فاعل بالتجلّی می گویند[2]

آخرین قسم فاعل ، فاعل بالتسخیر است و آن فاعلی است که تحت تسخیر فاعل دیگر است مثلاً همان فاعل بالقصد که گفتیم خود تحت تسخیر فاعل بالتجلّی الهی است پس به فاعل بالقصد ، فاعل بالتسخیر می گویند و از اینجا روشن می شود که فاعل بالتسخیر ، فاعل علی حده ای نیست.[43]

فصل هفتم: علّت غایی

در فصل پیشین در مورد علّت فاعلی و انواع آن سخن گفتیم اکنون می خواهیم در مورد یکی دیگر از علل خارجی یعنی غلّت غایی بحث کنیم

تعریف علّت غایی

حضرت علامه می فرمایند که علّت غایی عبارت است از کمال اخیری که فاعل با فعلش متوجه آن است وقتی شما فعلی انجام می دهید فعل شما نتیجه ای دارد که به آن هدف می گویند و فعل شما به خاطر آن نتیجه و هدف است به گونه ای

۱.مشائین فاعلیت خداوند نسبت به عالم را از نوع فاعلیّت بالعنایه می دانستند و می گفتند که خداوند علم تفصیلی به صورت ارتسامی عقلی دارد و علمی که به عالم دارد در واقع علم او به این صورت است این بحث در بخش علم خداوند تفصیلی تر بیان خواهد شد

۲.حکمت متعالیه فاعلیّت خداوند را به شکل بالتجلّی می دانند یعنی خداوند چون خودش تمام کمالات هستی را دارد علم به خودش علم به تمام کمالات عالم است یعنی علمش در عین اینکه اجمالی است، تفصیلی است ولی علمش به شکل صورت علمی متگثر نیست بلکه علمش عین ذاتش است که بسیط است یعنی علمی است که متکثر نیست ولی علم به عالم از ازل تا ابد است گفتیم که بحث مفصّل تر باید در علم خداوند پیگیری شود.

۳.پایان نوار شماره ۵۸

۴.پایان نوار شماره ۵۹ تمام این نوار تطبیق متن بود و البته نکاتی نیز گفته شد که در خود کتاب بدایه الحکمه نگاشته شد

که اگر آن نتیجه نبود شما آن فعل را انجام نمی دادید پس فعل شما متوقف بر آن نتیجه و غایت است و حضرت علامه معتقدند که علّت غایی همان غایت است

دفع یک توهّم

گفتیم که بنابر نظر حضرت علامه غایت همان علّت غایی است ولی این مطلب سئوالی را به ذهن می آورد که غایت بعد از انجام فعل است در و فعل معلول است پس چطور چیزی که متأخر از معلول است می تواند علّت غایی فعل باشد؟ حضرت علامه در پاسخ به این سئوال می فرمایند در این بحث فرق می کند که فاعل ما با شعور است یا بی شعور اگر فاعل ما باشعور باشد در این صورت غایت مراد فاعل خواهد بود یعنی فاعل در درون خود نسبت به آن غایت میل و حب خواهد داشت تصور غایت و میل به غایت قبل از فعل است و وجود غایت است که بعد از فعل است و به این شکل سعی کرده اند به اشکال پاسخ دهند ولی در عین حال حضرت علامه فرموده بودند که غایت همان علّت غایی است نه تصور و میل به غایت پس تنها راهی که برای توجیه کلام ایشام باقی می ماند این است که بگوییم که علم به غایت و خود غایت در ذات یکی هستند و تنها در وجودشان تفاوت هست زیرا یکی به وجود ذهنی موجود شده است و دیگر به وجود خارجی موجود شده است ولی هردو ذاتاً یکی هستند و چون ذات مشترک است حضرت علامه علیّت را به ذات نسبت داده است و به این صورت ذات به وجود ذهنی علّت است و ذات به وجود خارجی معلول است[1]

خوب در بخش پیشین بحث در مورد غایت و علّت غایی در فاعل با شعور بحث کردیم الآن نوبت آن است که این بحث را در مورد فاعل های بی شعور نیز بحث کنیم. بحث اول این است که اساساً فاعل بی شعور غایت دارد یا نه؟ حضرت علامه می فرمایند که هرچیزی هدفی دارد چون هرچیزی که فعلی انجام می دهد بالأخره به مقصدی منتهی می شود و مقصد او همان غایت اوست و دلیل اینکه مقصد او غایت اوست این است که خداوند او را خلق کرده است که به مقصدش برسد و به گزاف او را نیافریده است و در اغلب موارد نیز در طبیعت به مقصد خود می رسد مثلاً مقصد گندم سنبله است که در اغلب موارد نیز گندم سنبله می شود البته در مواردی کمی نیز گندم سنبله نمی شود بلکه مثلاً فاسد می شود که البته این شر قلیل در مقابل خیر کثیر اشکالی ندارد

علّت غایی در فاعل بی شعور

حضرت علامه می گوید که غایت همان علّت غایی است و درست است که فاعل در ما نحن فیه شعور ندارد ولی ذات شیئ که اقتضای رسیدن به غایت یا همان مقصد را که دارد همین اقتضاء علّت غایی است و اگر گفته شود که این اقتضاء خود

۱.باید توجه داشت که این مطلبی است که ابن سینا به آن تصریح کرده است ایشان گفته است که علّت غایی همان غایت است ولی غایت به وجود ذهنی ولی سئوالی که پیش می آید این است که فاعل های بی شعور چطور؟ آنها که دیگر تصوری از غایت ندارند پس چطور غایت آنها می تواند علّت غایی آنها باشد و اساساً آیا فاعل های بی شعور مگر غایت دارند؟؟؟؟

غایت نیست در حالی که علّت غایی همان غایت است می گوییم که اقتضای غایت همان غایت بالقوه است و غایت بالقوه با غایت در ذات تفاوت ندارند و از حیث ذات یکی هستند پس در مورد فاعل بی شعور نیز می توانیم بگوییم که علّت غایی همان غایت است[۲۱]

فصل هشتم: غایت فاعل های طبیعی و کارهای بیهوده انگار

حضرت علامه در این فصل به تبیین این نکته می پردازند که که غایت فاعل های طبیعی و غایت کارهایی که بیهوده به نظر می رسند چیست. کارهایی مانند چرخاندن تسبیح و بازی کردن با ریش و بالاو پایین پریدن مثلاً بچه های کوچک. البته حضرت علامه در بخش پیشین در مورد غایت فاعل های طبیعی اظهار نظر کردند و غایت فاعل های طبیعی را مقصد آنها دانستند لذا در این بخش بیشتر به بیان تفصیلی غایت کارهایی که بیهوده به نظر می رسند می پردازیم[۳]

غایت در کارهای بیهوده انگار

بحث در این بخش این است که برخی از فاعل های باشعور کارهایی می کنند که به نظر می رسد که علّت غایی نداشته اند البته اگر فاعل بی شعور باشد برخی گفته اند که خوب بی شعور است و دنبال غایت در افعالش نباشید ولی اگر باشعور باشد خوب قضیه جور دیگری است البته وقتی حضرت علامه برای فاعل های بی شعور غایت در نظر گرفته باشد این اشکال به شکل مضاعف بر ایشان واضح است. برخی مثال هایی که برای این نوع از افعال می زنند عبارتند از:بچه ای که بی هدف از اینجا به آنجا می پرد ، کسی که با ریشش بازی می کند و از این دست کارها که ظاهراً بدون هدف انجام می شوند

تبیین حضرت علامه در مورد افعال بی هدف

حضرت علامه می فرمایند که همه ی افعال چه افعالی که از فاعل باشعور صادر می شوند و چه افعالی که از فاعل بی شعور صادر می شود غایت و علّت غایی دارند در تحلیل این کارها از نکته ای بسیار دقیق غفلت شده است و این نکته این است که هر فعلی سه مبدأ دارد که البته باید توجه داشت که این سه مبدأ به این شکل نیستند که وجود جداگانه داشته باشند بلکه ما این سه مبدأ را به شکل تحلیلی بدست می آوریم مبدأ اول قوای عضلانی است که در عضلات وجود دارد و آنها را به حرکت در می آورد که به آن قوا، قوای طبیعی می گویند به این مبدأ ، مبدأ قریب می گویند مبدأ دیگری که فعل دارد

۱.برخی دیگر از آقایان ولی می گویند که تمام فاعل ها غایت ندارند مانند فاعل های بی شعور و فاعل هایی که شعور دارند علّت غایی نیز دارند و علّت غایی نیز همان انگیزه دورنی است و این یعنی اینکه برخی از فاعل ها هدف دارند و برخی نیز هدف ندارند و این یعنی اینکه فاعلی که شعور دارد هدف هم دارد و فاعل های بی شعور هدفی ندارند و این یعنی اینکه برخی از اتفاقاتی که در عالم می افتد بی هدف است اشکالی به وجود نمی آورد چون درست است که فاعل مباشر آنها هدف ندارد ولی فاعل غیر مباشر آنها یعنی خداوند متعال از این اتفاقات هدف دارد

۲.پایان نوار شماره ۶۰

۳.پایان نوار شماره ۶۱ بیشتر قسمت های این نوار تطبیق مطالب و توضیحات جانبی بود

شوق است یعنی قبل از اینکه قوای عضلانی شروع به کار کنند و حرکت را در عضلات به وجود آورند باید شوق به انجام آن کار وجود داشته باشد و البته اراده[1] پس شوق و اراده مبدأ متوسط فعل است سومین مبدأیی که فعل دارد مبدأ علمی است که به آن مبدأ علمی می گویند یعنی ابتدا باید چیزی را تصور کرد و سپس شوق داشت و سپس آن را انجام داد پس حال که فعل سه مبدأ دارد سه غایت نیز خواهد داشت که البته این سه ممکن است برهم منطبق باشند یا نباشند در مورد بچه نیز این سه غایت مثلاً منطبق است چون بچه پریدن به اینجا و آنجا را تصور می کند و به آن شوق می یابد و نهایتاً آن را انجام می دهد ولی مثلاً در مورد رفتن به بازار برای ملاقات یک دوست این غایات برهم منطبق نیستند چون غایت قوای عضلانی رسیدن به بازار و غایت مبدأ شوقی و علمی او دیدن آن دوست است پس در این مورد غایات منطبق نشد و نکته دقیقی که حضرت علامه به آن تذکر داده اند و در واقع راه حل قضیه است این است که وقتی می گوییم یکی از مبادی فعل علمی است منظورمان این نیست که این علم لزوماً عقلی باشد یعنی مبدأ علمی ای که می گوییم شامل علم خیالی هم می شود پس مبدأ یک فعل می تواند علم خیالی باشد و از این فعلی ای که مبدأش علم خیالی است نباید انتظار داشت که غایت عقلی داشته باشد بلکه این فعل غایت خیالی خواهد داشت و این غایت خیالی را دارد پس این افعالی که گفته شد نه اینکه غایت ندارند بلکه غایت متناسب با خود دارند که البته صد در صد یک غایت عقلی نیست بلکه یک غایت خیالی است

تحلیل یکی از این افعال

مثلاً وقتی بچه ای کوچک از اینجا به آنجا می پرد به نظر می رسد که غایتی ندارد ولی باید توجه داشت که بچه از این کار غایت دارد و آن این است که تخیّل می کند که اگر آنجا برود لذت بخش برای همین شوق پیدا می کند و به آنجا می پرد و اتفاقاً از این کار آن لذتی که تخیل کرده است را نیز می برد ولی باید توجه داشت که این یک غایت تخیّلی است و دلیلش این است که مبدأ این فعل یک علم خیالی است پس غایت آن هم خیالی است و نباید از این فعل غایتی انتظار داشت و شاید برای اینکه لذت یک بچه از جابه جایی درک شود خود را برای لحظاتی فلج فرض کنیم که خواهیم دید که در آن صورت چقدر میل به جابه جایی داریم و چقدر از این جابه جایی لذت خواهیم برد ولی ما که سالیان سال است که اینکار را کرده ایم دیگر این کار برایمان لذت بخش نیست وگرنه این فعل به خودی خود می تواند لذت بخش باشد[2]

۱.برخی از فلاسفه معتقد هستند که اراده همان شوق مؤکد و از حیث ذات تفاوتی با یکدیگر ندارند و تفاوت آنها در شدت و ضعف است. یعنی اراده همان شدت شوق و شوق مؤکد

۲.ممکن است که گفته شود که اساساً فاعلی که مبدأ فعلش علم خیالی است دیگر از این حیث فاعل باشعور نیست که در پاسخ می گوییم که چرا علم خیالی نباید شعور باشد . شعور یعنی فهم و علم خیالی فهم است و همانطور که مراتب مختلف علم عقلی باعث نمی شود برخی مراتب آن شعور نباشند همچنین اختلاف مرتبه میان علم خیالی و عقلی باعث نمی شود که علم خیالی ، شعور و علم نباشد

توضیح عبارت

و مبدأ بعیداً قبله هو العلم و هم تصور الفعل علی وجه جزئی

حضرت علامه در این عبارت به مطلب مهمی اشاره می کنند و آن این است که اراده و شوق مؤکد به چیزی تعلّق می گیرد که به شکل جزئی تصور شده باشد یعنی مثلاً اگر کسی خواندن یک دور اسفار را تصور کند این تصور او منجر به اراده نمی شود ولی هرچه بیشتر این تصور را جزئی کند مثلاً بگوید با فلانی مباحثه خواهم کرد و از مثلاً از صوت های آیت الله فیاضی استفاده خواهم کرد و مطالب را در فلان دفتر خواهم نوشت چون این تصور جزئی می شود اراده به آن تعلّق می گیرد برای همین یکی از راه های تقویت اراده آن است که آن شیئ را به شکل جزئی تصور کنیم[1]

فصل نهم: نفی اتفاق

بیان بحث

بحث در این فصل این است که آیا اتفاق وجود دارد یا خیر؟ و منظور از اتفاق نیز نفی رابطه میان فاعل و علّت غایی و نفی رابطه میان فعل و علّت غایی است البته باید توجه داشت که این بحث در واقع بحث متفاوتی از آنچه در فصل پیشین داشتیم نیست چون وقتی ما در فصل پیشین گفتیم که هرفعلی چه فاعلش باشعور باشد و چه بی شعور غایت و علّت غایی خواهد داشت در این صورت مشخص است که ما به هیچ وجه اتفاق نخواهیم داشت ولی خوب در واقع در این فصل ما تمرکز بیشتری روی این بحث می کنیم. برخی مواردی را گفته اند که انگار اتفاقی است مثلاً کسی زمینی را می کند تا به آب برسد ولی از قضاء به گنج می رسد یا مثلاً کسی می خواسته است که به کلاس درسش برود و اتفاقاً تصادف می کند یا مثلاً شهاب سنگی اتفاقی به کسی اصابت می کند و او را می کشد در دو مورد اول که فاعل باشعور بود و در مورد اخیر که فاعل بی شعور بود ظاهراً فاعل ها این غایت را قصد نکرده بوده اند پس این افعالی اتفاقی هستند توجه شود که بحث در این فصل نفی رابطه میان فعل و فاعل و علّت غایی است ونه نفی علّت فاعلی یعنی این بحث در واقع نفی علّت غایی است نه علّت فاعلی ولی برخی البته علاوه بر علّت غایی ، علّت فاعلی را نیز منکر شده اند که در ادامه از آنها سخن خواهیم گفت

پاسخ و تبیین حضرت علامه

حضرت علامه در پاسخ و تبیین این موارد می فرمایند که شما به نکته ای دقیق توجه نداشته اید و آن این است که کسی که زمینی را می کند و به گنج می رسد درست است که به گنج توجه نداشته است ولی رسیدن به گنج را به طور کلی قصد کرده است زیرا هرکسی که زمینی را می کند به طور کلی قصد کرده است که هرآنچه در زیر زمین است را بدست آورد مثلاً آیا ممکن است کسی که می خواهد زمین را ۱۵ متر بکند خاکی را که در ۱۰ متری است قصد نکرده باشد قطعاً قصد کرده است در مورد کسی که زمین را برای آب می کند ولی به گنج می رسد نیز اینگونه است و او گنج را قصد کرده

۱.پایان نوار شماره ۶۲

است ولی چون نمی دانسته که یکی از مصادیق چیزهایی که زیر زمین است گنج است به آن توجه نداشته است نه اینکه آن را قصد نکرده باشد و دلیل دیگر برای اتفاقی نبودن این است که اگر اینجای زمین را بکند به گنج می رسد ولی اگر مقداری آن طرف تر را بکند به گنج نخواهد رسید پس اگر آن جایی که گنج است را بکند همواره به گنج می رسد و اتفاقی در کار نیست و اگر جایی را بکند که گنج زیر آن نیست همواره به گنج نخواهد رسید و باز اتفاقی در کار نیست و اگر بنا بود که اتفاقی در کار باشد این به این معناست که هرجا را که بکنی ممکن است به گنج برسی و ممکن است نرسی در حالیکه اینطور نیست و هرجا کنده شود یا حتماً به گنج می رسی در جایی که گنج باشد و یا حتماً به گنج نمی رسی در جایی که گنج نیست و وقتی نیز به گنج می رسد فاعل اتفاقاً رسیدن به گنج را قصد کرده است البته به صورت کلی و حتی کسی که با بچه ای تصادف می کند بازهم تصادف کردن را قصد کرده است چون وقتی می خواسته از خانه خارج شده است می دانسته است که اگر یهو بچه ای جلوی او ظاهر شود و او غافلگیر شود به او برخورد خواهد کرد ولی با این حال این کار را کرده است پس برخورد به بچه را قصد کرده است یعنی وقتی کسی مثلاً به طور کلی رد شدن از فلان خیابان در فلان ثانیه را قصد می کند تمام افعالی که در لحظه رخ می دهد را نیز قصد کرده است پس کسی که می خواسته است به کلاس برود و تصادف می کند، تصادف کردن را قصد کرده است پس در هیچ یک از موارد اتفاقی در کار نیست

بیان دیگر حضرت علامه در تبیین مسئله

حضرت علامه در ادامه بیان دیگری نیز دارند و آن این است که وقایعی که رخ می دهد چند دسته هستند برخی از آنها دائمی الوجود هستند برخی دیگر اکثری الوجود هستند و برخی دیگر متوسط الوجود هستند و برخی دیگر نیز اقلّی الوجود هستند سپس حضرت علامه برای اقلّی الوجود به شش انگشتی شدن مثال می زنند و برای اکثری الوجود نیز به پنج انگشتی بودن سپس می فرمایند وقتی کسی شش انگشتی می شود که صورت ماده زائدی برای انگشت شدن بیابد و صورت هرگاه چنین ماده زائدی بیابد شش انگشت به وجود خواهد آورد پس اقلّی الوجود با لحاظ شرطش در واقع دائمی الوجود است و مثلاً در اکثری الوجود اگر صورت ماده زائد نیابد پنج انگشت به وجود می آورد و همواره چنین خواهد کرد پس اکثری الوجود نیز دائمی الوجود است و وقتی اقلّی الوجود و اکثری الوجود ، دائمی الوجود باشند ، متوسط الوجود نیز دائمی الوجود خواهد بود و در دائمی الوجود نیز مشکل وجود ندارند چون در دائمی الوجود فاعل و فعلش همیشه به یک غایت منتهی می شود پس غایت دارد که می تواند علّت غایی او باشد پس اتفاقی در کار نیست و عقل با دیدن این دوام به یک رابطه وجودی میان فاعل و فعل و غایت می رسد[1] و اساساً اعتقاد به اتفاق ناشی از جهلی است که اشخاص دارند نه اینکه واقعاً چیزی به نام اتفاق وجود داشته باشد.

۱.این رابطه و اتحادی وجودی مبتنی بر حرکت جوهری است که در آن گفته می شود که اساساً غایت فعل همان خود فعل است و اساساً وجودی جز او ندارد بلکه یک وجود ممتد سیال است که به غایت منتهی شده است و رابطه میان فعل و غایت در واقع رابطه میان یک چیز و خودش است و امکان نباشد که میان یک چیز و خودش رابطه ای نباشد! در بحث حرکت جوهری این بحث روشن تر خواهد شد

نفی علّت فاعلی به واسطه ی نفی علّت غایی

برخی که این رابطه ی دائمی میان فعل و علّت غایی را منکر شده اند به این نتیجه رسیده اند که نفی این رابطه منطقاً با نفی رابطه ی دائمی میان علّت فاعلی و فعل فرقی ندارد و اگر چنین رابطه ای میان فعل و علّت غایی را نفی کنند باید رابطه میان فعل و علّت فاعلی را نیز نفی کنند و نفی رابطه میان فعل و علّت فاعلی به معنای نفی اصل علّت فاعلی است برای همین این افراد اساساً علّت فاعلی و غایی را منکر شده اند و علّت را در علّت مادی منحصر کرده اند[1]

فصل دهم: علت صوری و مادی

در بخش های پیشین در مورد بحث هایی که در مورد علّت فاعلی و غایی وجود داشت بحث کردیم اینک به بحث در مورد دیگر علل یعنی علل مادی و صوری می پردازیم

علّت مادی و صوری

ما در بحث های پیشین خود به معنای علّت مادی و صوری اشاره کرده بودیم و گفتیم که علّت مادی همان ماده است و علّت صوری همان صورت است و این دو جسم و انواع را تشکیل می دهند یعنی در خارج وجود انواع مرکب از دو جزء است ماده و صورت و هرکلی نیازمند اجزاء خود است پس انواع مختلف نیازمند ماده و صورت هستند و ماده و صورت علیّتی نسبت به آنها دارند برای همین به ماده علّت مادی و به صورت علّت صوری می گویند و همانطور که سابقاً عرض کردیم صورت در واقع منشأ آثار و افعال یک چیز است و ماده منشأ انفعالات یک چیز است و این دو هردو اشیاء را در خارج تشکیل می دهند و علّت اشیاء هستند ولی این دو نسبت به یکدیگر علیّت ندارند بلکه صورت شریک علّت فاعلی در قوام یافتن ماده است و ماده محّل صورت است

ردّ حصر علّت در علّت مادی

برخی از علمای طبیعی گفته اند که علّت منحصر به علّت مادی است و این یعنی آنان صورت را نیز معلول ماده می دانند سپس حضرت علامه در ردّ انحصار علّت در علّت مادی دو دلیل ارائه داده اند.

۱.پایان نوار شماره ۶۳

دلیل اول

دلیل اولی که حضرت علامه ارائه کرده است این است که ایشان می گویند که ماده همانطور که بارها گفته ایم قوه ی محض است و چیزی که قوه ی محض است و قابل محض است چطور می تواند فاعل باشد پس ماده نمی تواند به تنهایی علّت باشد و به این شکل انحصار علیّت در علّت مادی را انکار می کنند

نکته:چیزی که وجود دارد این است که ظاهراً علمای طبیعی نباید قوه ی محض بدانند یعنی آنان دقیقاً به چیزی که فلاسفه ماده می گویند ، ماده نمی گویند بلکه ظاهراً منظورشان از ماده امور جسمانی است البته منظور آنها البته مثلاً چوب و غیره نیست بلکه منظورشان چیزی است چوب از آنها ساخته شده است یعنی همان مثلاً الکترون و پروتون و نوترون و شاید بهتر باشد به جای اینکه به آنان اشکال کنیم که ماده فقط قابل است و نمی تواند فاعل باشد این است که به آنان بگوییم که چیزی که شما ماده می نامید از ماده و صورت تشکیل شده است و گرنه صورت باید معلول بدون علّت باشد که امری محال است

دلیل دوم

دلیل دومی که حضرت علامه برای ردّ انحصار علیّت ذکر می کند این است که ایشان می فرمایند در بحث های پیشین خود اثبات کردیم که الشیئ مالم یجب لایوجد یعنی چیزی تا واجب نشود موجود نمی شود و تمام موجودات واجب هستند که برخی واجب بالذات هستند و برخی دیگر واجب بالغیر و وقتی چیزی واجب بالغیر باشد یعنی ضرورتش را از جای دیگری گرفته است و چیزی می تواند به دیگری ضرورت بخشد که خود ضرورت داشته باشد حال اگر ماده بخواهد به چیزی ضرورت بخشد چنین چیزی امکان ندارد چون ماده به تنهایی چیزی جز قوه و قابلیت محض نیست و قوه همان امکان استعدادی است و همانطور که گفتیم چیزی که ضرورت ندارد نمی تواند به دیگری ضرورت بخشد پس ماده نمی تواند به تنهایی علّت چیزی باشد

عدم امکان نفی تلازم میان علّت و معلول

برخی ممکن است که بگویند که چه اشکالی دارد که چیزی که خود ممکن است به دیگر ضرورت بخشد که حضرت علامه در پاسخ می گویند اگر کسی چنین چیزی بگوید باید بساط فلسفه را کلاً جمع کنیم چون لازمه این سخن آن است که هرچیزی بتواند علّت هرچیزی باشد و اساساً در این صورت حکم ثابت از میان خواهد رفت و دیگر نمی توان گفت که گرما معلول آفتاب است چون آفتاب ممکن است باعث یخ زدن چیزی شود چون هرچیزی می تواند علّت چیز دیگر باشد.

فصل یازدهم: علل جسمانی

معنای علّت جسمانی

علل جسمانی همان صور نوعیه هستند زیرا منظور از علل جسمانی عللی هستند که روی جسم می آیند و چیزی که روی جسم می آید همانطور که بارها گفته ایم صور نوعیه هستند و چون به جسم ملحق می شوند به آن ها علل جسمیه می گویند

محدودیت علل جسمانی

نکته ای که در مورد علل جسمانی باید گفت آن است که علل جسمانی از حیث اثر و تعداد اثر وشدت اثر محدود هستند و دلیلش نیز این است که موجودات جسمانی دارای حرکت جوهری هستند و این یعنی اینکه همواره بخشی از وجودشان وجود دارد و مثلاً یک ماژیک تمام وجودش در یک آن موجود نیست بلکه بخشی از وجودش موجود است به این معنا که این ماژیک وجودی در آنات گذشته داشته است که این وجود فعلی متصل به آن است و همچنین وجود هایی در آنات آینده دارد که هنوز نیامده اند پس وجود این ماژیک در واقع وجود او در تمام زمان وجودش است و دلیل محدودیت اثر آنها نیز همین است که وقتی وجودی که الآن هست آثار خود را دارد و وجودی که قبلاً بوده است یا بعداً خواهد بود هرکدام اثر خاص خود را دارند پس آثار وجود جسمانی محدود خواهد بود حضرت علامه این نکته را به شکل قالو فرموده اند و به نظر می رسد که این بیان را قبول ندارند و شاید دلیل محدودیت اثر را ضعف وجودی بدانند و اساساً حرکت جوهری داشتن جسمانیات نیز به دلیل ضعف وجودی آنهاست به گونه ای که اگر ضعف وجودی نداشتند حرکت جوهری نیز نداشتند و ثبات می داشتند

نیازمندی علل جسمانی به وضع خاص

نکته دیگری که در مورد علل جسمانی وجود دارد این است که این علل در وضع خاص اثر می کنند یعنی باید وضع خاصی داشته باشند تا اثر کنند و دلیلی که برای این مطلب ذکر شده است این است که علل جسمانی یعنی صور نوعیه روی ماده هستند و همانطور که در موجودشان نیازمند ماده هستند در اثر گذاریشان نیز نیازمند ماده هستند پس باید وضع خاصی با معلول داشته باشند .حضرت علامه از این بیان نیز با قالو تعبیر می کنند که نشانگر آن است که گویا ایشان این بیان را قبول ندارند و البته ایشان به نظر مورد قبول خود نیز اشاره ای نکرده اند ولی به نظر می رسد که علّتش امتداد داشتن است یعنی موجودی اگر جسمانی باشد دارای امتداد نیز هست یعنی مثلاً چون چوب آنجاست و زمین امتداد دارد فاصله شده است میان آتش و چوب و چون امتداد هست آتش اثر نمی کند و امتداد نیز ربطی به ماده ندارد بلکه امتداد عرضی است که عارض جسم می شود پس این مطلب مربوط به صورت جسمیه است نه ماده[1]

۱.پایان نوار شماره ۶۴

مرحله هشتم: انقسام وجود به واحد و کثیر

در این مرحله نیز همانند برخی از مراحل پیشین باز بحث از اقسام وجود و احکام هریک از اقسام است یعنی همانطور که گفتیم مراحل در واقع تقسیمات مختلف وجود هستند. در این بخش ما از تقسیم وجود به واحد و کثیر بحث می کنیم یعنی وجود بما هو وجود که بنابر اصالت وجود همان وجود است یا واحد است یا کثیر که در این مرحله بحث هایی در مورد آن خواهیم داشت

فصل اول: معنای واحد و کثیر

در فصل اول ما از معنای واحد و کثیر بحث خواهیم و سپس در تنبیه به اشکالی در مورد واحد و کثیر خواهیم پرداخت و به آن پاسخ خواهیم دارد

بداهت مفهوم واحد و کثیر

اولین بحث این مرحله این است که واحد و کثیر هردو از مفاهیم عام و بدیهی هستند که نمی توان آنها را تعریف کرد زیرا مثلاً واحد را هرطور تعریف کنیم یا به وحدت باز خواهد گشت که دور می شود یا به کثرت باز خواهد شد که حال یا کثرت را با کثرت تعریف می کنیم که باز دوری می شود یا با وحدت که باز دوری می شود پس مفهوم وحدت و کثرت را نمی توان تعریف کرد و اگر هم برای وحدت و کثرت تعریفی ارائه شده است شرح لفظ و دوری هستند

بررسی تعریف وحدت

مثلاً گاهی سعی شده است که وحدت اینگونه تعریف شود که چیزی است که قابل انقسام نیست مثلاً یک ماژیک یک بودنش را نمی توان تقسیم کرد ولی اگر مثلاً پنج ماژیک باشد پنج را می توان تقسیم کرد به پنج تا یکی یا می شود تقسیم کرد به یک دوتایی و یک سه تایی یا مثلاً تقسیم کرد به یک یکی و یک چهارتایی ولی یک ماژیک را نمی توان پس واحد چیزی است که نمی توان آن را تقسیم کرد ولی کثرت چیزی است که می توان آن را تقسیم کرد. در این تعریف کثرت و وحدت با انقسام تعریف شده است که همان کثرت است[1] و لذا وحدت با کثرت تعریف شده است و کثرت با کثرت پس این تعریف نمی تواند تعریف حقیقی باشد

۱.مطلبی که در این بخش می توان گفت این است که در کلام حضرت علامه گویا کثرت و انقسام یک معنا دارند ولی به نظر می رسد که این دو معنا هستند ولی صد البته باهم تلازم دارند ولی تلازم دو چیز باعث نمی شود که یکی باشند لذا به نظر می رسد اینکه گفته شده است که کثرت همان انقسام است درست نباشد و طبق این دیدگاه تعریف کثرت به انقسام پذیر اگر انقسام اعرف از کثرت باشد تعریف حقیقی خواهد بود ولی اگر میزان اعرفیت انقسام به اندازه ی کثرت باشد در این صورت در واقع اشکال تعریف تعریف یک مفهوم با خودش نخواهد بود بلکه

توضیح یک نکته در تعریف

در تعریف وحدت گفته شده است که وحدت چیزی است که تقسیم نمی شود از آن چهت که تقسیم نمی شود این قید واضح به نظر می رسد چون معلوم است که واحد چیزی است که از آن جهت که تقسیم نمی شود ، تقسیم نمی شود ولی این قید نکته ای دارد و نکته ی آن این است که مثلاً یک ماژیک از حیث یکی بودنش تقسیم نمی شود ولی پنج ماژیک تقسیم می شوند ولی در همین پنج ماژیک نیز حیثیت وحدتی وجود دارد که تقسیم نمی شود یعنی این پنج ماژیک یک پنج ماژیک است در مقابل دو پنج ماژیک لذا همانگونه که یک ماژیک تقسیم نمی شود آن یک پنج ماژیک هم تقسیم نمی شود و منظور از قید در واقع این است که حیثیت وحدت است که در واحد تقسیم نمی شود وگرنه واحد ممکن است حیثیت کثرتی نیز داشته باشد که از آن حیث قابل تقسیم باشد

دلیل بداهت مفهوم وحدت و کثرت

یکی از نکاتی که از همان ابتدا گفتیم این بود که مفهوم وحدت و کثرت بدیهی و غیر قابل تعریف هستند حال می خواهیم بگوییم که دلیل بداهت مفهوم وحدت و کثرت چیست دلیل این بداهت عام بودن این مفاهیم است یعنی مفاهیم بسیار عامی هستند که تقریباً مساوی مفهوم وجود هستند که شامل همه چیز می شود و لذا وحدت و کثرت نیز چون همانند مفهوم وجود از مفاهیم بسیار عام هستند بدیهی هستند البته باید توجه داشت که هرچند وحدت و کثرت هردو از مفاهیم بسیار عام هستند ولی مفهوم وحدت عام تر است چون وحدت شامل هر کثرتی نیز می شود ولی کثرت تمام وحدت ها را شامل نمی شود زیرا هر کثرتی بالاخره یک کثرت است ولی وحدت هایی داریم که اصلاً کثرت در آنها راه ندارد مانند خداوند متعال

دلیل اینکه اگر مفهومی بسیار عام بود بدیهی می شود و نمی توان آن را تعریف کرد این است که وقتی مفهوم بسیار عام بود به شکلی که مفهوم عام تری از آن وجود نداشت که بتوانیم با آن مفهوم این مفهوم بسیار عام را تعریف کنیم در این صورت ارائه تعریف برای آن مفهوم بسیار عام ناممکن می شود مثلاً انسان را می شود تعریف کرد چون مفهومی عام تر از انسان وجود دارد که می توان با ان انسان را تعریف کرد مثلاً می توانیم انسان حیوان به علاوه ی یک چیز است که حیوان جنس انسان می شود و آن به علاوه می شود فصل انسان و حیوان را نیز می توان تعریف کرد زیرا حیوان جسم نامی است به علاوه ی زیادتی است و جسم نامی را نیز می توان تعریف کرد به جسم به علاوه زیادتی و جسم را نیز می توان تعریف کرد به جوهر و زیادتی و جوهر را نیز می توان تعریف کرد به ماهیت به علاوه زیادتی است ولی دیگر ماهیت را نمی توان تعریف کرد چون دیگر مفهومی عام تر از نیست که بتوان با آن مفهوم ماهیت را تعریف کرد البته جوهر نیز بدیهی است چون ماهیت معقول ثانی فلسفی است و جنس جوهر نیست تا بخواهیم با آن جوهر را تعریف کنیم و از این مطلب یک نکته نیز بدست می آید که هر مفهومی که خاص است یک مفهوم مرکب است و میان خاص بودن و ترکیب مفهوم ملازمه

اشکالش این است که ما یک مفهوم بدیهی را با یک مفهوم بدیهی دیگر تعریف کرده ایم و این به ما تعریف حقیقی نمی دهد خوب است دوستان روی این نکته فکر کنند.

هست چون مفهوم خاص از یک مفهوم عام و مفهوم دیگری تشکیل شده است و لذا می گویند که بساطت و عام بودن مفهوم ملاک بداهت مفهوم است

نکته: منظور از بدیهی بودن آن نیست که همه آن را متوجه می شوند بلکه منظور از بدیهی آن است که نمی توان برای آن تعریف حقیقی ارائه داد مثلاً حرکت به معنای فلسفی آن بدیهی است ولی اینطور نیست که همه آن را درک کنند پس هرچیزی که بدیهی است به معنای آن است که نمی توان آن را تعریف کرد و اگر هم کسی آن را شناخته است از راه تعریف نشناخته است چون آوردن تعریف برای آن ممکن نیست البته این در تصورات بود در بدیهیات نیز همین است و منظور از تصدیق بدیهی است این نیست که همه آن را می دانند چون مثلاً استحاله اجتماع نقضین بدیهی است ولی برخی گفته اند که در اول و آخر روز هم اجتماع نقضین می شود و هم ارتفاع نقیضین چون مثلاً اول روز نه شب است و نه روز و هم شب است و هم روز و همینطور آخر روز و این نشان می دهد که اساساً از اجتماع نقضین تصوری ندارد پس بداهت در تصورات به معنای آن است که نمی توان آن را تعریف کرد.

تنبیه: تساوق وجود با وحدت

یکی از مطالبی که در این فصل گفته شده است این است که وجود مساوق وحدت است . در گذشته در مورد تساوی و تساوق بحث کردیم اینک نیز به شکل اجمالی دوباره بیان می کنیم . هرگاه دو مفهوم وجود داشته باشد که مصداق واحد داشته باشند و حیثیت صدق آن نیز جداگانه باشد به چنین حالتی تساوی دو مفهوم می گویند در تساوی هریک از مفاهیم مابه ازاء جداگانه دارند مثلاً مفهوم انسان با مفهوم ضاحک بالقوه مساوی است چون هرچیزی که انسان است ضاحک بالقوه است و هرچیزی که ضاحک بالقوه است انسان است ولی انسان یک حقیقت است و ضحک حقیقتی دیگر و انسان از حیث انسان بودن ضاحک نیست بلکه چون عرض ضحک را دارد ضاحک است توجه شود که مفهوم انسان و ضحک معقول اولی هستند و مفاهیم معقول اولی هریک مابه ازاء مستقل دارند پس حیث صدق انسان بر زید مثلاً همان حیث صدق ضحک بر او نیست و حیث صدق ها با هم فرق دارد ولی اگر دو مفهوم داشته باشیم که با هم تفاوت باشند و مصداق واحد داشته باشند و حیث صدق آن ها نیز یکی باشد آن دو مفهوم را متساوق و این حالت را تساوق می گوییم که بالاتر از تساوی است یعنی هر تساوقی تساوی است و بلکه چیزی بالاتر از تساوی مثلاً مفهوم وجود و واحد مساوق هستند یعنی هرموجودی واحد است و هر واحدی موجود است ولی حیثیت صدق وجود با حیثیت صدق واحد متفاوت نیست یعنی مثلاً زید از همان حیث که موجود است واحد است و از همان حیث که واحد است موجود است و وجود و وحدت نیز از مفاهیم معقول ثانی فلسفی هستند که مابه ازاء مستقل ندارند لذا حیثیت صدق وجود و وحدت یکی است و متفاوت نیست و این همان تساوق وجود و وحدت است

اشکال به تقسیم وجود به واحد و کثیر

با توجه به مطلبی که در مورد تساوق وجود و وحدت و تقسیم وجود به واحد و کثیر گفتیم اشکالی ممکن است پیش آید که عبارت از اینکه طبق تقسیم وجود به واحد و کثیر باید گفت که کثیر همانند واحد موجود است پس کثیر موجود است و طبق مطلبی که در مورد تساوق وجود و وحدت گفتیم همین کثرتی که موجود است باید واحد نیز باشد که لازم می آید که کثیر واحد باشد در حالیکه کثرت مقابل وحدت است نه اینکه شامل وحدت نیز بشود و کثیر با اینکه واحد نیست ولی موجود است ولی گفته شد که هرموجودی واحد است. چطور می توان به این اشکال پاسخ داد

پاسخ به اشکال

در پاسخ به اشکال می گوییم که وحدت دو معنا دارد یکی وحدت نفسی (مطلق) که شامل کثیر نیز می شود و وقتی می گوییم وجود مساوق وحدت است منظورمان از وحدت ، وحدت نفسی است . معنای دیگر وحدت ، وحدت نسبی است که همان است که وجود به آن و مقابلش کثرت تقسیم می شود و با آن تباین دارد پس جایی که می گوییم وجود به واحد و کثیر تقسیم می شود منظور واحد نسبی است و وقتی می گوییم که وجود مساوق وحدت است منظورمان وحدت نفسی است پس وقتی می گوییم که کثیر مقابل واحد است کثیر مقابل واحد نسبی است و وقتی می گوییم که کثیر موجود است پس واحد است منظورمان وحدت نفسی که شامل کثرت نیز می شود پس میان این دو گزاره تهافتی نیست

مثلاً یک ماژیک یک یک ماژیک است و پنج ماژیک یک پنج ماژیک است آن یکی که در مقابل پنج است که در مورد یک ماژیک هست و در مورد پنج ماژیک نیست همان واحد نسبی است ولی آن یکی که هم در یک ماژیک است و هم در پنج ماژیک همان وحدت نفسی است که مساوق با وجود است و شامل کثیر نیز می شود فتأمل و تدّبر

تنظیر

برای این مسئله نظیرهایی نیز می توان بیان کرد مثلاً در تقسیم وجود به خارجی و ذهنی نیز این مطلب وجود دارد که خارجی دو معنا دارد یکی خارجی به معنای منشأ اثر بودن است که مقابل عدم است که شامل وجود ذهنی نیز می شود و دیگر خارج نسبی است که در مقابل ذهنی است و منظور از آن چیزی است که آثاری در خارج دارد که آن آثار را در ذهن ندارد پس یکی از معانی خارجی شامل ذهنی هم می شود ولی معنای دیگر آن که نسبی است در مقابل ذهنی قرار می گیرد و دلیل اینکه خارج نفسی شامل ذهنی نیز می شود این است که آنچه در ذهن است نیز آثاری دارد هرچند آثارش با آثار وجود خارجی متفاوت است و مثلاً از آثارش علم بخشی است در مورد چیزهای دیگر نیز همین مسئله وجود دارد مثلاً

بالفعل نیز هم معنای نفسی دارد که شامل بالقوه نیز می شود چون بالاخره بالقوه نیز وجود دارد و بالقوه بودنش بالفعل است و یک معنای نسبی نیز دارد که در مقابل بالقوه قرار می گیرد[1]

فصل دوم: اقسام واحد

در این فصل حضرت علامه تنها به بیان اقسام واحد می پردازند و خیلی بحث علمی ندارد فقط بیان اقسام واحد و بیان اصطلاحات آن است

اقسام کلی واحد

حضرت علامه می فرمایند که واحد یا حقیقی است و یا غیر حقیقی (مجازی). واحد حقیقی واحدی است که در وحدتش واسطه در عروض ندارد و واحد حقیقی آن است که وحدتش واسطه در عروض داشته باشد و منظور از واسطه در عروض داشتن نیز آن است که وحدتش واقعاً مربوط به چیزی نیست که وحدت به آن نسبت داده شده است بلکه وحدت مربوط به امری است که با آن چیز همراه است مثلاً وقتی می گوییم که انسان و فرس واحد هستند روشن است که انسان و فرس واحد نیستند و کثرت دارند بلکه حیوانیت آنهاست که واحد است. چون اقسام واحد غیر حقیقی کمتر هستند ابتدا به بیان اقسام واحد غیر حقیقی می پردازیم.

اقسام واحد غیر حقیقی

همانطور که گفتیم در واحد غیر حقیقی وحدت به چیزی نسبت داده می شود که واقعاً دارای وحدت نیست مثلاً به اعتبار اینکه نوع آنها واحد است به آنها واحد گفته اند مانند اینکه بگوییم که زید و عمرو واحد هستند که در واقع نوعشان که انسان است واحد است یا ممکن است عروض وحدت به اعتبار وحدت جنس باشد مانند اینکه بگوییم که انسان و فرس واحد هستند که البته هریک از این نوع وحدت ها به حسب اعتبار وحدتشان اسم های مختلفی دارند مثلاً وحدت در نوع تماثل نامیده می شود و وحدت در جنس تجانس نامیده می شود و وحدت در کیف تشابه نامیده می شود و وحدت در کم تساوی نامیده می شود و وحدت در وضع توازی نامیده می شود و در نهایت وحدت در نسبت تناسب نامیده می شود.

اقسام واحد حقیقی

واحد حقیقی خود دو قسم کلی دارد که عبارتند از واحد حقیقی حقه و واحد حقیقی غیر حق. واحد حقیقی حق آن است که ذات عین وحدت باشد و مثال آن عبارت است از هرچیزی که صرف باشد مثلاً صرف وجود وحدتش عین ذاتش است یا

۱.پایان نوار شماره ۶۵

مثلاً صرف و محض انسان بازهم وحدتش عین ذاتش است ولی واحد حقیقی غیر آن است که ذاتی متصف به وحدت باشد یعنی در آن ذات و وحدت دو چیز هستند نه آنکه عین هم باشند

اقسام واحد حقیقی غیر حق

واحد حقیقی غیر حق خود به قسم منقسم می شود قسم اول واحد حقیقی غیر حق بالخصوص و دیگری واحد حقیقی غیر حق بالعموم. در بخش بعدی به اقسام واحد حقیقی بالعموم خواهیم پرداخت در این بخش فقط می گوییم که واحد حقیقی بالخصوص همان واحد بالعدد است که از تکرارش عدد پدید می آید

اقسام واحد حقیقی بالخصوص (بالعدد)

همانطور که روشن است واحد حقیقی بالخصوص آن است که ذات غیر از وحدت است و وحدت مال ذات است حال می گوییم که این قسم خود اقسامی دارد که عبارت است از اینکه آن ذاتی که واحد است یا خودش نیز منقسم می شود یا خودش نیز منقسم نمی شود یعنی همانطور که عارض (وحدت) منقسم نمی شود ذات (معروض) هم منقسم نمی شود سپس آن ذاتی که نقسم نمی شود یا همان مفهوم وحدت و عدم انقسام است یا غیر آن سپس آن جایی که ذات غیر قابل انقسام خود مفهوم وحدت نیست یا وضعی است یعنی قابل اشاره حسی است مانند نقطه واحد که هرچند نقطه بعد ندارد و لذا قابل انقسام نیست ولی قابل اشاره حسی است و یا اینکه وضعی نیست و در جایی که وضعی نیست یا هیچ تعلّقی به ماده ندارد مانند عقل یعنی وجود عقلانی و نه قوه عقل یا نه بلکه نحوه ای از تعلّق به ماده را داراست مانند نفس

سپس اگر آن ذاتی که متصف به وحدت است خود نیز قابل انقسام باشد یا آن بذات قابل انقسام است مانند مقدار واحد یا نه بالعرض قابل انقسام است مانند جسم طبیعی واحد که از جهت مقدار و حجمی که دارد قابل انقسام است

اقسام واحد حقیقی بالعموم

در مقابل واحد حقیقی بالخصوص ، واحد حقیقی بالعموم است که خود دو دسته است یا واحد بالعموم مفهومی است و منظور از عموم در آن این است که از حیث مفهومش عمومیت پیدا کرده است که خود سه دسته است واحد بالعموم نوعی و واحد بالعموم جنسی و واحد بالعموم عرضی مانند نوع انسان و جنس حیوان و عرض ماشی و ضاحک قسم دوم واحد بالعموم وجودی است که تفاوت آن با قسم اول این است که این واحد بالعموم دیگر مفهوم نیست بلکه یک وجود خارجی است و منظور از عمومیتش نیز آن است که به دلیل سعه ی وجودی ای که دارد شامل تمام حقایق می شود مانند عقل اول که شامل تمام حقایق است و یک وجود منبسط است که این وجود منبسط یک اصطلاح عرفانی است که دیگر نام های آن صادر اول و فیض اول است

نکته: حضرت علامه در پایان می فرماید که گفته شده است که این وحدت ها همگی در خارج وجود دارند لذا وصف امور خارجی قرار می گیرند پس تمام این وحدت ها وجود دارند ولی حضرت علامه گفته است کذا قرروا یعنی مشائین اینگونه گفته اند که شاید اشاره به این باشد که ایشان برخی از این وحدت ها را قبول ندارند ولی دیگر بیش از این چیزی نمی گویند[1]

فصل سوم: هو هویت و حمل

در این فصل حضرت علامه از هوهویت و این همان که همان حمل است بحث می کنند. حضرت علامه می فرماید که از عوارض وحدت هوهویت یعنی حمل است به بیان دیگر حمل نوعی وحدت و اتحاد است که البته بیشتر اتحاد است ولی خوب در برخی از موارد وحدت است چون موضوع عین محمول و محمول عین موضوع است.

معنای حمل

ابتدا باید حمل را معنا کنیم برای معنا کردن حمل می گوییم که آنچه در حمل اتفاق می افتد این است که مثلاً می گوییم زید قائم است یعنی چیزی را موضوع قرار می دهیم و چیزی را محمول قرار می دهیم و می گوییم که این همان است لذا در حمل یک نوع کثرت و یک نوع وحدت داریم. پس ما هرجا در یک جهت وحدت داشتیم و از جهت دیگر کثرت داشتیم حمل درست می شود با این تعریف از حمل ما می توانیم انواع مختلفی از حمل داشته باشیم و حتی می توانیم مثلاً بگوییم که زید عمرو است یا مثلاً بگوییم که انسان اسب است چون میان زید عمرو جهت وحدت وجود دارد که همان نوع آنهاست و جهات کثرت زیادی نیز میان آنها وجود دارد مانند تمام عوارض مشخصه ای که هریک دارند یا مثلاً در اسب و انسان جهت وحدتشان حیوانیت است و جهت کثرتشان مثلاً نوع آنهاست لذا با این تعریف این ها نیز حمل هستند ولی عرف حمل را بیشتر در دو موردش و بیشتر از همه نیز در یک مورد از آن دو مورد به کار می برد که آن اقسام را بیان خواهیم کرد و اقسام آنها را خواهیم گفت.

اقسام حمل

حمل نزد عرف به دو دسته کلی تقسیم می شود حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی البته یک نوع حمل دیگر نیز داریم به نام حمل حقیقت بر رقیقت که بعدها در مورد آن سخن خواهیم گفت ولی در این قسمت از کتاب تنها از این دو بخش از حمل سخن خواهیم گفت.

۱.پایان نوار شماره ۶۶

حمل اولی ذاتی

در حمل اولی ذاتی جهت وحدت مفهوم و ماهیت است و جهت کثرت اعتباری است در این حمل در واقع مفهوم موضوع با مفهوم محمول یکی است معنای موضوع با معنای محمول یکی است و کثرتی که میان موضوع و محمول است اعتباری است یعنی تفاوت در شیوه ی لحاظ آنها است مثلاً در الانسان حیوان ناطق انسان موضوع است و حیوان ناطق نیز محمول است و مفهوم و معنای موضوع و محمول یکی است یعنی اگر مفهوم یا معنای انسان تحلیل شود به حیوان ناطق دست خواهیم یافت و تغایر آنها تنها در این است که حیوان ناطق تفصیلِ اجمال انسان است البته اعتبار چون اعتبار است و اعتبار یعنی لحاظ با اندک تغییر در لحاظ و اعتبار می توان این تغایر اعتباری را ایجاد کرد مثلاً می توان حتی گفت که درالانسان انسان نیز تغایر اعتباری وجود دارد به این شکل که الانسان در موضوع ، موضوع لحاظ شده است و در انسان ، انسان محمول لحاظ شده است

نکته: حضرت علامه در مورد حمل اولی ذاتی فرموده اند که اتحاد در آن مفهومی و ماهوی است حال آیا که تفاوتی میان اتحاد مفهومی و ماهوی وجود دارد؟ البته ما نمی خواهیم بگوییم که حضرت علامه به چیزی که می خواهیم بگوییم التفات داشته است و در صدد بیان آن بوده است ولی بالاخره مطلب درستی است که باید به آن توجه شود و آن مطلب این است که حمل و هوهویت گاه در ذهن است یعنی مثلاً مفهوم انسان را در ذهن موضوع و مفهوم حیوان ناطق را باز در ذهن محمول قرار می دهیم و سپس می گوییم که الانسان حیوان ناطق ولی حمل همیشه ذهنی نیست بلکه می تواند در خارج نیز باشد مثلاً انسانی که در خارج است نیز حیوان ناطق است ولی انسان خارجی دیگر مفهوم نیست و لذا اتحادش با حیوان ناطق نیز مفهومی نیست بلکه اتحاد ماهوی است یعنی طبیعت انسان همان طبیعت حیوان ناطق است ، طبیعتی که در خارج محقق شده است البته . پس توجه به نکته مهم است و حتی ممکن است که حضرت علامه به چنین چیزی نیز نظر داشته باشند.

حمل شایع صناعی

خوب ما گفتیم که در حمل باید یک جهت وحدت و یک جهت کثرت وجود داشته باشد در حمل شایع صناعی جهت وحدت مفهوم موضوع و محمول نیست بلکه وجود آنهاست یعنی در حمل شایع صناعی مفهوم و حقیقت موضوع با مفهوم و حقیقت محمول متفاوت است ولی موضوع و محمول اتحاد در وجود یعنی اتحاد مصداقی دارند یعنی مثلاً زید یک وجود است که هم انسان است و هم ضاحک لذا حمل ضاحک بر انسان شایع صناعی است چون کثرت مفهومی دارند و اتحاد مصداقی.

حمل حقیقت بر رقیقت

همانطور که گفتیم در فلسفه حمل دیگری نیز داریم که حمل حقیقت بر رقیقت است که بعدها از آن بحث خواهیم کرد ولی اجمالا و اختصاراً در این حمل نه اتحاد مفهومی هست و نه اتحاد مصداقی کثرت آنها مصداقی است و وحدتشان این

است که یکی از مصادیق کمال مصداق دیگر را دارد که یکی مصداق حقیقت است و دیگر مصداق رقیقت تفصیل مطلب در جای خود خواهد آمد فانتظر.

فصل چهارم: اقسام حمل شایع

در این فصل حضرت علامه سه تقسیم برای حمل شایع بیان می کنند که توضیح خواهیم داد. اولین تقسیم ، تقسیم حمل شایع به مواطات و اشتقاق است و دومین تقسیم ، تقسیم حمل شایع به بتّی و غیر بتّی است و تقسیم سوم ، تقسیم حمل شایع به هلیه بسیطه و مرکبه است که در ذیل آن به اشکال و جواب آن اشکال پرداخته می شود و اینک بیان مطلب

تقسیم حمل شایع به مواطات و اشتقاق

یکی از تقسیمات حمل شایع ، تقسیم آن به حمل مواطات و اشتقاق است . در حمل مواطات برای حمل موضوع بر محمول نیاز به در تقدیر گرفتن و لحاظ چیزی نیست مانند الانسان ضاحک به این حمل حمل هوهو نیز می گویند ولی در حمل اشتقاق برای حمل محمول بر موضوع نیازمند در تقدیر گرفتن و لحاظ کردن چیزی هستیم البته توجه شود که اگر آن مقدر در نوشتار آید حمل در واقع مواطات می شود مثال حمل اشتقاق این است که زید عدل که برای حمل عدل بر زید باید یک ذو در تقدیر بگیرم یا عدل را عادل لحاظ کنیم البته همانطور که گفتیم اگر مثلاً قضیه این باشد که زید ذو عدل این حمل دیگر حمل اشتقاق نیست بلکه حمل مواطات است چون زید و ذو عدل حملشان مواطات و هوهو است و آن چیزی که حمل اشتقاق است خود زید و عدل است. نام دیگر حمل اشتقاق حمل ذو هو است

نکته: دلیل اینکه در حمل عدل بر زید باید یک چیزی در تقدیر بگیرم یا چیزی را لحاظ کنیم آن است که اگر خود عدل را بر زید حمل می کنیم اینگونه به نظر می رسد که انگار حقیقت زید و عدل یکی است که این مطلب هرچند از حیث مبالغه ممکن است مطلب درستی باشد ولی حقیقتاً زید همان عدل نیست و از آن جایی که در فلسفه ما باید حقیقی سخن بگوییم لذا نیاز است که دراینگونه موارد چیزی را در تقدیر بگیریم.

تقسیم حمل شایع به بتّی و غیر بتّی

از دیگر تقسیمات حمل شایع ، تقسیم آن به بتّی و غیر بتّی است. معنای لغوی بتّی نزدیک به قطعی است . حمل بتّی حملی است که در آن موضوع قضیه مصادیق محقّق دارد حال چه اکنون و چه حتی آینده ولی بالاخره امکان اینکه مصادق خارجی داشته باشد را داراست ولی قضیه غیر بتّی قضیه ای است که موضوع قضیه هیچ مصداق محقّق ندارد و نخواهد داشت و بلکه اساساً ممکن نیست که مصداق محقّق داشته باشد مانند المجهول المطلق لایخبر عنه که مجهول مطلق یعنی چیزی که نه در خارج و نه در ذهن وجود ندارد و معدوم است نمی تواند مصداق محقّق داشته باشد چون در آن صورت دیگر معدوم مطلق نخواهد بود یا مثلاً اجتماع نقیضین محال است که باز اجتماع نقیضین مصداق نمی تواند داشته باشد

نکته: با دقت در قضیه المعدوم المطلق لایخبر عنه در می یابیم که منظور از معدوم مطلق معنای معدوم مطلق است زیرا چیزی که نه در ذهن موجود است و نه در خارج اساساً نمی تواند حتی موضوع قرار گیرد پس آنچه در قضیه موضوع قرار گرفته است خود معدوم مطلق نیست بلکه محکی آن است که معدوم مطلق است که محکی آن نیز معنای معدوم مطلق است. فتأمل

تقسیم حمل شایع به هلیه بسیطه و هلیه مرکبه

آخرین تقسیمی که حضرت علامه برای حمل شایع بیان می کند عبارت است از تقسیم حمل شایع صناعی به هلیه بسیطه و هلیه مرکبه. هلیه بسیطه قضیه ای است که در آن محمول همان وجود موضوع است مثل الانسان موجود است که محمول در واقع همان وجود انسان است که به آن بسیطه می گویند چون محمول همان وجود موضوع است و چیزی غیر آن نیست و هلیه مرکبه قضیه ای است که در آن محمول وجود محمول نیست بلکه اثری از آثار موضوع است مانند زید قائم است که قیام اثری از آثار زید است با این توضیح روشن می شود که مثلاً زید عمرو هلیه مرکبه نیست چون عمرو از آثار زید نیست

اشکال و پاسخ آن

ذیل این تقسیم اشکالی مطرح شده است که منشأ آن این است که گفته شده است که در قضایای سلبیه موضوع هم می تواند باشد و هم می تواند نباشد مثلاً وقتی گفته می شود که لامپ ها روشن نیستند یک وقت ممکن است لامپی باشد و روشن نباشد و یک وقت ممکن است اساساً لامپی نباشد و سالبه به انتفاء موضوع باشد ولی در قضایای موجبه چون ثبوت شیئ لشیئ است و نه سلب شیء همانگونه که در قضایای سلبیه است حتماً موضوع باید موجود باشد لذا یک قاعده درست کرده اند که ثبوت شی لشی فرع ثبوت المثبت له است که این مطلب در مورد قضایای هلیه مرکبه مشکلی ایجاد نمی کند ولی در مورد قضایا هلیه بسیطه تطبیق این قاعده مشکل درست می کند چون در قضیه ای مانند الانسان موجود می بایست قبل از عروض وجود یعنی قبل از اینکه وجود داشته باشد انسان وجود داشته باشد و در این صورت دوباره یک قضیه بسیطه تشکیل می شود که باز این بحث دوباره پیش می آید و هکذا یتسلسل که همانگونه که بیان کردیم چون در هلیه بسیطه محمول همان وجود موضوع است لذا اساساً ثبوت شیئ لشیئ نیست بلکه ثبوت شیئ است و لذا هلیه بسیطه تخصصاً از قاعده خارج است و لذا به این شکل اشکال برطرف می شود[1]

۱.پایان نوار شماره ۶۷

فصل پنجم: غیریّت و تقابل

مقدمه

در فصل پیشین ما گفتیم که واحد و کثیر که اقسام وجود هستند از آنها وحدت و کثرت انتزاع می شود و از عوارض وحدت حمل و هوهویت و این همانی بود حال می گوییم که کثرت نیز عوارضی دارد که یکی از آنها غیریت و این نه آنی است و منظور از عوارض وحدت این است که حمل یک نوع وحدت است و منظور از عوارض کثرت یعنی غیریت یک نوع کثرت است حال می خواهیم در این فصل از غیریّت بحث کنیم

اقسام غیریت

در ابتدا می گوییم که غیریت یعنی این نه همانی یا ذاتی است و یا غیر ذاتی و غیریّت ذاتی آن است که دو چیز ذاتاً قابل جمع نباشند یعنی ذات آنها منشأ تغایر آنهاست یعنی یکی ذاتاً دیگری را نفی می کند مثل وجود و عدم که وجود ذاتاً نفی عدم می کند و عدم ذاتاً نفی وجود می کند به غیریّت ذاتی تقابل نیز می گویند

در مقابل غیریّت ذاتی ، غیریّت غیر ذاتی قرار می گیرد که در جایی است که دو چیز ذاتاً قابل جمع باهم باشند اما عاملی غیر از ذات باعث جدا شدن آنها شده است مثلاً شیرینی و سیاهی غیر هم هستند ولی غیریّت آنها ذاتی نیست چون اگر غیریّتشان ذاتی می بود نبایست می توانستند در جایی جمع شوند در حالی که در مثلاً خرما جمع شده اند ولی غیر هم هستند چون گاهی به دلیل تعدد موضوعاتشان از هم جدا می شوند مثلاً سیاهی از شیرینی در زغال جدا می شود ولی شیرینی از سیاهی در شکر جدا می شود پس سیاهی و شیرینی غیر هم هستند در زغال و شکر ولی غیریتشان به دلیل این است که موضوع آنها مختلف است وگرنه ذاتاً قابل جمع هستند. به غیریّت غیر ذاتی خلاف و تخالف نیز می گویند.

اقسام تقابل

در بحث بالا گفتیم که به غیریت ذاتی تقابل می گوییم و غیریّت ذاتی آن بود که دو چیز ذاتاً قابل جمع نباشد و ذات یکی دیگری را نفی کند . در این بخش برای تقابل تعریف دیگری نیز ارائه شده است و گفته شده است که تقابل آن است که اجتماع دو چیز در محل واحد و از جهت واحد و در زمان واحد محال باشد هرچیزی که با این سه شرط اجتماعشان امتناع داشته باشد آن دو چیز متقابل خواهند بود لذا اگر دو چیز یکی از شروط را نداشتند اجتماعشان اشکالی ندارد مثلاً یک چیزی وجود داشته باشد و بعد یک ساعت همان چیز معدوم شود خوب چون زمان آنها یکی نیست لذا جمع میان آن وجود و عدم ممکن است یا مثلاً یک طرف کتاب سفید باشد و طرف دیگر سیاه که در این مورد محل یکی نیست لذا چنین اجتماعی ممکن نیست ولی اینکه همان قسمتی که سفید است سیاه هم باشد محال است

سپس می گوییم که دو چیزی که متقابل هستند یا هردو وجودی هستند یا هردو وجودی نیستند اگر هردو وجودی باشند یا باهم تعقل می شوند به این شکل که تعقل یکی از آن ها بدون دیگری ممکن نسیت و با تعقل و فهم یکی از اطراف طرف

دیگر نیز فهم و تعقل می شود به این قسم از تقابل ، تضایف می گویند مانند بالایی و پایینی لذا وقتی ما بالایی را تصور می کنیم حتماً پایینی را نیز تصور کرده ایم و امکان ندارد که بتوانیم بدون تصور پایینی ، بالایی را تصور کنیم ولی اگر هردو وجودی باشند ولی تعقل یکی وابسته به دیگری نباشد به این نوع تقابل تضاد می گوییم.

حال اگر متقابلان هردو وجودی نباشند در این صورت یا هردو عدمی هستند یا یکی عدمی است و دیگری وجودی. اینکه متقابلان هردو عدمی باشند معنا ندارد زیرا عدم اساساً چیزی نیست که بخواهد با عدم تقابلی داشته باشد و اساساً هردو نیست هستند پس این فرض معنا ندارد لذا اگر متقابلان به این شکل بودند که یکی وجودی بود و دیگری عدمی خود این بخش دو قسم می شود اینکه متقابلانی که یکی از آنها وجودی است و دیگری عدمی موضوعی داشته باشند که شأنیت پذیرفتن هردو متقابل را داشته باشد که اگر آن موضوعی که شأنیت داشتن هریک از آنها را دارد یکی از آنها را داشت دیگر نمی تواند دیگری را داشته باشد به این نوع تقابل تقابل ملکه و عدم ملکه می گویند مانند کوری و بینایی که مثلاً انسان شأنیت هردوی آنها را دارد ولی اگر کور بود دیگر بینا نیست و اگر بینا بود دیگر کور نیست که در این مثال بینایی ملکه و کوری عدم ملکه است ولی اگر متقابلانی که یکی از آنها وجودی بود و دیگری عدمی اساساً موضوع مطرح نبود بلکه حتی ممکن بود خودشان موضوع باشند باشد مانند تقابلی که میان وجود و عدم است به این تقابل ، تقابل تناقض می گویند[1] که میان وجود یک چیز و عدم آن چیز برقرار است.

منظور از عدم امکان اجتماع در محل واحد

یک نکته ای که خوب است به آن توجه داده شود این است که عدم امکان اجتماع در محل واحد در تقابلی مانند تضایف کاملاً روشن است یعنی مثلاً زید نمی تواند از جهت واحد مثلاً نسبت به عمرو هم پدر باشد و هم پسر یا مثلاً سقف نمی تواند هم بالای کف باشد و هم پایین کف این کاملاً روشن است ولی عدم اجتماع در محل واحد در تقابلی مانند تناقض روشن نیست چون یک طرف عدمی است و عدم اساساً محل نمی خواهد پس منظور از محل واحد چیست؟ در پاسخ به این سئوال می گوییم که به نظر محل در تقابل تناقض اعتباری و لحاظی است که همان معناست مثلاً معنای زید یک لحاظ اعتباری است و می تواند هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد ولی نمی توان پذیرفت که معنای زید هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد لذا به نظر می رسد که منظور از محل در تناقض یک محل اعتباری یعنی همان معناست

۱.البته مثالی که حضرت علامه برای تناقض بیان می کنند ایجاب و سلب است زیرا همچنان که در فصل تناقض بیان خواهند ایشان معتقد هستند که نتاقض تنها در میان قضایا مطرح است و تناقض میان تصورات تناقض رخ نمی دهد یعنی مثلاً انسان و لا انسان متناقض نیستند و اگر بین این دو تصور تناقضی به نظر می رسد به دلیل این است که این دو تصور موؤل به الانسان موجود و الانسان لیس بموجود است و در میان این دو قضیه تناقض برقرار است و نه تصور انسان و لا انسان چون جمع میان تصور انسان و لا انسان ممکن است فتأمل

نکته در مورد مفهوم تقابل

در نهایت فصل پنجم حضرت علامه نکته جالب و البته دقیقی را مطرح می کنند ایشان می فرمایند که همانطور که گفتیم تقابل اقسام دارد که یکی از اقسام آن تضایف است ولی خود مفهوم تقابل و حقیقت معنای تقابل بین دو طرف ایجاد می شود یعنی تقابل در جایی است که دو طرف داریم که با هم نسبتی دارند که آن نسبت نیز تقابل است لذا خود تقابل با این لحاظ تضایف است و از اقسام تضایف است ولی دقت شود که خود تقابل و نه مصادیق آن اگر به شکل مصداقی در نظر گرفته شود تحت تضایف قرار می گیرد.

فصل ششم: تقابل تضایف

پس از اینکه حضرت علامه اقسام غیریّت و تقابل را به اجمال بیان کردند در ادامه به بررسی تفصیلی تر اقسام تقابل می پردازند و این بررسی را از تقابل تضایف آغاز می کنند

تعریف تقابل تضایف

همانطور که قبلاً نیز گفتیم تقابل تضایف آن است که در چیزی که هردو وجودی هستند ذاتاً غیریّت داشته باشند و تعقل و فهم یکی از آنها بدون فهم و تعقل طرف دیگر ممکن نیست مانند پدر و پسری که مثلاً یک شخص نسبت به شخص دیگر یا پسر می تواند باشد یا پدر و نمی تواند هم پدر باشد و هم پسر و از طرف دیگر تصوری پدری بدون تصور پسری ممکن نیست و تصور پسری بدون تصور پدری ممکن نیست

تکافئ متضایفین

یکی از ویژگی های متضایفین این است که علاوه بر اینکه تصوراً و تعقلاً همسان هستند و باهم ایجاد می شوند بلکه در وجود خارجی و ذهنی و بالفعل و بالقوه بودن نیز متکافئ هستند به این بیان که اگر مثلاً پدری در خارج محقق بود پسری نیز در خارج محقق است و امکان ندارد که پدری در خارج محقق باشد ولی پسری محقق نباشد یا پسری محقق باشد ولی پدری محقق نباشد یا مثلاً اگر پدری بالفعل بود پسری نیز بالفعل است و اگر پسری بالقوه بود پدری نیز بالقوه است و نمی توان گفت که پدری بالفعل است ولی پسری بالقوه است و این نشان می دهد که متضایفان همراه هم هستند و معیّت دارند لذا علّت و معلول نیز مضایفان هستند و همانطور که در متضایفان تقدم یک طرف بر طرف دیگر ممکن نیست در علّت معلول نیز تقدّم زمانی یکی از بر دیگری ممکن نیست و علّت و معلول هم زمان هستند. و لذا درست است که پدر هر شخصی قبل از خود اوست ولی پدری آن شخص همزمان با تولد آن شخص به وجود می آید یعنی پدری وقتی به وجود

می آید که پسری به وجود می آید که پسری نیز در زمان تولد به وجود می آید پس پدری نیز در زمان تولد به وجود می آید و نه قبل از آن فلاتغفل.[1]

فصل هفتم: تقابل تضاد

تعریف ابتدایی تضاد

در این فصل ابتدا تعریفی ابتدایی از تضاد بیان می شود و سپس به سه حکم در مورد متضادین پرداخته می شود و در نهایت نیز با توجه به آن سه حکم و بحث هایی که در آن شده است در پایان تعریفی دقیقتر از تضاد بیان می شود و بحث از متضادین به پایان می رسد

تعریف ابتدایی که از تضاد در ابتدای این فصل شده است این است که تضاد عبارت است از نسبتی که میان دو امر وجودی غیر متضایف و بالذات گفته می شود یعنی دو امری که هردو وجودی باشند و تغایرشان بالذات باشد و غیر متضایفین باشند متضادان خواهند بود و رابطه میان آن دو امر تضاد نام خواهد داشت.

احکام متضادین

در این فصل در مورد سه حکم از احکام متضادین بحث می شود که عبارت است از عدم تضاد اجناس عالیه و عدم تضاد میان جواهر و اشتراط غایت خلاف در متضادین که اینک با تفصیل بیشتری در مورد این سه حکم مطالبی را بیان می کنیم.

حکم اول: عدم تضاد اجناس عالیه

حضرت علامه در اولین حکمی که برای متضادین بیان می کند این است که میان اجناس عالیه یعنی مقولات عشر تضادی وجود ندارد یعنی میان کم و کیف و متی و وضع و جده و دیگر مقولات تضادی نیست و خیلی از این ها در یک موضوع قابل جمع هستند مثلاً در یک صندلی هم کم وجود داشت و هم کیف و هم وضع و هم جده پس میان اجناس عالیه تضادی نیست و اجناس عالیه با هم قابل جمع هستند سپس حضرت علامه بیان می کنند که نه تنها میان اجناس عالیه تضاد نیست بلکه حتی میان انواع آن اجناس نیز تضاد نیست یعنی نوعی از آن یک جنس عالی با نوعی از جنس عالی دیگر قابل جمع است و میان آنها تضاد نیست مثلاً کیف متخص به کم از انواع کیف است و کیف ملموس نیز یکی از انواع کیف است و این دو بازهم مثلاً در صندلی جمع شده اند و میان آنها تضادی نیست سپس حضرت علامه می فرماید که بلکه بعضی از اجناس یک جنس عالی با جنسی دیگر از همان جنس عالی قابل جمع است مثلاً کیف مذوق با کیف دیدنی هردو

۱.پایان نوار شماره ۶۸

تحت جنس کیف هستند ولی باز هم در یک موضوع قابل جمع هستند و تضادی میان آنها نیست مثلاً خرما هم شیرین است و هم قهوه ای رنگ سپس حضرت علامه بیان می کنند که طبق استقرایی که شده است تضاد تنها میان دو نوع اخیر است که مندرج تحت یک جنس قریب هستند و از اینکه علامه گفته است که ما از استقراء به چنین مطلبی رسیده ایم بدست می آید که ما دلیل عقلی برای این مطلب نداریم لذا اگر تضادی هم بخواهد باشد میان مثلاً سفیدی و سیاهی است که هردو نوع اخیر از جنس قریب کیف دیدنی هستند یا مثلاً میان تلخی و شیرینی تضاد است چون هردو نوع اخیر برای جنس قریب کیف چشیدنی هستند(البته این تا قبل از بیان شرط غایه الخلاف است و با لحاظ این شرط شاید نتوان گفت که تلخی و شیرینی متضاد هستند چون تصویر در غایت خلاف بودن آنها به آسانی به ذهن نمی آید و جای تأمل دارد)

حکم دوم: عدم تضاد میان جواهر

حکم دیگری که حضرت علامه متعرض آن می شود این است که ظاهراً میان جواهر تضادی وجود ندارد چون متضادان بر موضوع واحد عارض می شوند در حالی که جواهر موضوع ندارند مثلاً سفیدی و سیاهی به سطح نیاز دارند لذا یک سطح نمی تواند در آن واحد هم سفید باشد و هم سیاه. البته برخی برای اینکه تضاد در جواهر را نیز توجیه کنند گفته اند که می توان به جای تعبیر موضوع از تعبیر محل استفاده کرده زیرا صور جوهریه هرچند نیازمند موضوع نیستند ولی محل دارند که محل آنها نیز ماده یعنی همان ماده اولی یا هیولا است و لذا مثلاً تا صورت حماریه نرود صورت انسانیه نمی آید و لذا با این تغییر تعبیر می توان تضاد را میان انواع مختلف جوهر تصویر کرد. البته اینکه از میان این دو کدامیک درست است حضرت علامه چیزی نگفته اند ولی ظاهراً آنچه تلقی به قبول شده است این است که موضوع به کار رود و تضاد تنها میان اعراض که نیازمند موضوع هستند وجود داشته باشد و نه میان جواهر فتأمل.

حکم سوم: اشتراط غایت خلاف در متضادین

حضرت علامه در تبیین رابطه تضاد می فرماید که دو چیزی متضاد هستند که میان آنها غایت خلاف وجود داشته باشد لذا اگر مثلاً میان دو چیز اختلاف فی الجمله ای وجود داشته باشد که غایت خلاف میان آنها نباشد و اختلاف بیشتری نیز متصور باشد به آن دو چیز متضادین نمی گویند مثلاً زرد با قرمز اختلاف فی الجمله ای دارد ولی اختلاف میان این دو غایت خلاف نیست بلکه اختلاف بیشتری نیز میان این دو متصور است که غایت اختلاف آنها اختلاف موجود میان سفیدی و سیاهی است لذا این سفید و سیاه هستند که متضادین هستند و بقیه رنگ ها متضادین نیستند

نکته: مطلبی که می توان به آن در این قسمت اشاره کرد این است که اساساً سیاهی رنگی نیست بلکه سیاهی ندیدن است یعنی ما وقتی چیزی را نمی بینیم فکر می کنیم که سیاهی را دیده ایم لذا رابطه میان سیاهی و سفیدی چه بسا ملکه و عدم ملکه باشد و حتی ممکن است بگوییم تناقض است البته این مناقشه در مثال است و می توان برای تضاد مثال دیگری زد البته ممکن است کسی بگوید که ما اساساً متضادین نداریم خوب ما می گوییم که نداشته باشیم ولی اگر می داشتیم

محکوم به این احکام می بود تفصیل بیشتری در مورد تضاد در کتاب های مختلف نیست و تقریباً تنها در همین حد از تضاد بحث شده است.

تعریف دقیق تضاد

حضرت علامه در پایان این فصل با توجه به احکامی که برای تضاد و متضادین بیان کردند تعریفی برای تضاد بیان می کنند که از تعریف اولیه دقیقتر است ایشان می فرماید با توجه به مطالبی که گفتیم روشن می شود که به رابطه میان دو امر وجودی که بر یک موضوع واحد عارض می شوند و تحت یک جنس قریب هستند و غایت اختلاف میان آنها وجود دارد تضاد گفته می شود.

فصل هشتم: تقابل ملکه و عدم ملکه

تعریف تقابل ملکه و عدم ملکه

حضرت علامه پس از بحث از تقابل تضاد به بیان نکاتی در مورد تقابل ملکه و عدم ملکه می پردازند و در این فصل تعریف تقابل ملکه و عدم ملکه را بیان می کنند و سپس یک تقسیم مهم برای این تقابل بیان می کنند.

ایشان ابتدا بیان می کنند که به تقابل ملکه و عدم ملکه تقابل عدم و قنیه نیز می گویند که در آن قاف دو ضبط دارد یکی به ضم و دیگری به کسر. ایشان سپس در ادامه به تعریف این تقابل می پردازند و می فرمایند تقابل ملکه و عدم ملکه رابطه ای است که میان یک امر وجودی و عدم آن امر وجودی که بر یک موضوع وارد می شوند گفته می شود مثلاً رابطه میان بینایی و کوری . کوری که همان عدم بینایی است عبارت است از عدم بینایی در جایی که شأنیت بینایی را دارد مثلاً کوری و بینایی را می توان به انسان نسبت داد ولی به سنگ نمی توان نسبت داد چون سنگ اساساً شأنیت بینایی ندارد که در مورد آن بینایی و کوری مطرح باشد. در ادامه حضرت علامه به اقسام این تقابل می پردازد

اقسام تقابل ملکه و عدم ملکه

حضرت علامه می فرماید که تقابل ملکه و عدم ملکه دو قسم دارد قسم اول تقابل ملکه و عدم ملکه حقیقی است و قسم دوم تقابل ملکه و عدم ملکه مشهوری است تفاوت این دو قسم در این است که در اولی موضوع ملکه تنها یک طبیعت شخصی نیست بلکه طبیعت نوعی و جنسی نیز می تواند موضوع ملکه در نظر گرفته شود به این بیان که مثلاً اگر طبیعت نوعی چیزی شأنیت دارا بودن ملکه ای را داشت در صورت نداشتن آن ملکه می توان عدم ملکه را به آن نسبت داد مثلاً طبیعت انسان شأنیت این را دارد که ریش داشته باشد لذا با این حساب به زن نیز که تحت طبیعت انسان است نیز می توان امرد گفت همچنین به نوجوان پسری که هنوز ریش ندارد نیز می توان امرد گفت ولی در تقابل ملکه و عدم ملکه مشهوری که همان چیزی است که متبادر اولیه ما از تقابل ملکه و عدم ملکه است موضوع ملکه طبیعت شخصی در زمانی

مشخص است که با این نگاه دیگر به نوجوان پسری که هنوز به سن ریش در آمدن نرسیده است نمی توان امرد گفت به طریق اولی به زن نیز نمی توان امرد گفت.

با این توضیحی که ما در مورد ملکه و عدم ملکه حقیقی و مشهوری دادیم روشن می شود که بنابر تقابل ملکه حقیقی می توان به سنگ کور گفت زیرا جنس آن که جسم است شأنیت بینایی را دارد ولی بنابر تقابل ملکه مشهوری دیگر نمی توان گفت که سنگ کور است چون طبیعت شخصی سنگ در این زمان مشخص شأنیت دیدن را ندارد.

فصل نهم: تقابل تناقض

توضیح

متأسفانه با اینکه صوت جلسه ۶۹ و ۷۰ را داشتیم ولی نمی دانم چرا این بخش در صوت نبود با اینکه به نظر بحث مهمی نیز به نظر می رسید به هرحال این بخش از کتاب تدریش در صوت ایشان وجود ندارد

فصل دهم: تقابل واحد و کثیر

مقدمه

در این فصل حضرت علامه از این مطلب بحث می کنند که تقابل میان واحد و کثیر کدام قسم از اقسام تقابل است آیا از افراد تقابل تضاد است یا از افراد تقابل متضایفین؟ دلیل اینکه اساساً تقابل تناقض و ملکه و عدم ملکه مطرح نیست آن است که در این دو قسم از تقابل یکی از متقابلین عدمی است در حالی که در واحد و کثیر هردو وجودی هستند پس اگر قرار باشد که ذیل یکی از اقسام تقابل پیش گفته قرار گیرد این احتمال فقط در مورد تضاد و متضایفین وجود دارد. در ادامه به بیان نظرات در این باره خواهیم پرداخت و در پایان نیز حضرت علامه نکته ای در مورد تقابل تناقض خواهند گفت

تقابل واحد و کثیر

در مورد تقابل واحد و کثیر بحث هایی در گرفته است که آیا تقابل آن ها اساساً بالذات است و اگر بالذات است کدام یک از اقسام تقابل هستند شاید در نگاه اول تقابل آنها تقابل متضایفین به نظر آید برخی نیز گفته اند که تقابل آنها از قبیل تقابل تضاد است چون هردو وجودی هستند و در یک موضوع واحد جمع نمی شوند و برخی نیز ادعا کرده اند که تقابل میان واحد و کثیر یک تقابل علی حده است و در واقع قسم پنجمی از تقابل است که البته با توجه به اینکه اقسام تقابل به شکل انحصار عقلی بیان شده است مقبول به نظر نمی رسد که واحد و کثیر تقابلی مخصوص خود داشته باشد در این میان همانطور که گفتیم اساساً تقابل تناقض و ملکه و عدم ملکه مطرح نیست ولی هیچ یک از این گفته ها درست به نظر نمی رسد مثلاً در مورد تضاد باید میان متضادین نهایت اختلاف وجود داشته باشد در حالی که در میان واحد و کثیر نهایت

اختلاف وجود ندارد چون کثیر هرچه هم باشد بازهم بالاتر از آن وجود دارد و عدد بی نهایت است در مورد تضایف هم مشکلاتی وجود دارد

نظر حضرت علامه

حضرت علامه فرموده اند که اساساً میان واحد و کثیر تقابلی نیست یعنی اساساً واحد و کثیر به معنای اصطلاحی تقابلی با هم ندارند زیرا در مورد واحد و کثیر باید گفت که مایه اختلاف آنها همان چیزی است که مایه اشتراک آنهاست برخلاف سایر تقابل ها که ما به اشتراک آنها غیر از ما به اختلاف آنهاست زیرا دلیل اشتراک واحد و کثیر این است که هردو وجود هستند و دلیل اختلاف آنها نیز در همین وجود است نه غیر آن پس اساساً واحد و کثیر با هم تقابلی ندارند

تذکر به حضرت علامه

برخی گفته اند که ظاهراً حضرت علامه به نکته ای توجه نکرده اند و آن نکته این است که وحدت دو معنا دارد یک معنای وحدت ، وحدت نفسی است که شامل وحدت نسبی و کثرت هردو می شود و یک معنای وحدت ، وحدت نسبی است که در مقابل کثرت قرار می گیرد و با این توضیح روشن می شود که اساساً وحدت نفسی مقابل ندارد چون هردو وحدت نسبی و کثرت را شامل می شود و مساوق با وجود است ولی وحدت نسبی مقابل دارد و لذا وحدت نسبی و کثرت بر یک موضوع واحد اطلاق نمی شود و لذا چیزی که وحدت نسبی دارد کثرت ندارد و چیزی که کثرت دارد دیگر وحدت نسبی ندارد و لذا اگر واحد و کثیر را متضاد نمی دانیم لااقل باید متضایفین بدانیم.

تفاوت تقابل تناقض با سایر اقسام تقابل

نکته ای که در این بخش حضرت علامه می خواهند تذکر بدهند این است که تقابل تناقض یک تقابل حقیقی و خارجی نیست چون تقابل یک نسبت است و نسبت وجودش به وجود طرفین خود است لذا وقتی در تقابل تناقض یک طرف نسبت وجود است ولی طرف دیگر نسبت عدم است نسبت نیز نمی تواند وجودی باشد نسبت وقتی وجودی است که دو طرف نسبت وجودی باشند پس تقابل ناقض در واقع یک نسبت اعتباری و انتزاعی است که عقل آن را انتزاع کرده است و یک تقابل خارجی نیست برخلاف تقابل ملکه و عدم ملکه که درست است که در عدم ملکه نیز ما عدم داریم ولی چون این عدم یک موضوع موجود دارد همین موضوع موجود برای برقراری نسبت وجودی کافی است ولی در تناقض حتی این موضوع موجود نیز وجود ندارد.

در این بخش از جزوه بحث از مرحله هشتم به پایان می رسد و وارد بحث از مرحله نهم می شویم که البته بحث های کمی نیز دارد.

مرحله نهم: سبق و لحوق ، حدوث و قدم

مقدمه

همانطور که ما در ابتدای هرمرحله تذکر دادیم این مرحله نیز همانند برخی از مراحل پیشین در مورد اقسام وجود است یعنی ما وجود را به ذهنی و خارجی ، علت و معلول ، واحد و کثیر و ... تقسیم کردیم و در این مرحله می خواهیم از قسمی دیگری از اقسام وجود بحث کنیم که عبارت است از وجود سابق و وجود لاحق و لذا چون سابق و لاحق هردو وجود هستند می گوییم که این دو از اقسام وجود هستند

فصل اول: تعریف وجود سابق و لاحق

در تعریف وجود سابق و لاحق باید گفت که آن وجودی که علاوه بر وجود لاحق وجود دیگری نیز دارد وجود سابق می گویند برای مثال شخصی ممکن است سی سال پیش متولد شده باشد و شخص دیگری بیست سال پیش در این صورت می گوییم که اولی وجود سابق است چون علاوه بر بیست سالی که شخص دوم دارد ده سال دیگر نیز وجود داشته است یعنی علاوه بر وجود شخص دوم ده سال دیگر بیشتر وجود داشته است پس وجود شخص اول سابق و وجود شخص دوم لاحق است به بیان کلی تر وقتی دو وجود را از حیثی که موجود هستند نسبت به یک مبدأ مشترک بسنجیم و یکی از آنها علاوه بر آنچه دیگری دارد چیز دیگری نیز داشته باشد به آن وجود ، وجود سابق و متقدم می گویند برخلاف دیگری که تنها وجودی که خود دارد را داراست که به آن وجود لاحق و متأخر می گویند البته ممکن است نسبت دو وجود به یک مبدأ مشترک یکسان باشد در این صورت نسبت میان آنها معیّت خواهد بود و به آن دو وجود معان خواهند گفت.

اقسام سبق و لحوق

برای اقسام سبق و لحوق به وسیله ای استقراء اقسامی ذکر شده است که بیان می کنیم و در مورد هریک از آنها مقداری توضیح می دهیم

سبق زمانی

یکی از اقسام سبق ، سبق زمانی و در مقابل آن لحوق زمانی است . در این سبق لاحق با سابق جمع نمی شود یعنی در مقداری که سابق وجود داشته است دیگر لاحق وجود نداشته است مطابق مثال مثل کسی که سی سال پیش متولد شده است ده سال بیشتر از کسی که بیست سال پیش متولد شده است وجود داشته است و در آن ده سال فقط سابق وجود داشته است و لاحق وجود نداشته است و لذا سابق و لاحق در آن ده سال اجتماعی ندارند. برای سبق زمانی دو مثال می تواند زد که یکی از این مثال ها به حقیقت سبق زمانی است و مثال دیگر به تبع مثال اول سبق زمانی در آن مطرح است

مثال اول برای سبق زمانی عبارت است از سبق زمانی بعضی از اجزای زمان بر بعضی دیگر از اجزای زمان مانند سبق دیروز بر امروز . نکته مهمی که باید به آن در این قسمت توجه کرد این است که هرکس زمان مخصوص به خود را دارد یعنی به هیچ وجه زمان به این شکل نیست که به مانند خطی باشد که برخی بیش از بقیه آن را طی کرده باشند بلکه هرشخص زمان خاص خود را دارد و این بیست و چهار ساعتی که به عنوان زمان مطرح است در واقع زمان زمین است و نه زمان همه ما لذا اجزای سابق زمان من بر اجزای بعدی زمان من سبق زمانی دارند و در حقیقت مثالی که حضرت علامه زده است مربوط به زمان زمین است و مثالش برای ما می شود همان که گفتیم مثال دیگر برای سبق زمانی که در واقع به تبع مثال است عبارت است از تقدم حوادث واقع در زمان سابق که سابق بر حوداثی هستند که در زمان لاحق حادث شده اند و سبق این حوادث در واقع به دلیل سبق زمانی آن اجزا از زمان بر اجزایی است که بعدتر هستند پس مثال حقیقی سبق زمانی همان مثال اول است.

سبق بالطبع

از دیگر اقسام سبق ، سبق بالطبع است که همان تقدم علت ناقصه بر معلول است یعنی علت ناقصه بر معلول خود سبق بالطبع دارد مثلاً دو سبق بالطبع بر سه دارد چون علت ناقصه سه است و دلیل اینکه دو علت ناقصه سه است این است که باید در کنار یک قرار گیرد تا علت تامه سه باشد

سبق بالعلّیه

از دیگر اقسام سبق ، سبق بالعلیّه است که همان سبق علّت تامه بر معلول است یعنی علّت تامه بالعلیّه سابق بر معلول است. فرق سبق علت ناقصه و تامه علاوه براینکه یکی از آنها ناقصه است و دیگری تامه آن است که در علّت ناقصه ، علت ناقصه سبق بالطبع دارد و نسبت به معلول می تواند سبق زمانی نیز داشته باشد یعنی ممکن است علت ناقصه باشد ولی معلول هنوز نباشد ولی در علّت تامه ، علّت تامه هر سبق بالرتبه و العلّیه دارد و هم اینکه علّت تامه با معلول معیّت زمانی دارد البته اگر معلول زمانی باشد و هم معلول فرازمانی باشد با آن معیت فرازمانی خواهد داشت این تفاوتی است که با دقت بدست می آید و خوب است به آن توجه شود.[1]

سبق بالماهیه

یکی دیگر از سبق و لحوق هایی که حضرت علامه مطرح کرده است سبق بالماهیه است که به آن سبق بالتجوهر یا سبق بالجوهریه نیز می گویند که عبارت است از سبق اجزای ماهیت بر خود ماهیت مثلاً انسان که حیوان ناطق است ، حیوانیت

۱.پایان نوار شماره ۷۰

آن و ناطقیت آن از حیث تقرر ماهوی مقدم بر تقرر ماهیت انسانیت هستند و تا حیوانیت و ناطقیتی در کار نباشد انسانیتی نیز در کار نیست البته خوب است تذکر بدهیم که منظورمان تقدم وجود حیوانیت یا ناطقیت بر وجود انسانیت نیست زیرا اگر چنین چیزی منظورمان می بود تقدم همان تقدم بالطبع می شد زیرا وجود اینها علل ناقصه وجود انسان هستند بلکه در این سبق تقرر ماهوی خود ماهیت انسان مدنظرمان است و منظور از تقرر ماهوی همان است که می گوییم ماهیت خودش خودش است. برخی علاوه اینکه تقدم اجزاء ماهیت بر ماهیت را سبق بالماهیه دانسته اند سبق خود ماهیت بر لوازم و عوارضش را نیز سبق بالماهیه دانسته اند و می گویند که ماهیت نوعیه مقدم بر عوارض خود مانند رنگ ، کمیت و .... خود است و لذا گفته اند که ابتدا باید ماهیت تقرر پیدا کند تا رنگش مثلاً نیز تقرر پیدا کند که البته ظاهر عبارت علامه نشان می دهد که خود حضرت علامه به چنین چیزی قائل نیستند و شاید دلیلش این باشد که اعراض در وجود نیازمند وجود موضوع هستند ولی برای تقرر ماهوی خود نیازمند موضوع نیستند بلکه مستقل از موضوع نیز ماهیتشان تقرر دارد

سبق بالحقیقه

سبق بالحقیقه آن است که یک چیز به دو چیز منتسب باشد ولی به یکی حقیقتاً منتسب باشد و به دیگری مجازاً منتسب باشد در مورد اولی می گوییم که سبق بالحقیقه دارد مثلاً جریان هم به آب انتساب دارد و هم به میزاب ولی حقیقتاً به آب انتساب دارد و مجازاً به میزاب لذا گفته می شود که آب سبق بالحقیقه دارد که البته این مجاز ، مجاز ادبی است در مجاز فلسفی مثالش این می شود که وجود حقیقتاً به وجود انتساب دارد و مجازاً به ماهیت انتساب دارد لذا وجود سبق بالحقیقه دارد که این سبق را ظاهراً اولین بار جناب صدالمتألهین پیشنهاد داده است.

سبق بالدهر

برای توضیح این سبق و لحوق ابتدا یک توضیح در مورد مراتب عالم می دهیم. عالم به معنای اعم آن مراتبی دارد: مرتبه ماده ، مرتبه مثال ، مرتبه عقل و مرتبه عالم اله مرتبه ی بالاتر علت مرتبه پایین تر است و لذا مرتبه عقل علت مرتبه مثال و مرتبه مثال علت مرتبه ماده است اگر علیت عالم مثال برای عالم ماده را در نظر بگیریم از این حیث که عالم مثال علت تامه عالم ماده است از این حیث عالم مثال مقدم بر عالم ماده خواهد بود ولی تقدمش تقدم بالعلیه خواهد بود ولی ما در این سبق لحوق می خواهیم بگوییم که همه مراتب هستی در متن واقع موجود هستند اما عالم مثال مقدم بر عالم ماده هستی و واقع را پر کرده است در این نگاه باید متن واقع را یک ظرف در نظر بگیریم که شامل موجودات زمانی و غیر زمانی می شود در این ظرف موجودیت عالم مثال مقدم بر موجودیت عالم ماده است ملاک در این سبق و لحوق دهر یا همان متن واقع است به نحوی که عالم مثال کمالات عالم ماده را دارد ولی عالم ماده کمالات عالم مثال را ندارد این سبق و لحوق را میرداماد پیشنهاد داده است و این سبق و لحوق را از حادث و قدیم دهری بدست آورده است یعنی این در واقع فرع آن قضیه می شود نکته دیگر اینکه در این سبق و لحوق انفکاک این مراتب از هم مدنظر است وگرنه اگر آن نگاه دقیق

عین ربط بودن مطرح شود سبق و لحوق عالم مثال بر عالم ماده بالحق خواهد بود که البته حضرت علامه دیگر این قسم از سبق و لحوق را در بدایه مطرح نکرده اند

سبق بالرتبه

سبق و لحوق بالرتبه خود به دو قسم منقسم می شود چون گاهی ترتیب سابق بر لاحق طبعی است و گاهی وضعی و قرار دادی است که به اولی سبق بالرتبه از سنخ طبعی می گویند و به دومی سبق بالرتبه از سنخ وضعی می گویند ابتدا سبق بالرتبه طبعی و سپس سبق بالرتبه وضعی را بیان می کنیم

در مورد چیز ما یک جنس عالی برای آن داریم مثلاً جوهر و همینطور در سلسله اجناس آن چیزهای دیگر ذیل این جنس عالی قرار می گیرد که اجناس متوسطه آن شی هستند و سپس به جنس اخیر و در نهایت به نوع اخیر می رسیم مثلاً در مورد انسان ما به این سلسله مواجه می شویم که به این شکل است جوهر ، جسم ، نبات ، حیوان و نوع اخیر که انسان است که البته با توجه به اینکه مبدأ را نوع اخیر قرار می دهیم یا جنس عالی سبق و لحوق تغییر می کند مثلاً اگر مبدأ را جنس عالی قرار بدهیم جوهر سابق بر جسم و جسم سابق بر نبات است ولی اگر نوع اخیر را مبدأ قرار بدهیم حیوان سابق بر نبات و نبات سابق بر جسم می شود خوب این تقدم و تأخر و سبق و لحوق سبق و لحوق بالرتبه طبعی می گوییم

نوع دیگر سبق و لحوق بالرتبه ، سبق و لحوق بالرتبه وضعی است مثلاً ما می توانیم در کلاس را مبدأ قرار دهیم و با توجه به آن سبق و لحوق ها را بیان کنیم و می توانیم مبدأ را هرچیز دیگری قرار بدهیم و طبق آن مبدأ جدید سبق و لحوق را بیان کنیم و دلیل اینکه به این سبق و لحوق بالرتبه ، سبق و لحوق بالرتبه وضعی می گویند این است که مبدأ کاملاً قرار دادی است و هرچیزی می تواند مبدأ قرار گیرد ولی در سبق و لحوق ترتیبی طبعی نهایتاً فقط دو چیز می تواند مبدأ قرار گیرد و نکته دیگر اینکه در سبق و لحوق ترتیبی وضعی جایگاه ها قابل تغییر است مثلاً اشخاص می توانند جا به جا شوند و با توجه به جایگاه جدید اشخاص سبق و لحوق های جدیدی شکل می گیرد ولی در سبق و لحوق ترتیبی طبعی اساساً جایگاه ها قابل تغییر نیست پس برای همین است که به سبق و لحوق ترتیبی قسم دوم ، سبق و لحوق ترتیبی وضعی می گویند.

سبق بالشرف

این سبق و لحوق در صفات کمالیه مطرح است مثلاً عالم را با جاهل مقایسه می کنیم در نسبت داشتن با علم که یک صفت کمالی است که عالم و جاهل هردو با علم نسبتی دارند ولی عالم نسبتی بیشتری با علم دارد لذا می گوییم که عالم سبق بالشرف دارد اینکه می گوییم هم عالم و هم جاهل با علم نسبت دارند به این دلیل است که ما جاهل مطلق نداریم بالاخره جاهل چشم که دارد گوش که دارد بالاخره علم حضوری به خودش که دارد و اساساً اگر منظور از جاهل ، جاهل مطلق باشد اساساً دیگر سبق عالم معنایی نخواهد داشت.

فصل دوم: ملاک سبق در انواع سبق

خود ما در بخش پیش به انواع و اقسام سبق ها اشاره کردیم و هریک را مختصراً توضیح دادیم اینک در این بخش می خواهیم ملاک هریک از این سبق ها را بیان کنیم. ملاک سبق همان مبدأیی است که سابق و لاحق نسبت به آن سنجیده شده اند

در مورد سبق زمانی باید بگوییم که ملاک در آن خود زمان است سابق زمانی نسبت با زمان دارد لاحق زمانی هم نسبت با زمان دارد ولی سابق زمانی در این نسبت بر لاحق زمانی سبقت دارد . در مورد ملاک سبق در سبق بالطبع باید بگوییم که ملاک در آن وجود است زیرا علت ناقصه با وجود نسبت دارد و معلول هم با وجود نسبت دارد ولی علت ناقصه در نسبت با وجود بر معلول سبقت دارد. در مورد ملاک در سبق بالعلیه باید گفت ملاکش وجوب است زیرا علّت تامه با وجوب نسبت دارد و معلول هم با وجوب نسبت دارد ولی علت تامه در نسبتش با وجوب سابق است. ملاک در سبق بالماهیه تقرر ماهیت است زیرا تا حیوانیتی تقرر پیدا نکند انسانیتی نیز تقرر پیدا نخواهد کرد. در مورد سبق بالحقیقه نیز ملاک مطلق تحقق است که هردو تحقق دارند چه نسبت مجازی و چه نسبت حقیقی ولی نسبت حقیقی در مطلق تحقق سبقت دارد بر نسبت مجازی در مورد سبق دهری نیز همانگونه که اشاره کردیم ملاک بودن در متن واقع است. ملاک در سبق و لحوق بالرتبه نسبت با مبدأ محدود در رتبه حسی و نسبت با جنس عالی یا نوع اخیر در رتبه عقلی است و ملاک در سبق و لحوق بالشرف فضل و مزیت است که عالم و جاهل هردو در علم مشترک هستند ولی عالم فضل و مزیت دارد یعنی بیش از جاهل از علم داراست.[1]

فصل سوم: حدوث و قدم و اقسام آن

مقدمه

حضرت علامه در همین بخش یعنی سبق و لحوق از حدوث و قدم نیز بحث می کنند و این به دلیل آن است که مفهوم

این به هم نزدیک است چون چیزی که سبق دارد و سابق قدیم است ولی در عین حال باید توجه داشت که این دو ، دو تقسیم جداگانه برای وجود هستند یعنی موجود بما هو موجود یک بار به سابق و لاحق تقسیم می شود و بار دیگر به حادث و قدیم و این دو ، دو تقسیم کاملاً مستقل هستند. در این بحث ابتدا حضرت علامه معنای عرفی حادث و قدیم را بیان می کند و سپس معنای فلسفی آن را تبیین می کند و سپس اقسام حدوث و قدم که عبارتند از حدوث و قدم زمانی ، حدوث و قدم ذاتی و حدوث و قدم دهری را تبیین می کند.

۱.پایان نوار شماره ۷۲. متأسفانه نوار شماره ۷۱ اساساً در کار نبود ولی البته ظاهراً مطلبی نیز از دست نرفته است به جز مطلبی که در مورد تقابل تناقض ضبط نشده است با اینکه نماز شماره ۶۹ و ۷۰ پشت سر هم موجود است. حال چه شده است و توضیح بحث تقابل تناقض کجا مطرح شده است الله اعلم

معنای عرفی حدوث و قدم

عرف و عامه مردم حادث و قدیم را در مورد زمان و البته امور زمانی به کار می برند مثلاً می گویند که پنجاه سال پیش قدیم است و الان جدید و حادث یا مثلاً می گویند آدم های قدیمی و آدم های جدید نکته دیگری که در مورد معنای عرفی حادث و قدیم وجود دارد این است که معنایی نسبی است مثلاً یک چیز قدیمی به نسبت به چیز دیگری می تواند حادث باشد و نسبت به چیز دیگر قدیم نکته دیگری که به آن اشاره کردیم این است که عرف و عامه حادث و قدیم را تنها در مورد چیزهایی به کار می برند که زمانی هستند این در حالی است که تمام موجودات زمانی نیستند پس تقسیم به حادث و قدیم به معنای عرفی نمی تواند تقسیمی برای موجود بما هو موجود باشد بلکه تنها تقسیمی برای موجودات زمانی است برای همین است که باید در این معنای عرفی و عام تغییراتی انجام دهیم تا بتوانیم در فلسفه از آن به عنوان تقسیم برای موجود بما هو موجود استفاده کنیم برای این کار باید حادث و قدیم را به شکلی تعریف کنیم که دیگر نسبی نباشد و نکته دیگر اینکه شامل تمام موجودات زمانی و غیر زمانی هردو شود برای همین در نهایت می توانیم بگوییم که قدیم موجودی است که مسبوق به عدم نیست به هیچ نحوی چه زمانی و چه انواع دیگر با توجه به این تعریف می گوییم که حادث و قدیم سه قسم است: زمانی ، ذاتی و دهری

اقسام حدوث و قدم

حدوث و قدم زمانی

معنای حادث زمانی این است که مسبوق به عدم زمانی بوده است یعنی زمانی بوده است که آن شیء نبوده است مانند ماها که زمانی بوده است که ما نبوده ایم و سپس بوده شده ایم به این عدمی که ما داشته ایم عدم مقابل می گویند چون زمانی ما عدم بوده ایم و سپس بود شده ایم و هیچ وقت وجود و عدم ما با هم جمع نشده است در زمانی عدم بودیم و وجود نداشتیم و بعد از آن وجود داشته ایم و عدم نبوده ایم در مقابل حادث زمانی قدیم زمانی قرار می گیرد که چیزی است که مسبوق به عدم زمانی نیست یعنی زمانی نبوده است که نبوده باشد مثل خود زمان زیرا هرزمانی که زمان بوده است ، زمان نیز بوده است یا مثل ماده هرموقع که زمان بوده است ماده نیز بوده است و اساساً زمان بدون ماده نمی تواند باشد یا مثل حرکت

نکته:ممکن است سئوالی پیش آید که خدا قدیم زمانی است یا نه؟ ابتدا می گوییم که روشن است که خدا حادث زمانی نبوده است ولی اینکه آیا قدیم زمانی است نیاز به توضیح دارد. اگر ما همانند متکلمین هرچیزی را زمانی می دانیم خدا قدیم زمانی خواهد بود چون زمانی نبوده است که خدا نبوده باشد ولی اگر با دقت بیشتری به مسئله نگاه کنیم و بگوییم که زمان مربوط به اموری است که قابلیت حرکت دارند و اساساً زمان وصف امور متحرک است و اساساً زمان بدون حرکت حاصل نمی شود و بدون حرکت ، زمان معنا ندارد در این صورت خدا اساساً زمان نخواهد داشت و خارج از زمان خواهد بود چون خداوند هیچ حرکتی ندارد و لذا با این حساب خداوند به حادث زمانی است و نه قدیم زمانی بلکه خارج از زمان است. بعدها و در فصل آینده خواهیم گفت که زمان همان مقدار حرکت است.

حدوث و قدم ذاتی

منظور از حدوث ذاتی این است که مسبوق به عدم است به بیان دیگر حدوث ذاتی یعنی اینکه یک شیئ در ذات خودش مسبوق به عدم باشد و به بیان روشن تر ذاتش عین وجود نباشد و ذاتش خالی از وجود باشد و وجود باید به او داده شود پس ذاتاً مسبوق به عدم است به چنین چیزی حادث ذاتی می گویند

بر این اساس تمام مخلوقات حادث ذاتی هستند هرچند قدیم زمانی باشند و از ازل وجود داشته باشند مانند زمان و حرکت و ماده که قدیم زمانی هستند و از ازل بوده اند و زمانی نبوده است که نبوده باشند ولی چون ذاتشان خالی از وجود است لذا حادث ذاتی هستند و مسبوق به عدم ذاتی هستند و برای به وجود آمدن نیازمند علّت هستند در مقابل حادث ذاتی ، قدیم ذاتی قرار می گیرد که ذاتاً عین وجود است که تنها خداوند متعال است که قدیم ذاتی[1]

نکته: به این عدمی که در مقام ذات است یعنی حادث زمانی که ذاتا مسبوق به عدم است به این عدم ، عدم مجامع می گویند لذا عدمی است که با وجود جمع شده است به این بیان که حادث ذاتی در ذات خودش مسبوق به عدم است و در ذاتش خالی از وجود است ولی علت به او وجود می دهد یعنی در عین اینکه علت به او وجود بخشیده است و حادث ذاتی وجود دارد ولی ذاتاً مسبوق به عدم است و خالی از وجود است لذا وجود و عدم جمع شده اند برای همین به این عدم ، عدم مجامع می گویند

نکته: برخی خواسته اند اشکال کنند و گفته اند درست است که حادث زمانی ذاتاً خالی از وجود است ولی ذاتاً نیز نسبتی با عدم نیز ندارد یعنی ماهیت نسبت به وجود و عدم علی السویه و مستوی النسبه است پس چرا می گویید که ذات وقتی خالی از وجود است پس معدوم است کدام عدم ، در مرتبه ی ذات عدمی نیز در کار نیست. در پاسخ به این اشکال می گوییم که عدم داشتن سهل المؤونه است و همینکه چیزی علت وجودش نباشد معدوم است بله ذات خالی از وجود و عدم است ولی عملاً و در خارج معدوم است به بیان فلسفی ذات به حمل اولی یعنی مفهوماً نه موجود است و نه معدوم ولی به حمل شایع همین که ذاتاً خالی از وجود باشد معدوم است.

حدوث و قدم دهری

این حدوث و قدم را محقق داماد گفته است که البته ما در بحث سبق و لحوق دهری به آن اشاره ای کردیم .ایشان در تبیین حدوث و قدم دهری می گوید که ما یک ظرف داریم که زمانی نیست بلکه تمام موجودات و عالم را در بر می گیرد این ظرف مراتبی دارد که برخی در آن بالاترند و برخی دیگر پایین تر آن موجودی که در مرتبه ی بالاتر است نسبت به موجودی که در مرتبه ی پایین تر است قدیم است البته همانطور که در ابتدا تذکر دادیم این ظرف و این قدمت زمانی

۱.با توجه به مطلبی که در مورد قدیم زمانی و ذاتی گفتیم روشن می شود که اینکه گفته می شود که اثر قدیم ، قدیم است اگر منظور از قدیم ذاتی باشد عبارت بی معنا و نادرستی است. اثر قدیم ذاتی می تواند حادث باشد و اثر قدیم ذاتی می تواند قدیم زمانی باشد البته به شکل موجبه جزئیه و اینکه اثر قدیم زمانی ، قدیم زمانی است نیز مطلب درستی است البته به این شرط که فاعل موجب باشد

نیست بلکه او در موجودیت در این ظرف قدیم تر است نسبت به موجود پایین تر . مثلاً عالم ماده مسبوق به عدم است در عالم مثال یعنی ماده در مرتبه ی خود هست ولی در مرتبه ی مثال مسبوق به عدم است و این مسبوقیت البته زمانی نیست و این عدم ماده در مرتبه مثال نیز عدم مجامع نیست چون می گوییم که در مرتبه ی مثال نیست ولی در مرتبه ی خودش هست و این عدم و هستی باهم جمع نمی شوند پس عدم مقابل است ولی این عدم مقابل برخلاف عدم مقابلی که در حادث زمانی وجود داشت زمانی و در ظرف زمان نیست و با این همه روشن می شود که عالم مثال نسبت به عالم ماده قدیم است و عالم عقل نسبت به عالم مثال قدیم و هکذا....[1]

مرحله دهم: قوه و فعل

مقدمه

این مرحله نیز همانند برخی از مراحلی که در گذشته بررسی شد در واقع یکی از تقسیمات موجود بما هو موجود است یعنی موجود بما هو موجود تقسیم می شود به بالقوه و بالفعل. موجود بالفعل موجودی است که آثاری که از او انتظار می رود را دارا باشد مثلاً ما از انسان انتظار داریم که حرف بزند فکر کند و .... حال اگر انسانی این آثار را از خود بروز دهد به این انسان می گوییم انسان بالفعل ولی گاهی انسان به نحوی هست ولی آثار مورد انتظار از آن ظاهر نیست که به آن انسان بالقوه می گوییم لذا بالفعل و بالقوه گویی اینطور نیستند که کلا دو چیز جداگانه باشند بلکه همین بالقوه ها بالفعل می شوند یعنی یک چیزی گاهی بالقوه است و گاهی بالفعل البته در این میان چیزهایی نیز داریم که همیشه بالفعل هستند مانند مجردات که هیچ وقت بالقوه نبوده اند ولی چیزهایی مانند انسان و مادیات گاهی بالقوه هستند و گاهی بالفعل پس بخشی از بالفعل ها در واقع همین بالقوه هاست و البته بخشی از بالفعل ها را چیزهایی تشکیل می دهد که همواره بالفعل بوده اند. از این جهت تقسیم موجود به بالقوه و بالفعل شبیه تقسیم وجود به علت و معلول است که برخی از علت ها خود از حیث دیگر معلول هستند هرچند برخی از علل نیز از هیچ حیثی معلول نیستند مانند علة العلل

بالفعل بودن قوه

انسانی که حرف می زند و فکر می کند و سایر آثار انسانیت را دارد بالفعل انسان است و همین انسانیت در نطفه نیز وجود دارد یعنی به انسانیتی که در نطفه است انسانیت بالقوه می گویند البته نطفه در نطفه بودنش بالفعل است یعنی نطفه بالفعل نطفه است چون آثار نطفه را داراست ولی همین نطفه بالقوه انسان است و نکته دقیقتر اینکه نطقه در بالقوه انسان بودنش بالفعل است یعنی نطفه بالقوه انسان است ولی در بالقوه بودنش بالفعل است و برای همین است که بالقوه قسمی از وجود قرار گرفته است و گفته می شود که موجود به بالقوه و بالفعل تقسیم می شود زیرا اساساً هرچیزی که موجود است بالفعل است و نمی شود چیزی تنها بالقوه باشد زیرا بالقوه از آن جهت که وجود دارد و چیزی است بالفعل است و از آن جهتی که می خواهد چیزی بشود بالقوه است

۱.پایان نوار شماره ۷۳

تاریخچه بحث از قوه و فعل

بحث از قوه و فعل قبل از حرکت جوهری ملاصدرا نیز در فلسفه مطرح بوده است و مقدمه ای بوده است برای مطرح کردن بحث تغییر در امور مادی زیرا چیزی که بالقوه است بالفعل می شود و این یعنی تغییری رخ می دهد و لذا از این حیث این بحث مقدمه ای بوده است برای ورود به بحث تغییر قبل از ملاصدرا تغییر به دو صورت مطرح می شده است تغییر دفعی و تغییر تدریجی. تغییر دفعی نسبت داده می شده است به جواهر و تغییر تدریجی نیز اغلب به این شکل بوده است که برخی از اعراض مثل کم و کیف و متی و این نسبت داده می شده است و جواهر و بقیه اعراض یا تغییری ندارند و یا اگر تغییر دارند نیز تغییرشان دفعی است

جناب ملاصدرا این بحث را تعمیم داد و ابراز داشت که در همه چیز تغییر تدریجی داریم و تغییر تدریجی در همه چیز را تثبیت کرد ایشان بیان کرد که ما تغییر دفعی هم داریم ولی اغلب تغییرها تدریجی است برخلاف پیش از ملاصدرا که اغلب تغییرها را دفعی می دانستند ولی ملاصدرا بیان داشت که اتفاقاً بیشتر تغییرها تدریجی است حتی در جوهر و این تغییر تدریجی در جوهر می شود همان حرکت جوهری زیرا حرکت اساساً یعنی تدریجی و اگر جوهر تغییر تدریجی کند می شود حرکت جوهری پس این بحث مقدمه ای برای ورود به بحث حرکت جوهری نیز هست ولی ظاهراً اولین کسی که با بیان خاصی خارج شدن از قوه و به فعلیت رسیدن را برای اثبات حرکت جوهری قرار می دهد حضرت علامه است که در بدایه و نهایه چنین کرده اند و ملاصدرا از راه دیگری حرکت جوهری را به اثبات رسانده است یکی از راه هایی که ایشان مثلاً حرکت جوهری را اثبات کرده است این است که اعراض همگی حرکت دارند و اعراض متکی به جوهر است و نمی شود که متکی یعنی جوهر حرکت نداشته باشد ولی اعراض حرکت داشته باشند و لذا به این شکل حرکت جوهری را به اثبات رسانده است البته دلایل دیگری نیز داشته است ولی هیچ یک به بیان علامه نبوده است که بحث از قوه و فعل را مقدمه ای برای اثبات حرکت جوهری قرار داده باشد.

تفاوت امکان استعدادی و امکان ذاتی

در این قسمت از بحث می خواهیم تحلیلی نسبت به بیان حضرت علامه در مورد تعریف موجود بالقوه و بالفعل داشته داشته باشیم. حضرت علامه در بخش تعریف موجود بالفعل می گویند که موجود بالفعل موجودی است که آثاری که از آن انتظار می رود را داراست ولی در مقابل وقتی می خواهند موجود بالقوه را تعریف کنند اینطور بیان نمی کنند که موجود بالقوه موجودی است که آثار مطلوب را دارا نیست بلکه می فرمایند موجود بالقوه همان امکانی است که شیئ قبل از تحقّقش دارد

در تحلیل این تعریف علامه می گوییم که منظور از این وجود امکان قبل از تحقّق قبلیت زمانی است یعنی قوه در مورد چیزی است که قبلی دارد که قوه و امکانش باشد و چنین چیزی در مورد مجردات ممکن نیست چون مجردات امکانشون قبل از تحققشون نیست بلکه امکان آنها عین تحقّق آنهاست و اساساً مجردات زمانی نیستند بلکه فرا زمانی هستند و فقط در مادیات است که امکان قبل از تحقّق موجود است مثلاً در نطفه امکان انسان بودن هست به این امکان قوه می گویند و

از همین جا نیز امکان استعدادی و امکان ذاتی غیر هم می شوند ولی در حیث صعق ذات یکی می شوند. هردو امکان دارند ولی امکان استعدادی فقط در موجودات و انگار امکان استعدادی حصه خاصی از امکان ذاتی است و امکان استعدادی تنها در حصه ای از امکان ذاتی است که در آن موجود مادی است که موجود می شود در چیزی قبل از تحقّق خودش لذا امکان ذاتی غیر از امکان استعدادی است ولی همانند امکان ذاتی از سلب ضرورتین بدست می آید اینکه امکان استعدادی در واقع حصه ای از امکان ذاتی است باعث می شود که بخش های که علامه در آن امکان استعدادی را با امکان ذاتی یکی کرده است و در بخش هایی که این ها را غیر هم دانسته است توجیه شوند و این تلاشی است که شهید مطهری کرده است[1]

تذکر

باید توجه داشت که در این بخش ما از بالفعل هایی بحث می کنیم که روزی بالقوه بوده اند یعنی نوعی حرکت داشته اند و از قوه به فعل رسیده اند ولی باید توجه داشت که همه ی بالفعل ها اینگونه نیستند یعنی همه بالفعل ها اینطور نیستند که از قوه به فعل خارج شده باشند بلکه برخی از بالفعل ها از اول بالفعل بوده اند و علامه اساساً از این قسم از بالفعل ها مثلاً عقول در این بخش اساساً بحثی نکرده است و لذا باید توجه کرد که آیا تقسیم به بالقوه و بالفعل تقسیم یک شیء به خودش نیست چون این بالفعل هایی که علامه مطرح می کند در بالقوه نیز قرار می گیرد و ایشان از بالفعل هایی که هیچ وقت بالقوه نبوده اند بحثی نمی کنند این سئوالی است که خوب است به آن توجه شود

نکته: قوه انسانیت قبل از فعلیت انسانیت است ولی در کل فعلیت قبل از قوه است چون قوه در قوه بودنش بالفعل است فتأمل[2]

فصل اول: مسبوق بودن حادث زمانی به قوه وجود

این فصل بسیار فصل مهمی است و مطالب زیادی دارد و خودش یک مرحله است تقریباً. در این فصل حضرت علامه ابتدا بیان می کنند که این وجود بالقوه کجاست و مثالش چیست و این مطلب را به شکل فلسفی تبیین می کنند و این بحث را مقدمه قرار می دهند برای ورود به بحث حرکت چون ابتدا وجود بالقوه را نشان می دهد و سپس وجود بالفعل را نشان می دهد که این تغییر است و تغییر هم دو شکل است تغییر تدریجی است و تغییر دفعی و سپس حرکت را بیان می کنند که همان تغییر تدریجی است

ادعا در این فصل این است که هرچیزی که حادث زمانی است مسبوق به قوه و ماده است پس چیزهایی که حادث زمانی نباشند خارج از این ادعا هستند و این ادعا شامل آنها نمی شود و این ادعا تنها در مورد امور مادی است.

۱.مجموعه آثار شهید مطهری ج ۱۰ حدود ص ۴۰۰ بحث تفاوت امکان ذاتی و استعدادی

۲.پایان نوار شماره ۷۴

اثبات وجود قوه

ابتدا حضرت علامه وجود قوه را اثبات می کند. ایشان می فرمایند که حادث زمانی قبل از تحقق امکان وجود دارد زیرا اگر ممکن بالذات نباشد یا واجب بالذات خواهد بود یا ممتنع بالذات و هیچکدام نیز در مورد حادث زمانی صدق نمی کند زیرا اگر واجب الوجود می بود از ازل می بود یعنی ذاتش اقتضای وجودش را از ازل می داشت و اگر هم ممتنع باشد که اساساً دیگر حدوث پیدا نمی کرد پس به این صورت امکان قبل از وجود حادث زمانی اثبات می شود

سپس حضرت علامه بیان می کنند که این امکان یک امر عینی است و نه صرف یک امر اعتباری مانند ماهیت مثلاً سیمرغ ممکن بالذات است ولی خود سیمرغ امری اعتباری است پس امکان آن هم اعتباری است ولی امکانی که به حادث زمانی نسبت می دهیم یک امر اعتباری صرف نیست بلکه یک امر عینی است چون دارای شدت و ضعف و قرب و بعد است مثلاً امکان انسانیتی که در نطفه است بیشتر از امکان انسانیتی است که در غذا است پس امکانی که روی یک چیز موجود سوار نباشد امکان اعتباری است ولی امکانی که روی چیزی موجود سوار باشد عینی است در ما نحن فیه نیز امکان انسانیت مثلاً روی غذا یا نطفه سوار است پس امری عینی است و فرق میان امکان استعدادی و ذاتی همین است

توضیح امکان ذاتی و استعدادی در ضمن مثال

اگر طبق مبنای مشایین فرض کنیم که ما تنها عقول طولیه داریم و عقول عرضیه نداریم و فرض کنیم که عقول عرضیه فی حد ذاته محال نباشند از طرفی واجب الوجود نیز نیستند پس وجود یک عقل عرضی در کنار عقل دیگر امکان دارد این امکان ، امکان استعدادی نیست چون موضوع موجود ندارد که امکان بر آن سوار شده باشد اما امکانی که که سوار بر موضوعی است امکان استعدادی است. حال سئوال این است که آیا این دو امکان ذاتاً دو چیز هستند و ربطی به هم ندارند؟ در پاسخ می گوییم خیر این دو امکان ذاتاً دو چیز نیستند همان امکان ذاتی که اعتباری است اگر سوار موضوع موجود شود می شود امکان استعدادی پس حقیقت این دو امکان یک چیز است برای همین است که حضرت علامه در مورد حادث زمانی ، امکان ذاتی آن را قبل از وجود اثبات کرده است زیرا آنچه در مقابل واجب بالذات و ممتنع بالذات قرار می گیرد امکان بالذات است در حالی حضرت علامه بعد از اثبات امکانی که در مقابل وجوب و امتناع است از آن به امکان استعدادی نام برده است برخی که به این نکته توجه نداشته اند در این قسمت به حضرت علامه اشکال کرده اند که چیزی که اثبات کرده اید امکان ذاتی است و نه امکان استعدادی که با توجه به مطلبی که ما در مورد حقیقت یکسان این دو امکان بیان کردیم پاسخ آن اشکال نیز روشن می شود

ممکن است برخی اشکال کنند که چیزی که اعتباری است چطور ممکن است که موجود بشود در پاسخ می گوییم همانطور که ماهیت که اعتباری است موجود می شود امکان اعتباری نیز می تواند موجود بشود یعنی مثلاً ماهیت نوه ی من یک امر اعتباری است که با به وجود آمدن نوه ی من این ماهیت نیز موجود می شود در مورد امکان نیز همینگونه است امکان نوه ی من اعتباری است ولی به وجود نوه ی من این امکان موجود می شود.

اثبات وجود ماده

پس از بحث از امکان این مسئله روشن می شود که این امکان عرض است زیرا در ذات این امکان اضافه و نسبت نهفته است و اضافه از اقسام عرض است اینکه می گوییم در ذات اضافه نهفته است این است که تا امکان به ذهن می آید این سئوال به ذهن می آید که امکان چه و کجا؟ که این نشان می دهد که امکان عرض است و خودش جوهر نیست و وقتی عرض باشد نیازمند جوهر خواهد بود که این عرض را پذیرفته است و این جوهر و موضوع همان ماده است و به این شکل ماده نیز اثبات می شود حال چرا آن موضوع صورت نباشد دلیل این مطلب این است که صورت قابل نیست بلکه فاعل است در حالی که چیزی که قرار است عرض بپذیرد باید قابل باشد و این ماده است که قابل است به این ترتیب تا اینجا اثبات شد که هر حادث زمانی مسبوق به قوه(عرض) و ماده(جوهر) است و این ها موجودهای بالقوه هستند که یکی عرض بالقوه است و دیگری جوهر بالقوه

نکته: ما در طی بحث از وجود قوه به وجود ماده پی بردیم یعنی قوه دلیل ماده شد ولی در واقع این ماده است که علّت قوه می شود و ماده است که حامل این قوه است دقت شود!

نکته: امکان انسان شدن وجود بالقوه است یعنی انسانیت وجود بالقوه است ولی خود این امکان بالفعل است و بالقوه نیست پس در خود این عرض یعنی قوه دو حیث وجود دارد که یک حیث آن بالقوه است که همان انسانیت است و حیث دیگری دارد که آن حیث بالفعل است که همان امکان انسان شدن است در مورد جوهر یعنی ماده نیز همین مسئله وجود دارد یعنی ماده در اینکه می تواند صورت بپذیرد بالفعل است ولی نسبت به صورت هایی که می تواند بپذیرد و هنوز نپذیرفته است بالقوه است.

دفع توهم در مورد خارجی نبودن امکان استعدادی

برخی در رد اینکه امکان وجود خارجی دارد گفته اند که اساساً امکان در این مورد به این معناست که فاعل قادر است آن را ایجاد کند و همین قدرت فاعل به معنای امکان است پس چرا می گویید که فلان چیز امکانش موجود است اساساً امکان همان قدرت فاعل است! در پاسخ به این توهم حضرت علامه فرموده اند که امکان وصف حادث زمانی است و قدرت وصف فاعل است و اساساً امکان یک چیز به قدرت داشتن یا نداشتن فاعل ربطی ندارد. این سئوال در واقع روی دیگر این شبهه است که خدا نمی تواند دایره مربع را ایجاد کند در پاسخ می گوییم که خود دایره مربع ممکن نیست و ربطی به قدرت خداوند متعال ندارد لذا نه امتناع یک چیز نشان از عدم قدرت خداست و نه امکان یک چیز نشانه قدرت خدا بلکه امکان و امتناع وصف شیئ است و قدرت وصف فاعل و این ربطی به هم ندارند.

قوه محض بودن ماده

در این بخش حضرت علامه بیان می کنند که این ماده ای که وجودش را اثبات کردیم باید بتواند فعلیّت چیزی که قوه ی آن را حمل کرده است را بپذیرد مثلاً وقتی می گوییم که غذا می تواند انسان بشود یعنی غذا باید بتواند فعلیّت انسان را بپذیرد چون اگر غذا نتواند فعلیّت چیزی که قوه آن را حمل کرده است بپذیرد در این صورت اساساً چطور می تواند گفت که غذا می تواند انسان بشود

حال که ماده می تواند فعلیّت بپذیرد پس خودش فعلیّتی ندارد زیرا اگر دارای فعلیّت بود دیگر نمی توانست فعلیّتی بپذیرد پس خودش فی حد ذاته فاقد فعلیّت است و از آن جایی که این ماده تنها فاقد فعلیّت انسانیت نیست بلکه فاقد فعلیّت چیزهای دیگر نیز هست چون مثلاً غذایی که می تواند انسان بشود می تواند چیزهای دیگر نیز بشود و وقتی بتواند چیزهای دیگر و حتی غذا بشود پس قوه ی همه آنها را دارد زیرا فعلیّت هیچکدام از آنها را ندارد و توجه به این مطلب نشان می دهد که ماده قوه محض است و قوه ی محض بودن یعنی اینکه قوه همه ی فعلیّت هایی است که می تواند بپذیرد قوه محضه فعلیّتش مال خودش نیست بلکه مربوط به صورت است یعنی اگر صورت برود این ماده باز هم خالی از آن فعلیّت خواهد شد اینجاست که دو جزیی بودن اشیاء اثبات می شود لذا فلاسفه گفته اند که یک شیئ یک قوه دارد و یک فعلیّت قوه ی آن این است که هرچیزی می تواند بشود و فعلیّتش این است که اثر خاصی دارد فعلیّت ناشی از صورت است و قوه ناشی از ماده و حال که این قوه محضه است نیازمند مقوم است چون قوه محضه من جمیع الجهات نمی تواند موجود باشد همین جاست که صورت اثبات می شود پس هر حادث زمانی امکانی دارد که این امکان عرض است و چون عرض است موضوع قابلی می خواهد که ماده است و ماده هم که قوه محض است پس باید یک صورت هم وجود داشته باشد تا به ماده قوام دهد و موجودش کند. پس مثلاً در مورد نطفه باید گفت که ما یک صورت نطفه داریم و هیولایی که در این نطفه است و می تواند هرچیزی بشود و دیگر قوه انسان شدن است که این قوه به این ماده تعیّن می بخشد که فعلاً انسان بشود و مثلاً گاو نشود با اینکه ماده می توان هرچیزی بشود ولی چون فی الحال قوه انسان شدن دارد که یک عرض خاص روی آن آمده است فعلاً به این ماده تعیّن می بخشد که انسان بشود

تشبیه نسبت قوه و ماده به جسم طبیعی و تعلیمی

فلاسفه گفته اند که نسبت قوه ی عرضی به قوه جوهری مانند نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی است. جسم طبیعی ابعاد جوهری است ولی حد و حدودش مشخص نیست که چقدر است ولی مثلاً یک متر مکعب جسم می آید روی این جسم طبیعی قرار می گیرد و به جسم طبیعی تعیّن می بخشد پس جسم تعلیمی به جسم طبیعی تعیّن می بخشد از حیث امتداد در ما نحن فیه نیز این قوه عرضی هم به این قوه جوهری تعین می بخشد. قوه ی جوهری یعنی ماده و هیولی امکان هرچیزی را دارد و در ذاتش خودش هیچ تعیّنی ندارد ولی قوه ی عرضی به آن تعین می بخشد و مثلاً به ماده ای که

در نطفه است به این شکل تعین می بخشد که نزدیک ترین چیزی که می تواند بشود این است که مضغه بشود و بعد فلان و هیمنطور تا آخر تا اینکه انسان بشود.[1]

وحدت ماده در حوادث زمانی

خوب در بحث های پیش مطالبی را در مورد قوه عرضی یعنی همان امکان و قوه جوهری یعنی ماده و صورتی که مقّوم قوه جوهری بود یعنی صورت بیان کردیم در این بخش حضرت علامه می خواهند بفرمایند که ماده حادث زمانی ثابت می ماند و این تنها صورت ها هستند که دائم تغییر می کنند و صورتی می آید و صورتی می رود. اولاً باید گفت که ممکن نیست که یک چیز دو فعلیّت داشته باشد یعنی یک چیز نمی تواند هم نطفه باشد و هم انسان پس یا باید نطفه باشد و یا انسان از طرفی می دانیم که صورت نطفه باید برود و صورت انسان بیاید تا انسان بالفعل شود خوب تا اینجا مشکلی وجود ندارد به ظاهر ولی اشکال از اینجا پیش می آید که اگر این صورت است که به ماده قوام می بخشد چون خود ماده قوه محض است پس در زمانی که میان رفتن یک صورت و آمدن صورت دیگر وجود دارد ماده چگونه باقی می ماند اگر قوام ماده به صورت است پس با از میان رفتن صورت ماده نیز باید از میان برود و صورتی که می آید در واقع باید همراه با ماده ی جدیدی باشد ولی در این صورت اساساً چیزی به چیزی تبدیل نشده است یعنی اگر اینطور باشد نطفه به انسان تبدیل نمی شود بلکه وجودی از میان می رود و وجود دیگری می آید.

مشائین در قالب مثالی گفته اند که ماده مانند یک خیمه است و صورت مانند ستون یک خیمه که برپا نگه دارنده خیمه است اگر ستون این خیمه را برداریم و با فاصله بخواهیم ستون دیگری بگذاریم گو اینکه چادر جدیدی برپا کرده ایم ولی اگر ستون خیمه را با سرعت عوض کنیم در این صورت خیمه پیوسته برپا خواهد ماند و این تنها ستون است که عوض شده است البته این مثال نمی تواند مشکلی حل کند و ما برای حل این مشکل به یک تبیین فلسفی نیاز داریم. حضرت علامه در ادامه برای اینکه اثبات کند که ماده حادث زمانی ثابت می ماند و این تنها صورت ها هستند که تغییر می کنند می گوید که ما اثبات کردیم که هر حادث زمانی نیازمند ماده و امکان است حال اگر قرار باشد با رفتن و آمدن صورت ها ماده نیز برود و بیاید در این صورت ماده ای که با صورت جدید می آید می شود حادث زمانی و اگر حادث زمانی بود باید پیش از آن ماده و امکان داشته باشد و سپس بحث را به ماده ماده منتقل می کنیم و اگر قرار باشد آن نیز حادث باشد باز باید مسبوق به ماده و امکان باشد و هکذا یتسلسل و تسلسل در علل هم محال است پس ماده نباید حادث زمانی باشد البته باید توجه داشت که این استدلال یک جواب نقضی است یعنی تنها اثبات می کند که ماده نمی تواند حادث باشد ولی نمی گوید که چگونه ماده در زمانی که میان صورت رفته و صورت آمده است باقی می ماند با اینکه گفتیم که قوام ماده به صورت است و در واقع به این شکل و چگونگی باقی ماندن پاسخ نمی دهد و باید گفت که مشائین واقعاً برای این سئوال پاسخی ندارند

۱.پایان نوار شماره ۷۵

توجیه وحدت ماده در حکمت متعالیه

باید گفت که اینکه چگونه می شود که با رفتن و آمدن صورت ها ماده یکسان باقی می ماند با اینکه قوامش به صورت است را فقط در حکمت متعالیه می توان پاسخ داد در حکمت متعالیه حرکت جوهری اثبات می شود و گفته می شود که اساساً دو صورتی در کار نیست و همواره یک صورت وجود دارد ولی یک صورت واحد کش دار یعنی نطفه همان انسان است ولی گاهی آن را نطفه می بینیم گاهی آن را انسان می بینیم گاهی آن را غذا می بینیم و گرنه همه این ها یک چیز هستند و وحدت ماده تنها با وحدت صورت حفظ می شود فقط چون این صورت کش دار در طول زمان است و ما احاطه زمانی به این وجود کش دار نداریم لذا در هر زمانی یک جنبه آن را می بینیم و منظور از اینکه احاطه زمانی به این وجود نداریم این است که ما نیز وجود زمانی هستیم یعنی وجودی که در آن قبلی و یا آن بعدی نیست و همیشه در زمان حال است وگرنه اگر موجودی فرازمانی بودیم می دیدم که غذا همان نطفه و نطفه همان انسان است نه اینکه چیزهای مختلفی باشند

یک مثال غیر دقیق برای این مسئله این است که فرض کنید شخصی از سوارخ یک کلید به درون اتاقی نگاه می کند یک جیز سبز می بیند و سپس یک چیز قرمز می بیند و سپس یک چیز سفید می بینید و فکر می کند که سه چیز دیده است ولی وقتی در را باز می کند می بیند که تنها یک لوله دیده است که رنگ قسمت های مختلف آن مختلف است وگرنه هرچه چیز در واقع یک چیز بوده اند در ما نحن فیه نیز مسئله به همین شکل است یعنی خاک ، غذا و نطفه و انسان یک چیز هستند ولی ما چون هرچیزی را در حالش می بینیم فکر می کنیم که اینها چند چیز هستند در ادامه این مسئله به تفصیل بیان خواهیم کرد.

حادث زمانی نبودن ماده

در طی استدلال بر اینکه ماده در حادث زمانی یکسان است گفتیم که اگر بخواهیم بگوییم که ماده واحد نیست باید بگوییم که همراه با صورت جدید ماده جدیدی نیز حادث شده است و امکان ندارد که چنین شود چون مستلزم تسلسل علل است حال جناب علامه می فرماید اگر کسی بگوید که قبول دارم که ماده در حادث زمانی یکی است ولی خود این ماده یکسان حادث است باز می گوییم که همان اشکال دوباره لازم می آید یعنی همان دلیلی که اثبات می کند که ماده حادث زمانی یکسان است اثبات می کند که ماده حادث زمانی خود نمی تواند حادث زمانی باشد چون گفتیم اگر ماده بخواهد حادث زمانی باشد تسلسل علل پیش می آید پس ماده حادث زمانی هم یکسان است و هم خود حادث زمانی نیست.

نتیجه گیری از مباحث فصل اول

این فصل ، فصل بسیار مهم و پر مطلبی بود و به اندازه یک مرحله مطلب داشت لذا در نهایت حضرت علامه نتیجه هایی که از این فصل بدست آمد را یادآوری در مواردی چیزهایی نیز به آن می افزایند حضرت علامه برای این فصل شش نتیجه بیان می کنند.

نتیجه اول: مسبوق بودن حادث زمانی به ماده و امکان
حضرت علامه قبلاً در طی بحث از این فصل تصریحا این مطلب را بیان کرده بودند و در این فصل به اثبات آن پرداختند ایشان اثبات کردند که هر حادث زمانی ای قبل از وجود باید ماده ای داشته باشد که حامل قوه وجودش باشد که ماده همان قوه جوهری بود و امکان استعدادی همان قوه عرضی

نتیجه دوم: اشتراک تمام حوادث زمانی در یک ماده
در طی بحث پشین گفته شد که ماده در حادث زمانی یکسان است ولی در این نتیجه حضرت علامه بیان می کنند که ماده حادث زمانی نه بلکه تمام حوادث زمانی یکسان است یعنی اینطور نیست که تنها ماده ی غذا ، نطفه و عمرو یکی باشد بلکه اساساً ماده غذا و عمرو و بکر و خالد و تمام عالم مادی یکی است که ادعای بسیار بزرگ و جالبی است وقتی ماده یکی باشد بالتبع صورت نیز یکی خواهد بود و این یعنی در واقع ما با یک چیز بیشتر مواجه نیستیم و حال سئوال این است که اگر یک وجود بیشتر نیست پس این همه کثرتی که ما می بینیم از کجا آمده است باید بگوییم که این کثرات در واقع ظهورات کثیر یک چیز هستند و این دیدگاه در نهایت منتهی به وحدت وجود می شود.

در این باره خوب است مثالی بزنیم فرض کنید که درختی سه متری دارید که بالای آن را به شکل یک خط مستقیم هرس کرده اید و سپس سه متر برف بیاید مثلاً در این صورت اگر کسی به خانه شما بیاید و برف مماس با درخت باشد در این صورت فکر می کند که پنجاه گیاه جدا از هم وجود دارد وقتی برف کمی آب می شود می بیند که نه انگار برخی از این ها یکی هستند مثلا دوتا دوتا در واقع یکی هستند و مثلاً فکر می کند که بیست و پنج گیاه است بعد از مدتی می بیند که نه انگار هم دوتا دوتا هم یکی هستند تا اینکه در آخر می بیند که تمام این پنجاه گیاه به یک ساقه منتهی می شود و همه یکی بیشتر نیستند در ما نحن فیه نیز کثرتی در کار نیست ولی ما مقاطع مختلف یک چیز را متکثر می بینیم ما فقط حال را می بینیم و در حال دیده می شویم ولی اگر مانند آن درخت امتداد آن را در طول زمان می دیدیم می فهمیدیم که همه ی این تکثرات به یک ساقه منتهی می شوند

نتیجه سوم: تشابه نسبت ماده و قوه با رابطه جسم طبیعی با جسم تعلیمی
در این نتیجه حضرت علامه همان تشبیهی که قبلاً گفته بودیم را بیان می کنند و می گویند که ماده که جوهری است امکان هرچیزی را دارد ولی امکان یعنی همان قوه عرضی تعیین می کند که از میان همه چیزها ماده باید فلان چیز خاص بشود و به این شکل به ماده تعیّن می بخشد که چه چیزی بشود مانند رابطه میان جسم طبیعی که جوهر متد در سه بعد است ولی این مقدار امتدادش متعیّن نیست که در این حالت حجم بر آن عارض می شود و جسم تعلیمی که امتداد سه گانه آن یعنی جسم طبیعی را تعیّن می بخشد. نکته ای که باید به آن توجه شود این است که در گفته روشن شد که این امکان یا همان قوه عرضی است که به ماده تعیّن می بخشد ولی می توان در ادامه پرسید که خود این عرض را چه چیزی تعیین می کند در آینده خواهیم گفت که این را همان صورت تعیین می کند چون هر صورتی اعراض خاص خودش را دارد

نتیجه چهارم: عدم انفکاک حادث زمانی از تغیّر

در این نتیجه جناب علامه بیان می کنند که حوادث زمانی از تغیّر منفک نیست که این تغییر اگر در جواهر باشد به این شکل است که جوهری می رود و جوهری می آید صورتی می رود و صورتی می آید و اگر این تغییر در اعراض باشد به این شکل است که عرضی می رود و عرضی می آید

نتیجه پنجم: تقوّم ماده به فعلیّت

حضرت علامه بیان می کنند که چون ماده قوه محض است و قوه محض نمی داند وجود داشته باشد پس باید همیشه فعلیّتی وجود داشته باشد که به این ماده قوام بخشد و همیشه باید صورتی باشد تا مقوم ماده باشد و با رفتن صورتی ، صورتی دیگر باید بیاید و قوام ماده را حفظ کند که البته ما گفتیم این طبق بیان مشائین است وگرنه طبق بیان حکمت متعالیه اساساً دو صورت در کار نیست.

نتیجه ششم: تقدم قوه خاص بر فعلیّت خاص و تقدم مطلق فعلیّت بر مطلق قوه

حضرت علامه در این نتیجه بیان می کنند که تا چیزی قوه چیزی را نداشته باشد نمی تواند آن چیز بشود که این نشان می دهد که قوه یک چیز مقدم بر فعلیّت آن است ولی ایشان می فرماید در این در مورد قوه خاص و فعلیّت خاص می تواند درست باشد یعنی قوه یک شیئ خاص می تواند بر فعلیّتش تقدم داشته باشد آن هم تنها تقدّم زمانی ولی در مورد کلی فعلیّت و کلی قوه باید بگوییم که کلی فعلیّت مقدم بر قوه است و حتماً فعلیّت مقدم بر قوه است و تقدم مطلق فعلیّت بر قوه به انواع تقدم است یعنی هم زمانی هم رتبی و هم بالعلیّه[1]

فصل دوم: تقسیم تغیّر

اقسام تغیّر

در فصل پیشین بیان کردیم که خروج از قوه به فعل را تغیّر می گویند و اینکه چرا حضرت علامه به جای تغیّر از تعبیر تغییر استفاده نکرده اند به این دلیل است که تغییر کار محرک است و ما می خواهیم در مورد کار متحرک بحث کنیم پس باید از این خروج از قوه به فعل به تغیّر تعبیر کنیم

سپس حضرت علامه بیان می کنند که این خروج از قوه به فعل می تواند در ذات باشد یعنی در جواهر باشد مثلا صورتی برود و صورتی بیاید و می تواند در اعراض باشد به این شکل که عرضی برود و عرضی بیاید

۱.پایان نوار شماره ۷۶

تغیّر دفعی و تدریجی

حضرت علامه می فرماید که از اقسام دیگر تغیّر این است که تغیّر می تواند تدریجی باشد و می تواند دفعی باشد به تغیّر تدریجی حرکت می گویند و به تغیّر دفعی کون و فساد نیز می گویند و چون طبق دیدگاه فلاسفه مشهور اغلب تغیّرهایی که حاصل می شود از نوع تغیّر دفعی است یعنی چیزی دفعه از میان می رود و دفعه به وجود می آید به عالم ، عالم کون و فساد می گویند. این از بین رفتن دفعی و به وجود آمدن دفعی همان ستون های خیمه هستند که دفعه عوض می شوند از دیدگاه مشائین. البته مشائین می گفتند که در برخی از مقوله ها حرکت یعنی تغیّر تدریجی نیز امکان دارد مانند حرکت در این و حرکت در رنگ که یک کیف است ولی در کل معتقد بودند که بیشتر تغیّرها در عالم دفعی است. پس تا اینجا روشن شد که حرکت عبارت است از خروج از قوه به فعل به شکل تدریجی.

لزوم بحث از حرکت در فلسفه اولی

حضرت علامه در پایان فصل دوم بیان می کنند که چون حرکت نحوه ی وجود است پس باید از آن در فلسفه اولی بحث شود. این سخن حضرت علامه اشاره به این مطلب دارد که فلاسفه مشهور مانند ابن سینا چون حرکت در جوهر را قبول نداشتند و حرکت را از احکام جسم می دانستند لذا از آن در طبیعیات بحث می کردند و نه الهیات بالمعنی الاعم ولی وقتی صدرالمتألهین حرکت در جوهر را اثبات کرد مشخص شد که حرکت از احکام جسم نیست بلکه از احکام وجود است یعنی حرکت وصفی است که برخی از اقسام وجود دارند بدون آنکه خود حرکت قسمی از اقسام وجود باشد به بیان دیگر روشن شد که برخی از وجودها حرکت دارند و برخی از وجودها حرکت ندارد که به آن ها ثابت می گویند و حرکت در موجوداتی که حرکت دارند به عین وجودشان موجود است نه اینکه موجودی علی حده داشته باشد دقیقاً همانند علیّت البته جناب صدرا حرکت در جسم را نفی نکردند و معتقد بودند که از حرکت از حیث حرکت در جسم نیز می توان در طبیعیات بحث شود ولی در فلسفه اولی نیز باید از حرکت بحث شود.

فصل سوم: تعریف حرکت

دیدگاه ها در مورد حرکت

قبل از بحث از تعریف حرکت خوب است مقداری در مورد دیدگاه هایی که در مورد حرکت وجود دارد بحث کنیم. در مورد حرکت دو دیدگاه مطرح است برخی وجود حرکت را قبول دارند یعنی وجود تغیّر تدریجی را قبول دارند هرچند در اینکه حرکت در چه مقوله هایی می تواند باشد باز باهم اختلاف دارند مثلاً حکمت متعالیه حرکت را در تمام مقولات ثابت می داند در حالیکه مشائین حرکت را تنها در چهار مقوله عرضی قبول دارند. در مقابل دیدگاهی وجود دارد که منکر حرکت است یعنی می گوید که تغیّر تدریجی در کار نیست بلکه مثلاً وقتی یک شیئ از نقطه الف به نقطه ب می رود در نقطه اول موجود می شود و سپس در نقطه قبلی از میان می رود و در نقطه بعدی به وجود می آیند و هکذا لذا از دیدگاه این دسته حرکت همان تتالی سکونات است البته بعدها اثبات خواهیم کرد که تتالی سکونات محال است ولی در بدو امر مقبول به

نظر می آید و برای رد کردن آن باید استدلال عقلی ارائه داد. در اینجا خوب است نکته ای را تذکر دهیم که مشائین با اینکه حرکت را قبول دارند ولی چون حرکت جوهری را قبول ندارند ، حرکت در اعراض آنها نیز در نهایت به همان تتالی سکونات که محال است منتهی خواهد شد که بعدها در این باره بیشتر توضیح خواهیم داد.

ممکن است گفته شود که تتالی سکونات به هیچ وجه قابل قبول نیست چون ما به چشم خود می بینیم که مثلاً ماشینی در حالی حرکت است بدون اینکه در لحظه ای از میان برود و در نقطه ی بعدی به وجود آید ولی در پاسخ به این مطلب می توانیم بگوییم که در این موارد که چشم فقط ظاهر قضیه را می بیند نمی توانیم به چشم اعتماد کنیم کما اینکه اثبات شده است که چشم تنها می تواند ۱۸ تصویر در ثانیه بگیرد و اگر سرعت حرکت تصویری بیش از ۱۸ تصویر در ثانیه باشد چشم اشیاء را پیوسته خواهد دید که این مطلب در مورد فیلم های قدیمی و کارتون های قدیمی مشهود است مثلاً در کارتون های قدیمی تصاویر کاملاً ثابت هستند ولی چون حرکت آنها سریع است ما آنها متحرک می بینیم پس چه بسا که در مورد ماشین بلکه هرچیز دیگری نیز چنین باشد در واقع ما با استفاده از حس تغیّر را درک می کنیم و عقل اثبات می کند که تتالی سکونات محال است و در نهایت تغیّر تدریجی یا حرکت اثبات می شود و لذا حقیقت حرکت را عقل درک می کند و نه حس ولی عقل از حس نیز کمک گرفته است برای درک حقیقت حرکت

بداهت مفهوم تدریج

حضرت علامه در این فصل بیان می کنند که مفهوم تدریج نیز یک مفهوم بدیهی است یعنی با استفاده از علم حضوری و وجدان می توان آن را درک کرد مثلاً وقتی ما خسته می شویم کم کم و تدریجاً خسته می شویم نه اینکه دفعه خسته شویم یا مثلاً کم کم و تدریجاً گرسنه می شویم و همینطور تدریجاً سیر می شویم نه اینکه دفعه گرسنه یا سیر شویم و با استفاده از این درک وجدانی می توانیم مفهوم تدریج را انتزاع کنیم پس مفهوم تدریج نیز بدیهی است

تعریف ارسطو برای حرکت

در ادامه این فصل حضرت علامه به ارائه تعریف معلم اول یعنی ارسطو برای حرکت می پردازد که البته تعریفی فلسفی و مقداری سنگین است. ما ابتدا حرکت را به تغیّر تدریجی تعریف کردیم که ساده ترین ، روشن ترین و بهترین تعریفی است که می توان برای حرکت بیان کرد ولی در کنار این تعریف به بررسی تعریفی که معلم اول برای حرکت بیان کرده است می پردازیم که قدری فلسفی تر و سخت تر است.

ارسطو در تعریف حرکت گفته است که حرکت کمال اول است برای چیزی که بالقوه است از حیث بالقوه بودنش. این تعریف ارسطو مقداری پیچیده است و مبهم است و نیاز به توضیح دارد که حضرت علامه نیز به توضیح آن می پردازند. ایشان در توضیح تعریف ارسطو بیان می کنند که اولاً کمال یعنی حصول چیزی که امکان حصولش برای چیزی وجود دارد به بیان دیگر کمال عبارت است از فعلیّت هایی که یک چیز می تواند بپذیرد سپس بیان می کنند که وقتی مثلاً کسی در

یک نقطه است و نقطه ی دیگری را در نظر بگیریم در این صورت این شخص می تواند دو کمال را داشته باشد یکی سلوک است و دیگری استقرار در آن نقطه سپس بیان می کنند که وقتی شخص به سمت آن نقطه می رود کمال اول را که همان سلوک است تحصیل کرده است و دارای کمال اول است ولی هنوز در آن نقطه مورد نظر استقرار نیافته است یعنی هنوز کمال دوم را تحصیل نکرده است حال اگر به آن نقطه برسد کمال دوم را تحصیل خواهد کرد ولی دیگر کمال اول یعنی سلوک را نخواهد داشت چون دیگر به نقطه مورد نظر رسیده است و سلوکی نخواهد داشت سپس ایشان یعنی ارسطو گفته است که حرکت همان کمال اول است البته تا زمانی که نسبت به کمال دوم بالقوه است چون اگر کمال دوم بالفعل شود دیگر حرکت و سلوکی در کار نخواهد بود و این است معنای تعریف ارسطو که گفته است که حرکت کمال اول است برای چیزی که بالقوه است از آن جهت که بالقوه است یعنی حرکت همان کمال اول (سلوک) برای چیزی که بالقوه است (نسبت به کمال دوم) از آن جهت که بالقوه است (نسبت به کمال دوم)

موارد مورد نیاز در حرکت

حضرت علامه بیان می کنند که با توجه به تعریف ارسطو و مثالی که بیان کردیم روشن می شود که حرکت در تحقق به شش چیز توقف دارد که آن شش چیز عبارتند از اول: مبدأ حرکت دوم: منتهی حرکت(مقصد) سوم: موضوع حرکت یعنی چیزی که حرکت می کند(متحرکت) چهارم: فاعل حرکت (محرّک) پنجم: چیزی که حرکت در آن رخ می دهد ششم: زمان حرکت که به نوعی انطباق با خود حرکت دارد.

البته در مورد این شش مورد باید گفت که لزوم وجود مبدأ و مقصد در مواردی که کسی بگوید که ما حرکت بی نهایت نداریم وگرنه اگر کسی مثلاً بگوید که محال نیست که حرکت بی نهایت داشته باشیم و آنچه لازم است جهت است آن وقت دیگر نیازی به مبدأ و مقصد نیز نیست همچنین لزوم وجود موضوع برای حرکت نیز مبتنی بر دیدگاه مشائین است که حرکت در جوهر را قبول ندارند ولی اگر کسی حرکت در جوهر را قبول داشته باشد دیگر حرکت نیازی به موضوع ندارد در مورد چیزی که حرکت در آن رخ می دهد باید گفت که مشائین همانطور که گفتیم فقط حرکت در چهار مقوله این ، کیف و کم و وضع را قبول داشتند ولی حکمت متعالیه حرکت را در تمام مقولات ثابت می داند در مورد زمان نیز باید گفت که حرکت به زمان نیاز ندارد ، بلکه حرکت زمان دارد و از قضا زمان به حرکت نیاز دارد یعنی حرکت تدریجی چون تدریجی است طول می کشد و طول حرکت می شود همان زمان (البته تعبیر حضرت علامه این است که و قد تبیّن بذلک ان الحرکه تتوقّف فی تحقّقها علی امور سته)[1]

۱.پایان نوار شماره ۷۷

فصل چهارم: تقسیم حرکت به توسطیه و قطعیّه

مقدمه

بحثی که در این فصل مطرح می شود عبارت است از حرکت توسطیّه و حرکت قطعیّه که در عنوان فصل از تقسیم حرکت به توسطیه و قطعیه تعبیر شده است که تعبیری رهزن است زیرا این دو ، دو قسم برای حرکت نیستند بلکه دو نحوه تصویر کردن حرکت است و در واقع می تواند دو معنا برای حرکت تلقّی شود البته حرکت به اعتبارات مختلف می تواند اقسامی داشته باشد مثلاً حرکت را برحسب انواع متحرک یا برحسب مسافت و ... تقسیم کرد ولی این فصل تقسیمی در عرض آن تقسیمات نیست بلکه همانطور که گفتیم دو شکل از تصور حرکت است. بحثی که در ادامه این بحث وجود دارد این است که حال که می توان حرکت را به این دو شکل فهمید کدامیک واقعیت دارد که ابن سینا معتقد است که حرکت توسطیه است که واقعیت دارد و حرکت قطعیه محال است. حضرت علامه در متن فرموده اند که هردوی این تصاویر می توانند بر واقعیت منطبق باشند و افرادی که متأخر از جناب صدرا هستند اغلب می گویند که آن چه واقعیت دارد حرکت قطعیه است و حرکت توسطیه واقعیت ندارد در پایان در این باره نکاتی خواهیم گفت.

تبیین حرکت توسطیه

قبل از تبیین هریک از حرکات توسطیه و قطعیه باید بگوییم که درک این این دو حرکت به طور کامل و درک تفاوت میان آنها بسیار سخت و دیریاب است و با یک بار خواندن و یا شنیدن بعید است که به طور کامل درک شود لذا باید سعی شود که با این مطالب کلنجار رود تا به کنه این دو تصویر تسلط پیدا شود. اگر در حکمت متعالیه مطالبی وجود داشته باشد که درکش سخت باشد قطعاً یکی از آن مطالب درک همین دو نوع حرکت و تفاوت آن دو است

بعد از بیان این مقدمه می گوییم حرکت توسطیه آن است که متحرکی میان مبدأ و مقصد باشد و اساساً حرکت یعنی در میان مبدأ و مقصد بودن چون بودن در مبدأ یعنی حرکت هنوز شروع نشده است و بودن در مقصد به این معناست که حرکت پایان یافته است خوب پس حرکت توسطیه یعنی در میان مبدأ و مقصد بودن متحرک البته به این نحو که متحرک در هر حدی که هست حد ما قبل و حد مابعد نیست و اساساً وجود ندارد یعنی حرکت نقطه ما قبل و مابعد الآن وجود ندارد نقطه ماقبل که از آن گذشته ایم و نقطه مابعد هم که هنوز به آن نرسیده ایم در این تصویر در هر آنی یک نقطه از حرکت موجود است و از حرکت همیشه یک نقطه موجود است در این تصویر حرکت امتداد ندارد چون در هر آن یک نقطه موجود است و لذا قابل انقسام هم نیست.

مثالی که می توان برای تقریب به ذهن زد که البته از جهتی مقرب و از جهاتی بسیار مبعد است این است که فرض کنیم که سوزنی را با سطح آبی مماس کردیم و در یک جهت حرکت می دهیم در این مثال همواره روی آب تنها یک نقطه موجود است و امتدادی نیز ندارد چون نقطه است منتها نقطه ای است که سیال است یعنی نقطه است و سیال در تصویر حرکت به این شکل در هر آن یک قطع از آن حرکت موجود است به این نوع فهم از حرکت فهم توسطی یا حرکت توسطی می گویند. ابن سینا می گوید که حرکت همین است

حال برخی گفته اند که ما می توانیم که برای حرکت یک امتداد نیز درست کنیم مثلاً وقتی کسی از فلان نقطه به نقطه دیگر می رود از وصل کردن تصاویری که از این حرکت در ذهن داریم می توانیم به امتدادی برای این حرکت دست یابیم که ابن سینا می گوید که این البته انجام چنین کاری ممکن است ولی توهمی و خیالی است یعنی در واقع چنین نیست بلکه این ذهن شماست که این تصاویر را ضبط کرده است و با متصل کردن آنها به یکدیگر یک امر ممتد ایجاد کرده است ولی این امتداد واقعیت خارجی ندارد که حضرت علامه نیز با این سخن ابن سینا موافق است و می گوید که تصور چنین امتدادی هرچند ممکن است ولی واقعیت خارجی ندارد چون در هر آن تنها یک نقطه است که وجود دارد و نقطه نیز امتداد ندارد که برای واقعی نبودن این امتداد می توان به آتش دان مثال زد که مثلاً شخصی زغالی گداخته را در آتش دان قرار داده است و با سرعت می چرخاند در این صورت ما آتش دان را به شکل دایره و متصل بهم می بینیم در حالی که این دایره و اتصال واقعیت ندارد و در هر آن تنها یک نقطه است که زغال گداخته در آن قرار گرفته است و حضرت علامه می فرماید اگر اساساً همه نقاط حرکت اگر همه باهم باشند دیگر حرکتی در کار نیست و ثبات خواهد بود.

تبیین حرکت قطعیه

حرکت قطعیه بودن متحرک میان مبدأ و مقصد است به نحوی که متحرک که در یک آن در یک نقطه است در امتداد زمان به بودن متحرک در نقطه سابق در آن سابق متصل است همچنین به بودن متحرک در نقطه لاحق در آن لاحق متصل است به چنین فهمی از حرکت که در آن بودن متحرک در آن حاضر متصل به مابعد و ماقبل باشد متحرک در آن سابق در آن سابق موجود است و متحرک در آن لاحق در آن لاحق موجود است ولی در طول زمان به هم متصل هستند ولی مسلماً در آن حاضر متحرک تنها در آن حاضر موجود است در این تصور از حرکت ، حرکت امر ممتد می شود نه اینکه همواره از یک نقطه به وجود آید. در حرکت قعطیه همواره یک نقطه موجود است اما اگر موجودیت آن را فرازمانی و در خارج از زمان ببینیم مثلاً فرض کنیم که ما موجودی فرا زمانی هستیم که داریم به موجودی زمانی نگاه می کنیم برای مایی که فرا زمانی هستیم وجود متحرک در هرنقطه میان مبدأ و مقصد یکسان است و همه را با هم خواهیم دید که البته می فهمیم که وجودش سیال است ولی یک وجود متصل می ببینیم و واقعیت حرکت بر این اساس بودن در این نقاط متصل در طول زمان است

در حرکت توسطی ما حرکت را به صورت یک نقطه سیال تصور می کردیم ولی در حرکت قطعیه حرکت امتداد دارد البته امتدادی خود به صورت سیال موجود می شود یعنی فرق این امتداد با امتداد طول و عرض و ارتفاع آن است که در یک آن موجود نمی شود بلکه در طول زمان موجود می شود پس موجود زمانی یک امتداد در زمان نیز دارد و در واقع چهار بعد دارد و ما در هر آن تنها یک مقطع از وجود متصلش را می بینیم و دلیل اینکه ما تنها یک مقطع از وجود متصلش را می بینیم آن است که خود ما هم در آن زندگی می کنیم و خودمان نیز زمانی هستیم ولی اگر فرا زمانی بودیم در این صورت می دیدم که وجود متحرک در آن حاضر به وجودش در آن سابق و وجودش در آن لاحق متصل است ولی چون خودمان نیز زمانی هستیم و در زمان حرکت می کنیم همواره بودن در آن را می بینیم اما اگر مثلاً با زمان این حرکت نمی کرد می

دید که امری متصل است ولی در درون خودش سیال است پس حرکت قطعیه می شود بودن متحرک بین مبدأ و مقصد به نحوی که بودن در هرحدی از حرکت متصل به بودن در حد ماقبل و حد مابعد باشد متنها در طول زمان نه در آن زیرا در آن این آنات متصل نیستند زیرا آن امتدادی ندارد

نکته:تفاوت امتدادی که در حرکت توسطیه فرض شد با امتدادی که در حرکت قطعیه است این است که آن امتداد در یک آن تصور می شد برای همین نیز امری خیالی و خالی از واقعیت است ولی امتدادی که در حرکت قطعیه وجود دارد امتداد در طول زمان است نه در آن واحد در آینده دوباره این نکته را گوشزد خواهیم کرد.

تحلیل حرکت در واقع

خوب تا اینجا روشن شد که حرکت توسطیه آن است که در آن متحرک میان مبدأ و مقصد باشد و در هر آن یک نقطه از حرکت موجود باشد و نقطه ما قبل و مابعد موجود نباشد و حرکت قطعیه آن است که متحرک میان مبدأ و مقصد باشد و هر وجود متحرک در آن حاضر به وجودش در آن سابق و وجودش در آن لاحق در طول زمان متصل باشد حال سئوال این است که از میان این دو معنایی که می توان برای حرکت کرد کدامیک واقعیت دارد یعنی حرکت در واقع کدامیک از دو معنا برای حرکت است؟ چرا ابن سینا حرکت را توسطی دیده است و حرکت قطعیه را محال دانسته است و در مقابل جناب صدرا و من تأخر از ایشان حرکت را قطعیه دانسته اند و حضرت علامه نیز گفته است که هردو معنا بر واقعیت قابل تطبیق است؟

در پاسخ به این سئوال باید بگوییم که اگر از امتداد داشتن وجود در طول زمان صرف نظر کنیم و فقط آن آنی که در آن هستیم را نگاه کنیم که ما همواره همین را درک می کنیم ما چون موجودات زمانی هستیم و بودن در آن را حس و درک می کنیم و امور را زمانی می فهیم در این صورت دیگر امتدادی در کار نخواهد بود چون آن ماقبل از میان رفته است و آن مابعد هم وجود ندارد در این تصویر آنچه موجود است یک امر بی امتداد است در این تصویر همواره موجود در آن موجود است البته همین که در آن موجود است سیال و ما همواره با آن آن مواجه هستیم که بی امتداد است و سیال یعنی وقتی امتداد زمانی را به عنوان یک امر محقق مورد توجه قرار نداده باشیم حرکت را به این شکل درک خواهیم کرد این نگاه ، نگاه فرازمانی نیست و گو اینکه نمی توانیم نگاه فرازمانی داشته باشیم

حال اگر به حرکت از دید یک موجود فرازمانی نگاه کنیم وجود در آن حاضر به وجودش در آن سابق و آن لاحق متصل خواهد بود و حرکت با این نگاه امتداد خواهد داشت یعنی واقعاً اتصال و امتداد دارد این نگاه به حرکت می شود حرکت قطعیه و حرکت قطعیه یعنی وجودی که امتداد دارد ولی امتدادش آن سیال است نه مثل امتداد طول و عرض و ارتفاع که آنها هم امتداد دارند ولی امتداد آنها ثابت است.

با بیانی که ما در مورد حرکت توسطیه و قطعیه داشتیم روشن می شود که در واقع در تصویر حرکت به شکل توسطی بخشی از حقیقت به شکل کامل بحث نشده است و از بخشی از حقیقت غفلت شده است زیرا بالاخره زمان هم امتدادش

واقعیت دارد و این حرکت امتدادش در امتداد زمان دارد رخ می دهد در حرکت توسطی از این حقیقت غفلت شده است و فقط بودن سیال شیئ در آن آن مورد توجه قرار گرفته است و با این بیان روشن می شود که تصویر حرکت به شکل قطعیه با واقع منطبق تر است و برای همین هم هست که فلاسفه بعد از جناب صدرا از جمله حضرت علامه نیز این معنا از حرکت را مورد بحث قرار می دهند و این نکته را در لابه لای بحث نیز تذکر داده اند

دلیل اینکه ابن سینا حرکت را به شکل توسطی تصویر کرده است و حرکت قطعیه را انکار کرده است این است که ابن سینا حرکت جوهری را قبول نداشته است لذا امتداد داشتن یک جوهر در زمان را نیز معقول نمی دانست زیرا بر اساس نفی حرکت جوهری معنا ندارد که جوهر در طول زمان امتداد داشته باشد بلکه جوهر الان هست در آن سابق هم بوده است ولی نابود شد و در آن بعدی موجود شد و وقتی شخص می توان جوهر می توان کش دار و دارای امتداد باشد که قائل به حرکت جوهری باشد. نکته دیگری که باعث شده است که ابن سینا حرکت را توسطی ببیند که البته بعید است اینگونه باشد ولی بالاخره احتمالی است این مطلب است که ابن سینا از نگاه فرا زمانی به امور زمانی غفلت کرده است که البته گفتیم با توجه به نبوغ ابن سینا بعید است ولی خوب احتمال دارد. همانطور که در ابتدای بحث ها نیز تذکر دادیم بحث تصویر حرکت به شکل توسطی و قطعیه مطلب سختی است که با یک بار شنیدن آن بعید است به طور کامل درک شود برای همین باید بسیار با اطلاعاتمان در این زمینه کلنجار برویم تا درک کامل حاصل شود به توفیق الهی

بیان مثال هایی برای تصویر حرکت

در حرکت توسطیه که در آن حرکت جوهری دیده نشده است حرکت مانند قل خوردن یک گلوله در یک لوله است که گلوله دارد در یک لوله قل می خورد بلکه به این شکل است که گلوله ثابت است و لوله دارد قل می خورد چون زمان است که می گذرد چون قرار شد که لوله زمان باشد و وقتی لوله قل می خورد پوست این گلوله را می کند و وجودی خارجی پوست هایی دیگر به این گلوله می چسباند البته به شکل آنی و دفعی نه اینکه تدریجی این کار انجام شود باز این مطلب اشاره به همان جا به جا کردن ستون های خیمه به سرعت است ولی در حرکت قطعیه مانند این است که گلوله ای در لوله باشد و گلوله کل لوله را پر کرده است و گلوله نیز به اندازه ی لوله به صورت سیال موجود می شوند هردو یعنی هرچه قدر گلوله وجود پیدا می کند لوله نیز وجود پیدا می کند.[1]

۱.در روایت ظاهراً به نقل از آقای سربخشی داریم که صدایی بلند آمد مردم از علت صدا پرسیدند و حضرت صلی الله علیه و آله پاسخ دادند که کافری که در چاه جهنم افتاده بود امروز به تهش رسید و آن روز همان روزی بود که او مرده بود یعنی تا وقتی که او زنده بود چاهش جهنمش امتداد پیدا می کرد و وقتی که مرد امتداد چاهش نیز به پایان رسید

نحوه ی درک حرکت قطعیه

حرکت قطعیه را فرازمانی باید دید و کسی می تواند آن را درک کند که به مرحله تعقل رسیده باشد چون عقل فرازمانی است می تواند آن را بفهمد. در حرکت قطعیه حرکت امری است ممتد ولی در طول زمان نه اینکه این امتداد در آن واحد باشد همانگونه که در مورد حرکت توسطی امتدادی تصویر شد که در آن تصویر امتداد با به هم وصل کردن تصویرهای متعدد انباشته شده در ذهن در آن واحد به وجود می آمد که حضرت علامه نیز گفتند که خیالی است ولی امتداد حرکت قطعیه در طول زمان است و این امتداد واقعیت دارد ولو اینکه واقعیتش در طول زمان است و از آنجا که فلسفه می خواهد از واقعیت بحث کند پس به بررسی این واقعیت نیز باید بپردازد چون فلسفه فقط واقعیت های موجود در یک آن را بررسی نمی کند بلکه حتی اگر آن واقعیت در طول زمان بود نیز خود را موظف به بررسی آن می داند پس در فلسفه باید حرکت قطعیه نیز بحث شود.

تبیین اجمالی حرکت جوهری با مثال

اولاً باید بگوییم که حرکت را نمی توان با مثال توضیح داد چون هر مثالی از جهتی مقرب ولی از جهات بسیار مبعد است برای همین باید سعی کرد که حرکت را با خود حرکت فهم کرد ولی ظاهراً چاره ای نیز که در برخی از موارد از مثال استفاده کرد ولی ایده آل نیست.

ثانیاً مشائین هردو معنای حرکت را طرح کرده اند ولی گفته اند که حرکت قطعیه واقعیت ندارد و این حرکت توسطیه است که واقعیت دارد زیرا حرکت جوهری را قبول نداشته است زیرا حرکت جوهری یعنی امتداد داشتن در طول زمان البته در حرکت جوهری گفته می شود که جوهر نیز حرکت می کند و سیب مثلاً خاک می شود که ما اغلب حرکت جوهری را به این شکل فهم می کنیم ولی باید دانست که اصل حرکت جوهری این نیست مثلاً اگر یک سیب قرمز رسیده را یکسال در سردخانه قرار دهند به شکلی که هیچ چیز آن تغییر نکند آیا این به این معناست که حرکت جوهری نکرده است؟! البته که حرکت جوهری داشته است زیرا حرکت جوهری تنها به این معنا نیست که سیب چیز دیگری بشود بلکه حرکت جوهری یعنی در طول زمان بودن و تغییرش یعنی در طول زمان بودن . در آن سابق بود و آمد در آن لاحق این حرکت است در حرکت جوهری صورت شی در آن سابق همان صورت در آن لاحق است و زمان ادامه یافتن وجود همان جوهر است یعنی جوهر حرکت می کند و زمان به وجود می آید.[1]

۱.سعی شده است که این قسمت ها با دقت پیاده شود ولی خوب مطلب بسیار دقیق و در عین حال دشوار است لذا ممکن است که متن به خوبی منعکس کننده بیانات استاد نباشد و از دقت کافی برخودار نباشد.

فصل پنجم: مبدأ و منتهای حرکت

مقدمه

در این فصل حضرت علامه به این مطلب می پردازند که مبدأ و منتهی حرکت چیست. البته ایشان در پایان فصل پیشین گفتند که ابتدای حرکت باید قوه ای باشد که هیچ فعلیتی ندارد و مقصد باید فعلیتی باشد که قوه ای در آن نباشد یعنی مبدأ قوه محض و منتها فعلیّت محض است ولی ایشان در این فصل به شکلی مفصل تر و استدلالی تر این نکته را بیان می کنند.

دارای اجزاء بودن حرکت

حضرت علامه می فرمایند که حرکت چون امتداد دارد ذاتاً منقسم است یعنی می شود امتداد آن را به دو قسم منقسم کرد و هرکدام از آن انقسامات را به دو قسم منقسم کرد و این انقسام تا بی نهایت ادامه پیدا می کند و دلیل اینکه این انقسام تا بی نهایت ادامه پیدا می کند این است که هرچیزی که امتداد داشته باشد را نصف کنیم حاصل نصف امتداد است هرچه که آن امتداد کوچک هم باشد اینگونه است لذا هیچ وقت از انقسام چیزی که امتداد دارد به چیزی که امتداد ندارد نمی رسیم همانطور که اگر خط را بی نهایت بار هم تقسم کنیم به نقطه یعنی چیزی که امتداد ندارد نمی رسیم

سپس جناب علامه بیان می کنند که اگر قرار باشد در این تقسیم امتداد حرکت به چیزی برسیم که دیگر قابل تقسیم نباشد باید به جزء لایتجزی رسیده باشیم و ما در فصل های پیشین در بحث از مقولات و مشخصاً مقوله کم بیان کردیم که جزء لایتجزی محال است و گفتیم که دلیل استحاله آن این است که اگر به چنین چیزی برسیم لازم می آید که مثلاً از دو جزء بدون امتداد جزئی دارای امتداد حاصل شود که محال است زیرا اگر میلیاردها جزء بدون امتداد را در کنار هم قرار بدهیم باز هم چیز ممتدی حاصل نمی شود

بالقوه بودن اجزای حرکت

مسئله ی بعدی ای که جناب علامه در این فصل بیان می کند این است که حرکت اجزاء دارد ولی اجزاء حرکت بالقوه هستند و لذا حرکت از بی نهایت اجزای بالقوه تشکیل شده است دلیل این مطلب این است که اگر حرکت اجزاء بالفعل داشته باشد در این صورت به سراغ آن اجزاء بالفعل می رویم و بررسی می کنیم که امتداد دارند یا ندارد اگر امتداد نداشته باشند می شوند اجزاء دفعی الوقوع و ما گفتیم که ممکن نیست که از اجزاء دفعی الوقوع امتداد حاصل شود و اساساً حرکت نخواهد بود و یا آن اجزاء بالفعل امتداد دارند که در این صورت باز حرکت خواهند بود و باید اجزاء بالفعل داشته باشند باز اگر این اجزاء بالفعل امتداد نداشتند که به دلیلی که گفتیم نمی شود و اگر امتداد داشته باشند باز باید اجزاء بالفعل داشته باشند و باز همینطور مطلب باید تا بی نهایت ادامه پیدا کند و از بی نهایت اجزاء بالفعل امتداد بی نهایت حاصل می شود هرچند از بی نهایت اجزا بالقوه امتداد بی نهایت لازم نمی آید در حالیکه امتداد ما بی نهایت نیست بلکه محدود و با نهایت

است پس باید در جایی به اجزاء دفعی الوقوع منتهی بشود در حالیکه انتهاء آن به اجزا دفعی الوقوع محال است چون اجزاء دفعی الوقوع امتداد ندارند پس از تمام این مطالب به این نتیجه می رسیم که اجزاء حرکت بالقوه هستند

نتیجه دو بحث پیشین

حضرت علامه در نتیجه گیری از دو بحث پیشین می گویند حال که حرکت اجزاء دارد و این اجزاء بالقوه هستند پس مبدأ و منتهی حرکت نمی تواند چیزی باشد که اجزاء داشته باشد چون در آن صورت آن چیز جزء حرکت خواهد بود و نه مبدأ یا منتهی آن پس مبدأ و منتهی حرکت از سنخ خودش نیست همانگونه که انتهای حجم و سطح و خط نیز از سنخ خودشان نیستند پس مبدأ حرکت باید قوه محض باشد که در آن حرکتی نیست و منتهی حرکت نیز فعلیّت محض باشد که باز هم در آن حرکتی نیست

تذکر: با این نتیجه ای که حضرت علامه در نظر می گیرند روشن می شود که مبدأها و مقصدهایی که ما بیان می کنیم مبدأ و مقصدهای فرضی هستند چون نه مبدأها قوه محض هستند و نه مقصدها فعلیّت محض هستند و روشن می شود که حرکت از ازل آغاز شده است و تا ابد پیش خواهد رفت و همه اش یک حرکت بیش نیست.

نکته: این حرکتی که ما با چشم می بینیم که مثلاً شخصی حرکت می کند و از جایی به جای دیگر می رود ظهور حرکت جوهر است و وقتی هیچ حرکتی که با حس درک نشود نیز نباشد باز جوهر در حال حرکت است و آن حرکت جوهر در طول زمان است البته این زمان است که از حرکت جوهر انتزاع می شود.[1]

فصل ششم: موضوع حرکت(متحرک)

در پایان فصل سوم حضرت علامه تذکر دادند که تحقق حرکت متوقف بر شش امر است که دو مورد اول آن مبدأ و منتهی بود که در فصل پنجم بررسی کردیم در این فصل ما درصدد این هستیم که موضوع حرکت را بررسی کنیم

تبیین وجود موضوع در حرکت

حضرت علامه در اثبات موضوع برای حرکت بیان می کنند که همانطور که در تعریف گذشت حرکت عبارت است از خروج شیئ از قوه به فعل تدریجاً شیئ در این تعریف همان چیزی است که ما به آن موضوع حرکت می گوییم. حضرت علامه بیان می کنند که ما گفتیم که حرکت خروج شیئ از قوه به فعل است تدریجاً و گفتیم که این قوه یک عرض است که نیاز به موضوع دارد تا به آن قائم شود. چیزی که موضوع قوه است فعلیّتی دارد ولی قوه صورت های دیگر را دارد و همواره چنین است که صورتی را از دست می دهد و صورتی می پذیرد یا عرضی را از دست می دهد و عرضی را می پذیرد و در

۱.پایان نوار شماره ۷۸ و ۷۹

این میان موضوع واحد است که همان ماده است در صورتی که اینطور نباشد یعنی یعنی نیز واحد نباشد و تغییر کند در آن صورت چیزی که حاصل خواهد شد غیر آن چیزی خواهد بود که قبلاً بوده است و اساساً دیگر خروج شیئ از قوه به فعل نخواهد بود بلکه فساد یک شیئ و کون شیئ دیگر خواهد بود

باید توجه شود که به موضوع که خود ثابت است متحرک می گویند یعنی اول اینگونه به ذهن می آید که متحرک چیزی است که خودش حرکت می کند ولی در ما نحن فیه متحرک چیزی است که حرکت در آن جاری می شود ولی خودش ثابت است و این مطلب را حضرت علامه صریحاً در این فصل بیان می کنند از این جهت گفتن اینکه موضوع متحرک است نوعی مجاز است بلکه این حرکت است که حرکت می کند و موضوع ثابت است. با توجه به این بیان مثال متحرک به این شکل خواهد بود که گلوله که همان موضوع است و در ما نحن فیه همان ماده است ایستاده است و حرکت که همان لوله است در حال گذر کردن از روی گلوله است و لوله یعنی صورت ها و عرض های مختلف از گلوله گذر می کنند و البته این لوله در طول زمان بر گلوله جاری می شود. با این بیان حرکت در جوهر صورت ها پذیرفته شده است ولی حرکت در جوهر موضوع پذیرفته نشده است و ظاهر کلام حضرت علامه این است که حرکت موضوع ثابت می خواهد چون اگر موضوع ثابتی نباشد دیگر حرکتی در کار نیست چون وحدتی در کار نیست.

تذکر: حضرت علامه در بدایه و حتی نهایه برای حرکت موضوع ثابت اثبات می کنند ولی در مرحله ۱۲ از کتاب در جایی تصریح می کنند که هیولا به عنوان موضوع ثابت برای حرکت لازم نیست و مطلبی که ایشان در مرحله ۱۲ بیان می کنند مطلب درست است زیرا براساس حرکت جوهری موضوع ثابت لازم نیست و وحدت را به این شکل درست می کنیم که وحدتش در طول زمان است یعنی در طول زمان وجود فعلی متصل است به ماقبل و مابعد و وحدت در طول زمان دارد که البته از نکته مفصلاً بعدها و در جای خود بحث خواهیم کرد.

بالفعل و بالقوه نبودن موضوع حرکت من جمیع الجهات

تا اینجا روشن شد که حرکت نیاز به موضوع ثابت دارد و موضوع حرکت خود ثابت است و حرکتی نمی کند در این قسمت از فصل حضرت علامه تذکر می دهند که موضوع حرکت نباید بالفعل من جمیع الجهات یا بالقوه من جمیع الجهات باشد بلکه باید از جهتی بالفعل باشد و از جهتی بالقوه.

دلیل اینکه موضوع نباید بالفعل من جمیع الجهات باشد این است که اگر بالفعل من جمیع الجهات باشد در این صورت دیگر حرکتی نخواهد کرد چون حرکت خروج از قوه به فعل است تدریجاً در حالی که موضوع طبق فرض بالفعل من جمیع الجهات است. لذا در مورد عقول که بالفعل من جمیع الجهات هستند حرکت معنا ندارد

سپس حضرت علامه بیان می کنند که دلیل این که موضوع نباید بالقوه من جمیع الجهات باشد این است که چیزی که قوه من جمیع الجهات باشد اساساً موجود نخواهد بود تا بخواهد حرکتی کند و هرچیزی که موجود است بالاخره باید فعلیّتی داشته باشد لذا هیولا که می گویند قوه محض است یک فعلیّت دارد که همان بالقوه بودن محض است یعنی هیولا

قوه محض است و فعلیّتش این است که قابلیت پذیرش صورت های مختلف را دارد. سپس حضرت علامه مثال هایی برای چیزهایی که از جهتی بالقوه هستند و از جهتی بالفعل می زنند که البته اینها همه مثال هستند و می توان مثال های فراوان دیگری نیز به آنها افزود مثلاً انسان از جهت انسان بودن بالفعل است ولی بالقوه می تواند ملک باشد.

فصل هفتم: فاعل حرکت (محرّک)

یکی دیگر از چیزهایی که برای حرکت لازم است عبارت است از فاعل حرکت. فاعل حرکت همانی است که حرکت را به وجود می آورد و ایجاد حرکت می کند و با متحرک که موضوعی است که حرکت در آن جاری است متفاوت است و تفاوت این دو روشن است. حضرت علامه در این فصل اثبات می کنند که محرّک متغایر با متحرک است

اثبات تغایر محرّک با متحرک

در استدلال اول برای اثبات تغایر حضرت علامه بیان می کنند که محرّک باید غیر از متحرک باشد زیرا متحرک یعنی چیزی که قابل حرکت است در ابتدا به نظر می رسد که متحرک یعنی چیزی که حرکت می کند ولی متحرک یعنی قابل حرکت نه چیزی که حرکت می کند زیرا اگر متحرک خودش حرکت می کرد دیگر محرّک نمی خواست و وقتی که متحرک قابل باشد دیگر نمی تواند فاعل باشد چون چیزی نمی تواند از یک جهت هم قابل باشد و هم فاعل چون قابل یعنی فاقد است و گیرنده است و فاعل یعنی دارا و دهنده است و نمی شود که دارا و ندار یک چیز باشد پس محرک غیر از متحرک است

دلیل دومی که حضرت علامه برای اثبات تغایر میان محرّک و متحرک بیان می کند این است که متحرک نسبت به فعلیّتی که می خواهد بدست بیاورد بالقوه است و حرکت یعنی بدست آوردن آن فعلیّت و وقتی که متحرک بالقوه است نمی تواند به خودش فعلیّت بدهد پس خودش نمی تواند محرّک باشد خودش فقط قبول حرکت می کند چون نسبت به آن فعلیّت بالقوه است و چیزی از خارج باید آن فعلیّت را به او بدهد زیرا اگر واجد بود لازم نبود آن فعلیّت را بدست آورد.

لزوم متغیر بودن فاعل قریب حرکت

حضرت علامه در این بخش از فصل درصدد آن است که اثبات کند که فاعل قریب حرکت خود باید متحرک باشد و به این شکل به طور غیر صریح حرکت جوهری را اثبات کنند البته ایشان در ادامه تصریحاً ادله حرکت جوهری را بیان خواهند کرد ولی در این بخش نیز ایشان به شکلی یکی از ادله اثبات حرکت جوهری را بیان می کنند

ایشان در این بخش می فرمایند که فاعلی که حرکت را ایجاد می کند خودش باید مثل حرکت متحرک باشد و این یعنی اینکه فاعل قریب حرکت باید مثل خود حرکت دارای حرکت باشد و خودش عیناً متحرک باشد و دلیل این مطلب این است

که اگر فاعل حرکت ثابت باشد فعلش هم ثابت خواهد بود در حالیکه فعل فاعل حرکت است و حرکت فعلی است در ذات خود متغیر و فعل متغیر فاعل متغیر می خواهد پس فاعل قریب حرکت باید عین حرکت باشد

حضرت علامه می خواهند بفرمایند که در حرکت های عرضی مانند تغییر رنگ سیب مثلاً فاعل این حرکت یعنی صورت نوعیه سیب باید متغیر باشد یعنی جوهر باید تغییر کند تا رنگ سیب که عرض است تغییر کند ایشان می فرمایند که ماده سیب ثابت است ولی صورت جوهریه سیب دارد حرکت می کند وگرنه اگر حرکت صورت جوهریه سیب نبود رنگ سیب تغییر نمی کرد و دلیل تغییر صورت جوهریه سیب این است که فاعل رنگ سیب همان صورت جوهری سیب است و فاعل قریب حرکت باید خودش نیز حرکت داشته باشد. ایشان می فرماید که وقتی فعل متغیر است فاعلش نمی تواند ثابت باشد و فاعلش نیز باید متغیر باشد.

فصل هشتم: ارتباط متغیّر با ثابت

مقدمه

در قسمت انتهایی فصل پیشین حضرت علامه بیان کردند که فاعل قریب حرکت خود باید متحرک باشد چون وقتی فعل متغیر است فاعل نیز باید متغیر باشد برخی درصدد اشکال به علامه به توسعه استدلال پرداخته اند و گفته اند که اگر همواره فاعل قریب حرکت باید متحرک باشد و لذا فاعل قریب حرکت در اعراض جواهر هستند پس جواهر نیز باید متحرک باشند خود در این صورت فاعل قریب جواهر نیز باید متحرک باشد و فاعل فاعل جوهر هم باید متحرک باشد و فاعل فاعل فاعل جوهر هم باید متحرک باشد و در نهایت چون همه فاعل ها به خداوند منتهی می شوند پس خداوند نیز باید متحرک و متغیر باشد تعالی عن ذلک

بیان حضرت علامه در مورد ارتباط متغیّر با ثابت

حضرت علامه بیان می کنند که فاعل جوهر لازم نیست که متغیّر باشد ولی فاعل اعراض که جواهر هستند باید متغیر باشند به هنگام تغیّر در عرض. دلیل این مطلب این است که عرض موجود مال جوهر است و با جوهر که فاعل اوست به نحوی اتحاد دارد و لذا عرض که تغییر می کند جوهر هم تغییر می کند و لذا با تغییر عرض فاعلش نیز که به نحوی با آن متحد است نیز تغییر می کند اما جوهر وقتی تغییر می کند لازم نیست که فاعل جوهر نیز تغییر کند چون جوهر چنان اتحادی که عرض با جوهر دارد با فاعل خود ندارد لذا فاعل جوهر اینگونه نیست که جوهر را ایجاد کند و سپس در آن تغیر ایجاد کند بلکه فاعل جوهر ، جوهر را ذاتاً متغیّر ایجاد می کند یعنی جوهری ایجاد می کند که تغیّر عین ذات اوست و لذا

لازم نیست که فاعل جوهر خودش متحرک باشد یا متغیّر باشد و با این پاسخ اشکالی که منتهی به تغیّر در خداوند می شد پاسخ داده می شود و روشن می شود که کیفیت ارتباط ثابت با متغیّر چگونه است.[1]

فصل نهم: مسافت حرکت

مقدمه

در فصل های پیشین چندین بار گفتیم که برای حرکت شش چیز نیاز است که ما به چهارتای آن یعنی مبدأ و منتهی و موضوع حرکت(متحرک) و فاعل حرکت(محرّک) پرداختیم در این فصل حضرت علامه درصدد آن هستند که از مسافت حرکت یعنی چیزی که حرکت حقیقتاً در آن رخ می دهد و اساساً خودش همان حرکت است بپردازند پس مسافت چیزی است که حرکت می کند و حرکت در آن رخ می دهد.

تبیین مسافت حرکت

در تعبیراتی که ما داریم می گوییم که متحرک حرکت می کند و اینجا گفتیم که چیزی که حرکت می کند همان مسافت حرکت است در تبیین این دو جمله باید گفت که متحرک در اصطلاح فلسفه و اینجا یعنی موضوع یعنی چیزی که حرکت بر آن سوار می شود و بنابراین متحرک خود حرکت نمی کند یعنی حرکت عین او نیست بلکه حرکت روی او جاری است البته به اعتبار جریان حرکت بر روی او می توان گفت که متحرک نیز حرکت می کند ولی با دید فلسفی این اسناد مجازی خواهد بود همانگونه که اسناد سفیدی به پیراهن مجازی است زیرا سفیدی سفید است که سفید است نه پیراهن این در قسمت حرکت متحرک ولی در قسمت مسافت باید گفت که آن چیزی که روی موضوع آمده است و دارد حرکت می کند همان مسافت است که گاهی چیزی که دارد حرکت می کند صورت هاست که صورتی می رود و صورتی می آید که در این صورت مسافت جوهر است و گاهی چیزی که حرکت می کند عرض است یعنی عرضی می رود و عرضی می آید مثلاً رنگ حرکت می کند و از زردی به قرمزی تبدیل می شود که در این صورت کیف می شود مسافت حرکت یعنی در این صورت چیزی که حرکت می کند کیف است

در ادامه می گوییم که مسافت حرکت یکی از مقولات است یعنی اگر جوهری حرکت کند مسافت جوهر خواهد بود و اگر حرکت در دیگر مقولات رخ دهد مسافت از دیگر مقولات خواهد بود.

۱.پایان نوار شماره ۸۰

تحلیل مسافت حرکت

در ادامه حضرت علامه بیان می کنند که مسافت عبارت است از چیزی که حرکت در آن رخ می دهد ولی اینکه می گوییم یکی از مقولات مسافت حرکت است و مقولات ماهیت هستند نباید باعث شود که ما فکر کنیم که حرکت در ماهیت رخ می دهد و این یعنی اینکه حرکت در ماهیت جوهر یا ماهیت دیگر مقولات مثلاً در کیف یا کم رخ نمی دهد بلکه در وجود آنها رخ می دهد. دلیل اصرار فلاسفه مشاء بر اینکه حرکت در وجود این ماهیات رخ می دهد ونه در ماهیت این است که اگر قرار باشد که حرکت در خود ماهیت رخ بدهد معنایش انقلاب در ذات خواهد بود چون اگر حرکت در ماهیت رخ دهد در این صورت این همان باشد و این همان نباشد یعنی مثلاً وقتی جوهری حرکت می کند قبل از حرکت نسبت به چیزی بالقوه است و بعد از حرکت نسبت به آن بالفعل می شود و در این دو زمان هم یکی است ولی در عین حال یکی نیست و نمی شود که ماهیت در دو زمان هم یکسان باشد و هم یکسان نباشد و چنین چیزی فقط با تشکیک قابل توجیه است در حالیکه مشائین تشکیک در ماهیت را قبول ندارند پس حرکت در ماهیت برای آنها مساوی با انقلاب ذات و محال خواهد بود برای همین می گویند که حرکت در ماهیت نیست بلکه در وجود ماهیت است.

دلیل اینکه مشائین تشکیک در ماهیت را قبول ندارند این است که می گویند که ماهیت یعنی حد خاص وجود در حالیکه تشکیک یعنی حد خاصی در کار نیست و این دو با هم قابل جمع نیستند پس تشکیک در ماهیت محال است و لذا حرکت در وجود ماهیت رخ می دهد و نه در ماهیت

تبیین تحلیل مسافت حرکت

در قالب یک مثال باید گفت که در قضیه حرکت یک وجودی دارد حرکت می کند و ما در حال انتزاع ماهیت از آن هستیم و آنچه واقعی است یک وجود سیال است البته ما سیالیت این وجود ماهیتی انتزاع نمی کنیم بلکه در هر آنی که هستیم یک ماهیت انتزاع می کنیم مانند اینکه شخصی به نوک دماغ خود خیره باشد و لوله ای رنگی در حال گذر از مقابل بینی او باشد در این صورت چون او به نوک دماغ خود خیره شده است گمان می کند که چند چیز از مقابل او گذر کرده است در حالی که تنها یک لوله رد شده است ولی چون او هرلحظه یک قسمت از آن را می بیند فکر می کند که چند چیز از مقابل بینی او گذر کرده است و آن رنگ ها به اصطلاح حدود وجودی آن سیال هستند و تمام آن رنگ ها در واقع یک چیز هستند که همان لوله است پس آنچه روی موضوع جاری می شود یک وجود سیال است و ما از آن ماهیات مختلف انتزاع می کنیم و ماهیات در ذات خودشان غیر هم هستند ولی در واقع یک وجود بیشتر نیست. ماهیاتی که انتزاع می شوند از هم منفک هستند چون ماهیت نمی تواند حرکت کند چون اگر ماهیت حرکت کند تشکیک در ماهیت می شود ما گفتیم که مشائین حرکت در ماهیت را قبول ندارند

مثلاً وقتی ما تکه ای کاغذ را می سوزانیم خاکستر می شود و اگر مثلاً خاکستر را در پای درختی بریزیم خاکستر گیاه می شود ولی باید گفت که کاغذ و خاکستر و گیاه یک وجود هستند یک وجود سیال که اگر می توانستیم همه اش را یک جا ببینیم می دیدیم که یک وجود ممتد در طول زمان است که در هر زمانی حد خاصی دارد که باعث می شود ماهیتی خاص

از آن انتزاع شود مثلاً از همان وجود در زمانی که حد خاصی دارد کاغذ انتزاع می کنیم و سپس در زمانی دیگر از همان وجود که حد خاص دیگری پیدا کرده است خاکستر را انتزاع می کنیم و همینطور تا آخر لذا انتزاع ذهن ما اینگونه است یعنی متکثر است وگرنه وجودش یکی است البته باید گفت که علاوه بر انتزاع انواع مختلف از یک وجود در مدت زمانی که حد وجودی آن تغییر نکرده است هر آن ما یک فرد از آن ماهیت را انتزاع می کنیم مثلاً یک کاغذ ممکن است ده سال کاغذ باشد که در این صورت ما در طی این ده سال هر آن یک فرد از ماهیات کاغذ را انتزاع می کنیم و هنگامی که حد وجودی اش تغییر کرد در آن صورت یک نوع و ماهیت دیگر از آن وجود انتزاع خواهیم کرد. در کل سعی فلاسفه مشاء در این قسمت به گونه ای است که حرکت در ماهیت رخ ندهد چون حرکت در ماهیت به معنای تشکیک ماهیت خواهد بود و تشکیک در ماهیت از دیدگاه فلاسفه مشاء محال بوده است.

خوب با این تبیین انگار که وجود روی ماهیت جاری می شود چون موضوع ماهیت بود ولی الان می گوییم که آن نیز وجود است ولی بخشی از وجود ثابت است و بخشی از آن سیال است از آن بخش سیال ماهیات مختلف انتزاع می شود که گاهی این بخش سیال به شکلی است که از آن ماهیت جوهری انتزاع می شود و می گوییم که مسافت حرکت جوهر بوده است و حرکت جوهری کرده است و گاهی تغییر به شکلی است که ما از آن کیف انتزاع می کنیم و می گوییم که حرکت در مسافت کیف رخ داده است لذا این کیف نیز که حرکت می کند بلکه وجود کیف است که حرکت می کند و تسامحاً آن را به ماهیت اسناد می دهیم لذا حرکت عین ماهیت نیست بلکه عین وجود آن ماهیت است.

تحلیل دیدگاه مشائین

خوب درست است که اصالت وجود را به مشائین منتسب کرده اند ولی خوب آنها به اندازه ما به لوازم اصالت الوجود توجه نداشته اند از طرفی ایشان حرکت جوهری را قبول نداشته اند و معتقد بودند که حرکت در جوهر رخ نمی دهد و می گفتند که مثلاً وقتی رنگ یک چیز عوض می شود عرض او تغییر کرده است ولی این تغییر عرض به نحو تشکیکی نیست بلکه به این نحو است که در هر آن یک فرد یا یک نوع از ماهیت موجود می شود و با این تبیین اساساً می توان گفت که حرکت نیست بلکه کون و فساد است و حرکت در عرضی که مشائین می گفته اند اساساً حتی حرکت در عرض نیز نبوده است یعنی ایشان حتی نمی گفته اند که عرض دارد حرکت می کند چون حرکت در عرض هم حرکت در ماهیت است آنها می گفته اند که جوهر که ثابت است هیچ عرض هم ثابت است نه اینکه جوهر همواره آن عرض را داشته باشد بلکه جوهر در هر آن یک عرض دارد ولی عرض ها به هم متصل نیستند که حرکت در عرض بشود. حال سئوال این است که اگر حرکت نه در جوهر است و نه در عرض پس حرکت کجاست؟ مشائین برای این مسئله راه حلی داشته اند آنها می گفتند که حرکت در چیزی است که بین این دو یعنی جوهر و عرض است و آن همان اتصاف جوهر به عرض است یعنی ایشان می گفته اند که اتصاف جوهر به عرض است که سیال است و حرکت می کند که این اتصاف ماهیت نیست و ماهیت نیز ندارد چون وجود فی غیره است و وجود های فی غیره نیز ماهیت ندارند و لذا مشائین حرکت را نه در جوهر و نه در عرض هردو

نپذیرفته اند و وقتی می گویند که حرکت در چهار مقوله رخ می دهد منظورشان حرکت در وجود وصفی این چهار مقوله است.

دیدگاه حضرت علامه و تحلیل آنها

خوب حضرت علامه حرکت جوهری را قبول دارند ایشان می گویند که موضوع حرکت همان ماده و هیولاست که ثابت است و جواهری که روی آن هستند یعنی صوری که روی آن موضوع است حرکت می کند و عرض روی آن هم حرکت می کند و حضرت علامه حتی می فرمایند که صورت جسمیه آن نیز حرکت می کند مثلاً وقتی کاغذ خاکستر می شود و سپس گیاه می شود و سپس میوه می شود در همه این حالات جسم است و جسم بودن آن تغییر نکرده است ولی حضرت علامه می فرمایند که با این حال باز هم صورت جسمیه کاغذ حرکت کرده است زیرا جسم در این آن هست در آن بعدی هم هست در آن بعدی هم هست و این وجود کش پیدا کرده است و یک وجود ممتد دارد ممکن است در اعتراض به حضرت علامه گفته شود که اگر در مورد جسم می توان چنین چیزی گفت چرا نتوان آن را در مورد ماده نیز گفت تا ماده نیز حرکت کند در پاسخ خواهیم گفت که همانگونه که قبلاً نیز اشاره کرده ایم در بحث متحرک حضرت علامه در مرحله ۱۲ تصریح خواهند کرد که برای حرکت موضوع ثابت لازم نیست.

تذکر: در مورد تشکیک در ماهیت نیز باید گفت که تشکیک در ماهیت را می توان به شکلی تصویر کرد که انقلاب ذات محال باشد و می توان به شکلی تصویر کرد که انقلاب ذات محال نباشد لذا می توان تشکیک در ماهیت را نیز پذیرفت و ملاصدرا نیز در عباراتی تشکیک در ماهیت را انکار کرده است و در عبارتی نیز پذیرفته است ولی به نظر می رسد که در قسمتی که تشکیک در ماهیت را پذیرفته است دلیلش قوی تر است و به نظر می رسد که تشکیک در ماهیت درست باشد.[1]

فصل دهم: مقولات مسافت حرکت

مقدمه

سیر بحث تا اینجا به این شکل است که حضرت علامه ابتدا حرکت را بیان کردند سپس چیزهایی که برای حرکت لازم بود را بیان کردند و از میان آنها مبدأ حرکت و منتهی حرکت و متحرک و محرک را بیان کردند و در فصل پیش به بررسی مسافت یعنی چیزی که حقیقتاً حرکت می کند پرداختند و در این فصل حضرت علامه درصدد این هستند که بیان کنند که چه مقولاتی می توانند مسافت حرکت باشند و حرکت در وجود آنها رخ دهد و در واقع این فصل ادامه بحث از مسافت است. نزد فلاسفه مشاء مشهور است که حرکت تنها در چهار مقوله ممکن است که عبارتند از مقوله أین ، وضع ، کیف و

۱.پایان نوار شماره ۸۱

کم لذا حرکت در جوهر و سایر مقولات دیگر محال است البته بعدها حضرت علامه حرکت در تمام مقولات را اثبات می کنند.

وقوع حرکت در چهار مقوله

توضیح حرکت در مقوله أین

شاید واضح ترین حرکت در مقوله أین باشد. ابتدا می گوییم که أین عبارت بود از هیئت حاصله برای شیئ که از نسبت آن شیئ با مکان[1] حاصل می شود مثلاً وقتی کسی در جایی ایستاده است نسبتی با مکان دارد و باعث می شود که هیئتی برای آن شخص حاصل شود حال وقتی آن شخص جا به جا می شود آن هیئت تغییر می کند و این تغییر نیز تدریجاً حاصل می شود به این تغییر هیئت تدریجی همان حرکت در مقوله أین است البته برای چندمین بار تذکر می دهیم که در واقع مقوله أین خودش حرکت نمی کند و خودش سیال نیست بلکه یک وجود سیال حرکت می کند که ما از آن أین أین أین انتزاع می کنیم در هر آن و دلیل اینکه می گوییم خود مقوله حرکت نمی کند و سیال نیست این است که اگر ماهیت سیال باشد مستلزم آن است که ماهیت حرکت کند و حرکت ماهیت مستلزم تشکیک در ماهیت است و تشکیک در ماهیت از دیدگاه مشائین محال است پس این أین وجودی است روی من که سیال است که ذهن از این وجود سیال از هرحدش یک أین انتزاع می کند یعنی أین یک وجود وصفی دارد که آن است که سیال است نه اینکه ماهیت أین حرکت کند البته همانطور که قبلاً نیز تذکر داده بودیم ممکن است در یک آن یک نوع از أین انتزاع کنیم و ممکن است یک فرد از أین انتزاع کنیم در جایی که أین تغییر نمی کند.

تذکر در مورد حرکت در مقوله أین

حضرت علامه می فرمایند که قول به حرکت در مقوله أین بی اشکال است البته اگر مقوله أین را اساساً مقوله ای جدا بدانیم در واقع حضرت علامه می خواهند بفرمایند که أین قسم از مقوله وضع است و چیزی جدای آن نیست و حرکت در أین همان حرکت در وضع است. مقوله وضع عبارت بود از نسبتی که اجزاء یک شیئ با هم داشتند و نسبت کل آن شیئ به خارج خود این تمام مقوله است ولی این مقوله دو قسم نیز دارد یکی نسبت اجزاء باهم است بدون اینکه نسبت کل با خارج در نظر گرفته شود که این جزء مقوله است و قسم دیگر مقوله وضع این است که نسبت کل شیئ به خارج لحاظ شود که بازهم جزء مقوله وضع است با توجه به این دو قسم روشن می شود که أین چیزی جز قسم دوم وضع یعنی نسبت کل به خارج نیست و این به این معناست که مقوله أین یک مقوله جداگانه نیست و حرکت در آن در واقع حرکت در وضع است.

۱.مکان حقیقی هر شیئ فضایی است که آن شیئ اشغال می کند ولی در اینجا مکان به معنای عامش نیز می تواند مراد باشد.

توضیح حرکت در مقوله کیف

همانطور که در بخش معرفی مقولات گفتیم کیف چهار قسم داشت کیف محسوس ، کیف نفسانی ، کیف استعدادی و کیف مختص به کم حال این چهار قسم را می توان به دو دسته بزرگ کیف مادی و کیف غیر مادی تقسیم کرد مثلاً کیف نفسانی کیف مجرد است و چون مجرد است تغیّر و حرکت نیز ندارد ولی مثلاً در مورد کیف های مادی مانند کیف محسوس و کیف مختص به کم حرکت امکان دارد و حرکت در آن ها رخ می دهد به عنوان نمونه شکل حرکت در کیف مختص به کم را بیان می کنیم.مثلاً یک برگ کاغذ سطحی دارد و در شش طرف سطحی که دارد می توان آن را به شکلی قرار داد که سطحش صاف باشد در این صورت صافی کیفی است برای سطح که یک کم متصل قار دو بعدی است حال ما می توانیم این کمیت را که صاف و مستقیم است را منحنی کنیم در این صورت انحنا کیفیت سطح می شود پس کیف مختص به کم تغییر کرد و این تغییر تدریجی است و لذا حرکت در کیف مختص به کم مشهود است ولی طبق بیانی که داشتیم روشن شد که تمام کیف ها حرکت نمی کنند ولی مقوله کیف فی الجمله حرکت در آن واقع می شود.

توضیح حرکت در مقوله کم

از جمله مقولاتی که طبق نظر مشهور حرکت در آن رخ می دهد کم است که باز هم این حرکت مشهود است مثلاً وقتی بچه بزرگ می شود کم آن تغییر می کند که البته این تغییر کمیت با سرعت کم است ولی تغییر کمیت در فیلم هایی که از گیاهان گرفته می شود و سرعت پخش فیلم را افزایش می دهند کاملا مشهود است پس حرکت در مقوله کم نیز واقع می شود

اشکال به حرکت در مقوله کم

برخی از فلاسفه به حرکت در مقوله کم اشکال کرده اند به این شکل که گفته که گیاه در وهله اول یک حجم خاصی دارد یعنی کم خاصی دارد و این کم خاص روی گیاه خاص یعنی موضوع خاصی عارض شده است حال برای اینکه گیاه رشد کند و کم آن تغییر کند باید چیزی به آن اضافه شود مثلاً آب ، مواد معدنی و ... پس برای تغییر در کم گیاه باید چیزهایی به آن بچسبد سپس در این بخش گفته اند که مثلاً آب وقتی می خواهد به گیاه بچسبد و به آن متصل شود تا کم گیاه تغییر کند این اتصال تدریجی نیست بلکه در آن رخ می دهد چون اگر اتصال تدریجی باشد اتصال هیچ وقت حاصل نمی شود چون همان قسمت اول نیز باید تدریجاً متصل شود و همینطور تا آخر پس اتصال تدریجی و در امتداد رخ نمی دهد و این یعنی کم گیاه دفعه افزایش پیدا می کند و این حرکت نیست و لذا حرکت در کمت محال است

پاسخ به اشکال حرکت در مقوله کم

حضرت علامه پاسخ را با تعبیر و اجیب بیان کرده اند که گو اینکه پاسخ را قانع کنند نمی دانند ولی بالاخره آن را به عنوان پاسخ اشکال بیان کرده اند. در پاسخ به این اشکال گفته می شود که اتصال حتی اگر دفعه هم باشد اتصال یک شیئ به چیزی باعث نمی شود که آن چیز جزء آن چیز شود بلکه وقتی آن چیز جزء می شود که صورت گیاهی آن را نیز احاطه کند و این احاطه صورت نوعیه گیاه تدریجی است و محال است که دفعی باشد البته برای این ادعا دلیلی نیاوردند ولی ممکن است دلیلی عقلی داشته باشند که احاطه صورت گیاهی به مثلاً آب وتبدیل آن به ماده خود نمی تواند دفعی باشد و تدریجی است ولی به هرصورت چیزی به عنوان دلیل بیان نشده است البته همانطور که گفتیم حضرت علامه حرکت را در تمام مقولات اثبات خواهد کرد و اساساً ایشان می فرمایند که حتی اگر حجم چیزی عوض هم نشود بازهم حرکت کرده است چون حرکت چیزی جزء امتداد داشتن وجود نیست[1]

توضیح حرکت در مقوله وضع

با توضیحی که در مورد حرکت در مقوله أین گفتیم روشن می شود که حرکت در مقوله وضع واقع می شود و اشکالی نیز بر آن وارد نشده و حضرت علامه نیز برای حرکت مثالی زده اند که در کتاب موجود است فمن اراد فلیراجع.

انکار حرکت در دیگر مقولات

در این قسمت از این فصل حرکت علامه مقولاتی را که از دیدگاه مشائین حرکت در آن ها رخ نمی دهد و دلیل ایشان بر عدم وقوع حرکت را بیان می کنند. ابتدا می گویند که از دیدگاه مشائین در پنج مقوله دیگر یعنی جوهر ، فعل ، انفعال، جده و اضافه حرکت رخ نمی دهد که ذیلا دلیل هریک بیان و سپس مختصراً نقد می شود.

دلیل عدم حرکت در فعل و انفعال و متی

دلیلی که مشائین برای محال بودن حرکت در این سه مقوله بیان کرده اند مشابه هم است ایشان می فرمایند که حرکت در دو مقوله فعل و انفعال نمی تواند رخ بدهد و دلیلش این است که تدریج در مفهوم این ها وجود دارد ابتدا به نظر می رسد که وجود مفهوم تدریج در این مقولات اثبات کننده ی حرکت در آنهاست ولی مشائین گفته اند که اساساً چون در مفهومشان تدریج است حرکت در آنها رخ نمی دهد که حرف بسیار عجیبی است. سپس ایشان می فرمایند که حرکت در جایی است که بتوان از وجود سیال آن افراد آنی الوجود یا نوع آنی الوجود انتزاع بکنیم در حالیکه در این مقولات چون

۱.پایان نوار شماره ۸۲. متأسفانه صوت این جلسه به طور کامل ضبط نشده است و تنها از آن ۲۵ دقیقه ضبط شده است یعنی تنها توضیحات خارج از کتاب تا سر تبیین حرکت در مقوله وضع لذا تطبیق مطالب با کتاب نیز در این صورت موجود نیست علاوه بر اینکه کیفیت صوت این جلسه نیز بسیار پایین بود.

امکان انتزاع چنین افرادی نیست به دلیل وجود تدریج در مفهوم پس حرکت در این مقولات رخ نمی دهد. حضرت علامه در نهایه تعبیر در نهایه دارند به این مضمون که این از آن حرفاست خوب وقتی در مفهوم این مقولات تدریج نهفته است خوب بگویید که عین حرکت هستند ولی مشائین چیز دیگری گفته اند و توجیهی که آورده بودند تا تدریج را با آن توجیه کنند و در عین حال منجر به تشکیک در ماهیت نشود یعنی همان انتزاع افراد آنی الوجود خود همین توجیه در موارد با آن حرکت را تصحیح و توجیه می کردند در این موارد باعث شده است که بگویند که حرکت در این دو و یا سه مقوله رخ نمی دهد و این حرف از مشائین که دقیق هستند بسیار بعید است که متوجه تدریج در مفهوم این مقولات نشده باشند لذا شاید نکته ای وجود داشته است که ما از آن غافلیم و الله الاعلم. دلیل دیگری که برای استحاله حرکت در این مقولات ذکر شده است این است که حرکت در این مقولات به معنای حرکت در حرکت است و حرکت در حرکت محال است که این اشکال و همینطور پاسخ آن بسیار پیچیده و مشکل است و حضرت علامه آن را بدایه بیان نکرده اند ولی در نهایه گفته اند و این دیگر واقعاً از آن حرف هاست زیرا اگر حرکت در این مقولات حرکت در حرکت باشد خوب اگر این مقولات حرکت نکند حاصل چه می شود؟!

در مورد مقوله متی هم همینطور است زیرا مقوله متی عبارت بود از هیئت حاصله برای شیئ در نسبت با زمان است و زمان چون سیّال است این هیئت نیز سیال خواهد بود و تدریج در مفهوم آن خواهد بود ولی به دلیل همان چیزی که حرکت در مقوله فعل و انفعال محال است در متی نیز محال است که البته ما اشکالاتی به آن دلیل داشتیم.

دلیل عدم حرکت در جده و اضافه

در مورد حرکت در دو مقوله جده و اضافه نیز باید گفت که باز از دیدگاه مشائین حرکت در آنها واقع نمی شود جده عبارت بود از هیئتی که برای شیئ محاط حاصل می شود مانند هیئتی که برای پا به هنگام احاطه به کفش برایش حاصل می شود و مقوله اضافه عبارت بود از هیئتی که برای هریک از دو طرف اضافه به هنگام اضافه حاصل می شود. مشائین برای اثبات عدم وقوع حرکت در این دو مقوله گفته اند که این دو مقوله وجودی تابع موضوع خود دارند بنابراین حکم مستقلی نخواهد داشت در نهایه حضرت علامه گفته است که اینکه چون تابع حرکت نمی پذیرد درست نیست چون به تبع متبوعش یعنی موضوعش که می توان حرکت کند و ما می توانیم این مطلب حضرت علامه را به شکل کلی بیان کنیم و بگوییم که اساساً تمام اعراض تابع هستند ولی تابع به تبعیت از متبوعش می تواند حرکت بپذیرد خوب شما اگر تابع بودن را مانع از حرکت می دانید چرا حرکت در کیف و کم و وضع و أین را پذیرفته اید این موارد نیز عرض و تابع هستند

البته شاید این تفکیک به این دلیل باشد که مشائین اعراض را دو دسته می کرده اند دسته ای از اعراض را اعارض بالضمیمه می دانستند مثل علم که کیف نفسانی است و برای اعراض بالضمیمه وجود جداگانه قائل بودند هرچند این وجود با جوهر متحد بود اما برخی از اعراض را اعراض بالصمیمه می نامیدند و منظور از آن اعراضی بود که وجودی جدای از وجود موضوعشان نداشتند که به آنها اعراض خارج محمول نیز می گفتند مانند بالایی و پایینی و لذا این دسته در هرحکمی تابع موضوع خود هستند و شاید تفکیک میان کیف و کم و أین و وضع با مقوله جده و اضافه همین باشد

(هرچند به نظر می رسد که مقوله أین و وضع نیز بالصمیمه باشد ولی نیازمند بررسی است) ولی شاید بتوان گفت که بالاخره این اعراض یا نیستند که نیستند یا هستند که اگر باشند به همانی که هستند حرکت را نیز به همان نحو خواهند پذیرفت.

نکته ی دیگری که باید در مورد مقوله اضافه ، بیان کرد این است که اضافه عبارت است از رابطه میان دو شیئ ولی آن اضافه ای که از مقولات است اضافه به معنای همان نسبت نیست چون اساساً نسبت وجود فی غیره دارد و اساساً ماهیت ندارد و مقوله نیست بلکه منظور از مقوله هیئتی است که برای هریک از دو طرف اضافه حاصل می شود ولی ظاهر عبارت حضرت علامه ظهور در اضافه به معنای اول دارد و ظاهراً حضرت علامه در این مورد میان اضافه به معنای نسبت و اضافه ای که یکی از مقولات است خلط کرده اند و در مورد آن نیز مشائین گفته اند که تابع موضوع خود است و حکم مستقلی مانند حرکت نخواهد داشت که ما نیز همان پاسخی که دادیم را می توانیم تکرار کنیم.

دلیل عدم حرکت در جوهر

مشائین همانطور که گفتیم حرکت در جوهر یعنی حرکت جوهری را قبول ندارد و دلیل ایشان بر این مطلب این است که اگر جوهر نیز حرکت کند در این صورت وحدتی میان آنچه بالقوه بوده است و بالفعل شده است وجود نخواهد داشت و بالتالی اساساً دیگر حرکتی در کار نخواهد بود چون خروج شیئ (یک شیئ) از قوه به فعل است تدریجاً بلکه از میان رفتن یک چیز و به وجود آمدن چیز دیگر است پس برای اینکه حرکت داشته باشیم باید وحدتی در کار باشد و اگر بگوییم که جوهر نیز حرکت می کند در وحدتی در کار نخواهد بود پس حرکت در جوهر واقع نمی شود. در این قسمت چون حضرت علامه در بدایه مفصلاً حرکت در جوهر را بحث کرده است از ابطال دلیل قائلین به عدم حرکت در جوهر صرف نظر می کنیم.

فصل یازدهم: حرکت جوهری

در این فصل حضرت علامه به اثبات حرکت جوهری می پردازند. از نظر جناب صدرا حرکت در جوهر نیز واقع می شود و اساساً حرکت اعراض به تبع از حرکت جوهر است در ادامه حضرت علامه استدلال هایی برای اثبات حرکت جوهری بیان می کنند.

استدلال اول بر حرکت جوهری

جناب صدرا بیان می کند که اعراض معلول جوهر و تابع جوهر هستند و نحوه ی وجود آنها نیز تابع جوهر است اگر جوهر ثابت باشد عرض نیز ثابت خواهد بود و چیزی که خودش ثابت است و علت است نمی تواند معلول متغیر داشته باشد مثلاً وقتی با جابه جایی دست من عرض أین دست من تغییر می کند علتش این است که دست من که جوهر است حرکت کرده است و اگر دست من جابه جا نشده بود عرض أین نیز تغییری نمی کرد پس وقتی می بینیم که عرض حرکت کرده

این خود دلالت دارد بر اینکه جوهر که علت عرض است نیز حرکت کرده است توجه شود که ما در این استدلال از حرکت در عرض به حرکت در جوهر رسیدیم یعنی حرکت عرض را دلیل بر حرکت در جوهر قرار دادیم با اینکه ثبوتاً حرکت جوهری علت حرکت در عرض است حال که ما حرکت جوهری را در این استدلال با حرکت در عرض اثبات کردیم روشن است که این استدلال تنها حرکت برخی از جوهرها را اثبات می کند یعنی مثلاً اگر فرض کنیم که یک جوهر جسمانی داشته باشیم که اعراض آن هیچ وقت تغییر نکند این استدلال نخواهد توانست حرکت جوهری در مورد این جوهر را اثبات کند ولی ما در آینده دلیلی خواهیم آورد که حرکت جوهری را در هر جوهر زمانی اثبات خواهد کرد

اشکال اول به استدلال اول

برخی به استدلالی که ذکر شد اشکال کرده اند که البته قبلاً آن را مطرح کرده بودیم. برخی گفته اند که در این استدلال اینگونه گفته شده است که فاعل قریب حرکت خود باید متحرک باشد و جوهر فاعل قریب عرض است پس جوهر نیز باید

حرکت کند ولی با توسعه دادن این کبری این نتیجه نیز بدست می آید که فاعل قریب جوهر نیز که مثلاً عقل دهم است نیز باید تغییر کند و همینطور یا باید تا بی نهایت ادامه پیدا کند و به جایی نرسد که البته تسلسل محال است و یا اینکه این فاعل ها باید به خداوند متعال متنهی شود و این نتیجه گرفته شود که خداوند متعال نیز حرکت می کند سبحانه و تعالی عن ذلک علوا کبیرا پس شما نیز نمی توانید به حرف خودتان ملتزم باشد.

پاسخ به استدلال اول

در پاسخ به اشکال می شود گفت که مطلب ما در مورد حرکت جوهری چنین لازمه ای ندارد و به حرکت در خداوند متعال جل جلاله منتهی نمی شود چون فاعل جوهر لازم نیست که خود متحرک باشد دلیلش این است که فاعل جوهر ، جوهر را ذاتاً متغیر ایجاد می کند نه اینکه جوهر را ایجاد کند و سپس حرکت را در آن ایجاد کند تا نیاز باشد که فاعل نیز متحرک باشد بلکه فاعل جوهر را ذاتاً متغیر ایجاد می کند

اشکال به پاسخ

آن عده در اشکال به پاسخی که داده شده است گفته اند که شما می گویید که فاعل جوهر لازم نیست متحرک باشد چون فاعل جوهر را ذاتاً متغیر ایجاد می کند اگر اینطور است که فاعل ثابت می تواند چیزی که ذاتاً متحرک است را ایجاد کند خوب در مورد جوهر و عرض نیز همین را بگویید و بگویید که جوهر ثابت است ولی جوهر که ثابت است و فاعل قریب عرض است ، عرض را ذاتاً متغیر ایجاد می کند یعنی می توان به این شکل نیز بیان کرد تا حرکت جوهری نیز لازم نیاید.

پاسخ به اشکال به پاسخ

در پاسخ به اشکال باید بگوییم که نه اینجور نیست و فاعل جوهر می تواند ثابت باشد ولی جوهر که فاعل قریب عرض است نمی تواند خود ثابت باشد ولی عرض متغیّر باشد دلیل این مطلب این است که چون به اصطلاح وجود عرض مال جوهر است یعنی عرض وجود لغیره دارد و به نحوی میان جوهر و عرض اتحادی وجود دارد و حکمی که عرض دارد در واقع مربوط به جوهر است ولی جوهر نسبت به عقلی که فاعل آن است چنین نسبتی ندارد و با آن متحد نیست پس فاعل جوهر می تواند ثابت باشد و جوهر را ذاتاً متجدد ایجاد کند ولی جوهر که فاعل عرض است نمی تواند ثابت و عرض متغیر باشد فتأمل[1]

اشکال دوم به استدلال اول

گفتیم که کسانی مانند شیخ به حرکت جوهری توجه داشته اند و با تصریح شیخ در جایی گفته است که حرکت جوهری محال است به دلیل اینکه حرکت جوهری موجب تشکیک در ماهیت می شود برای همین امثال شیخ گفته اند که با همه این مطالبی که گفتید ما مصرّیم که جوهر ثابت است و این اعراض هستند که حرکت می کنند و سپس در مورد فاعل طبیعی و قسری و ارادی بیان هایی ارائه می دهد که ثابت می کند جوهر تغییر نمی کند

مثلاً در مورد فاعل طبیعی وقتی یک سنگ از بالای کوه می خواهد به پایین و ته دره بیفتد فاعل این حرکت و تغییر أین سنگ است ولی طبیعت سنگ ثابت است و افتادن تغییر در أین است ولی خود سنگ که تغییر نمی کند و می گوید ساکن بودن طبیعت در عین حرکت داشتن عرض به این شکل قابل تصویر است که سنگ در یک آن حرکتی می کند که وضعیتش را نسبت به ته دره تغییر می دهد و به ته دره قرب پیدا می کند سپس همان طبیعت سنگ که البته ثابت است به علاوه ی این تغییر وضعیت و قرب به ته دره علت می شود برای حرکت بعدی و هکذا تا آخر و در این تبیین همانگونه که روشن است در طبیعت تغییری ایجاد نشده است

در مورد فاعل های قسری نیز گفته می شود که وقتی سنگ را به بالا می اندازیم تا وقتی به بالا حرکت می کند حرکت قسری دارد و در آنی وضعیتی دارد مثلاً اولش سرعتش زیاد است و سپس سرعتش در اثر اصطکاک کم می شود تا اینکه به جایی می رسد که متوقف می شود و سپس به طرف پایین می آید در این مورد نیز آن حالات جدید هستند که حرکت تغییر می شوند وگرنه طبیعت سنگ ثابت و ساکن است

در مورد فعل های ارادی نیز می گویند که نفس ثابت است و تغییری نمی کند و مثلاً وقتی نفس اراده می کند کاری بکند دوباره اراده می کند البته این دفعه به شکل جزئی و مثلاً می خواهد به سمت در برود سپس اراده برداشتن یک قدم را می

۱.پایان نوار شماره ۸۳

کند و سپس اراده برداشتن قدم دیگر همینطور تا آخر تا برسد به در و این تغییرات به دلیل این اراده های جزئی است وگرنه نفس که حرکت نمی کند و به این شکل سعی کرده اند میان ثابت بودن جوهر و متغیر بودن عرض به اصطلاح جمع کنند.

پاسخ حضرت علامه به اشکال

حضرت علامه در پاسخ به اشکال می فرمایند که در مورد نفس و افعال ارادی در نهایت این حرکت به نفس که منتسب نمی شود بلکه منتسب به جسم وبدن است و فاعل قریب حرکت همان بدن است و در فاعل های ارادی فاعل قریب طبیعت است و هرچه در مورد فاعل طبیعی گفته می شود اینجا نیز همان باید گفته شود سپس ایشان بیان می کنند که در فاعل های قسری نیز همینگونه است یعنی درست است که فاعل قاسر دارد قسر می کند ولی چیزی که حرکت می کند همان طبیعت و سنگ است پس اینجا نیز همان را باید بگوییم که در مورد فاعل طبیعی می گوییم و سپس در نهایت در مورد فاعل طبیعی بیان می کنند که شما می گویید که قرب جدید و طبیعت علت حرکت بعدی است خوب وقتی قرب تغییر می کند قرب یعنی وضعیت و قرب جدید یعنی وضعیت جدید و وضعیت هم عرض است و معلول طبیعت و تغییر در وضعیت مستند به تغییر در طبیعت است و طبیعت باید تغییر کند تا قرب تغییر کند شما با این بیان مشکل را دو تا کردید چون سئوال این بود که چرا أین تغییر کرد شما گفتید چون قرب تغییر می کند خوب ما سئوال می کنیم که قرب که خود یک عرض دیگر است چطور تغییر کرده است اگر بگویید به دلیل تغییر أین !!!!!!! می شود دور پس ناچارید حرکت طبیعت و تغییر در طبیعت را بپذیرید و بپذیرید که طبیعت و جوهر است که حرکت می کنند.

استدلال دوم بر حرکت جوهری

حضرت علامه برای حرکت جوهری استدلال دیگری نیز بیان می کنند تفاوت این استدلال با استدلال پیشین این است که در استدلال پیشین اینگونه استدلال می شود که جوهر علت و عرض معلول است و تغییر در عرض تنها با تغییر در معلول امکان پذیر است که چون در این استدلال از تعابیری مانند علت و معلول استفاده شده بود میان جوهر و عرض کثرتی قائل بود که با نگاه مشائین سازگارتر است تا حکمت متعالیه ولی این استدلال بیانش به شکلی دیگر است که بیان خواهیم کرد.

در نگاه حکمت متعالیه عرض وجودی جدای از وجود جوهر ندارد و عرض شأن و تجلی جوهر است عرض وجود فی نفسه دارد یعنی ماهیت دارد و وجود فی غیره و مفهوم حرفی و وجود حرفی نیست تا فاقد ماهیت باشد ولی در عین حال وجود فی نفسه آن عین وجود فی نفسه جوهر است و دلیل این مطلب این است که وجود عرض لغیره است این یعنی همان شأن جوهر بودن عرض یعنی یک وجود است ولی دو مفهوم از آن انتزاع می شود.

مثلاً یک وجودی می تواند کتاب باشد ولی بالا هم می تواند باشد و این بالا بودن یک امر واقعی است ولی این بالایی وجودی علاوه بر وجود خود کتاب ندارد لذا وقتی به وجود از یک منظر نگاه می کنیم می گوییم کتاب است و از یک منظر

برای ما به شکل قهوه ای جلوه می کند می گوییم قهوه ای همه اعراض دیگر نیز به همین شکل هستند باید توجه داشت که وقتی شأن جوهر بودن عرض خوب فهم شود حرکت جوهری خیلی بهتر فهم می شود و در آن صورت روشن می شود که امکان ندارد که شأن حرکت کند ولی ذی الشأن حرکت نکند مثلاً وقتی دستمان را تکان می دهیم أین آن تغییر می کند و امکان ندارد که أین دست من حرکت کند ولی دست من حرکت نکند چون دست من چیزی جز دست و أین های آن نیست و شأن یعنی تجلی و تجلی چیزی جز متجلی نیست و حال که تجلی در حال تغییر است به خاطر این است که متجلی تغییر کرده است

البته ممکن است کسی بگوید که می شود متجلی تغییر نکند ولی تجلی تغییر کند مثلاً وقتی یک شخص ایستاده است وقتی رو به روی او ایستاده ایم یک تجلی برای ما دارد ولی وقتی به پشت سرش می رویم تجلی دیگری برای ما دارد در حالی که خودش آن شخص حرکتی نکرده است در این صورت می گوییم درست است که شخص حرکت نکرد ولی ناظر که تغییر کرد و تغییر در تجلی به دلیل حرکت همان ناظر است که باعث شده است تجلی های مختلف برایش حاصل بشود پس باز تغییر در کار بود البته این دفعه در جوهر شخص ناظر. فتأمل

متفرّعات حرکت جوهری

پس از اینکه حضرت علامه دو دلیل برای اثبات حرکت جوهری بیان می کنند به چیزهایی که متفرع بر حرکت جوهری است می پردازند که در این باره سه مطلب را ذکر می کنند که ما ذیلاً بیان می کنیم.

مطلب اول: واحد و سیال بودن صورت جوهری

تحلیل بیانات مشائین

مشائین از حرکت در ماهیت به تجدد انواع و احوال تعبیر می کنند و بر استفاده از تعبیر تجدد اصرار دارند. دلیل اصرار آنها نیز این است که می خواهند بگویند که ماهیت نمی تواند تغیّر به شکل سیال داشته باشد به بیان دیگر ماهیت نمی تواند امتداد و کش پیدا کند چون معنای این کش دار بودن تشکیک در ماهیت است پس مشائین می گفتند که یک وجود سیال داریم که از هر آن آن یک نوع یا فرد انتزاع می شود خوب حال که ما فهمیدیم که جوهر نیز حرکت می کند خوب مشائین در مورد جوهر نیز همانی را بگویندکه در مورد عرض می گویند یعنی بگویند که وجود جوهر سیال است و از هر آن آن یک جوهر انتزاع می شود ولی ظاهراً ایشان می گویند که در مورد جوهر نمی توان چنین گفت! واقعیت این است که اگر مشائین مشکل حرکت در ماهیت را این می دانند که منجر به تشکیک در ماهیت می شود و سپس سعی کرده اند که برای اجتناب از تشکیک در ماهیت صحبت از انتزاع افراد یا انواع آنی الوجود از یک وجود سیال کنند خوب در مورد جوهر نیز باید همین را بگویند

ممکن است گفته شود که دلیل اینکه در جوهر نمی توان چنین چیزی گفت بحث وحدت نداشتن است که در عرض پیش نمی آید ولی ما می توانیم بگوییم که مشائین در کون و فساد وحدت را به شکل وحدت در ماده توجیه می کنند خوب در مورد ماده نیز چنین کنند به نظر می رسد که راه های ارائه شده برای مشائین قابل قبول است ولی انگار مشکل این است که اساساً این راه حل برای خود اعراض نیز گیر داشته است البته ممکن است دلیل مشائین این باشد که بگویند که شخصیت به صورت است و وقتی صورت تغییر می کند حتی اگر ماده یکسان باشد ولی شخصیت عوض شده است و دیگر وحدتی در کار نیست(به هر صورت بنده سر در نیاوردم که اساساً در این بخش حضرت استاد در صدد بیان چه چیزی هستند و البته پیچیدگی مسئله نیز مزید بر علّت است)

بیان حضرت علامه در مورد مطلب اول

حضرت علامه در مورد مطلب اولی که متفرع بر حرکت جوهری است بیان می کنند که اساساً یک جوهر بیشتر نیست نه اینکه از هر آن آن یک نوع یا فرد انتزاع شود یک وجود سیال است و یک ماهیت سیال نیز بیشتر ندارد و اساساً چیزی که یک وجود دارد چطور می تواند چندین ماهیت داشته باشد ولی به دلیل اینکه این وجود امتداد دارد ماهیت آن نیز ممتد است و وقتی شما به این ماهیت ممتد نگاه می کنی از بخش های مختلف این ماهیت ، ماهیت های مختلف انتزاع می کنی و دلیل این مطلب نیز آن است که خودت آنی هستی و احاطه به تمام این ماهیت ممتد نداری و انتزاع ماهیت های مختلف توسط ناظر به دلیل ضعف وجودی ناظر است وگرنه اگر به این ماهیت کش دار احاطه داشتی می دیدی که یک ماهیت ممتد است نه اینکه ماهیات مختلفی باشد.

مثال فرضی ولی هوشمندانه استاد عبودیت

استاد عبودیت یک مثال فرضی برای این مسئله دارند که البته بسیار هوشمندانه است ایشان می فرمایند که فرض کنیم که روی یک سطح به معنای فلسفی آن یعنی کم متصل قار دو بعدی یک مربع که خود سطح است زندگی می کند. از این مربع یک یک استوانه که سه بعدی است عبور می دهیم و مربع نیز می فهمد که چیزی از جلویش عبور کرد ولی چیزی که این مربع از استوانه می بیند دایره است یعنی یک چیز دو بعدی می بیند چون خود مربع دو بعدی است یعنی مربع چون خودش دو بعدی است از سه بعد استوانه تنها دو بعد آن را می بیند بعد رنگ استوانه طیفی از رنگ هاست ولی مربع دایره های متعدد رنگی می بیند مثلاً می بیند که دایره قرمز آمده و برای مثلاً دو دقیقه دایره قرمز بود و پس از آن دایره نارنجی آمد بعد این مربع به نزد یک مربع فیلسوف می رود و می فهمد که کل این دایره های رنگانگ در واقع یک چیز بوده اند و باهم اتصال داشته اند منتها اتصال آنها در بعد سوم بوده است که مربع امکان درک آن را ندارد و بعد متوجه می شود که اساساً دایره نبوده است بلکه استوانه بوده است و رنگ ها نیز متخلف نبوده است بلکه یک رنگ بوده است نسبت ما با اشیائی که درک می کنیم تقریباً به همین شکل است ما با اینکه خودمان چهار بعد داریم و چیزهایی که با آنها مواجه می شویم با اینکه چهار بعد دارند ولی ما چون در آن فقط در سه بعد حضور داریم لذا تنها سه بعد از آن اشیاء را درک می

کنیم کل وجود ما در بعد چهارم حاضر است ولی وجود آنی ما در بعد چهارم حضور ندارد ولی عقل که خود فرازمانی است می تواند بعد چهارم را درک کند.[1]

تذکر: حضرت علامه در این بخش می گویند که جوهر سیال است در حالیکه در بحث حرکت در اعراض حرکت در عرض را به این شکل توجیه کردند که وجودی سیال وجود دارد که از هرحد آن ماهیتی انتزاع می شود که البته این حرف ایشان تا حدودی با مشائین یکی بود چون مشائین وجود سیال را نیز قبول ندارند و می گویند موصوف و صفت هردو ثابت هستند یعنی هم جوهر و هم عرض ثابت است و آنچه سیال است همان وجود وصفی است یعنی اتصاف جوهر به عرض است که سیال است که آن نیز ماهیت نیست ولی حرکت علامه اینجا می گویند که جوهر سیال و این یعنی اینکه حضرت علامه تشکیک در ماهیت را پذیرفته اند البته ممکن است اگر از خود حضرت علامه این مسئله پرسیده شود بفرمایند که تشکیک در ماهیت را قبول ندارد و این در کلام فلاسفه زیاد پیش می آید که وقتی در مورد چیزی تمرکز می کند ارتکازا در مورد مسئله ای که محل بحث نیست مطالبی بگویند که در ارتکازشان است و حتی ممکن است درست نیز باشد ولی اگر مستقلاً به آن مسئله بپردازند و طبق مبانی خودشان صحبت کنند منکر چیزی شوند که قبلاً گفته اند مثلاً شیخ اشراق که اصاله الماهیتی است می گویند خداوند انیّت صرف است یا مثلاً می گوید نفس انیّت صرف است و انیّت صرف همان وجود است.

حرکت اشتدادی جوهر

حضرت علامه سپس می فرمایند حال که گفتیم که جوهر یک صورت سیال است که ما از این وجود واحد تدریجی که سیال است ماهیت های مختلف انتزاع می کنیم حرکتش به دو شکل می تواند باشد گاهی این صورت حرکتش به این شکل است که اول و وسط و آخرش در یک رتبه باشند مثلاً صورتی ممکن است حرکتش به این شکل باشد که اول کاغذ باشد و سپس خاکستر شود و سپس خاک که کاغذ و خاکستر و خاک تقریباً در یک رتبه هستند ولی گاهی ممکن است که حرکت این صورت به گونه ای باشد که همواره در حال بالا رفتن باشد مثلاً ابتدا خاک باشد و سپس گیاه شود و سپس حیوان شود و سپس انسان شود در این مورد نیز صورت یک صورت است ولی صورتی است که اشتداد پیدا کرده است و لذا حرکت صورت به سه شکل می تواند باشد اشتدادی ، حرکت در یک رتبه و حرکت تنازلی یعنی حرکت به سمت رتبه های پایین تر مثلاً انسانی خاک شود البته این حرکت نیز اشتدادی است ولی اشتدادی برخلاف شکل اول.

مطلب دوم: حرکت تمام اعراض به تبع جوهر

حضرت علامه در این بخش می فرمایند که وقتی که جوهر حرکت می کند به تبع آن اعراض هم حرکت می کنند البته ما حرکت در جوهر را به تبع حرکت در عرض اثبات کردیم و حرکت در جوهر در جایی اثبات می شود که عرض حرکت کند سپس اینجا گفته می شود که حالا که جوهر حرکت می کند پس تمام اعراض نیز حرکت می کنند ولی در جایی که عرض

۱.پایان نوار شماره ۸۴

ثابت است ما چطور می توانیم حرکت در جوهر را اثبات کنیم و لذا این جای مطلب اندکی گیر دارد یعنی در جایی که أین من ثابت است از کجا می توان فهمید که جوهر من حرکت می کند ممکن است حرکت کند و ممکن است حرکت نکند

جناب ملاصدرا در اسفار و علامه مصباح در آموزش فلسفه بیانی دارند که می گویند حرکت جوهری همان موجودیت جوهر در زمان است یعنی همین که می گوییم جوهر در زمان موجود است این یعنی حرکت جوهری یعنی حتی اگر هیچ چیز جوهر هم تغییر نکند در واقع همه چیزش دارد تغییر می کند مثلاً اگر أین ، کم ، کیف و دیگر اعراضش هیچ تغییری نکرده اند تمام اعراضش تغییر کرده اند چون جوهر با تمام این اعراض هم در آن قبل بوده است و هم در آن فعلی و هم در آن لاحق و هم در آن لاحق لاحق و همینطور تا آخر و حرکت جوهری چیزی جز این نیست پس هرچیزی که زمانی باشد حرکت جوهری نیز دارد و وقتی جوهر حرکت کند تمام اعراض نیز به تبع آن حرکت خواهند داشت

خوب با این بیان حتی اگر مثلاً دستمان ثابت نیز باشد باز أین ما حرکت کرده است چون جوهر ما حرکت کرده است حال اگر دستمان را حرکت دهیم و أین آن تغییر کند به این حرکت ثانیه می گویند یعنی أین دست من یک حرکت به تبع جوهر دارد که به آن حرکت اولی می گویند و یک حرکت دارد که غیر از حرکتی است که به تبع جوهر دارد که به آن حرکت در حرکت یا حرکت ثانیه می گویند البته اگر دقیق شویم خواهیم دید که تعبیر حرکت ثانیه نیز تسامحی است چون آن حرکت نیز به تبع جوهر است یعنی هردو حرکت یک حرکت بیشتر نیستند ولی ذهن ما آن دو را تحلیل کرده است مانند حرکت زمین به دور خودش و به خورشید و حرکت زمین و خورشید به دور کهکشان و حرکت کهکشان ها که یک حرکت بیشتر نیست ولی ذهن ما آن را در چندین حرکت تحلیل می کند که این مطلب در مورد درک ما از خارج نیز صادق است یعنی آن چیزی که در خارج است یک چیز است ولی ذهن ما آن را به مفهوم های مختلف تجزیه می کند

مطلب سوم: واحد بودن حقیقت عالم جسمانی

حضرت علامه در آخرین بخش از چیزهایی که بر حرکت جوهری متفرع است می فرمایند که حالا که صورت یکی بیشتر نیست و این انسان مثلاً در طی این چهل سال نطفه و میوه و خاک بوده است و در مورد انسان های دیگر نیز و چیزهای دیگر نیز همین مسئله وجود دارد در نهایت همه چیزهایی که در عالم جسمانی است به یک چیز منتهی می شود و همه این کثرات به مثابه شاخه های یک درخت هستند که در نهایت به یک تنه منتهی می شوند ایشان در ادامه می فرمایند با توجه به این مطلب کل عالم ماده یک حرکت بیشتر نیست یعنی تمام عالم مادی یک وجود واحد سیال است البته وحدتی که عالم مادی دارد با کثرت تنافی ندارد.

ایشان می گوید که ماده عالم یکی بیشتر نیست چون ماده قوه محض است و قوه محض یکی بیشتر نمی تواند باشد و ماده که یکی است صورت آن هم یکی است و به این شکل عالم جسمانی یک حقیقت خواهد بود. نکته جالب تر اینکه وقتی ما جوهر را سیال دانستیم و گفتیم که یک صورت بیشتر نداریم که البته ذهن ما از آن ماهیات مختلف انتزاع می کند در مورد اعراض نیز می گوییم که حقیقت اعراض نیز یکی است چون چیزی که باعث شد جوهر را یکی بدانیم اتصالی بود که جوهر در خارج داشت یعنی اتصال مصداقی وگرنه در ذهن ما که جوهر انفصال داشت و ماهیات مختلف انتزاع می کرد حال می گوییم اعراض نیز در خارج اتصال دارند و در خارج مثلاً کم با کیف با أین و وضع اتصال دارد پس وقتی یک جوهر بیشتر

نداریم یک عرض نیز بیشتر نداریم و اساساً جوهر و عرض نیز نداریم بلکه فقط یک چیز در خارج داریم به این ترتیب ما اول جوهر را یکی کردیم و سپس عرض را یکی کردیم و سپس جوهر و عرض را یکی کردیم و سپس ماهیت و وجود را یکی کردیم و به اصطلاح قال فلسفه را کندیم و عارف شدیم ☺

تذکر: فلسفه اسلامی اینگونه است از کثرت شروع می کند و به وحدت می رسد و کار به جایی می رسد که می گوید حال اگر می توانی کثرت را اثبات کن. استاد در این زمینه خاطره ای تعریف می کنند ایشان می گویند که به عده ای از دانشجویان دانشگاه شریف یک دوره فلسفه درس داده اند یعنی ابتدا منطق گفته اند و سپس یک دوره فلسفه از روی کتاب آموزش فلسفه به ایشان درس داده اند. استاد می فرمایند که سه سال طول کشید که بتوانم خدا را برایشان اثبات کنم ولی در اواخر سال سوم به ایشان گفتم که اگر می توانید غیر خدا را برایم اثبات کنیم و همه سکوت کرده بودند حرفی که حضرت استاد می فرموند که اگر در ابتدا گفته بودند به هیچ وجه تاب آن را نداشتند

نکته: حضرت استاد می فرمایند که وحدتی که عالم ماده دارد وحدت تشکیکی است که به آن وحدت سعی نیز می گویند و می افزایند که خود این وحدت تشکیکی را به دو شکل می تواند بیان کرد و فهمید در یک شکل آن وحدت پررنگ تر است مانند وحدت تشکیکی در کلام صدر المتألهین و کسانی که بسیار تحت تأثیر ایشان هستند مانند علامه ، علامه حسن زاده ، آقای عبودیت ، آیت الله جوادی ولی شکل دیگر درک و بیان وحدت تشکیکی به این شکل است که در آن کثرت پررنگ تر از وحدت است مانند وحدتی که در بیان علامه مصباح و آیت الله فیاضی است که در آن کثرت پررنگ تر است و اینکه کدامیک واقعیت دارد خود باید در این مورد فکر کرد و بالاتر از فکر باید شهود کرد چون در فلسفه مواردی هست که شخص جز با شهود نمی تواند به اطمینان نهایی برسد.[1]

فصل دوازدهم: موضوع حرکت جوهری و فاعل آن

مقدمه

خوب ما در فصل سوم گفتیم که حرکت نیاز به چند چیز دارد که یکی از آنها موضوع است حال حضرت علامه در این فصل می خواهند از موضوع حرکت جوهری بحث کنند البته در عنوان فصل از فاعل حرکت جوهری نیز نام برده شده است ولی در طی فصل از آن بحثی نمی کنند!!!!! به هر صورت حضرت علامه بحث می کنند و در نهایت نتیجه می گیرند که حرکت جوهری موضوع ندارد و نیازمندی به ماده به عنوان موضوع برای حرکت انکار می شود هرچند اصل ماده را حضرت علامه قبول دارند که در طی بحث مطرح می کنیم.

۱.پایان نوار شماره ۸۵

تبیین موضوع و وحدت آن در حرکت جوهری

برخی گفته اند که موضوع حرکت عرض جوهر است ولی وقتی جوهر حرکت می کند موضوعش ماده یا همان هیولاست یعنی این صورت های جوهری پی در پی می آیند و می روند و ماده همواره ثابت می ماند ولی اشکالی که اینجا پیش می آید این است که قوام ماده به صورت است و هنگامی که صورتی می رود ماده نیز می رود و هنگامی که صورتی می آید ماده ی جدیدی می آید و در این بین وحدت ماده به عنوان موضوع حفظ نمی شود که این دسته گفته اند که وحدت ماده را یک عقل مفارق به وسیله ی آوردن صورت های پی در پی حفظ می کند یعنی همان ستون های خیمه که سریع عوض می شوند به گونه ای که خیمه سرپا می ماند و این یعنی صورت در حفظ ماده شریکی دارد که همان عقل مفارق است و به این شکل موضوع حرکت جوهری نیز ثابت می ماند

تبیین وحدت موضوع نزد قائلین به کون و فساد

حضرت علامه می فرماید بیان بالا که قائل به حرکت جوهری هستند همانند کسانی که اساساً حرکت را منکر است و قائل به کون و فساد هستند ایشان نیز می گویند که در کون و فساد نیز ماده را یک جوهر مفارق با آوردن صورت های پیاپی حفظ می کند و بیان این دسته بسیار شبیه بیان بالاست(کسانی که قائل به کون و فساد هستند اساساً چه نیازی دارند که موضوع ثابتی اثبات کنند مگر اساساً کون و فساد به معنای از بین یک ماده و صورت و به وجود آمدن ماده و صورت جدید نیست؟)

نظر علامه در مورد موضوع در حرکت جوهری

حضرت علامه در این بخش به ارائه نظر خود می پردازند و از آن به التحقیق تعبیر می کنند ایشان می گویند که اساساً به دو دلیل گفته شده است که برای حرکت نیازمند موضوع ثابت هستیم. حضرت علامه دو دلیل را بیان می کنند و سپس به نقد آنها می پردازند.

دلیل اول نیازمندی به موضوع ثابت

حضرت علامه می فرمایند یکی از دو دلیل نیازمندی به موضوع ثابت در حرکت این است که باید میان آنچه بوده و آنچه شده است اشتراکی وجود داشته باشد زیرا اگر چنین نباشد به معنای کون و فساد خواهد بود و نه حرکت یعنی اساساً برای اینکه چیزی حرکت باشد باید امر مشترکی وجود داشته باشد وگرنه کون و فساد خواهد بود. حضرت علامه می فرمایند که اگر دلیل نیازمندی به موضوع ثابت این باشد باید گفت که این صورت جدیدی که آمده است منفک از صورت قبلی نیست و بلکه اساساً یک صورت بیشتر نیست و وقتی صورت یکی باشد با همان یک صورت وحدت حفظ می شود و دیگر نیازی به ماده به عنوان چیزی که وحدت را حفظ می کند نداریم

تذکر: ماده اولی یا هیولا یکی از چیزهایی که در بودن آن میان فلاسفه اختلاف است و یکی از ادله اثبات آن همین نکته است که در حرکت ما به ماده به عنوان عاملی که حفظ وحدت می کند نیاز داریم که حضرت علامه در رد دلیل اول اثبات کردند که ما در حرکت نیازی به ماده برای حفظ وحدت نداریم و وحدت با همان صورتی که البته ما از آنها ماهیات زیادی را انتزاع می کنیم حفظ می شود. قائلین به ماده برای اثبات ادعای خود دلیل دیگری نیز آورده اند که عبارت است از خروج قوه به فعل که البته حضرت علامه این دلیل را می پذیرند و لذا حضرت علامه به وجود هیولا قائل است چیزی که در این فصل انکار می شود در واقع نیازمندی به ماده به عنوان موضوع ثابت است. البته ناگفته نماند که علامه مصباح و آیت الله فیاضی معتقد هستند که ماده یعنی هیولا وجود ندارد و گفته اینکه یک چیزی می تواند چیزی بشود امری است که ما از آن مفهومی به نام قوه را انتزاع می کنیم ولی لازم نیست که این قوه چیزی است که به شیئ چسبیده است و لذا وجود هیولا را نپذیرفته اند.

دلیل دوم نیازمندی به موضوع ثابت

حضرت علامه دومین چیزی که ممکن است باعث شود که تلقی شود که ما برای حرکت به موضوع ثابت نیازمندیم این است که برخی از وجودها لغیره هستند و حتی برخی از جواهر نیز اینگونه اند مانند صورت های نوعیه که باید روی ماده بنشینند این ها فکر کرده اند که حرکت وجود لغیره دارد و برای همین نیز نیازمند موضوع است و عرض خودش نمی تواند موضوع باشد حضرت علامه می فرمایند که اگر حرکت عین جوهر باشد چون جوهر قائم به نفس است حرکت نیز قائم به نفس خواهد بود چون در حرکت جوهری حرکت عین جوهر است و لذا حرکت جوهری موضوعش خودش است به تعبیر دقیق تر اساساً نیازی به موضوع ندارد چون قائم به نفس است و چیزی نیاز به موضوع دارد که قائم به غیر باشد. با توجه به این مطالب نتیجه این می شود که ما در حرکت جوهری نیازی به ماده به عنوان موضوع ثابت نداریم. پس بحث از اینجا شروع شد که موضوع حرکت باید ثابت باشد و حال در پی توجیه این بودند که ماده باید به عنوان موضوع ثابت بماند ولی حضرت علامه بحث را از ریشه زدند و گفتند که اساساً ما در حرکت نیازی به موضوع نداریم چه رسد به موضوع ثابت.

تذکر: حضرت علامه در پایان مطلبی می گویند که به این مضمون که ماده قوه محض است و لذا حکمی ندارد در حالیکه چیزی که قوه محض باشد اساساً وجود هم ندارد و ماده اولی برای اینکه موجود باشد نیازمند صورت است و بالاخره نیازمند یک فعلیّت هست این در حالی است که حضرت علامه اینجا می فرمایند که ماده بالقوه می ماند آن هم بالقوه محض ولی در پایان فصل یازدهم می گویند که ماده عالم جسمانی که یکی است در حال حرکت به سمت فعلیّت محض است که ظاهر این است که ماده ای که بالقوه محض است دارد به سمت فعلیّت محض می رود و وقتی به فعلیّت محض رسید دیگر ماده نیست. اساساً آقایون وقتی می خواسته در مورد ماده و صورت صحبت کنند گاهی به میخ زده اند و گاهی به نعل و لذا دست یافتن به مقصود آنها در این مسئله سخت است.[1]

۱.پایان نوار شماره ۸۶

فصل سیزدهم: زمان

تبیین حقیقت زمان

خوب از میان شش چیزی که برای حرکت لازم بود به بررسی پنج مورد آن پرداختیم و اینک به ششمین مورد رسیدیم که عبارت است از زمان. حرکت به زمان نیاز دارد. در این فصل حضرت علامه به تبیین حقیقت زمان و پس از آن چیزهایی که از تبیین حقیقت زمان به دست می آید را بیان می کنند.

در مورد تبیین حقیقت زمان باید گفت که اگر حرکتی انجام شود حتماً طول خواهد کشید چون اساساً حرکت یعنی تغیّر تدریجی و طول اندازه خواهد داشت ما به اندازه طول حرکت زمان می گوییم ولی باید توجه داشت که این اندازه و به عبارت دیگر زمان عین حرکت نیست زیرا حقیقت حرکت یعنی تغیّر تدریجی و البته طول خواهد داشت ولی یک وقت می گوییم حرکت تغیّر تدریجی است و یه وقت می گوییم که حرکت دارای اندازه است و حضرت علامه می فرمایند که نسبت میان حرکت و زمان شبیه نسب جسم طبیعی و جسم تعلیمی است که البته جسم طبیعی دارای سه بعد جوهری است ولی اندازه ابعاد آن مبهم است ولی جسم تعلیمی دارای ابعاد معیّن است و به ابعاد جسم طبیعی بعد از عروض تعیّن می بخشد در مورد زمان و حرکت نیز اینگونه است حرکت طول و اندازه دارد ولی مبهم است و زمان به این اندازه تعیّن می بخشد پس زمان وصف حرکت و چیزی جز حرکت است البته باید توجه داشت که این دو گانگی میان حرکت و زمان دوگانگی به لحاظ معنی و ذات است وگرنه در خارج زمان عین حرکت است و وجود جدایی ندارد و اساساً نمی توانند دو وجود داشته باشند.

برای روشن شدن حقیقت زمان مثالی می زنیم: حوادثی که در خارج واقع می شوند یعنی در عالم ماده مثل آمدن بهار که بعد از زمستان می آید به این شکل است که می توانیم این حادثه را به چندین تکه تقسیم کنیم مثلاً اول غنچه کوچک

درمی آورد سپس غنچه بزرگتر می شود و سپس شکوفه می شود و بعد برگ ها بزرگتر می شوند و بعد شکوفه ها گل می شوند و بعد به جای گل میوه های کوچک قرار می گیرند و سپس بزرگ می شوند و سپس میوه ها می رسند خوب اجزایی که در این حوادث هستند پشت سرهم هستند و به این شکل است که تا قسمتی نیاید ، قسمت بعد آن نمی آید و مثلاً تا غنچه نشود شکوفه نیز نمی دهد سپس همین اجزاء را نیز می توان تقسیم کرد و دوباره آن را تقسیم کرد و این تقسیم را می توان همینطور ادامه داد خوب این حادثه یک حرکت است و حرکت چنین خصوصیتی دارد که می توان آن را تقسیم کرد حال چرا توانسیم حرکت را تقسیم کنیم چون اندازه دارد و این اندازه همان زمان است یک نکته ای که از این تبیین روشن می شود این است که آنچه بالذات تقسیم می پذیرد زمان است و حرکت به واسطه زمان است که تقسیم می پذیرد نکته دیگر این است که زمان کم متصل است و غیر قار است برخلاف دیگر کمیت ها مانند خط و سطح و حجم که قار هستند دلیلش نیز این است که اجزای زمان باهم موجود نیستند امتداد ولی امتدادش سیال است و تا جزئی از میان نرود جزء دیگر آن می آید.

در پایان این بخش حضرت علامه بیان می کنند که هرچیزی از زمان متوقف بر پیش از خود است یعنی مثلاً امروز نسبت به فردا متوقف علیه است یعنی فردا متوقف بر امروز است ولی امروز خودش متوقف به دیروز متوقف است یعنی متوقف بر

دیروز است سپس حضرت علامه بیان می کند که زمان قابل تقسیم است و ابتدا و انتهای آن آن است که امری است عدمی مثلاً وقتی کسی شروع به حرکت می کند لحظه شروع به حرکت او آن است و همینطور لحظه رسیدن به منتهی حرکت البته در همین فصل خواهیم گفت که این ابتدا و انتها نسبی است و ابتدا و انتهای حقیقی حرکت نیست تا آن آن نیز حقیقی باشد در ادامه توضیحات بیشتری در مورد آن خواهیم داد.

متفرعات زمان و حقیقت آن

پس از اینکه حضرت علامه حقیقت زمان را بیان کردند به توضیح چند نکته می پردازند که به مثابه نتیجه گیری از تبیین حقیقت زمان است. ایشان این متفرعات را در قالب پنج مطلب بیان می کنند که ما نیز ذیلاً بیان می کنیم

مطلب اول: اختصاص هرزمان به حرکت خاص

حضرت علامه در نکته اولشان بیان می کنند که زمان هرحرکتی به خود همان حرکت اختصاص دارد و دلیلش این است که زمان وصف حرکت است ، اندازه ی حرکت است و بر آن عارض می شود لذا هر حرکتی زمان و وصف و اندازه خاص خودش را خواهد داشت بنابراین اگر در موردی حرکتی نیز در کار نباشد زمانی نیز نخواهد اشت مثلاً فرضاً ما در مریخ باشیم و حرکتی نداشته باشیم در این صورت زمان زمین به ما ربطی نخواهد داشت چون زمان زمین مربوط به حرکت زمین است. البته می دانیم که مریخ نیز حرکت می کند و بلکه اگر زمین و مریخ و کهکشان هم ثابت باشد و ما نیز بی حرکت باشیم بازهم حرکت داریم و آن همان حرکت جوهری ماست پس زمان هرچیزی مختص خود است زیرا حرکت هرچیزی مختص خود است البته انسان برای اینکه بتواند زمان مشترکی داشته باشد تا بتواند با دیگران تعامل داشته باشد مثلاً زمان زمین را ملاک قرار می دهند و آن را به قرن و سال و ماه و هفته و روز و ساعت و دقیقه و ثانیه و غیر آن تقسیم می کنند که البته این برای این است که بتوانند با دیگران تعامل کنند که البته اشکالی نیز ندارد ولی باید دانست که زمان هرشخصی مختص همان شخص است.

مطلب دوم: تقدّم و تأخّر ذاتی اجزای زمان

مطلب دومی که حضرت علامه بیان می کنند این است که اجزای زمان تقّدم و تأخّر دارند و تقدّم و تأخّرشان ذاتی است و هرچیزی که در زمان رخ می دهد به واسطه ی زمان تقدّم و تأخّر پیدا می کند لذا تقدّم کودکی بر جوانی ذاتی نیست بلکه تقدّم کودکی بر جوانی به دلیل تقّدم زمان کودکی بر زمان جوانی است و زمان کودکی و زمان جوانی هستند که بالذات تقدّم و تأخّر در آنها مطرح است و کودکی و جوانی تقدّم و تأخّر بالعرض دارند. این همانند آن است که می گوییم بزرگتر بودن فیل از فنجان ذاتی نیست بالعرض است چون چیزی که بالذات بزرگتر است اندازه ی فیلم از اندازه ی فنجان است

مطلب سوم: عدمی بودن آن

مطلب سومی که علامه بیان می کنند در مورد آن است. ایشان در این قسمت می فرمایند که آن طرف زمان است یعنی حد زمان است که می توانید آن را در وسط زمان در نظر بگیرد و می توانید آن را در اول و آخر زمان در نظر بگیرید. طبق بیان علامه آن طرف زمان (اول و آخر زمان) است و همچنین حد فاصل میان دو جزء زمان. آن امری عدمی است چون اساساً امتدادی ندارد مانند نقطه به نسبت خط مثلاً دیروز و امروز را می توان به آن تقسیم کرد ولی آن عدمی است چو دیروز و امروز واقعاً متصل هستند

البته اگر زمانی داشته باشیم که ابتدا و انتها داشته باشد آن ابتدایی و انتهایی آن وجودی خواهد بود و این در صورتی ممکن است که حرکتی داشته باشیم که ابتدا و انتها داشته باشد ممکن است گفته شود که هرحرکتی که می کنیم ابتدا و انتهایی دارد پس آنی که وجود داشته باشد داریم ولی بعد از توجه به حرکت جوهری در می یابیم که تمام چیزهایی که به عنوان ابتدای حرکت یا انتهای آن فرض کرده بودیم فرضی و نسبی هستند پس ابتدا و انتهای حقیقی حرکت نیستند تا آن ابتدایی و انتهایی آن نیز وجودی باشد مگر اینکه بگوییم که حرکت ازلی نیست و حرکت از جایی شروع شده است بالأخره در این صورت آن حقیقی خواهیم داشت البته ممکن است حرکت ابتدا داشته باشد و ممکن است ابتدا نداشته باشد ولی چیزی که ما در روایات داریم ظاهراً می گویند که حرکت ابتدا دارد البته ممکن است کسی بگوید که تسلسل در علل اعدادی محال است و از آن جایی که هر جزئی از زمان علت اعدادی جزء بعدی است پس محال است که حرکت ابتدا نداشته باشد ولی خوب این مطلب نیز محل بحث و اشکال است. سخن در این باب طولانی است و زیاد

مطلب چهارم: استحاله تتالی آنات

مطلب دیگری که حضرت علامه در مورد زمان می گوید این است که از کنار هم قرار دادن آنات چیزی نمی توان بدست آورد چون گفتیم که آن امتداد ندارد ما نمی توانیم دو آن را در کنار هم قرار بدهیم چون آناتی که در ابتدا و انتهای حرکت هستند و همینطور آنیاتی که هستند نمی توانند کنار هم قرار بگیرند چون باید در میان آن زمان فاصله شود. ممکن است کسی بگوید که من وسط زمان یک آن در نظر می گیرم و در کنار آن یک آن دیگر در نظر می گیرم و این هیچ استحاله ای ندارد پس چطور می گویید که محال است دو آن در کنار هم قرار گیرند در پاسخ می گوییم که آن اول امتداد ندارد و آن دوم نیز امتداد ندارد لذا آن اول فاصله نینداخته است و آن دوم نیز فاصله نینداخته است پس آن اول بر آن دوم منطبق است.

مطلب پنجم: اول و آخر نداشتن زمان

حضرت علامه در پنجمین نکته و البته آخرین نکته بیان می کند که زمان حدی از جنس خود ندارد همانطور که خط و سطح و حجم نیست حدی از جنس خود ندارد و لذا زمان ابتدا و انتهایی از جنس خود ندارد و دلیل اینکه ابتدا و انتهای زمان نمی تواند از جنس زمان باشد این است که در آن صورت آن ابتدا و انتها جزء زمان خواهد بود و نه ابتدا یا انتهای آن

و وقتی می گوییم زمان اول و آخر ندارد یعنی اول و آخر از جنس خود ندارد وگرنه از غیر جنس خود اول و آخر می تواند داشته باشد که همان آن است که اگر حرکت ابتدا و انتهایی داشته باشد آن ابتدایی و انتهایی نیز حقیقی خواهد بود که البته همانطور که در اینکه حرکت ابتدا و انتهایی داردی یا نه بحث هست.[1]

فصل چهاردهم: سرعت و بطء

تعریف سرعت و بطء

پس از بحث از چیزهایی که برای حرکت لازم هستند اینک حضرت علامه به بحث در مورد سرعت و بطء یعنی همان تندی و کندی می پردازند. ایشان می فرمایند که اگر دو حرکت داشته باشیم که زمان هردو یکسان باشد یعنی مثلاً حرکت آن دو متحرک در یک ساعت را در نظر گرفته ایم آن متحرکی که مسافت بیشتری طی کرده باشد تند یا سریع است یا سرعت دارد و دیگری کند یا بطیء یا بطء دارد و مثلاً در جایی که دو متحرک باشند که یک مسافت یکسان را طی کرده اند آن متحرکی تند است و سرعت دارد که زمانش کوتاه تر باشد. البته باید توجه داشت که گاه سرعت در مورد مطلق حرکت به کار برده می شود مثلاً وقتی می گوییم که فلان شیئ سریع تر است سرعت را به معنای حرکت به کار برده ایم در ادامه بیشتر در مورد معنای سرعت توضیح خواهیم داد.

ناشی نبودن بطء از تخلل سکون

برخی خیال کرده اند که بطء ناشی از تخلل سکون میان حرکت است و حرکتی که تخلل سکون کمتری داشته باشد سرعت دارد و حرکتی که تخلل سکون بیشتری داشته باشد بطء دارد یعنی بطیء به این دلیل بطیء است که در میان حرکت آن سکون بیشتری تخلل پیدا کرده مثلاً هی رفته است و هی ایستاده است و هی رفته است و هی ایستاده است در حالی که سریع تخلل سکونش کمتر است.

حضرت علامه گفته است اگر اینطور باشد اساساً یک حرکت نیست بلکه چندین حرکت است در حالی که ما در حال مقایسه دو حرکت هستیم نه چند حرکت با چند حرکت و اساساً چیزی نمی تواند حرکت باشد و سکون در آن تخلّل کند چون اگر اینطور باشد لازم می آید که اجزای حرکت از هم منفصل شوند در حالیکه اجزای حرکت کاملاً متصل به هم هستند و انفکاکی ندارند و اجزایی که برای حرکت در نظر گرفته می شود فرضی و وهمی هستند پس بطء ناشی از تخلل سکون نیست بلکه اگر چیزی مسافت کمتر را در زمان بیشتر طی کند بطء دارد.

۱.پایان نوار شماره ۸۷

تبیین نوع تقابل تند و کند

در این بخش بحث شده است که اولاً کند و تند و سرعت و بطء تقابل دارند حال که تقابل دارند ، تقابل آنها از چه قسم تقابلی است؟ تناقض ، ملکه و عدم ، تضاد یا تضایف. فلاسفه در پاسخ به این پرسش گفته اند که تقابل میان تند و کند از قسم تقابل تناقض و ملکه و عدم ملکه نمی تواند باشد چون تند و کند هردو وجودی هستند سپس گفته اند که تقابل تند و کند از نوع تقابل تضایف نیز نیست چون تقابل تضایف آن بود که تصور و تحقق یک طرف بودن طرف دیگر ممکن نباشد مانند بالایی و پایینی در حالیکه در تند و کند می تواند تند را بدون کند تصور کرد و تند می تواند بدون کند تحقق نیز داشته باشد مثلاً خودرویی که پانصد کیلومتر بر ساعت حرکت می کند تند است و برای تحقق تندی نیاز نیست که لاک پشتی نیز در کار باشد پس مشخص می شود که تقابل تند و کند از نوع تقابل تضاد است.

نظر حضرت علامه

حضرت علامه ولی قبول ندارند که تقابل که تند و کند از نوع تقابل تضاد باشد چون در تقابل تضاد غایه الخلاف بودن نیز شرط بود در حالیکه در تند و کند این شرط وجود ندارد لذا هرچیزی هرچه تند هم باشد تندتر از آن نیز وجود دارد و حداقل قابل تصور است و هرچیزی هرچه کند هم باشد کندتر از آن نیز قابل تصور است لذا غایه خلاف میان تند و کند وجود ندارد پس تند و کند تقابل تضاد ندارند سپس حضرت علامه می فرمایند که این دو اساساً تقابل ندارند بلکه اموری نسبی هستند تقابل در جایی است که تشکیک نباشد در حالیکه این دو تشکیکی هستند یعنی شدت و ضعف بردار هستند یعنی چیزی که در مقایسه ای کند است در مقایسه ای دیگر تند است و چیزی که در مقایسه ای تند است در مقایسه ای دیگر کند است و لذا شدت و ضعف دارند مانند رابطه ای که میان وحدت و کثرت هست که نه تضاد است و نه تضایف

نقد نظر حضرت علامه

در این قسمت ممکن است همان نقدی که ما بر حضرت علامه در بیان ایشان در نوع رابطه در وحدت و کثرت داشتیم اینجا نیز دوباره مطرح باشد یعنی آنجا گفتیم که ظاهراً میان وحدت مطلقه و وحدت نسبی خلط شده است بلکه وحدت مطلق مساوق وجود است و شامل کثرت نسبی و وحدت نسبی هردو می شود ولی وحدت نسبی مقابل کثرت نسبی قرار می گیرد و رابطه آنها تضایف است در ما نحن فیه نیز یک سرعت مطلق داریم که مساوق با حرکت است که البته تشکیکی است و شامل سرعت نسبی و بطء نسبی هردو می شود ولی سرعت نسبی که محل بحث ماست رابطه تضایف با کندی نسبی دارد یعنی تا وقتی که کندی ای در کار نباشد و مقایسه ای نشود تندی نیز وجود نخواهد داشت هرچند سرعت مطلق تحقق خواهد داشت پس با تفکیک میان سرعت مطلق و سرعت نسبی و توجه به این نسبت می توان گفت که رابطه سرعت و بطء تضایف است و ظاهراً حضرت علامه به این تفکیک در این قسمت تفطن نداشته اند و الله الاعلم.

فصل پانزدهم: سکون

معنای سکون

در این فصل حضرت علامه از سکون بحث می کنند و ابتدا سکون را تعریف می کنند و سپس نوع تقابل میان سکون و حرکت را بیان می کنند. حضرت علامه در تعریف سکون می فرمایند که سکون دو معنا دارد یا می تواند دو معنا داشته باشد.

معنای اول این است که بگوییم سکون خالی بودن جسم از حرکتی است که بعد خواهد داشت یا قبل از آن داشته است یعنی مثلاً وقتی شخصی حرکت می کند به هنگامی که حرکت می کند که حرکت می کند ولی قبل از آن جسمش از این حرکتی که بعد برای او حاصل شده است خالی بود به آن حالت سکون می گویند یا مثلاً شخصی که حرکت می کرده است و سپس ایستاده به هنگامی که حرکت می کرده است که حرکت می کرده است ولی هنگامی که می ایستد جسمش از حرکتی که پیش از ایستادن داشته است خالی می شود که به این حالت سکون می گویند

معنای دیگری که برای سکون وجود دارد ثبات جسم بر همان حالتی است که دارد که با دقت در این معنا روشن می شود که این معنا بر حرکت نیز قابل صدق است چون این معنای از سکون بر چیزی که حرکت دارد و حرکتش یکنواخت است نیز صادق است یعنی چنین متحرکی نیز بر همان حالی که دارد ثابت است حضرت علامه می فرمایند که معنای دوم لازم معنای اول است که ما اضافه می کنیم که لازم اعم معنای اول است یعنی هم در جایی که معنای اول هست وجود دارد و هم در جایی که معنای اول صادق نیست

نوع تقابل سکون و حرکت

در تبیین تقابل سکون و حرکت باید گفت که سکون عدم حرکت است ولی آن عدمی که تقابل تناقض با وجود دارد چون اگر چنین باشد باید مجردات بگوییم ساکن و تالی فاسد نسبت دادن ساکن به مجردات این است که سکون یعنی عدم حرکت و حرکت امری وجودی است و این یعنی اینکه مادیات وجودی داشته باشند که مجردات آن را ندارند در حالیکه حرکت اساساً ناشی از نقص است و اینکه در تقابل تناقض قابل لازم نیست و از طرف دیگر مجردات قابل حرکت نیستند پس باید این عدم را به این شکل بیان کنیم که سکون حرکت است در جایی که قابلیت حرکت داشته باشد و لذا مجردات که قابل حرکت نیستند نه سکون دارند و نه حرکت بلکه در مورد آنها گفته می شود که مجردات ثبات دارند پس سکون می شود عدم حرکت در جایی که قابل حرکت باشد پس رابطه سکون و حرکت رابطه ملکه و عدم ملکه است که البته همانطور که از طی بحث ها روشن شد به این دلیل این رابطه اینگونه تصویر شد و رابطه تناقض کنار گذاشته شد که سکون به مجردات نسبت داده نشود و تالی فاسد نسبت دادن سکون به مجردات نیز بیان شد که البته این مطلب ضمیمه ای در متن کتاب به آن اشاره ای نشده بود.

در پایان نیز حضرت علامه بیان کرده اند که تقریباً تنها جسم ها حرکت دارند و هیچ جسمی خالی از حرکت نیست و اگر از جهتی ساکن باشد از جهتی دیگر حرکت دارد البته ایشان برخی از موجوداتی که آنی الوجود هستند را استثناء می کنند و می فرمایند که این موجودات ساکن هستند ولی بقیه موارد تقریباً همیشه در حال حرکت هستند و خالی از حرکت نیستند.[1]

فصل شانزدهم: اقسام حرکت

بیان اقسام حرکت

حضرت علامه در این بخش از فصل بیان می کنند که همانطور که گفتیم برای حرکت به شش چیز نیاز داریم که عبارت بود از مبدأ ، منتهی ، موضوع ، فاعل ، مسافت و زمان که درباره ی هریک قدری صحبت کردیم سپس حضرت علامه بیان می کنند که با توجه به این شش چیز می توان حرکت را به شش قسم تقسیم کرد یعنی حرکت به اعتبار مبدأ و مقصد اقسام می دارد حرکاتی که مبدأشان قم است و حرکاتی که مقصدشان تهران است همینطور حرکت به اعتبار موضوع نیز اقسامی دارد مانند حرکت گیاه ، حرکت حیوان و حرکت انسان همینطور حرکت به اعتبار مسافت که همان مقوله بود اقسامی دارد که البته از دیدگاه مشائین چهار قسم بیشتر نیست یعنی حرکت در کیف و حرکت در کم و حرکت در وضع و حرکت در أین ولی ما که قائل به حرکت جوهری هستیم حرکت را در تمام مقولات قائلیم و لذا حرکت به این اعتبار ده قسم پیدا می کند. همینطور حرکت به حسب زمان به اقسامی تقسیم می شود حرکت دو ساعته ، حرکت یک روزه حرکت یک ماهه و حرکت یک ساله و.... سپس حضرت علامه بیان می کنند که حرکت به حسب فاعلش نیز اقسامی که دارد عبارت است از حرکت طبیعی که فاعلش طبیعت است و حرکت قسری که فاعلش قسری است و حرکت اراده که فاعلش ارادی است

یادآوری بحث فاعل ها

در ادامه حضرت علامه به دلیلی نامعلوم و احتمالاً به جهت یادآوری وارد بحث از انواع فاعل ها می شوند و می فرمایند که ما سه نوع فاعل داریم فاعل طبیعی که حرکت در آن بر اساس متقضای ذات است و یک فاعل قسری داریم که حرکت در آن به مقتضای ذات نیست بلکه به دلیل یک عامل قسری است ولی بازهم از روی علم اراده نیست که حرکت قسری است و یک فاعل داریم که حرکت در آن به علم و اراده دخالت دارد که می شود حرکت ارادی سپس حضرت علامه به حرکت ارادی موردی را اضافه می کنند و می فرمایند در مواردی حرکت بالعرض ارادی است مثلاً وقتی کسی پایش را حرکت می دهد این فعل ارادی است ولی فاعل مباشر این حرکت طبیعت است ولی چون طبیعت اینجا مسخر اراده است لذا بالعرض ارادی است و ملحق به حرکت ارادی می شود البته در مورد فاعل های قسری نیز باز فاعل مباشر همان طبیعت است ولی

۱.پایان نوار شماره ۸۸

در آن طبیعت تحت تأثیر عامل قسری است و حرکت طبیعی هم که فاعلش طبیعت است و با این بیان روشن می شود که فاعل مباشر در تمام حرکت ها فاعل مباشر طبیعت است ولی گاهی طبیعت مسخر اراده است و گاهی تحت تأثیر عامل قسری است و گاهی نیز طبیعت به تنهایی فاعل است.

فاعلیّت مباشر مبدأ میل در حرکت های طبیعی

حضرت علامه در این بخش مطلبی را بیان می کند و تفصیل آن را به طبیعیات ارجاع می دهد. ایشان می فرمایند که وقتی سنگی از بالا می خواهد به پایین بیفتد اگر حرکت اول آن به سمت پایین معلول طبیعت است حرکت دوم سنگ معلول دوم است علّت حرکت دوم چیست در حالیکه طبیعت ثابت است؟ توجه شود که کسانی که اینطور می گفته اند از وجود جاذبه برای زمین و حرکت جوهری هردو غفلت داشته اند. قبلاً در توجیه این قضیه گفتیم که فلاسفه امور خارجی را ضمیمه می کردند و می گفتند که قربش تغییر کرده است و این تغییر در قرب علت حرکت بعدی است اینجا گفته می شود که وقتی حرکت اول را انجام می دهد میل سنگ به پایین رفتن بیشتر می شود البته تعبیر به میل به معنای شعور داشتن سنگ نیست و می توان از اقتضا استفاده کرد تا این توهم پیش نیاید یعنی اقتضایش بیشتر می شود و این را مبدأ میل می گویند لذا وقتی مثلاً پرسیده می شود که چرا طبیعت ثابت فعل متغیر انجام می دهد؟ پاسخ می دهند که چون مبدأ میل آن عوض شده است مبدأ یعنی فاعل و آغاز کننده و لذا مبدأ میلی که تغییر کند طبیعت ثابت فعل متغیر انجام می دهد. البته حضرت علامه در پایان می فرمایند که تفصیل این مطلب را باید در طبیعیات جست.

خاتمه: معانی قوه

در این خاتمه حضرت علامه از این بحث می کنند که استعمال کلمه قوه در همه جا به یک معنا نیست و بر چیزهای مختلفی ممکن است قوه اطلاق شود سپس حضرت علامه از استعمال قوه در فعل و فاعل شدید به قدرت می رسند و سپس وارد بحث قدرت می شوند و خودشان قدرت را تعریف می کنند و سپس به نقد تعاریف دیگران از قدرت می پردازند که این سیر مطلب دلیل واضح بر الکلام یجر الکلام است.

اطلاقات قوه

در بحث هایی که در این فصل داشتیم قوه به معنای قابلیت است یعنی چیزی که منفعل است و می پذیرد و همان مبدأیت قابلی است که در اصل اساساً مبدأیت نیست چون فعل نیست بلکه انفعال است ولی قوه در مورد فعل نیز به کار می رود و اساساً قوه در لغت در مورد فعلیّت و فاعلیّت به کار رفته است ولی چون در قوه انفعال دیده اند گو اینکه قوه نیز کاری می کرده است درحالیکه قوه کاری نمی کرده است بلکه تنها انفعال بوده است ولی روی این حساب که خیال می شود قوه نیز کاری می کند به قوه ، قوه گفته اند. حضرت علامه می فرمایند پس قوه علاوه بر حیثیت قبول بر حیثیت فعل نیز اطلاق

می شود و این یعنی به فاعل نیز قوه می گویند مخصوصاً اگر فاعلیّتش شدید هم باشد لذا وقتی می گوییم قوای نفسانی منظور انفعال نیست بلکه این قوا خود کار انجام می دهند مثلاً قوه باصره کار دیدن را انجام می دهد قوه تخیّل کار تخیّل را انجام می دهد و هکذا و همینطور استفاده قوه در قوای طبیعی مثلاً قوه آهن باعث می شوند که آهن سفت باشد.

قدرت حیوانی و قدرت

بعد از اینکه حضرت علامه از اطلاقات قوه بحث می کنند و می گویند که به فعل و فاعل نیز قوه می گویند بیان می فرمایند که قوه های فاعلی که همراه با علم و اراده باشد به آن قدرت الحیوان می گویند یعنی می فرمایند که این قدرت حیوانی است چون قدرت به معنای عام شامل قدرت خداوند نیز می شود در حالیکه علم و اراده خداوند با علم و اراده انسان تفاوت دارد و لذا ایشان قدرت و فاعل را اینگونه تعریف می کنند که قدرت حیوانی یا علّت فاعلی این است که برای اینکه فاعلیّتش تام بشود باید شرایط دیگر هم فراهم بشود و خودش علّت تامه نیست مثلاً شخصی قدرت ساختن خانه دارد ولی صرف قدرت داشتن او علّت تامه ساختمان نیست بلکه باید مصالح و بسیاری مسائل دیگر نیست فراهم باشد

نقد تعریف دیگران از قدرت

حضرت علامه پس از این بحث ها و تعریفی که خود برای قدرت حیوانی ارائه می دهند به نقد و بررسی تعریف ارائه شده برای قدرت می پردازند که در طی بررسی های خود به سه نکته می پردازند.

نکته اول: تعریف اول قدرت و نقد آن

حضرت علامه بیان می کنند که یکی از تعریف های قدرت این است که قدرت چیزی است که با وجودش فعل و ترک هردو صحیح یعنی جائز یعنی امکان دارند یعنی قدرت و فاعل چیزی است که اگر باشد نه فعل ضرورت دارد و نه ترک ضرورت دارد. سپس حضرت علامه می فرمایند که این تعریف غلط است و به عبارت بهتر جامع نیست یعنی چنین تعریفی در مورد فاعل هایی که علّت تامه نیستند درست و اتفاقاً تعریف حضرت علامه برای قدرت حیوانی نیز همین تعریف است ولی حضرت علامه می فرماید که این تعریف برای تعریف قدرت عام جامع نیست زیرا فاعل هایی هستند که خودشان علّت تامه هستند مانند خداوند متعال که در مورد آنها فعل صحیح است یعنی جایز است یعنی امکان عام دارد که با وجوب سازگار است ولی ترک دیگر ممتنع است لذا قسمت دوم تعریف یعنی یصح معه الترک در مورد خداوند غلط است

کسی در این باره اشکال کرده است که اگر علت فاعلی تامه باشد و وجود معلول ضرورت پیدا کند این به این معنا خواهد بود که علت فاعلی دیگر اختیاری ندارد و از دستش خارج است ایجاد معلول درحالیکه که قدرت با اختیار همراه است لذا

چنین فاعلی مجبور است و قدرت ندارد. حضرت علامه در پاسخ به این اشکال که البته در قسمت علت و معلول نیز مطرح شده است می فرمایند که آن ضرورتی که معلول پیدا می کند ضرورتی است که از جانب علّت به او رسیده است و چنین ضرورتی که نمی تواند به علّت برگردد و او را مجبور کند و لذا برای اینکه دچار این اشتباه نشوید بگویید علّت تامه حتماً می کند نه اینکه مجبور باشد چون معلول که نمی تواند علت را مجبور کند و جز معلول نیز چیز دیگری نیست که بخواهد علّت را مجبور کند که البته برخی نیز چنین پاسخی را قانع کننده ندانسته اند که البته بحث تفصیلی این بحث باید در جای خودش انجام شود.

نکته دوم: امکان؛ مناط نیازمندی به علّت

نکته دیگری که حضرت علامه در این بخش بیان می کند این است که برخی گفته اند که فعلی صحیح است که مسبوق به عدم زمانی باشد که این همان بحث مناط احتیاج به علّت است که برخی می گویند ملاکش حدوث زمانی است که همین دسته هستند یعنی چیزی علّت می خواهد که حادث باشد و اگر چیزی قدیم بود دیگر نیاز به علّت ندارد و قدرت فاعل نیز تأثیری در آن ندارد ولی حضرت علامه بیان می کنند که بحث از مناط احتیاج به علّت در فصل های گذشته بیان شده است و نتیجه این بود که مناط احتیاج امکان است و نه حدوث زمانی و مسبوق بودن به عدم زمانی مخصوصاً اینکه این ادعا به خود زمان نیز نقض می شود یعنی زمان خود حادث زمانی نیست ولی نیاز به علّت دارد و اساساً زمان نمی تواند مسبوق به عدم زمانی باشد.[1]

نکته سوم: وجود قدرت قبل از فعل

مطلب سوم که حضرت علامه در این بخش بیان می کنند این است که قول اشاعره که گفته اند قدرت با فعل حادث می شود باطل است. اشاعره می گفتند که قبل از فعل قدرت بر فعل وجود ندارد و فاعل قبل از فعل بر فعل قادر نیست و فعل قبل از ایجاد مقدور نیست. دلیل ایشان بر این مطلب این است که فعل قبل از ایجاد معدوم است و چیزی که معدوم است ولی چون معدوم و در حالیکه که معدوم است و معدوم به شرط محمول است هرچند ممکن بالذات هم باشد محال است که به وجود بیاید و چیزی که محال است دیگر مقدور نخواهد بود و فاعل قادر بر امر محال نیست پس وقتی فعل نیست قدرتی نیز در کار نیست و لذا باید گفت که قدرت با فعل حادث می شود.

حضرت علامه به این مطلب یک پاسخ جدلی می دهند ایشان می فرمایند که هرچند ما تعریف ارائه شده برای قدرت را نپذیرفتیم ولی خود شما قائل هستید که قدرت عبارت است از چیزی که با آن یصح الفعل و الترک حال از شما سئوال می کنیم که در موردی که فعل هنوز ایجاد نشده است قبل از ایجاد فعل آیا فعل یصح یا لایصح اگر بگویید لایصح پس فعل هیچگاه ایجاد نخواهد شد و باید بگوید یصح پس قبل از فعل یصح الفعل و این نزد شما یعنی قدرت پس قدرت قبل از فعل

۱.پایان نوار شماره ۸۹

وجود دارد چون شما می گویید که قدرت چیزی جز همین یصح نیست. البته در قسمت یصح الترک خود بحثی نیست و فعل ایجاد نخواهد شد ولی در قسم یصح الفعل می گوییم اگر می گویید لایصح پس فعل هیچ وقت ایجاد نمی شود و اگر می گویید یصح الفعل پس طبق تعریف مقبول شما قدرت قبل از فعل وجود دارد البته این پاسخ جدلی است

اگر بخواهیم یک جواب حلی به این سئوال بدهیم این است که اینکه می گویید فعل قبل از ایجاد محال است این استحاله به شرط محمول است و استحاله ذاتی نیست و قدرت هرچند به چیزی که استحاله ذاتی دارد تعلّق نمی گیرد ولی به چیزی که امتناع بالغیر دارد تعلّق می گیرد و اساساً قدرت به همین ممتنع بالغیر تعلّق می گیرد چون به واجب که تعلّق نمی گیرد و به ممتنع بالذات هم که تعلّق نمی گیرد و تنها ممتنع بالغیر باقی می ماند که قدرت می تواند به آن تعلّق گیرد

ممکن است کسی بگوید که قدرت متعلّق می خواهد و وقتی متعلّقی در کار نباشد قدرتی نیز در کار نخواهد بود. در این صورت ما پاسخ خواهیم داد که شما میان صفات ذات و صفات فعل خلط کرده اید در صفات ذات هرچند مانند صفات فعل به متعلّق نیاز داریم ولی نیازی نیست که متعلّق تحقّق نیز داشته باشد آن صفت فعل است که متعلّق حتماً باید محقّق باشد ولی صفات ذات مانند قدرت و علم نیازی نیست که متعلّق محقّق باشد یعنی علم ، معلوم می خواهد ولی آیا ضروری است که متعلّق علم در خارج وجود داشته باشد خیر نیازی نیست چون گاهی اساساً متعلّق علم از محالات است و محال است وجود داشته باشد مثلاً ما به شریک الباری علم داریم ولی این به این معنا نیست که ما در خارج شریک الباری داشته باشیم متعلّق علم یک امر مفروض می تواند باشد و لذا در قدرت هم همین طور است و خداوند قادر است بر عالم که هنوز نیافریده است و سپس آن را می آفریند.

اگر کسی اصرار کند که متعلّقش کو؟ می گوییم متعلّق در خودش است یعنی متعلّق علمش در خودش است زیرا چیزی که هیچ جا نیست را که نمی شود فرض کرد. مثلاً معدوم مطلق واقعی را نمی توان فرض کرد چیزی که ما فرض می کنیم عنوانی است که به حقیقت معدوم مطلق اشاره دارد وگرنه خودش موجود است وگرنه نمی توانستیم آن را تصور کنیم و چون موجود است می توان فرضش کرد. در این قسمت بحث از مرحله عاشره به پایان می رسد و وارد بحث از مرحله یازدهم می شویم که بحث از علم و عالم و معلوم است.

مرحله یازدهم: علم و عالم و معلوم

مقدمه

حضرت علامه در مرحله یازدهم قبل از ورود به فصول این مرحله مقدمه ای بیان می کنند تا ضرورت بحث از علم و عالم و معلوم در فلسفه را بیان کنند. همانطور که بارها در طی بحث گفته ایم کتاب بدایه و نهایه بر اساس احکام مساوی با وجود مرحله بندی شده است مثلاً در مرحله اول احکام کلی وجود که مساوی با وجود هستند بحث می شوند و در مراحل بعدی از احکامی بحث می شود که احکام اقسام وجود هستند مثلاً در مرحله دوم گفتیم وجود یا ذهنی است یا خارجی یا در مراحل مختلف گفتیم که یا قوه است یا فعل یا مثلاً یا علّت است یا معلول و همینطور تا آخر. سپس حضرت علامه در

مرحله دوازدهم از از احکام یک قسم از وجود یعنی احکام واجب الوجود بحث می کنند البته بحث از آن هم از حیث وجود است یعنی وجود از حیث وجود یا مجرد است یا مادی یا مثلاً وجود از آن جهت که وجود است یا واجب است یا ممکن بعد مثلاً می گویند که واجب ماهیت ندارد که این بی ماهیتی حکم حیثیت وجوب است و وجوب هم حکم حیثیت وجود است پس بی ماهیتی هم از آن حیث که وجوب حیث حکم وجود است حیث حکم وجود است و لذا ما همواره در حال بحث از وجود هستیم یعنی حتی در آن جایی که از واجب الوجود بحث می کنیم از واجب الوجود از حیث وجودش بحث می کنیم

حال در مرحله یازدهم حضرت علامه می فرمایند که علم و عالم و معلوم بودن از احکام وجود مجرد است پس وجود مادی است یا مجرد و موجود مجرد علم و عالم و معلوم است پس علم و عالم و معلوم بودن حکم حیثیت وجود مجرد است و وجود مجرد نیز حیثیت حکم وجود است پس علم و عالم و معلوم نیز از احکام حیث وجود هستند پس باید از آن در فلسفه بحث شود. البته بحث در مرحله یازدهم بحث از احکام اقسام وجود نیست بلکه در آن احکام یک قسم از وجود بحث می شود ولی با بیانی که داشتیم ضرورت بحث از آن در فلسفه بیان شد.

دلیل توجیه آوردن حضرت علامه

در این قسمت می خواهیم تحلیل کنیم که چرا حضرت علامه این نکته را مطرح می کنند که احکام این فصل اختصاص به وجود مجرد دارد ولی از حیث اینکه تجرد از احکام وجود است باید از این احکام نیز در فلسفه اولی بحث شود. دلیل این مطلب این است که حضرت علامه مانند برخی از عبارات ملاصدرا معتقد هستند که موجود مادی مستقیماً نمی تواند علم یا عالم یا معلوم باشد یعنی موجود مادی نه علم است و نه عالم است و نه معلوم حتی برای خداوند متعال. خداوند عالم به عقول است و از طریق عقول به ماده علم دارد دلیل اینکه ماده قابلیت معلوم شدن ندارد این است که وجود پراکنده دارد و این پراکندی مانع معلومیتش می شود لذا چون علامه چنین اعتقادی دارد و وجود مادی را خارج از معلومیت می داند لذا این بحث پیش می آید که چرا باید از آن در فلسفه بحث شود.

حال در میان ممکن است کسی بگوید که شاید ماده عالم نباشد ولی چرا ماده نتواند مستقیماً معلوم باشد و وجود پراکنده ماده مانع از این نیست که مستقیماً برای خداوند معلوم باشد چون وجود ماده برای خودش پراکنده است ولی برای خداوندی که در همه جا حاضر است پراکنده نیست یعنی هرچند هیچ تکه ای از زمین از تکه دیگری از زمین خبر ندارد و به اصطلاح اجزایش نسبت به هم غایب هستند ولی خدا که همه جا حاضر است زمین نزد او حاضر است و نسبت به زمین و موجودات مادی علم حضوری دارد و این باعث می شود که ما هرچیز مادی را علم خدا بدانیم مثلاً کتاب علم خداست با این بیان روشن می شود که علم هم می تواند مادی باشد. مثلاً حضرت آیت الله مصباح در آموزش فلسفه گفته اند که موجود مادی می تواند علم حضوری خداوند باشد و به این مطلب در کتاب آموزش فلسفه تصریح کرده اند ولی دو صفحه قبل از آن در کمال تعجب گفته اند که علم همواره مجرد است با اینکه ایشان گفته اند که در علوم حضوری خداوند علم عین معلوم است ولی بازهم گفته اند که همواره علم مجرد است و لذا باید علم را مادی و مجرد تقسیم کنند ولی تقریباً

هیچ یک از فلاسفه چنین تقسیمی را به تصریح بیان نکرده اند با اینکه کسانی که می گویند علم حضوری خداوند می تواند به موجودات مادی تعلّق گیرد باید چنین تقسیمی را بیان کنند

حال می گوییم کسانی می گویند موجود مادی نیز می تواند علم باشد دیگر نیازی به بیان حضرت علامه برای توجیه بحث از علم و عالم و معلوم ندارند چون با این مبنا علم دیگر خصوصیت موجود مجرد نیست بلکه خصوصیت وجود است و علم مساوق با وجود می شود و علم از احکام مساوی با وجود می شود یعنی در این صورت علم همانند اصالت از احکام کلی وجود است.

حضرت استاد بیان می کنند که در رساله خود که اثبات علم در مرتبه ی ماده بوده است استدلالی نیز آورده بوده اند که داور جلسه اشاره کرده بوده اند که استدلال خوبی است این استدلال برای اثبات علم در مرتبه ی ماده این است که وجود تشکیکی است و وقتی وجود نازل می شود آثارش نیز نازل می شود که این مطلب با نگاه دینی نیز هماهنگ است قرآن می فرماید ویسبح له مافی السموات و الارض خوب تسبیح فرع علم است در مورد عبارات ملاصدرا نیز باید گفت که ملاصدرا در عباراتی به این مطلب تصریح می کند و در برخی دیگر از عبارات خود به انکار این مطلب تصریح می کند و البته در عبارتی سوم می فرمایند که منظور ما در جایی که این مطلب را انکار کرده ایم این است که این علم بسیار ناچیز است و قابل توجه نیست و برای همین آن را انکار می کنیم یعنی این علم از بس ضعیف است و آثار منتظره در آن البته توسط ما دیده نمی شود برای همین انکار می کنیم مثلاً ما از چیزی که علم دارد انتظار داریم که اراده کند ، تکلّم کند ، عشق یا نفرت بورزد ولی وقتی مثلاً به صندلی نگاه می کنیم نمی بینیم که به ما عشق بورزد یا از ما متنفر باشد این مطالبی که می گوییم البته فلسفه است ولی فلسفه ای که به پهلوی عرفان و ذوق زده است ملاصدرا می گویند که اشیاء هم عشق می روزند و هم متنفر می شوند یعنی صریحاً این عبارات را در کتب خود دارد ولی خوب چون عبارات ایشان پراکنده است و عموماً اساتید به تمام کتب ملاصدرا مسلط نیستند وقتی گفته می شود که ملاصدرا چنین عباراتی دارد بسیار تعجب می کنند مثلاً داور رساله ما دکتری فلسفه بود ولی این عبارات ملاصدرا را ندیده بود یعنی ملاصدرا می گوید هرچیزی که وجود داشته باشد تمام اینها را نیز دارد.[1]

توأم بودن هستی شناسی و معرفت شناسی در فلسفه اسلامی

در فلسفه از علم از منظر وجود شناسی بحث می شود ولی چون همان وجود ذهنی می شود علم لذا بحث از جنبه معرفت شناسی در دل همان هستی شناسی علم صورت می گیرد یعنی می گفتیم ماهیات اشیاء به عینشان در ذهن می آیند به این شکل علم ما منطبق با واقع می شود یعنی بحث هستی شناسی است ولی نتیجه معرفت شناسی می دهد یعنی وجود شناسی علم نتیجه معرفت شناسی می دهد لذا در فلسفه اسلامی هستی شناسی علم روی دیگر معرفت شناسی است چون تحقق علم به شکل حضوری چیزی جز وجود علم نیست و علم بخشی به نوعی وجود بخشی است خصوصاً که در نگاه

۱.پایان نوار شماره ۹۰

فلسفه اسلامی علم حصولی نیز به علم حضوری بر می گردد و علم حضوری چیزی جز وجود نیست لذا اینکه برخی غربی ها گفته اند که فلسفه اسلامی از معرفت بحث نکرده اند اشتباه کرده اند بلکه فلسفه اسلامی از معرفت شناسی در لابه لای هستی شناسی علم بحث کرده اند.این نکته ای است که خوب است در ابتدای مرحله به آن توجه داده شود و خلاصه آن این است که هستی شناسی و معرفت شناسی در فلسفه اسلامی توأم با هم هستند.

فصل اول: تعریف علم و اقسام اولی آن

مقدمه

حضرت علامه در این فصل از چهار مطلب بحث می کنند که از میان آنها تنها دو مطلب در عنوان فصل آمده است. بحث هایی که در این فصل می شود عبارت از تعریف علم و تحقّق علم و سپس اقسام اولی علم و مطلب چهارم نیز اتحاد علم و عالم و معلوم است که حضرت علامه یکی یکی از آنها بحث می کنند.

بداهت تعریف و تحقّق علم

حضرت علامه می فرمایند که در حقیقت باید گفت که علم مفهومی بدیهی است که بی نیاز از تعریف است و اساساً ما علم را هم با علم می فهمیم و لذا نمی توان مفهومی روشن تر از علم پیدا کرد که بتوان با آن علم را تعریف کرد دقیقاً مانند وجود. سپس حضرت علامه در مورد تحقّق علم نیز می فرمایند که همانطور که مفهوم علم بدیهی است تحقّق آن نیز بدیهی است و ما بالوجدان به خودمان علم داریم و تحقّق علم را در خودمان می یابیم پس تعریف و تحقّق علم بدیهی و بی نیاز از استدلال است. ممکن است که سئوال شود که اگر تعریف و تحقّق علم بدیهی است پس ما از چه چیزی می خواهیم بحث کنیم؟ در پاسخ می گوییم که علم اجمالاً برای ما بدیهی است ولی تفصیلاً و اینکه دقیقاً ویژگی های آن چیست برای ما بدیهی نیست ما مثلاً اصل تحقّق علم برای ما بدیهی است ولی نحوه تحقق آن دیگر برای ما بدیهی است نیست و ما در فصل های پیش رو از اقسام علم و نحوه ی تحقّق آن بحث خواهیم کرد تا مسائل مربوط به علم تفصیلاً برایمان روشن شوند

اقسام اوّلی علم

در این بخش از فصل اول می خواهیم از اقسام اولی علم بحث کنیم. علم در تقسیمی اولی دو قسم دارد. گاهی علم ما به اشیاء به این شکل است که ماهیات آن اشیاء در ذهن ما ایجاد می شود و ما به واسطه حضور ماهیاتشان در ذهنمان به آن اشیاء علم پیدا می کنیم در این بخش باید توجه شود که ماهیات اشیاء نزد ما حاضر شده است و نه وجود آن اشیاء قسم دیگر علم به این شکل است که وجود اشیاء نزد ما حاضر می شود و ما به واسطه حضور وجودشان نزد خود به آنها علم پیدا می کنیم. بر این اساس علم ما به اشیاء به دو شکل است یا به این شکل است که ماهیت اشیاء نزد ما حاضر می شود یا به این شکل است که وجود اشیاء نزد ما حاضر می شود به اولی علم ماهوی یا حصولی می گویند و به دومی علم حضوری می

گویند. این تقسیم ثنایی عقلی است چون علم ما به اشیاء یا به دلیل حضور ماهیت آنها است یا به دلیل حضور ماهیت آنها نیست که در موردی که علم ما به دلیل حضور ماهیت نیست یا به دلیل حضور وجود آنهاست یا به دلیل حضور وجود آنها نیست و از آنجایی که جز وجود چیزی جزء عدم وجود ندارد و عدم نیز نمی تواند حاضر شود چون اساساً نیستی است پس علم ما به اشیاء به دو شکل می تواند باشد.

تفاوت این دو قسم از علم به این است که چون علم حصولی به دلیل حضور ماهیات اشیاء است و ماهیت امری کلی است پس علم حصولی نیز کلی است و به همین دلیل هم هست که فلاسفه وجود مفهوم جزئی را انکار کرده اند ولی چون علم حضوری به دلیل حضور وجود اشیاء است و وجودی امری متشخص است لذا علم حضوری نیز متشخص و شخصی است

نکته: با بیانی که در مورد دو قسم علم داشتیم روشن می شود که علم به طور کلی عبارت از حضور که در علم حصولی ماهیت حاضر است و در علم حضوری وجود حاضر می شود و برای همین است که می گویند جهل غیبت است ولی باید توجه داشت که منظور از غیبت و حضور ، غیبت و حضور فیزیکی نیست بلکه منظور از آنها غیبت و حضور روحانی و فرافیزیکی است مثلاً یک کتاب ممکن است به شکل فیزیک نزد من حاضر باشد ولی کتاب به آن معنای فرا فیزیکی نزد من حاضر نیست یا مثلاً پدر یک شخص به شکل فیزیکی از او غایب باشد ولی چون ماهیت پدرش نزد او حاضر است او به پدرش علم دارد در واقع منظور از حضور در این تعبیر یک نوع احاطه وجودی عالم نسبت به معلوم است که روشن ترین مصداق این حضور و احاطه نیز حضور خودمان نزد خودمان و احاطه خودمان به خودمان است

تأمل بیشتر

خوب ما در قسمت علم به دو قسم گفتیم که اگر ماهیت حاضر بشود می شود علم حصولی و اگر وجود حاضر بشود می شود علم حضوری با این توضیح من به ماهیت پدرم به وسیله ی ماهیتی که از او نزد من حاصل می شود علم پیدا می کنم ولی من چطور به وجود او علم پیدا می کند. اگر علم من به وجود پدرم حاصل از حضور وجود پدرم نزد من باشد این می شود علم حضوری به وجود پدرم در حالیکه من می دانم که علم حضوری به وجود پدرم ندارم و علم من به وجود پدرم حصولی است با این حال در مورد علمان به وجود اشیاء چه باید گفت؟

در پاسخ به چنین سئوالی باید گفت که حضرت علامه در پاسخ به این سئوال گاهی به شکل ارتکازی پاسخ داده است و گاهی متفلسفانه یعنی با تأمل و مقدمه چینی فلسفی که ما هردو پاسخ را خواهیم گفت و البته به نظر استاد سربخشی نیز همان نگاه ارتکازی درست است.

در نگاه ارتکازی پاسخ به این شکل است که همانطور که ماهیات وجود ذهنی دارند ، وجود هم وجود ذهنی دارد یعنی وجود هم مفهوم دارد که خود علامه در مرحله اول به این مطلب تصریح کرده اند (البته استاد آدرس را فراموش کرده بودند و آن را نیافتند ولی اطمینان داشتند که در مرحله اول حضرت علامه تصریحاً فرموده اند که وجود هم وجود ذهنی و مفهوم دارد) و این یعنی هرچیزی چه ماهوی و چه وجودی مفهوم دارد و ما به وجود هم علم حصولی پیدا می کنیم ولی در این

صورت وقتی می گوییم که علم حصولی به معنای حصول ماهیت شیئ نزد ماست منظورمان از ماهیت باید معنای اعم آن یعنی ما به الشیئ هو هو باشد که همان حقیقت ، معنا و ذات و شیئ است و لذا وقتی می گوییم که در علم حصولی ماهیت شیئ به ذهن ما می آید یعنی مفهومش به ذهن ما می آید و بنابر این علاوه بر وجود که مفهوم دارد و می توانیم به آن علم حصولی پیدا کنیم عدم نیز مفهوم خواهد داشت و می توانیم به آن علم حصولی پیدا کنیم بنابراین علم حضوری می شود حضور عینیت شیئ و علم حصولی می شود حضور مفهوم شیئ و چون عدم عینیت ندارد لذا علم حضوری به عدم معنا ندارد ولی در مورد وجود هم علم حضوری امکان پذیر است و هم علم حصولی.

حال اگر کسی بگوید که ماهیت نیز عینیت دارد که کسانی نیز هستند که چنین می گویند در این صورت به ماهیت نیز علم حضوری پیدا خواهیم کرد خوب ما گفتیم که اگر ماهیت حاضر بشود علم حصولی است و اگر ماهیت حاضر بشود ماهیت حاضر شده است و علم به آن حضوری می شود پس علم حصولی هم علم حضوری است که البته بعد ها نیز این را خواهیم گفت. پس جواب ارتکازی ای که به پرسش داده شده است این است که وجود و عدم نیز وجود ذهنی و مفهوم دارند و از طریق مفهوم آنها می شود به آنها علم حصولی پیدا کرد که این جواب را نیز می توان به دخل و تصرفاتی درست کرد

ولی حضرت علامه وقتی خواسته اند که متفلسفانه به قضیه نگاه کنند مطلب دیگری فرموده اند و گفته اند که ما به وجود علم حضوری نداریم چون وجود که ماهیت ندارد تا حضور ماهیتش نزد ما علم حصولی به وجود باشد در مورد عدم هم همین را گفته اند زیرا عدم هم نیستی است و نیستی نیز مانند وجود ماهیت ندارد. سپس حضرت علامه می فرمایند که ما به وجود و عدم علم حضوری هم نداریم و علم ما به وجود و عدم علم اعتباری است یعنی ایشان علم حصولی را به علم حصولی حقیقی و علم حصولی اعتباری تقسیم می کنند و در فصلی جداگانه (فصل نهم) مفصلاً به این نکته می پردازند و انگار که علم اعتباری علم حصولی نیز نیست چون علم حصولی ، حضور ماهیت نزد ماست و این ها ماهیت ندارند و این عقل ماست که این ها را درست می کند.این نکته در فلسفه بسیار پیش می آید که فیلسوف وقتی به شکل ارتکازی سخن گفته است حرف درستی زده است ولی وقتی می خواسته است تفلسف کند از قضاء مطلب را اشتباه گفته است مثلاً شیخ اشراق وقتی ارتکازی صحبت کرده است وجود را اصیل کرده است ولی وقتی تفلسف کرده است گفته است که وجود اعتباری است[1]

اتحاد عالم و معلوم

حضرت علامه در این فصل به بیان اتحاد عالم و معلوم می پردازند و می گویند که همانطور که گفتیم علم عبارت است از حصول و حضور معلوم نزد عالم و همین جا تذکر می دهند که این در مورد معلوم بالذات صادق است یعنی در علم حضوری که مشکلی نداریم چون خودش و وجودش حاضر می شود ولی در علم حصولی چیزی که حاصل می شود یا حاضر می شود

۱.پایان نوار شماره ۹۱

این شیئ خارجی نیست بلکه چیزی که برای ما حاصل می شود ماهیت آن است و آن است که معلوم بالذات است پس در علم حصول چیزی که حاصل می شود بفرمایید صورت ذهنی است پس اشکال نکنید که به هنگام علم مثلاً به محراب ، محراب برای ما حاصل نمی شود. سپس حضرت علامه بیان می کنند منظور از حصول یک رابطه وجودی است و در نهایت می گویند که این رابطه وجودی اتحاد میان عالم و معلوم است و عالم تا وقتی که با معلوم متحد نشود علم نیز حاصل نمی شود و سپس این مسئله را در علوم حضوری و حصولی و علم به جواهر و اعراض تبیین می کنند که به چه شکل است. در ادامه این مطالب را به تفصیل بیان خواهیم کرد.

معنای حصول معلوم برای عالم

خوب ما گفتیم که علم عبارت است از حصول و حضور نزد عالم که البته ممکن است ماهیت حاصل شود که علم حصولی خواهد بود و می تواند وجود حاصل شود که علم حضوری خواهد بود. در این بخش حضرت علامه می فرمایند که وقتی ما می گوییم که علم حصول معلوم برای عالم است منظور از حصول این است که وجود معلوم باید برای عالم بشود یعنی هنگامی چیزی برای چیز دیگر حاصل می شود که وجود آن شیئ برای وجود دیگر بشود و وقتی می گوییم که معلوم باید برای عالم حاصل بشود یعنی وجود معلوم باید برای عالم بشود یعنی برای اینکه ب معلوم الف بشود وجود ب باید برای وجود الف بشود وگرنه بدون ارتباط وجودی میان الف و ب ، الف نمی تواند به ب عالم بشود البته این حصول مختلف است و می تواند حصول لمسی ، حصول بصری ، حصول سمعی ، حصول ذوقی، حصول خیالی یا حصول عقلی باشد ولی بالاخره برای اینکه چیزی معلوم چیزی دیگر شود باید برای آن حصول پیدا کند مثلاً برای دیدن یک شخص باید نور بازتابی از آن شخص برای چشم بیننده حاصل بشود و با چشم او متحد شود تا او را ببیند و لذا اگر مثلاً نور حذف شود چون این حصول از میان می رود آن علم هم از میان می رود.

خلاصه تا معلوم برای عالم حاصل نشود و به عبارت دیگر وجود معلوم برای عالم نشود علمی نیز در کار نخواهد بود در این بخش می گوییم که منظور از اینکه وجود معلوم برای عالم بشود این است که وجودش برای عالم لغیره بشود و معلوم برای عالم وجود لغیره پیدا کند و وقتی چیزی وجود لغیره دارد با لغیرش یعنی با چیزی که برای اوست اتحاد دارد پس علم می شود اتحاد معلوم با عالم وجوداً

اتحاد عالم و معلوم در علم حضوری

حضرت علامه ابتدا به بیان اتحاد عالم و معلوم در علم حضوری می پردازند و در این بخش نیز ابتدا به بیان اتحاد عالم و معلوم در علم حضوری به جواهر و سپس به اتحاد عالم و معلوم در علم حضوری به اعراض می پردازند و سپس اتحاد عالم و معلوم در علم حصولی به جوهر را بیان می کنند و سپس اتحاد عالم و معلوم در علم حصولی به اعراض را بیان می کنند.

حضرت علامه می فرمایند که اگر علم ما حضوری باشد و معلوم ما فی نفسه لنفسه باشد و در عین حال معلوم عالم نیز باشد قضیه به این شکل خواهد بود که معلوم که موجود فی نفسه لنفسه دارد در عین حال وجود فی نفسه لغیره نیز خواهد داشت و با عالم متحد خواهد شد و اگر معلوم وجودش فی نفسه لغیره باشد یعنی عرض باید مثلاً معلوم هیئت یک عقل باشد و بخواهی که هیئت که عرض آن عقل است عالم بشوی خوب آن عرض وجود لغیره دارد برای جوهرش حال برای اینکه شما به آن عالم بشوی باید وجودش برای تو لغیره بشود برای همین ابتدا عالم با موضوع عرض یعنی همان عقل متحد می شود و از آن جایی که عرض با جوهرش متحد است عالم نیز با عرض متحد می شود و آن وقت علم حضوری به آن عرض نیز حاصل می شود. مثلاً ما به این شکل به اعراض خودمان علم حضوری پیدا می کنیم که ابتدا با موضوع آن اعراض که خودمان هستیم متحد می شویم و سپس با آن اعراض متحد می شویم و به آنها علم حضوری پیدا می کنیم البته در این مثال ما با موضوع عرض وحدت و عینیت داریم چون خود ما موضوع آن اعراض هستیم. مثال دیگر علم ما به معقولات است در فلسفه انگار که معقولات عرض عقل اول تلقی شده اند لذا برای اینکه ما به آن معقولات علم پیدا کنیم گفته اند که عقل هیولانی ما باید به عقل اول متصل بشود و به یک معنا با عقل اول متحد بشود و چون معقولات با عقل اول متحد هستند اتحاد ما با عقل اول باعث می شود که با معقولات نیز متحد بشویم و در نهایت به آن معقولات عالم بشویم.

اتحاد عالم و معلوم در علم حصولی

خوب حضرت علامه می فرمایند که در علم حصولی نیز دقیقاً همان اتحاد رخ می دهد ولی باید توجه داشت که در علم حصولی عالم با آن چیزی که در خارج است متحد نمی شود بلکه با معلوم بالذات متحد می شود که البته حضرت علامه از آن معلوم بالذات به ماهیت تعبیر می کنند دلیل استفاده حضرت علامه از این تعبیر یعنی ماهیت این است که بگوید مانند مشهور قائل نیست که معلوم بالذات صورت ذهنی منتزع از خارج است و ماهیت خارجی عیناً به ذهن می آید بلکه ایشان معتقد است که ما در علم حصولی با وجود برتر آن معلوم بالعرض متحد می شویم و برای همین یعنی برای اینکه بگوید که عالم با وجود برتر متحد می شود تعبیر ماهیت را می گوید.

با توجه به مطلب بالا وقتی ما مثلاً به چیزی مثل منبر عالم می شویم با ماهیت این منبر که وجود خودمان است متحد می شویم و به این شکل به منبر عالم می شویم و وقتی به رنگ آن علم پیدا می کنیم در حقیقت با موضوع آن که وجود ذهنی منبر است متحد می شویم و چون رنگ منبر با موضوع متحد است ما نیز با رنگ متحد می شویم و سپس به رنگ عالم می شویم و لذا در علوم حصولی نیز اتحاد عالم و معلوم رخ می دهد منتهی باید توجه شود که منظور از اتحاد عالم با معلوم ، اتحاد عالم با معلوم بالذات است البته باید توجه داشت که حضرت علامه تعبیر اتحاد عاقل و معقول را به کار برده اند ولی ما تنها به شکل عقلی درک نمی کنیم لذا منظور از عالم ، عالم حسی ، خیالی و عقلی است و منظور از معلوم نیز معلوم حسی ، خیالی و عقلی است و لذا می توان تعبیر اتحاد عالم و معلوم را به کار برد چون این اتحاد در همه مراتب رخ می دهد هم در مرتبه حس این اتحاد رخ می دهد منتها اتحاد حسی است یا به تعبیر مثالی است (چون مرتبه حس مرتبه ی

مثال است) در علم خیالی در مرتبه خیال اتحاد رخ می دهد (باز مثالی است چون مثال دو مرتبه دارد یک مرتبه حسی و یک مرتبه آن خیالی) و در علم عقلی نیز این اتحاد در مرتبه ی عقل است

مثلاً در مورد علم ما به منبر ، علم حسی ما به منبر به این شکل است که ما علم حسی به صورت منبر داریم و با صورت حسی ارتباط حسی و اتحاد حسی برقرار می کنیم و ارتباط حسی به واسطه ی یک موجود مثالی است به بیان روشن تر ما یک عالم ماده داریم و یک عالم مثال و یک عالم عقل ، امور حسی و خیالی در عالم مثال قرار دارند ما با دیدن منبر با صورت حسی آن در عالم مثال متحد می شویم و به وسیله اتحادی که با صورت شیئ در عالم مثال پیدا می کنیم می توانیم به منبر علم پیدا کنیم این به این معناست که هیچ وقت منبر نمی تواند مستقیماً مورد علم ما واقع شود چون علم یعنی حصول یک چیز و این تنها صورت منبر است که می تواند برای ما حاصل بشود یعنی ما فقط با صورت می توانیم متحد بشویم و چون نمی توانیم با منبر متحد بشویم و منبر نمی تواند برای ما حاصل بشود لذا هیچ وقت هم نمی توانیم به آن علم پیدا کنیم و برای همین است که حضرت علامه می فرمایند که علم مادی نداریم چون ماده نمی تواند برای ما حاصل بشود. یعنی وقتی منبر را لمس می کنیم یک اتفاق مادی است که معد می شود برای اینکه ما با صورت حسی منبر که در عالم مثال است متحد بشویم و آن کمک می کند که ما به لمس منبر عالم بشویم.

وجود صورت های حسی در عالم مثال

ما در تعبیراتمان مدام می گوییم که در علم حصولی ما صورت حسی که در عالم مثال است متحد می شویم و سپس از طریق آن به منبر عالم می شویم دلیل اینکه از کلمه اتحاد استفاده می کنیم این است که توجه شود که این صورت ها وجود دارد نه اینکه ذهن ما آن را از پیش خود ساخته باشد چون اگر چنین چیزی بگوییم به سفسطه منتهی خواهد شد

برای توضیح بیشتر می گوییم که در مراتب تشکیکی وجود عالم می گوییم که عالم مراتبی دارد عالم ماده ، عالم مثال ، عالم عقل و عالم الوهی و عالم الوهی علیت دارد نسبت به عالم عقل و عالم عقل علیّت دارد نسبت به عالم مثال و عالم مثال علیّت دارد نسبت به عالم ماده وقتی ما به منبر دست می زنیم این معد می شود برای اینکه نفس ما با صورت حسی این منبر در عالم مثال متحد شود صورتی که در عالم مثال است علّت منبر است و لذا وجودش برتر است و ما با متحد شدن با آن در واقع با متحد شدن با وجود برتر به وجود پایین تر علم پیدا می کنیم و آن وجود برتری که گفتیم حضرت علامه می گوید معلوم بالذات است همین وجودی است که در عالم مثال است که همان وجود ذهنی است. جالب است بدانید که این صورت ها به شکلی دیگر (به شکل مثل در عالم عقل هستند) و این صورت ها در خداوند نیز هستند یعنی در عالم الوهی. البته افلاطون و ملاصدرا و حضرت علامه مثل را قبول دارند ولی ارسطو و علامه مصباح مثل را قبول ندارد.

دو دلیل بر ذهن ساخته نبودن صورت های حسی

یک دلیل بر اینکه این صورت های حسی ذهن ساخته نیستند بلکه وجود هایی هستند که ما با آنها متحد می شویم آن است که مثلاً در جایی که برای اولین بار می خواهیم لمس کنیم نسبت به آن بالقوه هستیم و وقتی نسبت به آن بالقوه باشیم یعنی آن را فاقد هستیم و چیزی را که فاقد هستیم به هیچ وجه نمی توانیم بسازیم پس اولین درک ما از لمس از خارج می آید و دلیلی ندارد که دومی نیز خارج نیاید البته بعد از اولین لمس توان خواهیم داشت که بسازیم همانگونه که اسب و چیزهایی دیگر را نیز می سازیم

دلیل دوم برای اینکه این صورت ها از خارج هستند این است که گفتیم بعد از اولین مثلاً لمس می توانیم صورت لمس را بسازیم ولی وقتی میان صورتی که ساخته ایم و صورت لمس مقایسه می کنیم متوجه تفاوت میان آنها می شویم پس صورت های حسی ساخته ذهن ما نیستند.

تجرد عالم و معلوم(علم)

حضرت علامه می فرمایند که با بیاناتی که در مورد علم داشتیم روشن می شود که حاصل شدنش برای عالم از ویژگی های

آن است و از اینجا نیز روشن می شودکه ماده چون نمی تواند حاصل بشود لذا ماده نمی تواند علم باشد سپس ایشان می فرماید که حصول علم برای عالم حصولی خاص است یعنی حصول علم برای عالم حصول یک امر بالفعل محض است که قوه ای در آن نیست و برای همین هست که علم ما تغییر نمی کند و ثابت باقی می ماند با این حساب تعریف علم از دیدگاه حضرت علامه عبارت است از حصول امری مجرد از ماده و بالفعل محض که ما به این حصول خاص حضور می گوییم یعنی علم حضور است حال اگر حضور ماهیت باشد می شود علم حصولی و اگر حضور وجود باشد می شود علم حضوری.[1]

خوب حضرت علامه می فرمایند که علم که همان معلوم است خصوصیتش این است که حاصل می شود یعنی حاصل شدن از خصوصیت های علم است البته برای کسی که شایستگی داشته باشد این بیان دارد به شکلی تذکر می دهد که به علم به شکل یک عرض نگاه نکن بلکه علم اساساً وجود است منتها فقط یک دسته از وجود است یعنی وجود یا علم است یا غیر علم البته علم وجود است ولی نه مانند وجود ماهیات مختلف بلکه انگار از تقسیمات اولیه وجود است پس بنابر این تقسیم وجود به علم (مجرد) و غیر علم (مادی) تقسیم می شود. سپس علامه می افزاید که علم حصول است ولی نه هر حصولی بلکه حصول یک امر تام است پس علم یک امر تام الفعلیّه است پس معلوم نیز امری تام الفعلیّه است و لذا ماده نه می تواند علم باشد و نه می تواند معلوم باشد چون ماده قوه دارد و تام الفعلیّه نیست پس خودش نمی تواند مستقمیاً معلوم باشد بلکه باید چیزی واسطه بشود تا معلوم واقع شود آن چیز همان صورت مثالی آن است یعنی ما به واسطه ی صورت مثالی می توانیم به ماده علم پیدا کنیم البته ما گفتیم که ماده چون وجود پراکنده دارد نمی تواند نزد ما حاضر شود پس

۱.پایان نوار شماره ۹۲

صورت مثالی چگونه واسطه علم ما می شود آیا ماده نزد صورت مثالی حاضر می شود؟ در پاسخ می گوییم ماده همانطور که نزد ما نمی تواند حاضر بشود نزد صورت مثالی نیز حاضر نمی شود ولی صورت مثالی کمال آن را داراست و به واسطه ی علمی که به کمال خودش دارد به آن علم دارد چون ماده از او صادر شده است و او خودش می داند چه صادر کرده است که البته این دیدگاهی که می گوییم خواهیم گفت که درست نیست چون هرچند ممکن است ماده نزد خودش حاضر نباشد ولی برای علّتش حاضر است که طبق این دیدگاه تعریف علم حضور مجرد نزد مجرد نمی شود بلکه حضور موجود نزد موجود می شود که البته ادعای بزرگی است و اثباتش موؤنه می طلبد مخصوصاً اگر هردو موجود مادی باشند که البته به نظر همین نیز درست می آید ولی تذکر می دهیم که اثباتش به سادگی صورت نمی گیرد.

خوب گفتیم که علم باید مجرد باشد و اساساً برای اینکه بخواهد حاضر باشد باید مجرد باشد چون چیزی که مادی است وجودش در زمان و مکان پخش است و چیزی که از او همواره حاضر است بخشی از اوست و نه تمام او. سپس حضرت علامه می فرمایند حال که علم مجرد است عالم نیز باید مجرد باشد چون آن هم برای اینکه حاضر باشد نباید مادی باشد یعنی اگر معلوم مجرد باشد ولی عالم مادی باشد چون موجود مادی تمام وجودش حاضر نیست ، حضور حاصل نمی شود و برای اینکه عالم نیز حاضر باشد عالم نیز باشد تام الفعلیّه باشد لذا با این بیان تجرد عالم و معلوم هردو تبیین شد و تعریف علم می شود حضور مجرد نزد مجرد.

فصل دوم: تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی

علم حصولی کلی

حضرت علامه بیان می کنند که علم حصولی به دو قسم تقسیم می شود. قسم اول علم حصولی کلی است که عبارت است از علمی که فرض صدقش بر کثیرین محال نیست و از کلمه فرض و امکان صدق بر کثیرین این منظور را دارند که ممکن است فقط یک مصداق داشته باشد و لذا هرچند بالفعل تنها یک مصداق دارد ولی صدقش بر کثیرین محال نیست مانند مفهوم واجب الوجود که یک مصداق بیشتر ندارد ولی صدقش بر کثیرین امتناع ندارد. حضرت علامه می فرمایند به این علم ، علم کلی و عقلی می گویند.

علم حصولی جزئی

حضرت علامه می فرمایند که در مقابل علم کلی ، علم جزئی قرار دارد که عبارت است از علمی که از صدق بر کثیرین امتناع دارد که خود دو دسته هستند علم حسی که عبارت است از علم ما به یک انسان خاص مثلاً به هنگامی که ما به ماده اش به شکلی اتصال داریم و علم خیالی عبارت است از علم ما به یک انسان بعد از قطع شدن اتصالی که به ماده او داشته ایم

حضوری بودن علوم حسی

نکته ای که خوب است به آن توجه داده شود این است که حضرت علامه در تعریف علم حسی تعبیری را به کار بردند که به شکلی اعتراف به حضوری بودن علوم حسی است ایشان می فرمایند که علم حسی عبارت است از علم به چیزی جزئی به هنگامی که شکلی از اتصال با آن وجود داشته باشد و حضرت علامه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسیم خود می فرمایند که اگر این اتصال نباشد اساساً علمی حاصل نمی شود و اگر این اتصال نبود نمی توانستیم صورت بگیریم از اشیاء و اساساً چطور می توان از چیزی که هیچ دسترسی ای به آن نداریم صورت ذهنی بگیریم این عبارات به گونه ای بوده است که اساساً برخی از اساتید ادعا می کنند که حضرت علامه علم حسی را حضوری می دانسته اند که البته عبارات ایشان چنین کششی ندارد ولی بالاخره چنین ادعایی شده است.

کلی بودن علم حسی و خیالی

در ادامه حضرت علامه بیان می کند که البته باید توجه داشت که جزئی نامیدن علوم حسی و خیالی نیز مسامحه ای است چون علوم حسی و خیالی نیز از آن جهت که مفهوم هستند هیچ امتناعی ندارد که بر کثیرین صدق کنند و از آنها نیز حکایت کنند پس ما مفهوم جزئی حقیقی نداریم که حقیقتاً جزئی باشد ولی از طرفی این تقسیم را نیز غلط نمی توان دانست چون مصداق نداشتن قسمی از تقسیم باعث غلط بودن تقسیم نمی شود.(قابل بررسی است زیرا تقسیمی که می دانیم یک قسم آن به هیچ وجه مصداقی نخواهد داشت مخصوصاً اگر تقسیم دو قسم بیشتر نداشته باشد عقلایی به نظر نمی رسد چون در منطق گفته شده است که تقسیم باید فایده ای داشته باشد و این تقسیم بی فایده به نظر می رسد پس باید بررسی شود شاید نتیجه گرفته شود که این تقسیم غلط است و نباید چنین تقسیمی را مطرح کرد.

توجیه جزئی خواندن علم حسی و خیالی

حضرت علامه می فرمایند طبق بیانی که داشتیم روشن شد که تمام علوم چه عقلی و چه حسی و چه خیالی کلی هستند سپس حضرت علامه در صدد توجیه جزئی خواندن علم حسی و خیالی برمی آیند و می فرمایند که چون چیزی که سبب علم جزئی است اتصال به امری جزئی است و اینکه بالفعل یک مصداق جزئی دارد برای همین به علم حسی ، علم جزئی می گوییم وگرنه حتی این علم حسی نیز کلی است و در مورد جزئی خواندن علم خیالی نیز باید گفت که چون علم خیالی ادامه همان علم حسی و از همان به دست آمده است لذا آن را نیز جزئی خوانده اند

اثبات تجرد علم حصولی

در ادامه حضرت علامه در صدد اثبات مجرد بودن علم حصولی چه کلی و چه جزئی برمی آیند و سه دلیل برای این ادعا ذکر می کنند .

دلیل اولی که ایشان ذکر می کنند این است که ما گفتیم که صورت علمی و اساساً علم تام الفعلیه است و چیزی که تام الفعلیّه باشد مادی نیست بلکه مجرد.

دلیل دیگری که حضرت علامه برای اثبات تجرد علم حصولی بیان می کنند این است که در خلال بحث های این فصل روشن شد که تمام اقسام علم حصولی کلی هستند حتی علم حسی و خیالی و قابلیت صدق بر کثیرین دارند در حالیکه ماده قابلیت صدق بر کثیرین ندارد و تنها بر امری متشخص صدق می کند که بیش از یک شخص نیست.[1]

حضرت علامه علاوه بر دو دلیل پیشین دلیل دیگری نیز می آورند که ناظر به دیدگاهی از مشائین است که علم حسی و خیالی را مادی می دانسته اند مشائین معتقد بوده اند که صورت حسی در واقع شبیه تصویری است که روی چیزی منطبع (چاپ) می شود مثل عکس های پرسنلی که انگار کله واقعی است ولی با آن تفاوت دارد یا مثلاً عکس کوه دماوند که البته نسبت آن با کوه دماوند واقعی متفاوت است ولی همان را نشان می دهد حال برخی از مشائین خیال کرده اند که صورت های حسی و خیالی نیز اینگونه و روی چیزی مثلاً شبکیه یا مثلاً مغز یا سلول مغزی منطبع می شوند ولی حضرت علامه می فرمایند که اگر صورت حسی و خیالی مادی بود و روی چیزی منطبع شده بود در این صورت باید انقسام می پذیرفت مانند عکسی از کوه دماوند که چون موضوع تصویر قابل انقسام است خود تصویر نیز قابل انقسام بود ولی تصویر حسی و خیالی قابل انقسام نیست و کسی نمی تواند آن را منقسم کند و اگر خیال بشود که انقسام پذیر است در واقع آن انقسام چیزی جز ایجاد دو تصویر خیالی جدید نیست زیرا اگر واقعاً آن تصویر انقسام پذیرفته بود دیگر وجودی نداشت تا بتوانی بگوییم که این دو قسمت دو نصفه همان تصویر هستند و همین که می گویی دو نصفه همان تصویر هستند نشان می دهد که آن تصویر هنوز هست و آن انقسامی نپذیرفته است. سپس حضرت علامه بیان می کنند که صورت های حسی و خیالی چون مادی نیستند مقیّد به زمان و مکان نیز نیستند و لذا تصویر حسی ای که مربوط به ده سال پیش است را نیز می توان دوباره به یاد آورد یا تصویری که ما مکانی خاص است را می توان در مکانی دیگر به خاطر آورد البته ما نفی نمی کنیم که تصویر حسی مقدار داشته باشد ولی مقداری که دارد مقدار مثالی است نه مقدار مادی که قابل انقسام باشد ما مقدار عقلی نیز داریم که با مقدار مثالی متفاوت است و شیئ در هر مرتبه ای آثار خاص همان مرتبه با ویژگی های همان مرتبه را داراست مثلاً حرکت مادی به یک شکل است حرکت مثالی به یک شکل است و حرکت عقلی به شکلی دیگر با اینکه همه حرکت هستند. دلیل اصرار حضرت علامه به مجرد بودن علم حسی و خیالی به این دلیل است که مشائین در ظاهر برخی از عبارات خود و به تصریح در برخی دیگر از عبارات خود گفته اند که علم حسی و خیالی مادی هستند و حضرت علامه اصرار دارد که برخلاف این قول مشائین را ثابت کند.

۱.پایان نوار شماره ۹۳

پاسخ به شبهات مادی بودن علم

خوب در ادامه حضرت علامه بحث هایی مطرح می کند که بیشتر شبیه رد شبهاتی است که برای مادی بودن علم حسی و خیالی وجود دارد و سپس براساس تجرد علم حسی و خیالی نیز نکاتی مطرح می کنند.

برخی گفته اند که اگر علم حسی و خیالی مادی نیست پس چرا بالاخره علم ما در یک زمان خاص و یک مکان خاص رخ می دهد؟ حضرت علامه در پاسخ به این سئوال می فرمایند که برای حصول علم حسی باید زمینه های فراهم بشود مثلاً صبح فرا برسد و ما رو به رو هم قرار بگیرم تا بتوانیم علم حسی بدست بیاوریم ولی اینها دخالتی در علم ندارد و علم را مادی نمی کند بلکه به دلیل این است که خود ما نیز مادی هستیم و لذا فراهم آمدن علم حسی نیازمند یک سری زمینه هاست که آن زمینه ها در مکان و زمان خاص رخ می دهند وگرنه اگر ما مجرد می بودیم علم ما مکان و زمان خاص نداشت همانند علم عقول به یکدیگر. عقول چون مجرد هستند همواره نسبت به هم علم دارند و علم آنها مکان و زمان ندارد چون خودشان نیز مکان و زمان ندارد پس روشن می شود که علم حسی با اینکه در زمان و مکان خاص حاصل می شود ولی خودش علمی نیست.

برخی گفته اند که ما برای حصول علم حسی به اندام حسی نیاز داریم و تمام این اندام نیز مادی هستند حضرت علامه به این سئوال نیز پاسخی مشابه پاسخ بالا می دهند و می فرمایند که ما ابراز بودن اندام های حسی برای حصول علم حسی را نفی نمی کنیم ولی خود این اندام حسی که علم حسی نیستند بلکه این اندام ها ابزاری هستند که به وسیله ی آن نفس می بینید و لذا چشم نمی بینید این نفس است که می بیند وگرنه چشم همانند یک دوربین فیلم برداری است که با آن فیلم می گیرد و سپس کسی آن را تماشا می کند وگرنه خود دوربین فیلم برداری که تماشا نمی کند و چشم و سایر اندام های حسی از قبیل معد و زمینه ساز برای حصول علم حسی هستند.

حضرت علامه در آخرین بیان خود در این بخش از فصل می فرمایند با تبیینی که ما در مورد علم حسی و خیالی داشتیم و ثابت کردیم که هردو مجرد هستند وجود تسامح در قول برخی از فلاسفه که گفته اند که تعقّل عبارت است از تقشیر صورت حسی که توأم با ماده و اعراض است که با کنار گذاشتن ماده صورت خیالی بدست می آید و سپس در مرتبه ی بعد با تقشیر صورت خیالی و کنار گذاشتن اعراض به حقیقت ماهیت دست می یابیم که همان صورت عقلی است نیز روشن می شود زیرا ما گفتیم حس و خیال نیز مجرد هستند و ماده ندارند و تقشیر آنها از ماده مسامحی است و برای تقریب به ذهن و مثال بیان شده است سپس حضرت علامه می فرمایند اشتراط حضور ماده و اعراض برای حصول صورت حسی و اشتراط وجود اعراض برای حصول صورت خیالی و همچنین اشتراط تقشیر و همچنین دیدن و مقایسه کردن چند فرد از یک ماهیت برای بدست آوردن صورت عقلی همگی برای اینکه است که این ها زمینه ساز برای این هستند که این علم ایجاد بشوند و همگی معّد هستند

عوالم سه گانه

بیان عوالم سه گانه

حضرت علامه می فرمایند که با مطالبی که گفتیم روشن می شود که صورت های حسی و خیالی و عقلی همگی مجرد هستند ولی میان صورت های حسی و خیالی با صورت عقلی تفاوت وجود دارد و در صورت های حسی و خیالی ترکیب وجود دارد ولی در صورت های عقلی ترکیبی وجود ندارد و میان این ها و ماده نیز تفاوت وجود دارد لذا فلاسفه گفته اند که هریک از این وجودها مربوط به یک مرتبه از عالم هستند یا هریک از این مراتب را یک عالم به حساب آورده اند لذا گفته اند که عالم سه رتبه دارد یا سه عالم وجود دارد که صورت های عقلی مربوط به مرتبه ی عقل یا واقع در عالم عقل هستند و صورت های حسی و خیالی مربوط به مرتبه ی مثال یا در عالم مثال واقع هستند و موجودات مادی نیز در مرتبه ی ماده یا واقع در عالم ماده هستند. پس یک عالم ، عالم ماده است که ماده و قوه در آن قرار دارند و یک عالم ، عالم مثال است که در آن ماده وجود ندارد ولی آثار ماده مانند شکل و وضع و کیف و کم و ... وجود دارد که به این عالم ، برزخ میان عالم ماده و عقل نیز می گویند. عالم مثال خود دو قسم است مثال حسی و مثال خیالی و عالم دیگری نیز داریم که عالم عقل است که در آن نه ماده هست و نه آثار ماده.[1]

کیفیت اثبات عوالم

اگر به خوبی به استدلال علامه برای وجود عوالم سه گانه توجه شود می فهمیم که حضرت علامه این عوالم را با استفاده از ادراکاتی که در ما به وجود می آیند اثبات کرده اند و لذا این استدلال وجود عوالم در درون نفس ما را اثبات می کند البته اثبات عالم مادی در خارج موؤنه ای ندارد چون ماده بدن ما با ماده موجود در خارج اتصال دارد ولی در مورد اثبات عالم مثال و عقل در خارج نیاز به مؤونه دارد که البته حضرت علامه در فصل های بعدی عالم مثال و عالم عقل خارجی را نیز اثبات می کنند البته در فصل های بعدی حضرت علامه به عالم عقل نیز اشاره می کنند چون می فرمایند که ما صورت های عقلی خود را از موجود عقلانی می گیریم ولی بعدها نیز تصریحاً عالم عقل را اثبات می کنند. سپس حضرت علامه در توضیح عالم مثال می فرمایند که عالم مثال دو قسم است عالم مثال اصغر یا متصل که عالم مثالی است که متصل به نفس و جزء نفس است و به تعبیر صدرایی از مراتب نفس است و دیگر مثال اعظم یا منفصل که از نفس منفصل است و عالمی است برای خود که موجوداتی در این عالم هستند که مثالی هستند که از اول مثالی بوده اند و هیچ وقت هم به مرتبه ی عقل نمی رسند در ادامه می گوییم که در مورد عقل نیز یک عالم عقل متصل داریم و یک عالم عقل منفصل ولی فلاسفه به این مطلب تصریح نکرده اند هرچند در لابه لای کلماتشان می توان این مطلب را بدست آورد ولی در مورد مثال فلاسفه به صراحت از مثال متصل و منفصل بارها نام برده اند. خوب است بدانید که اولین کسی که عالم مثال را اثبات کرد شیخ اشراق بوده است.

۱.پایان نوار شماره ۹۴

ترتب طولی عوالم سه گانه

بعد از بیان این مطالب حضرت علامه به وجود ترتیب طولی میان عوالم سه گانه می پردازند و می فرمایند که بالاترین رتبه که قوی ترین رتبه و نزدیک ترین رتبه به مبدأ است عالم عقل است و در رتبه ی بعد عالم مثال است که هرچند ماده ندارد ولی آثار ماده را دارد و پس آن ضعیف ترین مرتبه یعنی مرتبه عالم ماده است که موطن هر نقض وشری است چون دار تزاحمات است و حضرت علامه باز تصریح می کند که علم به این عالم تعلّق نمی گیرد مگر به واسطه ی صورت مثالی یا عقلی آن.

فصل سوم: تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی

تبیین تقسیم علم به کلی و جزئی

حضرت علامه می فرمایند که علم در یک تقسیم به کلی و جزئی تقسیم می شود که البته با تقسیم کلی و جزئی قبلی تفاوت دارد. در این تقسیم گفته می شود که اگر علم با تغییر معلوم بالعرض که همان ماده است تغییر نکرد می شود علم کلی که به آن علم ماقبل الکثره می گویند چون این علم با مصادیقش مقدم است(طبق تبیین آیت الله فیّاضی) و حضرت علامه می فرمایند که علم به معلول از طریق علّت چنین علمی می دهد مثلاً ما می توانیم از طریق آتش به گرما پی ببریم چه قبل از آتش چه حین آتش و چه بعد از آتش یا مثلاً ما به انسانیت زید علم داریم در هر حالتی که باشد و با تغییر زید این علم ما تغییر نمی کند که البته این علم نیز عقلی است. در مقابل اگر با تغییر معلوم بالعرض علم نیز تغییر کرد در این صورت می شود علم جزئی مانند اینکه زید حرکت می کند و علم ما نیز به حرکت او تغییر می کند که به این علم ، علم مابعد الکثره نیز می گویند چون علمی است که بعد از کثرت است

وجه جمع تغییر علم جزئی و تجرد آن

خوب در این تقسیم گفته شده است که علم جزئی علمی است که تغییر می کند و این با تجردی که حضرت علامه برای علم قائل هستند سازگار نیست البته خوب است تذکر داده شود که این تقسیم را مشائین بیان کرده اند و مشائین علم حسی و خیالی را مادی می دانسته اند و لذا تغییر در این علم را منافی با مبانی خود نمی دیده اند ولی حضرت علامه باید این مطلب را توجیه کند.

خوب اولش می گوییم که توجیه حضرت علامه و مطالبی که می گوید ظهور در این دارد که علم به ماده نیز تعلّق می گیرد ولی حضرت علامه در پایان فصل به اینکه علم نمی تواند به ماده تعلّق گیرد بلکه به صورت مثالی یا عقلی آن تعلّق می گیرد تصریح کردند.

خوب پاسخ اولی که حضرت علامه به این اشکال می دهند این است که تعبیر به تغییر علم مجازی مسامحی است و در این مورد علم به تغیّر داریم و نه علم متغیّر و مثلاً وقتی زید حرکت می کند حرکت اول او را می بینیم و این علم ما تغییر

نمی کند و همینطور تغییر دوم و در واقع همواره علم های جدید حادث می شود که به وسیله ی آن علم به تغیّر حاصل می شود. بعد سئوال پیش می آید که چگونه علم ثابت می تواند به چیزی که متغیّر است تعلّق گیرد که حضرت علامه پاسخ می دهد که این متغیر یک حیث ثابت دارد که همان تغیّر است یعنی این متغیّر در متغیّر بودن ثابت است لذا علم ثابت می تواند به آن تعلق گیرد در حالیکه اشکال ظهور در این دارد که علم به ماده که متغیّر است تعلّق گیرد در حالیکه همانطور که بارها گفتیم حضرت علامه خلاف این را قبول دارند مگر اینکه بگوییم که منظور حضرت علامه از حیث ثابت وجود مثالی و عقلی این ماده باشد که ثابت است و به دلیل سعه ای که دارد می تواند نشان دهنده ی تمام تغییرات نیز باشد.

استاد سربخشی تبیین دیگری نیز داشتند و گفتند شاید بتوان همان توجیهی که برای ایجاد جوهر ذاتاً متغیّر آوردیم اینجا نیز تکرار کنیم به این بیان که بگوییم که صورت مثالی چون وجودی قوی تر دارد در مقابل آن شیئ متغیر در کل ثابت است(تبیین استاد برای بنده جا نیفتاد در این بخش)[1]

فصل چهارم: انواع تعقّل

حضرت علامه در فصل چهارم به انواع تعقّل می پردازند و برای تعقّل سه نوع برمی شمارند که بیان می کنیم. نوع اول تعقّل ، تعقّل بالقوه یا تعقّل هیولانی است و عبارت است از تعقّلی که هنوز فعلیّت نیافته است یعنی قابلیت تعقّل هست ولی هنوز بالفعل نشده است و هروقت بالفعل شود از هیولانی بودن خارج خواهد شد. در فصل بعد حضرت علامه به بررسی مراتب عقل می پردازد که با انواع تعقّل که محل بحث ما در این فصل است تفاوت دارد لذا این دو را نباید یکی گرفت در این فصل از انواع تعقّل بحث می کنیم و در آن فصل از مراتب عقل که از ضعیف ترین مرتبه شروع می شود و به قوی ترین رتبه منتهی می شود با این حساب به نظر می رسد که تعقّل هیولانی را تعقّل دانستن خالی از مسامحه نیست چون واقعاً تعقّل نیست هرچند مرتبه ای ضعیف از مرتبه عقل می تواند باشد.

نوع دوم تعقّل ، تعقّل تفصیلی است و آن هنگامی است که تعقّل بالقوه بالفعل شده باشد و به این شکل می تواند باشد که معقولات به شکل جدا هم در ذهن داریم و نسبت به آنها جدا جدا علم داریم و معقولات از هم متمایز هستند. نوع سوم تعقّل ، تعقّل اجمالی است که همه معقولات را به صورت فهم داریم یک فهم بسیط و یک وجود بسیط به عنوان مثال وقتی کسی از ما می پرسد که آیا اصالت وجود را می توانی اثبات کنی؟ خواهیم گفت بله ولی در همان زمانی که بله می گوییم تمام مقدمات اصالت وجود در ذهنمان به شکل تفصیلی موجود نیست بلکه یک فهم اجمالی از اصالت وجود داریم که با شروع توضیحات ، تفصیل آن نیز به دست می آید باید توجه داشت که منظور از اجمال در این اصطلاح ، ابهام نیست بلکه منظور از آن تفصیل نداشتن و یک فهم بسیط بودن است.

۱.پایان نوار شماره ۹۵

فصل پنجم: مراتب عقل

حضرت علامه پس از بیان انواع تعقّل به بیان مراتب عقل می پردازند و برای عقل چهار مرتبه برمی شمرند. ایشان بیان می کنند که اولین مرتبه ی عقل، عقل هیولانی است که آمادگی تعقّل دارد ولی هنوز تعقّل نکرده است. پس از آن دومین مرتبه ی عقل قرار دارد که عقل بالملکه است که عقلی است که اولین معقولات را تعقّل کرده است که این معقولات عبارتند از بدیهیات چه بدیهیات تصوری و چه بدیهیات تصدیقی مانند هرچیزی خودش ،خودش است یا مفهوم وجود و ضرورت و علم . دلیل اینکه به این مرتبه عقل بالملکه می گویند این است که این مرتبه در واقع ملکه ای را بدست آورده است و چون این حالت برای او ثابت است به آن ملکه می گویند. سومین مرتبه ی عقل ، عقل بالفعل است که مرتبه ای است که از ان بدیهیات استفاده کرده است و برخی از نظریات را استنتاج کرده است و برخی مفاهیم را تعریف کرده است که البته این نظریات می توانند ۲ ، ۱۰ یا ۱۰۰۰۰۰۰ مسئله باشد لذا روشن می شود که همین عقل بالفعل نیز دارای مراتب فراوانی است. چهارمین مرتبه ی عقل و شدیدترین مرتبه آن عقل مستفاد است. ابتدا می گوییم که افاده یعنی فایده دادن و استفاده یعنی فایده بردن و لذا عقل مستفاد عقلی است که همه معقولات را استفاده کرده است یعنی این عقل با ارتباطی که با عقل فعّال گرفته است تمام معقولات را به دست آورده است یعنی عقل فعّال تمام معقولات را در خود دارد و عقل مستفاد با ارتباطی که با او گرفته است تمام معقولات را از او گرفته است و برای همین نیز عقل مستفاد می شود عالمی شبیه عالم خارج چون همه عالم را در خودش دارد یعنی عالم عقلی می شود که در واقع همان فیلسوف حقیقی است. قدما می گفته اند که فلسفه چیزی است که اگر آن را داشته باشی عالمی عقلی می شود مشابه عالم خارجی و عینی

اساساً ملاصدرا می گویند که تعقّل همان شهود است و علم حضوری همان شهود است و کسی که تعقّل می کند در واقع آن شیئ را شهود کرده است و اگر کسی را دیدید که فلسفه خوانده بود ولی خالی از شهود و معنویت بود باید گفت که او اساساً تعقّل نکرده است و به مرحله عقل نرسیده است و صورت خیالی را که کلی هستند و با صورت عقلی اشتباه گرفته است که البته کسانی همانند حضرت علامه مصباح چنین چیزی را قبول ندارند لذا از دیدگاه ملاصدرا و ظاهر عبارت علامه نمی توان بدون معنویت تعقّل داشت.

فصل ششم: مفیض صور علمیه

در این فصل حضرت علامه می خواهند بفرمایند که این معقولات از کجا پدید می آیند. حضرت علامه می فرمایند که ما در ابتدا یک عقل هیولانی داریم که نمی تواند که هنوز معقولی را تعقّل نکرده است و از طرفی نفس از خودش نیز نمی تواند مثلاً صورت عقلی انسان را بسازد چون در ابتدا خودش بالقوه است و بالقوه یعنی فاقد است و چیزی که فاقد باشد نمی تواند واجد باشد از طرفی زید و عمرو و بکر خارجی نیز نمی توانند این صورت علمی را به او داده باشند چون همانطور که گفتیم و اثبات کردیم علم مجرد است و این ها مادی هستند و لذا وجود زید و عمرو و بکر ضعیف است و موجود ضعیف نمی تواند علّت قوی باشد و همچنین موجود مجرد نمی تواند معلول مادی باشد پس علت این صور علمی نیز باید مجرد باشد اینجاست که یک موجود مجرد و عقلانی اثبات می شود و گفته می شود که یک موجود عقلانی این صورت را به ما

می دهد و لذا مفیض این صور عقلی یک موجود عقلانی است البته تنها در صور عقلی اینگونه نیست بلکه در مورد صورت های حسی و خیالی نیز نفس نمی تواند این صورت ها را از پیش خود بسازد بلکه نفس این صورت ها را از یک موجود البته در این موارد یک موجود مثالی می گیرد و در این قسمت وجود یک موجود مثالی که نیز اثبات می شود دلیل اینکه چرا همان موجود عقلانی دهنده ی صورت های حسی و خیالی نباشد این است که موجود عقلی متناسب با خود صورت عقلی می دهد و موجود مثالی متناسب با خود صورت حسی و خیالی می دهد

البته پس از آنکه عقل از هیولانی بودن خارج شد خودش نیز می تواند برخی صور عقلی را ایجاد کند و به این شکل توانایی اثبات عقلی پیدا می کند و همچنین در مورد حس و خیال نیز بعد از اینکه برخی صورت های حسی و خیالی را گرفت خودش می تواند صورت حسی و خیالی بسازد

فصل هفتم: تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق

تعریف تصور و تصدیق

حضرت علامه در این فصل به تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق می پردازند و می فرمایند که علم حصولی یا تصور است و تصدیق. سپس بیان می کنند که تصور یک علم یا چند علم بدون ایجاب و سلب است مانند: زید ، غلام زید ، غلام زید در بازار ، غلام زید در بازار گوشت و همینطور الی آخر تا وقتی در کنار این مفاهیم ایجاب یا سلبی نباشد علم کماکان تصور خواهد بود در مقابل اگر علم مقارن و همراه با ایجاب و سلب باشد به آن علم تصدیق می گویند و سپس حضرت علامه بیان می کنند که تصدیق همان قضیّه است که البته ما در ادامه در مورد درستی یا نادرستی این مطلب بحث خواهیم کرد.

تعداد اجزای تصدیق

مقدمه

پس با توجه به بیان علامه تصدیق علم همراه با ایجاب و سلب تعریف شد بحثی که پس از این تعریف تصور و تصدیق

حضرت علامه بیان می کند عبارت است از تعداد اجزای تصدیق که البته در این مورد نظرات مختلفی وجود دارد برخی گفته اند تصدیق دو جزء است و برخی گفته اند سه جزء است و برخی گفته اند چهار جزء است که لازم است گفته شود که در مورد اجزای تصدیق نمی توان به ظاهر قضیه در قضاوت اتکا کرد چون من در فارسی گفته می شود زید قائم است و تصدیق سه چیزی است ولی در عربی می گویند که زید قائم که دو جزئی است پس منظور ما از اجزای تصدیق قضیه لفظیه نیست زیرا تصدیق قضیه لفظیه نیست هرچند حضرت علامه تصدیق و قضیه را یکی دانسته است ولی ما می گوییم

که قضیه لفظیه تنها دلالت بر تصدیق می کند نه اینکه با آن یکی باشد پس باید به این مطلب توجه شود یعنی در این بررسی می خواهیم بدانیم که تصدیق که همان فهم ماست چند جزء دارد.[1]

نقل نظر مشهور توسط علامه

ابتدا تذکر می دهیم که حضرت علامه چون تصدیق و قضیه را یکی کرده اند و تصدیق یکی از اقسام علم حصولی است برای همین بحث از اجزای قضیه برای ایشان بحث از علم است و برای همین هم هست که از اجزای قضیه بحث می کنند

نظر مشهور در قضیه موجبه

حضرت علامه بیان می کنند که نظر مشهور در مورد قضایای موجبه این است که چهار جزء دارد: موضوع ، محمول ، نسبت که به آن نسبت حکمیه می گویند و حکم البته مشهور می گویند که در قضایای موجبه هلیات مرکبه اینگونه است یعنی در مانند زید قائم است که در آن محمول غیر وجود موضوع است ولی در قضایا موجبه هلیات بسیطه، قضیه چهار جزء ندارد زیرا چون نمی شود بین یک شیئ و وجودش نسبت برقرار کرد پس در قضایای هلیات بسطه موضوع و محمول و حکم داریم و نسبت نداریم البته حضرت علامه درباره ی نظر مشهور در مورد حمل اولی چیزی نگفته است ولی چون علت سه جزء بودن هلیات بسیطه در مورد حمل اولی نیز قابل بیان است چون در حمل اولی نیز موضوع و محمول یکی است پس در مورد حمل اولی نیز قضیه سه جزء دارد موضوع ، محمول و حکم

نظر مشهور در قضیه سلبیه

حضرت علامه می فرمایند که مشهور معتقد است که در قضایای سلبیه قضیه سه جزء دارد موضوع ، محمول و نسبت حکمیه پس کسی در اینکه موضوع و محمول از اجزای قضیه هستند شکی ندارد و قوام قضیه به موضوع و محمول است سپس حضرت علامه می گوید که مشهور گفته است که قضیه سالبه حکم ندارد چون در قضیه سلبیه می گوییم این آن نیست نه اینکه حکم کنیم فلان طور هست پس حکمی در کار نیست البته در اینکه نسبت حکمیه ای که هست اختلاف است خوب در ادامه حضرت علامه مطلبی می فرمایند و آن اینکه در قضیه سلبیه حکمی نیست نه اینکه حکم به عدم نسبت وجود داشته باشد و سپس مطلبی می فرمایند که با اینکه مشهور قائل به وجود حکم در قضیه نیست منافات دارد چون به نظر ما قضیه از این قرار است که در قضیه سلبیه موضوع و محمول و نسبت میان موضوع و محمول به شکل ایجابی هست و سپس در حکم این نسبت نفی می کند یعنی در واقع ابتدا یک نسبت تصور می شود و سپس نسبت رفع می شود نه اینکه حکم به عدم نسبت شود یعنی نسبت ایجابی است و سلب به حکم می خورد ولی حضرت علامه از طرفی

۱.پایان نوار شماره ۹۶

گفته اند که مشهور قائل به حکم نیست و از طرف دیگر گفته اند که نسبت هم ایجابی است خود اگر قرار باشد حکمی نباشد نسبت باید سلبی باشد یعنی نمی شود نسبت ایجابی باشد و حکم نباشد (واقعش این است که مبحث اینجا خیلی پیچیده است ولی فی الجمله می گوییم که حضرت علامه از سخن مشهور برداشت اشتباهی کرده است و سپس مطلبی که از مشهور برداشت کرده است تا به شکلی توضیح داده است که مطلب قابل جمع نیست)

ما در متن اشاره کردیم که برداشت حضرت علامه از مشهور اشتباه است زیرا مشهور نمی گوید که قضیه سالبه حکم ندارد بلکه مشهور می گوید که قضیه سالبه حملیه نیست و تقسیم قضیه حملیه به سالبه و موجبه از باب تغلیب است وگرنه اساساً ما در قضیه سالبه حمل سلب نداریم بلکه سلب الحمل داریم. حمل سلب مانند اینکه بگوییم زید غیر قائم است ولی سلب الحمل مانند این است که می گوییم زید قائم نیست پس آنچه مشهور گفته است این است که قضیه سالبه حمل ندارد نه اینکه حکم نداشته باشد و به نظر می رسد که حضرت علامه حرف مشهور را به درستی برداشته نکرده باشند و گفته اند که مشهور گفته است که قضیه سالبه حکم ندارد و سپس گفته است نسبت ایجابی است و حکم نیز نیست در حالیکه نمی شود نسبت را ایجابی بگیریم و بگوییم قضیه سالبه حکم ندارد چون اگر حکم نداشته باشد باید نسبت را سلبی بگیریم(بحث اینجا خیلی پیچیده شد بهتر است استفاده کننده از جزوه به صوت جلسه مراجعه کند.)

نظر حضرت علامه

در مورد نظر حضرت علامه می گوییم که ایشان معتقد هستند که قضیه سالبه دو جزء دارد که عبارت است از موضوع و محمول و در قضیه موجبه نیز می فرمایند که قضیه سه جزء دارد موضوع و محمول و حکم و لذا در هردو با مشهور مخالفت کرده اند. اینک به بیان تفصیلی نظر ایشان می پردازیم.

نظر حضرت علامه در قضایای سالبه

حضرت علامه در تبیین نظر خود می فرمایند که نسبت حکمیه از جهت حکم می آید یعنی چون می خواهیم حکم کنیم بر اتحاد موضوع و محمول اول باید نسبت برقرار کنیم بعد حکم کنیم سپس می فرمایند در قضیه سالبه که حکم نیست پس نیازی به نسبت حکمیه نیز نیست بر این اساس قضایای سالبه تنها موضوع و محمول دارند شاید بتوان گفت که حضرت علامه! اگر فقط یک موضوع و محمول است پس چطور قضیه درست می کنید که در جواب شاید بفرمایند که اساساً قضیه ای در کار نیست این ها دو چیز هستند که هیچ ربطی به هم ندارد و حکم نیز میانشان نیست و در واقع قضیه ای نیست و در واقع تصدیقی نیست اگر بخواهیم کمی سخن علامه را مقبول جلوه دهیم می گوییم که موضوع و محمول در خارج هیچ ارتباطی ندارند و متحد نیستند و وقتی متحد نیستند علم به اتحاد آنها نیز نیست از طرفی حضرت علامه می گویند که قضیه نیست یعنی تصدیق نیست یعنی علم به اتحاد موضوع و محمول نیست و این همان چیزی است که در خارج است و شاید حضرت علامه می خواهند بفرمایند که قضیه بودن سالبه اعتباری است و سالبه یک قضیه اعتباری است.

نظر حضرت علامه در قضایای موجبه

خوب حضرت علامه ابتدا در مورد حکم اظهار نظر می کنند و می گویند که حکم فعل نفس است یعنی حکم همانند موضوع و محمول که انفعال نفس است و علم است برای نفس ،انفعال و علم نیست بلکه فعل است لذا موضوع و محمول از خارج آمده اند و از سنخ علم هستند ولی حکم از خارج نیامده است و سنخ علم نیست بلکه فعل نفس است و آن فعل این است اتحاد موضوع و محمول است که البته موضوع و محمول در خارج یکی هستند و در ذهن یکی هستند و لذا حکم دلالت بر اتحاد این دو در درون ذهن دارد پس روشن می شود که حکم چیزی است که دو حیثیت دارد یک حیثیت آن فعل نفس بودن است که از این حیث جزء قضیه نیست و یک حیث دیگر حکم این است که اتحاد میان موضوع و محمول در درون ذهن را حکایت می کند که از این حیث حکم جزء قضیه است پس تا اینجا به دو حیث حکم توجه داده شد

پس از تبیین حکم حضرت علامه به تبیین رابطه حکم با نسبت حکمیه می پردازند و می فرمایند که حکم از حیث فعل نفس بودنش به نسبت حکمیه نیاز دارد ولی از حیث حکایتش از اتحاد موضوع و محمول در ذهن نیازی به نسبت حکمیه ندارد پس روشن می شود که قضیه از حیث قضیه بودن نیازی به نسبت حکمیه ندارد و دلیل اینکه حکم از جهت علم بودن نیازی به نسبت ندارد این است که اگر نفس نخواهد میان آن دو یعنی موضوع و محمول اتحاد ایجاد کند نیازی به نسبت نخواهد داشت و تنها از حیث حکم نفس بودن حکم به نسبت حکمیه نیاز داریم و از این حیث حکم علم نیست بلکه فعل نفس است. البته تذکر می دهیم که حکم از حیث فعل نفس نیاز به نسبت حکمیه دارد چون اگر از این حیث هم به نسبت حکمیه نیازی نداشت بیان حضرت علامه در وجود فی غیره نیز روی هوا می رود و باطل می شود

تحقیق مسئله

در تحلیل سیری که حضرت علامه در مسئله داشتند باید بگوییم که تمام این مسائل از آنجایی آغاز شد که حضرت علامه تصدیق را با قضیه یکی دانستند و به بررسی اجزای قضیه پرداختند ولی حق آن است که تصدیق اساساً یک علم بسیط است و جزء ندارد. تصدیق در واقع فهم صدق یا کذب قضیه است و این فهم نیز بسیط است البته فهم همانطور که می تواند تفصیل داشته باشد می تواند مجمل باشد و تصدیق مجمل است یعنی فهمی است بسیط لذا تصدیق با قضیه فرق دارد.

در مورد قضیه نیز باید گفت که قضیه یا سه جزء است و یا چهار جزء بسته به اینکه حکم را جزء قضیه بدانیم یا نه. در این میان نیز فرقی میان سالبه و موجبه و هلیه بسیطه و مرکبه نیست و آن بحثی که در مورد هلیات بسیطه و حمل اولی از نظر مشهور گفتیم به نظرمان خلط میان ذهن و خارج است زیرا نه فقط در هلیات بسیطه که در هلیات مرکبه نیز موضوع و محمول یکی هستند اساساً خارج یکی بیشتر نیست و همانطور که شیئ و وجودش یکی است شیئ با عرض خود نیز یکی است و با آن اتحاد دارد و حضرت علامه گفتند که اساساً عرض شأن جوهر است پس آنچه در خارج است همواره یکی است اما آنچه موضوع و محمول است اولاً تنها در ذهن موضوع و محمول است نه در خارج و چون در ذهن همواره موضوع غیر محمول است لذا همواره به نسبت نیاز داریم پس حکم قضایا نیز در تعداد اجزاء یکی است و مطالبی که گفته شده است از قبیل خلط میان خارج و ذهن است

در مورد حکم نیز می گوییم که حکم کردن در واقع نشان از همان فهم بسیط یعنی تصدیق است و با آن ملازمه دارد یعنی وقتی حکم آمد روشن می شود که آن فهم که تصدیق است قبلش حاصل شده است با بیانی که ما در مورد تصدیق داشتیم و گفتیم که تصدیق فهم صدق یا کذب قضیه است و بسیط روشن می شود که تصدیق نیز تصور است یعنی ما تصوری داریم که اعم از تصور در مقابل تصدیق و تصدیق است و یک تصور داریم که در مقابل تصدیق قرار می گیرد و تصدیق به معنای اولی تصور نیز هست.حضرت استا سربخشی در آخر این بحث فرمودند که این بحث یکی از بحث های سخت بدایه است.[1]

فصل هشتم: تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری

تعریف بدیهی و نظری

این فصل فصل ساده ای است که لذا خیلی به آن پرداخته نمی شود حضرت علامه در ادامه بیان تقسیمات علم حصولی بیان می کنند که علم حصولی بکلا شقیه یعنی چه تصور و چه تصدیق به بدیهی و نظری تقسیم می شود تصور بدیهی تصوری است که برای درک آن نیاز به کسب و نظر نداریم و تصور نظری تصوری است که نیازمند کسب و نظر است در جهت دیگر نیز تصدیق بدیهی عبارت است از تصدیقی که نیاز به کسب نظر نداشته باشد و تصدیق نظری ، تصدیقی است که نیازمند کسب و نظر و فکر باشد

معنای کسب و نظر

در تبیین معنای کسب و نظر می گوییم که کسب و نظر همان فکر است که عبارت است از رجوع به معلومات و معلوم کردن مجهول در این میان باید بگوییم که تصورات نظری با استفاده از تصورات بدیهی به دست آیند و بدیهی کردن تصور نظری یعنی برگرداندن تصور نظری به بدیهی را تعریف می گویند و تصدیقات نظری نیز از تصدیقات بدیهی به دست می آیند که به بدیهی کردن تصدیقات نظری یعنی برگرداندن آنها به بدیهیات استدلال می گویند پس فکر معنایی جامع است که در مورد تصور به معنای تعریف است و در مورد تصدیقات به معنای استدلال است

حضرت علامه می فرمایند که تصدیقات نظری به تصدیقات بدیهی منتهی می شوند چون اگر تصدیقات نظری به بدیهی منتهی نشود باید تا بی نهایت به تصدیقات نظری منتهی بشود و در نهایت علمی حاصل نشود پس باید به تصدیق بدیهی منتهی بشود و اساساً به تصدیق بدیهی منتهی شده است چون ما معرفت داریم و اگر منتهی نشده بود ما معرفت و علم نمی داشتم ولی حال که معرفت داریم روشن می شود که تصدیقات عملاً به بدیهیات منتهی شده اند.

۱.پایان نوار شماره ۹۷

اولیات و اولی

حضرت علامه در ادامه می فرمایند که بدیهیات خود چند دسته هستند که مهم ترین دسته آنها اولیات هستند که در آنها تصور موضوع و محمول برای حکم به صدق کافی است و سپس ادامه می دهند که از میان اولیات نیز اولی از همه مهم تر است چون بدیهی ترین بدیهی است و دیگر بدیهیات بر آن مبتنی هستند مثلاً الکل اعظم من الجزء و هرچیزی خودش ، خودش است بدیهی هستند ولی صدق اینها خود مبتنی بر اولی و اولی الاوئل یعنی استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین است و مثلاً اگر اجتماع نقیضین محال نباشد هرچیزی نیز خودش خودش نخواهد بود[1] و برای همین است که حضرت علامه بیان می کنند که اساساً علم مبتنی بر قبول اولی الاوئل است و بدون قبول آن هیچ علمی ، علم نیست بلکه شک است چون در این صورت نقیض هر قضیه ای نیز مقبول خواهد که البته چنین چیزی قابل قبول نیست و هر باشعوری تصدیق به استحاله اجتماع نقضین می کند.

خاتمه: اقسام شکاکین و پاسخ هریک

حضرت علامه در این بخش می فرمایند که شکاکین اقسامی دارند که هرقسمی را به شکلی می توان پاسخ داد که در این بخش بیان می کنیم.

حضرت علامه می فرمایند که عده اول از شکاکین کسانی هستند که خودشان و ما و شک و علم به شک را قبول دارند ولی می گویند که شک داریم. حضرت علامه می فرمایند باید با صحبت با آنها بگوییم که ملاک علم شما به شک یا خودتان یا ما چیست و سپس آن ملاک را در مورد چیزهای دیگر نیز برایشان پیدا کنیم مثلاً اگر ملاکش در قبول شک این بود که با تمام وجودش درک می کرد به او خواهیم گفت که دیدن را نیز تو با تمام وجود درک می کنی البته منظورمان حس دیدن است و نه دیدن و همینطور در مورد سایر حواس دیگر و در مورد موارد دیگر نیز باید همین رویه را در پیش گرفت

دسته دوم از شکاکین کسانی هستند که می گویند که شک داریم و حتی در شک خود نیز شک داریم یعنی شک داریم نمی دانیم شک داریم یا اینکه شک نداریم باز نمی دانیم و شک داریم که شک داریم در این قسمت کانت پاسخ جالبی داده است او گفته است که شما شک داری باشه و شک داری که شک داری باشه ولی شک که نداری که شک داری که شک داری یعنی خلاصه شک داری و شک نداری که شک داری البته ابن سینا پاسخ دیگری داده است و گفته است همین که می گوییم شک می کنم و شک می کنم که شک می کنم خوب همان میم خودت هستی یعنی خودت را که می یابی و منطقاً خودت را پیش از شک می یابی البته برخی به اندازه ای غرق در خارج شده اند که واقعاً نمی توانند به خودشان رجوع کنند حضرت علامه در این بخش می گویند چنین شخصی یا مریض است یعنی مثلاً وسواس دارد و از این مسائل یا

۱.البته برخی از آقایان نیز معتقد هستند که هرچیزی خودش خودش است اولی الاوئل است و استحاله اجتماع نقضین نیز مبتنی بر هرچیزی خودش خودش است و البته مطلبی است قابل تأمل که جای فکر دارد.

اینکه مرض دارد یعنی عناد دارد و با اینکه می داند حق چیست ولی برای آنکه حق را نپذیرد چنین می گویند در این صورت حضرت علامه گفته است که باید او را زد و او را به درد آورد به او چیزهایی که بد می دارد مجبور کرد و به این شکل باید به او فهماند که باید قانع بشود

حضرت علامه در ادامه از عده ای دیگر سخن به میان می آورد که نه مریض هستند و نه مرض دارند بلکه این عده کسانی هستند که بهره ای از فلسفه و علوم علیه ندارند و بدون اینکه توانمندی داشته باشند به پای شبهه می نشینند و شبهه بر شبهه می افزایند و به این نتیجه می رسند که هرکس حقیقت را از دید خود می بینید البته اگر حقیقتی در کار باشد و از طرفی چون خودش توانمند نیست و پاسخ شبهه را از اهلش نمی پرسد می گوید هیچ چیزی پاسخ ندارد حضرت علامه می فرمایند که علاج این دسته توجه دادن آنان به بدیهیات است و در این بخش باید به خوبی برایش مسئله را تصویر کنیم و بعد از قبول بدیهیات به سمت نظریات پیچیده برویم حضرت علامه مطالعه ریاضیات را نیز پیشنهاد می دهند و می فرمایند با این کارها باید به ایشان فهماند که می توان با بدیهیات نظریات پیچیده را نیز نتیجه گرفت

حضرت علامه سپس بیان می دارند که برخی گفته اند که انسان ها و ادراکات آنها وجود دارد و ماوراء آن مشکوک است حضرت علامه می فرمایند چنین شخصی وجود اشیائی خارج خود را پذیرفته است و لذا به او می گوییم که فرق میان انسان و الاغ چیست که این را می پذیری و آن را نه مخصوصاً که در برخی موارد اساساً تفاوتی نیز نیست

سپس برخی که هوشمندتر بوده اند گفته که من تنها خودم و ادراکات خودم را می پذیرم و ماوراء من مشکوک است هرچه که باشد در این قسمت حضرت علامه اینطور فرض کرده است که دلیل این عده این است که ادراکات ما خطا دارند و لذا با توجه به این استدلال پاسخ داده اند وگرنه اگر استدلال این عده مثلاً چیز دیگری بود در آن صورت باید جواب دیگری داده می شود کما اینکه به برخی از آنها نیز باید جواب دیگری جز این پاسخ حضرت علامه را باید داد. حضرت علامه با توجه به استدلال آنها گفته است همین که شما می گویید که در حس خطا وجود دارد نشان می دهد که برخی حقایق قابل دسترسی هستند که شما خطا بودن برخی از آنها را تشخیص داده اید پس همین که می گویید علم حسی خطا دارد نشان می دهد که شما به حقیقتی علم پیدا کرده اید که با توجه به آن متوجه خطا بودن یک علم دیگر شده اید و این نشان می دهد که می توان علم پیدا کرد.

سپس حضرت علامه از دسته ای دیگر سخن به میان می آورند که می گویند ما می دانیم که حس ما خطا دارد مثلاً می دانیم که در خارج چیزی به نام رنگ وجود ندارد بلکه هرچیزی ویژگی خاصی دارد که طیف خاصی از نور را جذب می کند و برخی را بازتاب می دهد و ما از این مسئله رنگ انتزاع می کنیم یا مثلاً در مورد صدا نیز صدا به آن شکلی که در گوش حس می کنیم در خارج وجود ندارد و صوت چیزی جزء ارتعاش هوا نیست پس نمی توان به علوم حسی خود اعتماد کنیم. حضرت علامه می فرمایند همین که همین مطالب را می فرمایید نشان می دهد که علم پیدا کردن امکان دارد زیرا این مطالب که رنگ و صدا به شیوه ای متفاوت در خارج وجود دارد را مگر شما از راهی جز علم حصولی به دست آورده اید پس شما نیز به مسائلی معرفت دارید و سپس حضرت علامه می فرمایند کسی که بگوید به هیچ چیز نمی تواند علم پیدا کرد

که با خارج منطبق است یا نه این همان شکاکیت است و البته این جمله شامل ادعای خود شخص شکاک نیز می شود و ارزش آن را زیر سئوال می برد.[1]

فصل نهم: تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری

مقدمه

حضرت علامه در این فصل باز یکی دیگری از تقسیمات علم حصولی را بیان می کنند که عبارت است از تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری است ولی باید توجه داشت که در واقع این تنها تقسیم علم حصولی تصوری به حقیقی و اعتباری است که این اختصاص البته در تعریفی که حضرت علامه می کنند مشهود است چون ایشان می فرمایند که علم حصولی حقیقی مفهومی است که کذا و علم حصولی اعتباری بخلاف آن است یعنی باز مفهومی است که کذا نیست

طبق بیانی که ما برای تصدیق داشتیم و گفتیم که تصدیق عبارت است از فهم وجود نسبت و این نسبت نیز اساساً در خارج نیست و تنها در نفس ماست و این فهم نیز از خارج نیامده است چون در خارج نسبتی نیست لذا تصدیق از نظر ما کلاً می شود اعتباری ولی خوب حضرت علامه در مورد تصدیق بیان دیگری داشتند البته حضرت علامه نسبت را در خارج می دانند ولی می فرمایند که وجود نسبت در خارج فی غیره است و وجود فی غیره ماهیتی ندارد و چون ماهیت ندارد وجود ذهنی نیز نخواهد داشت پس تصدیق طبق دیدگاه حضرت علامه نیز اعتباری می شود پس تصدیق کاملاً به هردو بیان اعتباری است و به حقیقی و اعتباری تقسیم نمی شود ولی تصور را می توان به حقیقی و اعتباری تقسیم کرد که تفصیلش در ادامه می آید.

تعریف علم حقیقی و اعتباری

حضرت علامه می فرمایند که ماهیات لابشرط هستند یعنی ماهیت هم وجود ذهنی دارد و هم وجود خارجی ولی ذات این دو وجود فارغ از ذاتشان یکی است یعنی در وجود ذهنی ماهیت عیناً به ذهن می آید. سپس ایشان می افزایند که ما حقایقی داریم که نسبت به خارج و ذهن لابشرط نیستند مانند وجود که لابشرط نیست و عین خارجیت است و مانند مفاهیمی که تنها در ذهن هستند و قدم در خارج نمی گذارند مانند مفهوم کلی که تنها در ذهن است و ما در خارج کلی نداریم و لذا در این موارد که چیزی عین خارجیت است یا تنها ذهنی است نمی تواند وجود خارجی و ذهنی هردو را داشته باشد و لذا آن چه از وجود به ذهن ما می آید عیناً همان چیزی نیست که در خارج است و لذا به این مفاهیم ، مفاهیم اعتباری می گوییم ولی در جایی که مفهوم ما ماهوی است چون عین ماهیت آن به ذهن ما می آید و وجود ذهنی آن ماهیت عین وجود خارجی است از حیث ذات لذا به این مفاهیم مفاهیم حقیقی می گوییم در ادامه می توانیم به مفاهیم

۱.پایان نوار شماره ۹۸

اعتباری عدم را نیز اضافه کنیم که چون اساساً وجود خارجی ندارد و ماهیت ندارد باز هم مفهوم آن حقیقی نیست بلکه اعتباری است.

منظور از اعتباری بودن این است که ذهن این را لحاظ کرده است و با تعمّلاتی این مفاهیم را ایجاد کرده است حضرت علامه در بدایه به شیوه ی انتزاع این مفاهیم اشاره نکرده است ولی نهایه از آن بحث کرده است که البته پرداختن به آن ما را از مطلوبمان در بدایه جدا می کند لذا به آن نمی پردازیم.

تبیین مراد حضرت علامه از اعتباری بودن

ما در گذشته بیان کردیم که لازمه این حرف انگار چنین است که این مفاهیم کاملاً مطابق با واقع نیستند لذا مثلاً مفهوم وجود که اعتباری است دقیقاً آنچه در خارج است را نشان نمی دهد که البته مراد حضرت علامه قطعاً نمی تواند چنین چیزی باشد چون خود ایشان چنین چیزی را منتهی به سفسطه می دانند لذا باید این بیان را به شکلی تعدیل کرد و شاید بتوان چنین گفت که وجود یعنی مصداق و چیزی که خارج را پر کرده است خوب چیزی که خارج را پر کرده است هم وجود است و هم وحدت است و هم معلولیت است پس وجود خارجی همه ی این هاست ولی مفهوم وجود تنها از حیث وجود آنچه در خارج است حکایت می کند و فقط یک مفهوم نمی تواند همه آنچه در خارج است را نشان بدهد چون آنچه در خارج است همه چیز است ولی مفهوم تنها یک حیث را اشاره می کند در مورد اینکه مفهوم نمی تواند آینه تمام نما باشد روشن است ولی اینکه بگوییم خارج تنها وجود است ولی با مفهوم وجود نمی توان به چیزی که در مقابل عدم است حکایت کنیم خوب پس چرا به آن مفهوم ، مفهوم وجود می گوییم ایشان پاسخ خواهند داد که این را اعتبار می کنیم یعنی اعتبار می کنیم که این مفهوم وجود به تمام آنچه در خارج است دلالت کند. به نظر می رسد که درباره ی اعتباری بودن باید چنین گفت یعنی حضرت استاد سربخشی چنین تحلیلی از کلام حضرت علامه داشتند.

دیدگاه آیت الله فیاضی در مورد مفاهیم

حضرت استاد در ادامه می فرمایندکه ما مطلبی که آیت الله فیاضی فرموده اند را درست می دانیم. ایشان می فرمایند که معنا با مصداق متفاوت است همانطور که معنای ماهیت با مصداق ماهیت متفاوت است و معنا لابشرط است حتی در وجود یعنی معنا یک تحقّق در خارج دارد و همین معنا در ذهن نیز محقّق می شود لذا معنای وجود در خارج محقّق است و عیناً همان معنا در ذهن به شکل مفهوم وجود محقّق است و مفهوم وجود تنها این معنا یعنی معنای وجود را نشان می دهد در ادامه گفته می شود که خارج تنها وجود نیست ، تشخص هم هست و چیزهای دیگر هم هست و ما نیز خواهیم گفت که بله چیزی که در خارج است بیش از معنای وجود است و چیزی بیش از معنای وجود خارج را پر کرده است و ما به همه ی آن ها موجود می گوییم در این صورت موجود معنایی فربه تر از وجود پیدا می کند و این فربگی تا آنجا پیش می رود که عدم را نیز شامل می شود مثلاً وقتی می گوییم که عدم مو در کف دست من واقعیت دارد با این حساب باید میان وجود و موجود فرق گذاشت با اینکه فلاسفه فرق میان این دو را نمی پذیرند و تنها تفاوت آنها را تفاوت در اشتقاق می دانند ولی به

نظر می رسد که باید میان وجود و موجود فرق گذاشت و گفت که وجود لابشرط است ولی موجود به شرط شیئ است لفظ موجود اشاره به این می کند که حملش شایع است بنابراین هرچیزی که حملش شایع باشد و خارجیت برایش لحاظ شده باشد می شود موجود و این یعنی موجود اعم از وجود است. در این صورت مشکلی پیدا می شود و آن اینکه در این صورت موجود موجود عدم های مقابل زیادی پیدا می کند که یکی مقابلش وجود است و دیگر تشخص مقابل عدم می شود و همین طور سایر صفات وجود مقابل عدم می شوند. در پاسخ به این اشکال می توان گفت که آنچه مقابل خارج است عدم نیست بلکه معدوم است و معدوم می تواند متعدد باشد و عدم مقابل چیزی نیست بلکه عدم معنایی است در کنار سایر معانی و دو معنا تناقضی باهم ندارند و اساساً معانی با هم تناقض ندارند معانی غیر هم هستند ولی مناقض هم نیستند لذا می توان هم معنای وجود و هم معنای عدم را تصور کرد و آنچه با هم تناقض دارند مصداق وجود و مصداق عدم است یعنی انسانیت موجود و انسانیت معدوم با هم تناقض دارند و وحدت موجود با وحدت معدوم تناقض دارد و به همین شکل تناقض در همه چیز جاری می شود. استاد سربخشی فرمودند شاید به این شکل بتوان مسئله را تحلیل کرد.

یکی از دلایلی که نشان می دهد که مفهوم وجود از حقیقت وجود حکایت می کند علم حضوری است یعنی وقتی ما ترس را در خود می یابیم از جهت یافتن مفهوم وجود را انتزاع می کنیم و از جهت یک جوری بودن و مثلاً با خوشحالی متفاوت بودن ترس را انتزاع می کنیم و لذا مفهوم ترس از یک جوری بودنش حکایت می کند و مفهوم وجود از حیث وجود از آن حکایت می کند و در این مورد وجدان می کنیم که مفهوم وجود با وجود ترس عین هم هستند.

بیان چند نکته

حضرت علامه پس از بیان تعریف علم حقیقی و اعتباری و تبیین علم اعتباری و بیان موارد آن به بیان چند نکته پیرامون مطالب این فصل و چند نکته ای که از مطالب فصل به دست می آید می پردازند.

نکته اول: اعتباری بودن مفاهیم حمل شده بر واجب

حضرت علامه می فرمایند که اگر مفهومی هم بر واجب و هم بر ممکن حمل شود آن مفهوم اعتباری است مانند وجود و حیات چون اگر آن مفهوم ماهوی می بود لازم می آمد که واجب بالذات ماهیت داشته باشد و ما گفته ایم که واجب تعالی ماهیت ندارد در واقع با این بیان روشن می شود که هر مفهومی که بر واجب حمل شود اعتباری است چون واجب ماهیت ندارند مانند علّت و علم و حیات و قدرت و .....

نکته دوم: اعتباری بودن مفهوم مندرج تحت دو مقوله

حضرت علامه در بیان دومین نکته بیان می کنند که اگر مفهومی بر دو مقوله حمل شد مشخص می شود که ماهوی نیست و اعتباری است چون یک ماهیت نمی تواند تحت دو مقوله باشد مثلاً حرکت هم در کیف هست و هم در کم . کیف و کم دو مقوله هستند پس حرکت یک مفهوم ماهوی نمی تواند باشد بلکه مفهومی اعتباری است

نکته سوم: تعریف نشدن مفاهیم اعتباری و در تعریف واقع نشدن

حضرت علامه در سومین نکته بیان می کنند که مفاهیم اعتباری را نمی توان تعریف کرد به این معنا که تعریف حدی نمی توان کرد چون تعریف حدی ، تعریف به جنس و فصل است و جنس و فصل ماهوی هستند در حالی که مفاهیم اعتباری ماهوی نیستند همچنین مفاهیم اعتباری نمی توانند در تعاریف حدی واقع شوند چون تعریف حدی تعریف به جنس و فصل است و جنس و فصل ماهوی هستند و مفاهیم اعتباری ، ماهوی نیستند لذا اینکه می گوییم جوهر چیزی است که اذا وجد ، وجد لا فی موضوع چون در تعریف جوهر از وجود استفاده کرده ایم لذا تعریف جوهر تعریف حقیقی و حدی نیست بلکه یک تعریف رسمی است

معانی اعتباری

حضرت علامه می فرمایند که اعتباری معنای متعددی دارد که تک یکی از آنها مد نظر است. ایشان می فرمایند که اعتباری در مواردی در مقابل اصیل است مانند آنچه می گوییم که ماهیت اعتباری و وجود اصیل است که این معنا در مفاهیم اعتباری مد نظر نیست. معنای دیگر اعتباری این است که موجودی است که فی نفسه نیست یعنی وجود منحاز و مستقل ندارد مانند وجود نسبت که وجودش فی غیره است ایشان می فرمایند که در مفاهیم اعتباری این معنا از اعتباری نیز مد نظر نیست سپس می فرمایند که اعتباری معنای دیگری نیز دارد که عبارت است از مجاز ادبی مثلاً می گوییم زید سر قومش است و زید را سر اعتبار کرده ایم ولی در مفاهیم اعتباری این معنا نیز باز مد نظر نیست ایشان می فرمایند مفهوم اعتباری یعنی مفهومی که از حقیقتی انتزاع شده است که نمی تواند وجود خارجی و ذهنی هردو را داشته باشد یا به این دلیل که عین خارجیت است یا به این دلیل که عین ذهنی بودن است و یا به این دلیل که آن حقیقت اصلاً وجود و تحّقق ندارد و ذهن با یک سری تعمّلات عقلانی آن مفاهیم را انتزاع می کنیم.

فصل دهم: احکام متفرق

مقدمه

حضرت علامه در این فصل به یک سری احکام متفرق می پردازند. احکامی که از دیدگاه ایشان مهم است و باید بیان شود که برخی از نکات این فصل بسیار مهم هستند و حضرت علامه در نهایه با تفصیل زیادی به آن پرداخته اند هرچند در بدایه به عنوان یک بحث حاشیه ای به آن پرداخته اند حضرت علامه در این فصل به سه مطلب می پردازند که بیان خواهیم کرد.

مطلب اول: تقسیم علم حصولی به بالذات و بالعرض

تبیین مطلب

در این بخش گفته می شود که در علم حضوری ما یک معلوم داریم که همان چیزی است که حاضر است همان چیز نیز معلوم است ولی در علم حصولی ما دو معلوم داریم که یکی معلوم بالذات ماست که خود همان صورتی است که نزد ما حاضر است و معلوم دیگر چیزی است که آن صورت از آن حکایت می کند که به آن معلوم بالعرض می گویند البته منظور از بالعرض این نیست که مجازاً ما به آن علم داشته باشیم یعنی حقیقتاً آن چه در خارج است برای ما معلوم نباشد ما می گوییم برایمان معلوم است ولی با واسطه معلوم است البته برخی گفته اند که منظور از بالعرض همان بالعرض و المجاز است که بیشتر جاها فلاسفه وقتی بالعرض می گویند منظورشان مجاز است که البته این حرف این عده با آن مطلبی که می گویند ماهیت عیناً به ذهن می آید سازگار نیست پس ما معلوم بالعرض را واقعاً معلوم می دانیم ولی با واسطه مخصوصاً اگر وجود ذهنی را وجود برتر بدانیم.

اشکال به تعبیر حضرت علامه

حضرت علامه در متن کتاب گفته اند که معلوم به علم حصولی دو تاست و این تعبیر در ظاهر اشکال دارد زیرا معلوم به علم حصولی همان چیزی است که خارجی است و آن را نمی توان به بالذات و بالعرض تقسیم کرد چون صورت دیگر نمی تواند حصولی باشد و بد فهمی در این قضیه باعث دعوا شده است و لذا گفته اند که ما معلوم به علم حصولی بالعرض نداریم و لذا تقسیم معلوم به علم حصولی به بالذات و بالعرض غلط است.

ما می توانیم تعبیر حضرت علامه را تغییر بدهیم و بگوییم که در علم حصولی ، معلوم دو تاست و معلوم به علم حصولی یک چیز بیشتر نیست که همان چیزی است که در خارج است و آن بالذات معلوم به علم حصولی است و چیزی که در ذهن است یعنی صورت معلوم به علم حضوری است پس معلوم به علم حصولی دو تا نیست بلکه یکی است ولی می توان گفت که در علم حصولی ما دو معلوم داریم که یکی بالذات و دیگری بالعرض است

عینیت علم حضوری و حصولی

حضرت علامه می فرمایند که معلوم بالذات معلوم به علم حضوری است و لذا اساساً معلوم به علم حصولی به علم حضوری فرقی ندارد یعنی از حیث واقعیت فرقی ندارند علم حصولی همان علم حضوری است ولی وقتی به شکلی به آن نگاه شود که حکایت از خارج کند می شود علم حصولی و اگر به خود آن نگاه شود می شود علم حضوری و اصرار ما به این نکته که وجود فی الذهن و وجود ذهنی یک هستند به همین دلیل است یعنی موجود فی الذهن و وجودی ذهنی دو چیز هستند و دو رو هم نیستند یک چیز هستند یعنی یک وجود است و لحاظ ها در آن متفاوت است فقط پس علم حضوری و حصولی تفاوتی ندارند جز در لحاظ پس علم حصولی همان علم حضوری است.

مطلب دوم: تجرد تام صورت های عقلی و تجرد غیر تام نفس

در این مطلب حضرت علامه مطالبی را بیان می کنند که قبلاً نیز اشاره کرده بودیم و در این بخش مطالبی می گوید که با مطالبی که در مرحله دوم گفتند کاملاً متفاوت است. ایشان می فرمایند که همانطور که گفتیم عاقل مجرد است و معقول نیز مجرد است و مجرد یعنی تام الفعلیّه دلیل تجرد عالم و معلوم این است که علم همان حضور است و چیزی که مجرد نباشد وجودش یعنی همه وجودش حاضر نمی شود و وقتی حاضر نباشد علم نیز حاصل نمی شود پس وقتی چیزی را تعقّل می کنیم و واقعاً تعقّل می کنیم یعنی تخیّل تعقّل نباشد بلکه واقعاً تعقّل باشد که البته ملاصدرا گفته است که از چهل سالگی به بعد رخ می دهد! در این صورت شما امر مجردی را خواهی یافت و این امر مجرد طبق بیانی که داشتیم مجردی تام الفعلیّه خواهد بود که مرتبه اش از خود شما و نفس شما بالاتر خواهد بود چون نفس هرچند در مقام ذات مجرد است ولی در مقام فعل مجرد نیست پس چیزی که در خود یافته ای از خود وجود بالاتری دارد و از چیزی که در خارج است نیز وجود بالاتری دارد به بیان دیگر پس تو با یک وجود مجرد ارتباط برقرار کرده ای و آن را درک کرده ای و در واقع هنگام مواجه با امر مادی ما با یک موجود عقلانی متحد می شویم و به واسطه همان وجود عقلانی این امر مادی را درک می کنیم چون او وجودی بالاتر دارد ولی برای همین است که می گوییم وجود ذهنی وجود برتر است

مشهور می گوید که شما وقتی چیزی می بینی از آن یعنی از شیئ مادی صورتی انتزاع می کنی حضرت علامه می گوید که آن صورت مجرد است که هم از تو و هم از آن شیئ خارجی وجودش بالاتر است پس شما نمی توانی صورت از آن گرفته باشی آن موجود مجرد علت این موجود مادی است آن موجود مادی همان عقل دهم یا به قول برخی از آقایان مثال است (مثال اسم آن است نه اینکه موجود مثالی باشد) با او ارتباط برقرار می کنی و در اثر ارتباط با او این شیئ مادی را درک می کنی وگرنه این امر مادی را بارها گفته ایم که نه علم است و نه معلوم و اساساً قابل درک نیست چون نمی تواند حاضر شود و دلیل اینکه می گوییم که آن شیئ مادی را درک کرده ایم این است که ما با این ماده ارتباط داریم و با آن مواجه هستیم این باعث این توهم می شود که ما این چیز را درک کرده ایم و این حرف ، حرف بسیار عجیبی است یعنی ما این شیئ مادی را نمی بینیم بلکه آن موجود عقلانی را می بینیم در این قسمت حضرت علامه دقیقاً افلاطونی حرف زده است و چون این شی مادی باعث شده که آن موجود عقلانی را ببینیم خیال می کنیم که داریم این را می بینیم به عبارت دیگر علم عقلی اگر واقعاً عقلی باشد همواره علمی شهودی است یعنی حضوری است و اینک باید پرسید که تفاوت مکاشفه با علم عقلی چیست؟ یعنی عارف که عقول را می بیند دیدنش با دیدن فلیسوف چه تفاوتی دارد؟ فرق عارف با فیلسوف این است که عارف دیگر این توهم را نیز ندارد که دارد این را می بیند بلکه عقول را از نزدیک می بیند ولی فلسفه بحثی و تعقّل و فحص دیدن عقول از بعید است عارف به شکلی قوی با عقول یکی شده است ولی فیلسوف به شکلی ضعیف با عقول یکی می شود ولی حیث هردو یکی است لذا حکیم جا پای عارف می گذارد البته اگر به مرحله عقل رسیده باشد و این بیان حضرت علامه در این بخش تفاوت اساسی با بیان ایشان در مرحله دوم دارد

مطلب سوم: فاقد علم حصولی بودن مجردات

مطلب سومی که حضرت علامه بیان می کنند این است که عقولی که مجرد از ماده هستند علم حصولی نیز ندارند چون آنان اساساً آلات حسی ندارد که ابتدا گمان کنند که دارند آنها را می بینند بیان حضرت علامه در این بخش به گونه ای که انگار علم حصولی گمان و توهم است ولی ما این بیان را قبول نداریم بلکه می گوییم علم حصولی واقعیت است یعنی همان علم حضوری است اگر حاکی قرار گیرد.[1]

مرحله دوازدهم: واجب تعالی

مقدمه

{خوب ما در اول هر مرحله ای تذکر می دادیم که مراحلی که در بدایه و نهایه وجود دارد یا احکام کلی وجود هستند و یا احکام اقسام وجود هستند در این مرحله حضرت علامه بحث های مرتبط با واجب الوجود را بیان می کنند یعنی باز هم بحث از یکی از اقسام وجود است البته مانند مرحله پیشین اقسام یک قسم خاص است ولی چون این قسم خاص حکم حیث وجود است لذا بحث از احکام حیث وجوب هم بحث از احکام حیث وجود است. بحث های این مرحله بسیار مهم هستند و اساساً به شکلی همه بحث ها مقدمه ای برای این بحث هستند.

فصل اول: اثبات ذات متعال

حضرت علامه در این فصل به اولین بحث مرتبط به واجب یعنی اثبات وجود واجب می پردازند که برای منظور نیز دو دلیل ارائه می دهند که دلیل اول ایشان یک تقریر خاص از برهان صدیقین است و برهان دوم ایشان یک برهان غیر صدیقین است که در ادامه هریک از آنها بیان می شود.

دلیل اول: اثبات واجب تعالی (برهان صدیقین)

حضرت علامه در این دلیل که یک برهان صدیقین است به وسیله ی حقیقت وجود ، برهان اقامه کرده اند و خود حضرت علامه تقریر خاصی برای برهان صدیقین دارند. برهان صدیقین به برهانی گفته می شود که در آن از غیر مخلوق واجب اثبات بشود که شاید نزدیک به پانزده تا بیست تقریر داشته باشد. حتی برهان امکان و وجوب را یعنی امکان ماهوی را نیز

۱.پایان نوار شماره ۹۹. جالب آنکه این نوار در ساعات پایانی سال ۹۹ گوش داده شد و البته متأسفانه فصل یازدهم و دوازدهم بدایه الحکمه در درسترس نیست یعنی با اینکه ابتدای جلسه بعدی یعنی جلسه ۱۰۰ اعلام می شود ک جلسه صد است و ابتدای این جلسه اعلام می شود که جلسه ۹۹ است ولی دو فصل از مرحله یازدهم و بخش های ابتدایی مرحله دوازدهم در صوت نیست و یا ضبط نشده است و یا جا افتاده است.

می توان به شکل صدیقین اقامه کرد و در آن باید از وجود شروع کرد یعنی گفت وجود یا واجب است یا ممکن ولی در جایی که برهان از ممکن شروع بشود برهان دیگر صدیقین نخواهد بود.

حضرت علامه در دلیل اول بیان می کنند که همانطور که در مرحله اول اثبات کردیم وجود اصیل است و در مقابل آن چیزی اصالت ندارد و همچنین حقیقت وجود صرف است که این صرف بودن از اصیل نبودن غیر وجود بدست می آید یعنی وقتی فقط وجود اصیل باشد وجود صرف و خالص خواهد بود و چیزی که صرف باشد نه ضد دارد و نه ثانی و در قدم بعدی می فرمایند که این وجودی که اصیل است و صرف است واجب است چون خودش خودش است و نقیض وجود یعنی عدم بر آن صدق نمی کند حال وجوبش ممکن است بالذات باشد و بالغیر ولی فرض بالغیر بودن وجوبش نیز نادرست است چون گفتیم که اساساً صرف است و غیر و ثانی ندارد پس وجود واجب است و وجوبش نیز بالذات است و بدین وسیله واجب الوجوب بالذات اثبات می شود.{[1]

دلیل دوم: انتهاء ما بالغیر به ما بالذات

بیان استدلال

دلیل دومی که حضرت علامه بیان می کند برهان امکان و وجوب است که البته با اینکه می شد که به شکل صدیقین بیان شود ولی حضرت علامه آن را به شکل غیر صدیقین بیان کرده است و برهان خود را از ماهیات ممکن آغاز کرده است.
حضرت علامه می فرمایند که ما ماهیات ممکن معلول داریم که موجود هستند و حداقل خودمان هستیم و همه واجب هستند چون تا چیزی واجب نباشد موجود نمی شود سپس بیان می کنند که وجوب این ماهیات ممکن معلول حتماً بالغیر است چون امکان ماهوی دارند و چیزی که امکان ماهوی داشته باشد نمی تواند واجب بالذات باشد و اینکه این ماهیات ممکنه علّت دارند پس واجب بالغیر هستند سپس می فرمایند که اگر آن غیر واجب باشد که ثبت المطلوب ولی اگر قرار باشد به واجب بالذات منتهی نشود یا به دور خواهد انجامید یا تسلسل که هردو محال هستند پس واجب الوجود بالذات اثبات می شود و این یعنی ما واجب الوجود بالذاتی داریم که علّت این ماهیات ممکن معلول است.

همانطور که گفتیم این استدلال به شکل صدیقین نیز قابل بیان است به این شکل که بگوییم که موجودی هست که یا واجب است یا ممکن اگر واجب باشد که بحث تمام است و اگر ممکن باشد باید در نهایت به یک واجب منتهی بشود

اشکال به استدلال

برخی به این استدلال اشکال کرده اند و گفته اند که براساس اصالت وجود تمام براهینی که در آنها امکان ماهوی استفاده می شود ناتمام هستند چون ما در خارج ماهیت نداریم و این اشکالی است که شهید مطهری در شرح منظومه بیان کرده

۱.عمده مطالبی که میان {} است از مقرّر است لذا امکان خطای آنها بسیار بالاست فتأمل.

است و گفته است که برخی بزرگان که چنین کرده اند نباید چنین می کرده اند که ظاهراً منظور شهید مطهری ، حضرت علامه است چون حضرت علامه این استدلال را تام می داند و در بدایه و نهایه آن را بیان کرده است. البته استاد سربخشی بیان فرمودند که ما چون به نظرمان ماهیت نیز خارجی است اشکالی بر استدلال پیش نمی آید چون می گوییم که ماهیت چیستی است و در خارج است و خارجیت آن امکانی است حال اگر بخواهد خارجی بشود باید توسط غیر خارجی بشود یا مثلاً بگوییم که حالا که بشرط شیئ شده است از خارج چنین شده است و آن غیر علت است که در نهایت باید به واجب منتهی شود ولی حضرت علامه که ماهیت را خارجی نمی دانند براساس مبانی خودشان به نظر می رسد که نمی توانند این برهان را اقامه کنند. البته ممکن است گفته شود که وقتی حضرت علامه ماهیت را اعتباری می دانند منظورشان این نیست که ماهیت الکی است بلکه حداقل به شکل مجازی وجود ماهیت را می پذیرند و مجازی یعنی منشأ انتزاع دارد و در خارج چیزی هست که اجازه می دهد که ما ماهیت را انتزاع کنیم و چون آن منشأ انتزاع حقیقی است آن احکامی که به ماهیت به واسطه آن منشأ انتزاع داده می شود نیز حقیقی خواهند بود و این یعنی به این شکل بگوییم که ماهیت خود به خود نمی تواند به شکل مجازی موجود باشد و باید غیری در کار باشد و آن غیر علّتی است که به واجب منتهی می شود با این توضیح شاید بتوان گفت که حتی براساس مبنای حضرت علامه در اعتباریت ماهیت نیز می توان این برهان را تام دانست. البته در استدراکی دیگر می توان گفت که شاید نکته ای دیگر مانع باشد آن اینکه آن چیزی که حد وجود است نمی تواند لابشرط باشد ما مبنای خودمان می توانیم بگوییم که حد وجود نیز می تواند لابشرط باشد یعنی حد وجود می تواند باشد و می تواند نباشد البته به واسطه ی محدودش یعنی چون محدودش هم می تواند باشد و هم نباشد و همین لابشرط بودن می تواند به ما اجازه ی نسبت دادن نیاز به آن را بدهد. البته این در صورتی است که شخص قبول داشته باشد که لابشرط بودن اختصاص به ماهیات نداشته باشد بلکه تمام حقایق و معانی را نیز بتوان لابشرط دانست ولی حضرت علامه این مطلب را قبول ندارند و لذا در نهایت به نظر می رسد که اگر کسی مانند ما ماهیت را خارجی بداند که از همان اول مشکلی ندارد و برهان براساس مبانی او درست خواهد بود ولی قرائت مشهور از حکمت متعالیه چنین چیزی را برنمی تابند و ماهیت را خارجی نمی دانند هرچند آیت الله فیاضی که ماهیت را خارجی می داند ادعا دارند که در حکمت متعالیه نیز ماهیت خارجی است ولی قرائتی که ایشان دارند مشهور نیست. حال اگر کسی ماهیت را خارجی نمی داند برای تام شدن برهان باید حداقل علاوه بر ماهیت لابشرط بودن تمام حقایق را نیز بپذیرد که حضرت علامه هیچ یک را قبول ندارد پس به نظر می ردسد که بنابر مبانی حضرت علامه این استدلال تام نباشد.

فصل دوم: اثبات وحدانیّت

دلیل اول: صرف بودن وجود

اولین دلیل حضرت علامه برای اثبات وحدانیّت واجب همان دلیلی است که حضرت علامه برای اثبات وجود واجب بیان کردند ایشان در آن استدلال گفتند که حقیقت وجود واجب است و چون غیری در کار نیست واجب بالذات است. حضرت علامه اینجا می فرمایند که حقیقت وجود نه ثانی دارد و نه ترکیب دارد و نه ضد دارد و ما گفتیم که حقیقت وجود یک حقیقت بیشتر نیست که واجب بود و صرف هم بود پس واحد هم هست. ایشان می فرمایند که در مورد وجود هرچیزی

فرض شود به وحدت بر می گردد مثلاً شما می خواهید که در کنار یک حقیقت صرف یک حقیقت صرف فرض کنی خود چیزی که شما فرض کردید یکی بیشتر نیست چون وجود صرف با وجود صرف هیچ فرقی ندارد پس دومی همان اولی می شود و بر آن منطبق می شود به این وحدت وحدت حقه می گویند که از آن به احدیت در مقابل واحد تعبیر می کنند. احد چیزی است که کثرت بردار نیست ولی واحد امری است که کثرت بردار است یعنی هر احدی واحد است ولی هر واحدی احد نیست.

دلیل دوم: لزوم نیازمندی از تعدّد

حضرت علامه برای اثبات احد بودن دلیل دیگری اقامه می کنند که عبارت است از اینکه اگر واجب دو تا باشد یا بیشتر از دو باشد در این صورت آنها در وجوب وجود اشتراک خواهند داشت و باید تفاوتی نیز داشته باشند که لازمه اش این است که هرکدامشان از وجوب وجود و امری دیگر ترکیب یافته باشند و هر مرکبی نیازمند اجزاء خود است و دیگر واجب الوجود نخواهند بود پس واجب الوجوب نمی تواند دو تا باشد و نمی تواند مرکب باشد

تبیین تفاوت ترکیب معنایی و ترکیب وجودی

فلاسفه همواره اصرار دارند که هرگونه ترکیبی را در مورد خداوند انکار کنند ولی در عین حال خود فلاسفه هزاران معنا را در مورد خدا صادق دانسته اند مثلاً همین وجوبِ وجود خود یک ترکیب است یا اینکه گفته می شود که خداوند علم است ، قدرت است ، حیات و هزاران معنای دیگر که البته می گویند که تمام این ها به یک وجود موجود هستند ولی بالاخره ترکیب معنایی را در مورد خداوند عملاً پذیرفته اند پس انکار هر ترکیبی با مطلبی که در مورد صفات خداوند می گویند که خداوند است علم است و قدرت است و .... ناسازگار است که البته ظاهراً ابن سینا در نجات به این نکته تفطن پیدا کرده است و ادعای عجیبی کرده است و گفته است که معنای علم و قدرت مثلاً در مورد خداوند یکی است یعنی نه تنها وجودشان یکی است به یک وجود موجودند بلکه می فرمایند که معنای علم و قدرت در خداوند یکی می شود ولی به جزء ابن سینا که چنین گفته است که البته اشتباه هم به نظر می رسد بقیه انگار به گونه ای متناقض سخن گفته اند چون از طرفی اصرار دارند که هر نوع ترکیبی را نفی کنند هر نوع ترکیبی ولی عملاً خودشان تعابیری گفته اند که نشان از ترکیب معنایی در خداوند است و به نظر می رسد که ترکیب معنایی نیز اشکالی نداشته باشد و انکار هرنوع ترکیب اشتباه به نظر می رسد.

اشکال به استدلال دوم(شبهه ابن کمونه)

ابن کمونه از شارحین شیخ اشراق است و شیخ اشراق به استدلال دوم برای وحدانیّت اشکال کرده است و ابن کمونه که از شارحین اوست به این شبهه بال و پر داده است و لذا این شبهه به نام او شهرت یافته است.

بیان اشکال او این است که می گوید اگر ما دو ذات داشته باشیم که با هم متباین به تمام ذات باشند و ماهیت نیز داشته باشند و در مفهوم وجوب وجود اشتراک داشته باشند ولی در عین حال ذات آنها بسیط باشد و وجوب وجود برای آنها عرض باشد در این صورت چه اشکالی وجود خواهد داشت یعنی در این تصویر دیگر ذات مرکب نیست تا بگوییم که ترکیب منجر به نیازمندی شود.

در پاسخ به این اشکال دو جواب حضرت علامه بیان می کنند که البته جواب او را به ظاهر نمی پذیرند ولی جواب دوم را می پذیرند. پاسخ اول به اشکال که حضرت علامه از آن به اجیب عنه تعبیر می کنند این است که اگر این ها متباین بتمام ذات هستند چطور مفهوم واحد می شود از آنها گرفت یعنی اگر متباین به تمام ذات هستند چطور می توان از آنها وجوب وجود را انتزاع کرد یعنی از مصادیق مختلف بما هی مختلف نمی توان مفهوم واحد گرفت. حضرت علامه به نظر می رسد که این پاسخ را قبول ندارند چون از ذاتشان نمی توان مفهوم واحد گرفت ولی از حیث وجودشان می توان مفهوم واحد گرفت همانند کاری که در عرض می کنیم که کم و کیف متباین به تمام ذات هستند ولی به تمام عرض ها عرض می گوییم چون از حیث عرض بودن اشتراک دارند و لذا حضرت علامه این پاسخ را نمی پذیرند

پاسخ دومی که حضرت علامه نیز آن را می پذیرد این است که طبق فرمایش شما این ها ماهیت دارند و لذا واجب الوجود دارای ماهیت می شود در حالیکه چیزی که ماهیت دارد ممکن است و هرچیزی که ممکن است دارای علّت است و لذا برای همین است که می گویند واجب تعالی ماهیته إنّیته. سپس حضرت علامه بیان می کنند که هر امر عرضی معلل است و نیازمند علت است و علّت این عرض اگر ماهیت باشد لازم می آید که ماهیت که اعتباری است عرض را که موجود اصیل است را اقتضا کند و لازم می آید که ماهیت وجود را اقتضا کند که محال است و از طرفی خودش نیز نمی تواند علّت خودش باشد پس باید غیری در کار باشد و وقتی غیری در کار بود دیگر واجب نخواهد بود بلکه ممکن خواهد شد.[1]

فصل سوم: مبدأ فیض بودن واجب

مقدمه

در این فصل حضرت علامه به اثبات مبدأ فیض بودن خداوند می پردازند و بیان خواهند کرد که خداوند مبدأ تمام موجودات است. قبل از شروع مبحث خوب است تذکری بدهیم و آن اینکه خداشناسی از مهم ترین بحث هایی است که ما داریم ولی ممکن است اینطور به ذهن آید که مطالبش ساده پیش می روند که باید گفت مباحث خداشناسی بسیار عمیق و پیچیده هستند ولی ما یازده مرحله فلسفه را به شکل عمیق خوانده ایم و این مباحث به مثابه نتیجه گیری و تطبیق هستند مثلاً ما در این فصل می خواهیم بگوییم که فقط خداوند موجود مستقل است و بقیه رابط هستند و لذا همه نیازمند خداوند هستند که این مطلب برای ما که یازده مرحله از فلسفه را پشت سر گذاشته ایم ساده به نظر می رسد وگرنه مطلبی عمیق و پیچیده است.

۱.پایان نوار شماره ۱۰۰

حال می گوییم که مبدأ فیض بودن واجب تعالی را به دو شکل می توان بیان کرد هم به شکل امکان ماهوی و هم به شکل امکان فقری که هردو را بیان خواهیم کرد.

دلیل اول: اثبات مبدأ فیض بودن واجب با امکان ماهوی

در این دلیل می گوییم که اثبات شد که واجب الوجود بالذات یکی بیشتر نیست و بقیه موجودات همگی ممکن الوجود بالذات هستند یعنی بقیه همه ماهیتی دارند که متساوی النسبه به وجود و عدم است و ماهیتشان وجودشان را اقتضا ندارد بلکه غیر به آنها وجود داده است و آن غیر یا واجب الوجود بالذات است و یا به آن منتهی می شود. پس تمام موجودات را خداوند متعال به وجود آورده است و او تنها مبدأ فیض وجود و آثار وجود است.

دلیل دوم: اثبات مبدأ فیض بودن واجب با امکان فقری

در این استدلال گفته می شود که تمام موجودات جز خداوند متعال عین ربط و فقر هستند و تنها وجودی که غنی است خداوند متعال است که تنها وجود مستقل است و لذا آن موجودات غیر مستقل نیز یا مستقیماً وجودشان را خداوند می گیرند و یا در نهایت وجودشان را از خداوند متعال می گیرند و لذا مبدأ فیض و وجود خداوند متعال است

نتیجه مبدأ فیض بودن واجب

در طی دو استدلالی که در بالا بیان کردیم اثبات می شود که تنها مبدأ فیض، خداوند متعال است و نتیجه ای که می توان از این دو استدلال گرفت این است که موجودات ممکن هم اصل وجود خود را و هم آثار و نسبت های خود با دیگر ممکنات را از خداوند متعال گرفته اند به عبارت دیگر هرچیزی که از این موجودات صادر می شود در واقع از خداوند متعال صادر شده است چون هرچیزی که عین الربط به عین الربط باشد عین الربط به طرف ربط است برای تقریب به ذهن می گوییم که نویسنده ای را در ذهنتان تصور کنید که در حال نوشتن است خوب در مورد این نویسنده باید گفت که هم نویسنده فاعل نوشتن است و هم شما فاعل نوشتن هستید چون آن نویسنده اساساً چیزی از خودش ندارد لذا هردو فاعل هستید ولی حتی می توان گفت که فاعلیت شما بیشتر است و اساساً هرگاه رابطه یک فاعل با فعلش به نحوی باشد که خودش عین الربط به چیز دیگر باشد بیش از خودش علّتش فاعل فعلش خواهد بود که این همان توحید افعالی به شکل غلیظ است و این است معنای ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی که البته رمی تنها مثال است و اختصاص به رمی ندارد خوردن ، خوابیدن ، حرف زدن ، نفس کشیدن و تمام چیزهای ما به همین شکل هستند و باید گفت که فاعلیت در این موارد نه تنها در عرض نیست بلکه در طول هم نیست چون اساساً یک فعل است و برخلاف مشائین که می گفتند که خداوند فاعل غیر مباشر است حکمت متعالیه بیان می کند که خداوند فاعل مباشر است یعنی خداوند عقل دهم را در حالیکه که عقل دهم در حال آفرینش من است در حال حرف زدن می آفریند و به بیان دیگر خداوند عقل اول را در حال آفریدن عقل دوم که

در حال آفریدن ..... تا رسیدن به من می آفریند و این همه یک فعل بیشتر نیست که البته ممکن است سئوال شود که در این میان اختیار انسان چه می شود که در فصل های آینده بیان خواهیم کرد.

تتمه: انکار ثنویت

ادعای ثنویین

ثنویین یعنی دوانگاران مبدأ عالم بیان می کنند که برخی از موجودات شر هستند و برخی خیر هستند و برخی زیبا هستند و برخی زشت هستند و برخی پاک هستند و برخی پلید هستند و نشاید که ما بتوانیم که امور شر ، زشت و پلید را به خداوند که مبدأ زیبایی و خیر و پاکی است نسبت بدهیم لذا برای عالم دو مبدأ قائل شده اند مبدأ خوبی ها و مبدأ بدی ها که البته با توحید ناسازگار است. حضرت علام دلیلی برای پاسخ به این شبهه نمی بیند چون با برهان اثبات کردند که مبدأ عالم یکی بیشتر نیست ولی خوب در پاسخ به شبهه ای که ثنویین داشته اند دو پاسخ از فلاسفه یونان بیان می کنند و البته در مورد پاسخ ها اظهار نظر نیز نمی کنند و به نقل آن اکتفا می کنند و شاید منظورشان این باشد که نقل این دو قول خالی از لطف نیست.

پاسخ افلاطون به ثنویین

افلاطون در پاسخ به ثنویین گفته است که اساساً نقص چیست؟ نقص نبودن کمال است مثلاً زنده بودن یک کمال و وجود است و مرگ عبارت از نبودن این کمال و قطع ارتباط جان و بدن وگرنه مرگ امر وجودی نیست بلکه امری عدمی است و به طور کلی در قالب چند مثال بیان می کند که شر و نقص اموری عدمی هستند که عدم آنها نیز به دلیل عدم علّت آنهاست یعنی عدم وجودی باعث آنها شده است لذا ما در جهان اساساً شری نداریم و همه چیز خیر است در مورد نتفری که گاهی ما از برخی چیزها یا موجودات داریم به دلیل عدم تناسب وجودی ما با وجود آنهاست یعنی مثلاً اگر ما از سوسک تنفر داریم به دلیل این است که وجود سوسک با وجود ما متناسب نیست نکته دیگر نیز می تواند این باشد که ما روی نقص های آن تمرکز کرده ایم وگرنه هرچه به خوبی ها و کمالات آن تمرکز کنیم از تنفر ما نیز از آن کاسته می شود. این سخنان افلاطون در پاسخ به ثنویین خیلی فیلسوفانه است و اساساً افلاطون ادعا می کند که زشتی کو و کجاست؟ یعنی افلاطون اساساً زشتی را به عنوان یک امر وجودی قبول ندارد هرچند به عنوان یک امر انتزاعی آن را می پذیرد و ایشان می گوید که زشتی همان نبودن خوبی هاست.

پاسخ ارسطو به ثنویین

ارسطو نسبت به افلاطون واقعی تر حرف زده است البته ارسطو درصدد این نبوده است که بگوید که حرف افلاطون اشتباه است ولی گفته است که فرض زشتی و شر هم وجود داشته باشند و وجودی باشند در این صورت چند فرض مطرح می

شود اینکه تمام عالم شر محض باشد ، اینکه شر عالم همراه با خیر باشد ولی شر بیشتر باشد ، اینکه خیر و شر عالم مساوی باشند ، اینکه عالم خیر و شر هردو باشد ولی خیرش بیشتر و در نهایت اینکه عالم خیر محض باشد که البته این موارد را در مورد یک موجود خاص نیز می توان بیان کرد سپس ارسطو بیان می کند که حکیم موارد اول و دوم و سوم را نمی آفریند چون با حکمتش نمی سازد پس تنها چیزی را خلق می کند که یا خیر محض باشد و یا اینکه خیر و شر هردو باشد ولی خیر کثیر و شرش قلیل باشد چون اگر دومی را خلق نکند باز با حکمتش نمی سازد چون خلق نکردن چنین موجودی ترجیح شر قلیل بر خیر کثیر است و این خود یعنی ترجیح دادن شر کثیر به هنگام خلق نکردن این موجود پس نیازی نیست که شرورات را به مبدأی دیگر نسبت بدهیم این شرها را نیز خداوند آفریده است ولی این شر اولاً قلیل است به نسبت خیر و ثانیاً به تبع خیر ایجاد شده است یعنی مثلاً عالم ماده خیر دارد و خیرش نیز کثیر است ولی شر هم دارد مثلاً برای اینکه حیات در زمین برقرار باشد آب باید جاری باشد ولی همین جریان آب برخی مواقع باعث سیل می شود که مثلاً شر است و همینطور در سایر موارد و لذا اگر آب جریان نمی داشت خیر کثیری از دست می رفت که از دست رفتن خیر کثیر خود شر کثیر است.

ارسطو امر وجودی را شر دانست مثلاً افلاطون می گفت که قدرتی که انسان با آن آدم بکشد خیر است و شر نیست ولی ارسطو همین قدرت را که وجودی است شر می نامند و ما نیز می گوییم که جناب ارسطو شر نیز وجودی است ولی وجود جداگانه ندارد یعنی اینطور نیست که خداوند متعال انسانی خلق کرده باشد و قدرتی و شری بلکه وجود شر همان وجود شیئ است و اساساً شر امری انتزاعی است و همینطور سایر مفاهیم اخلاقی.[1]

فصل چهارم: صفات واجب تعالی

مقدمه

در این فصل حضرت علامه از صفات خداوند و تقسیمات مختلف آنها و سپس از دلیل اثبات این صفات برای خداوند بحث می کنند و در بخش آخر نیز به نحوه ی اتصاف خداوند به این صفات می پردازند و چند قول در این باره را نقد می کنند ما ابتدا تقسیمات صفات را بیان می کنیم و سپس دلیل اثباتشان برای ذات خداوند را بیان می کنیم و سپس به نقل اقوال در مورد نحوه اتصال و نقد آن می پردازیم.

نکته ی دیگری که خوب است در مقدمه ذکر شود این است که ما قبل از بحث از صفات خداوند از وحدت و بساطت و مفیض بودن و وجوبش بحث کردیم و اینها نیز صفت خدا هستند پس چرا این مباحث را جداگانه بحث کرده اند و بقیه فلاسفه نیز چنین کرده اند یعنی این صفات را جداگانه بحث کرده اند. استاد سربخشی فرمودند که نکته خاصی در این باره به ذهنشان می رسد و شاید دلیلش اهمیت این صفات باشد مخصوصاً صفت مفیض بودن که منشأ صفات کمالیه است و

۱.پایان نوار شماره ۱۰۱

بساطت همان عدم ترکب است که از صفات سلبیه است لذا به نظر می رسد که دلیل جدا بحث کردن این صفات همان اهمیت آنها باشد و وجه قابل اعتنا دیگری وجود ندارد ظاهراً

تقسیمات صفات خداوند

در تقسیمات صفات خداوند ابتدا به این نکته توجه می دهیم که اینها صفات خداوند هستند یعنی باید خداوند را توصیف کنند و در آینده سر تأکید بر این مطلب نیز روشن خواهد شد. در این فصل چند تقسیم بیان خواهد شد.

تقسیم صفات خداوند به صفات ذات و صفات فعل

یکی از تقسیمات صفات خداوند ، تقسیم صفات به صفات ذات و صفات فعل است. صفات ذات صفاتی هستند که برای اتصاف خداوند به فرض وجود و تحقّق چیز دیگری لازم نیست مثلاً برای اینکه بگوییم خداوند حی است لازم نیست که چیز دیگر فرض شود و سپس آن را با خداوند بسنجیم و سپس بگوییم خداوند حیّ است. باید توجه داشت که در این میان صفاتی مانند علم و قدرت نیز صفت ذات هستند زیرا این دو صفت به عنوان مثال هرچند مضاف الیه دارند یعنی باید به چیزی تعلّق گیرند ولی لازم نیست که متعلّق آنها تحقّق داشته باشد مثلاً خداوند به دایره مربع عالم است در حالی که تحقّق دایره مربع محال است البته متعلّق آنها این امکان را دارد که موجود هم باشد که به آن علم در مرتبه فعل می گوییم یعنی صفاتی مانند علم و قدرت دو جهت دارند یک جهت صفت ذات بودن آنهاست و جهت دیگر صفت فعل بودن آنهاست. در فصل بعدی در مورد علم در مقام ذات و علم در مقام فعل بحث خواهیم کرد. پس صفات ذات صفاتی هستند که برای اتصاف خداوند به آنها نیاز به فرض وجود چیز دیگری نیست در مقابل صفات فعل قرار دارند که عبارتند از صفاتی که برای اتصاف خداوند به آن نیاز هست که موجودات دیگری نیز محقّق و موجود باشند و سپس با سنجیدن رابطه آنها با خداوند این صفات انتزاع می شوند و به خداوند نسبت داده می شوند بحث از این صفات یعنی صفات فعل از آن جهت که ارتباط قوی ای با اعتقادات دارند بسیار بحث مهمی است و بدفهمی نسبت به این صفات موجب ضایعه های زیادی خواهد شد این صفات خدا را در مقام فعل توصیف می کنند که در بحث از صفات فعلی خداوند در مورد معنای توصیف خداوند در مقام فعل سخن خواهیم گفت.

تقسیم صفات ذات به ثبوتی و سلبی

تعریف صفات ثبوتی و سلبی

حضرت علامه بحث از صفات فعلی را به فصل های دیگر موکول کردند لذا در ادامه بیان می فرمایند که صفات ذات خود دو دسته هستند. صفات ثبوتی ، صفاتی هستند که کمالات را برای خداوند متعال اثبات می کنند و صفات سلبی چیزهایی هستند که از خداوند سلب می شوند و از آن جایی که خداوند واجد تمام کمالات است چیزهایی که سلب می شوند نیز

نمی توانند کمالی باشند و در صفات سلبی نقص از خداوند سلب می شود بنابراین صفاتی که کمال را برای خداوند اثبات می کنند مانند قادر بودن و عالم بودن و عادل بودن و کریم بودن صفات ثبوتیه هستند و صفاتی که نقص را از خداوند سلب می کنند مانند عاجز نبودن و جاهل نبودن و ظالم نبودن صفات سلبیه خواهند بود باید توجه داشت که این تقسیم با تقسیم پیشین متداخل است یعنی صفات ذات و فعل هرکدام ذیل خودشان صفات ثبوتی و سلبی دارند مثلاً علم صفت ثبوتی ذاتی است و عادل بودن صفت ثبوتی فعلی در مقابل جاهل نبودن صفت سلبیه ذاتی است و ظالم نبودن صفت سلبیه فعلی.

رابطه صفات سلبی و ثبوتی

گفتیم که صفات سلبی نقص هایی هستند که از خداوند سلب می شود و سلب نقص همان ایجاب کمال است و سلب سلب نقص اثبات کمال است لذا صفات سلبیه به همان صفات ثبوتی بازگشت می کنند چون جاهل نبودن همان عالم بودن است برای همین اثبات صفات سلبیه مؤونه ای ندارد و اثبات کمال آن صفت سلبی نیز اثبات می شود یعنی وقتی عالم بودن خداوند اثبات می شود جاهل نبودن او هم اثبات خواهد شد.

تعبیر نادرست از صفات سلبی و لوازم آن

گاهی در مورد صفات سلبی تعریف دیگری ارائه می شود که باعث خلط مباحث می شود. گاهی گفته می شود که صفات سلبی ، صفاتی هستند که از خداوند سلب می شوند با این تعریف صفات سلبیه می شوند جهل و عجز و ظلم که از خداوند سلب می شوند و اساساً اینها دیگر صفات خدا نخواهند بود و دیگر نمی توان گفت که صفات خداوند به دو دسته ثبوتیه و سلبیه تقسیم می شود چون خداوند با این تعریف صفات سلبی را دارا نخواهد بود بلکه در این صورت باید گفت که صفات (و نه صفات خداوند) دو دسته هستند که در این صورت صفات ثبوتیه صفت خدا خواهند بود ولی صفات سلبیه اساساً صفات خداوند نخواهد بود چون این صفات چیزهایی هستند که از خداوند سلب می شوند. لازمه دیگر این تعریف از صفات سلبیه این است که صفات سلبیه به صفات ثبوتیه بازگشت نکنند چون جهل ، علم نیست و عجز ، قدرت نیست و هکذا

از میان این دو تعریف برای صفات سلبیه ، تعریف اول یعنی نقص هایی که از خداوند سلب می شوند درست هستند چون ما می خواهیم صفات خداوند را که خداوند به آنها متصف است را دو دسته کنیم و نه کلی صفات را و ثانیاً با این تعریف صفات سلبیه به صفات ثبوتیه بازگشت می کنند مانند اینکه می گوییم جاهل نبودن همان عالم بودن است ممکن است گفته شود که اگر صفات سلبیه را اینطور معنا کنید و به صفات ثبوتیه برگردانید اساساً صفات سلبیه چه فایده ای خواهند داشت یعنی وقتی عالم بودن همان جاهل بودن است اساساً صفات سلبیه چه فایده ای خواهند داشت که پاسخ می دهیم که درست است که در برخی صفات با دانستن صفت ثبوتی ، صفت سلبی نیز بدست می آید ولی گاهی برعکس است یعنی با دانستن صفت سلبی ، صفت ثبوتی بهتر فهم می شود مثلاً بساطت صفت ثبوتی است که فهم آن سخت است ولی این صفت با مرکب نبودن که یک صفت سلبی است بهتر فهمیده می شود و دلیل اینکه مرکب نبودن بهتر فهمیده می شود این است که مرکب بودن را بهتر می فهمیم چون تناسب وجودی بیشتری با مرکب داریم و خودمان مرکب هستیم لذا

مرکب بودن را بهتر درک می کنیم و بعد مرکب نبودن را بهتر درک می کنیم و به وسیله آن بساطت را بهتر درک می کنیم

تقسیم صفات ثبوتی به حقیقی و اضافی

حضرت علامه بیان می کنند که در ادامه صفات ثبوتیه به دو دسته صفات حقیقیه و اضافیه تقسیم می شوند. حضرت صفت حقیقی مانند علم است و صفت اضافی مانند عالیمت یعنی خدا که دارای علم است صفت حقیقی علم را دارد و چون صفت علم را دارد پس نسبتی با علم دارد که این نسبت عالمیّت است که البته این عالمیّت امری انتزاعی است به این نسبت صفت ثبوتی اضافی می گوییم و دلیل اضافی نامیدن آن این است که از نسبت انتزاع شده است ولی باید توجه داشت که از نظر واقعی این صفت معنا ندارد چون میان صفت و موصوف تعدّدی در کار نیست ولی مفهوماً می توان نسبت ایجاد کرد پس در واقع این صفات واقعی نیستند و خداوند مصداق آنها نیست (پس چرا آنها را صفات ثبوتیه اضافیه نامیده اند که از اقسام صفات خداوند است؟؟؟؟؟)

در ادامه حضرت علامه بیان می کنند که صفات ثبوتیه حقیقیه نیز خود دو دسته هستند صفات ثبوتیه حقیقه با اضافه و صفات ثبوتیه حقیقیه بدون اضافه (حقیقیه محضه) اولی مانند علم و قدرت و دومی مانند حی که ما قبلاً توضیح دادیم

که صفت علم هرچند صفت ذات است یا قدرت هرچند صفت ذات است ولی متعلّق دارد هرچند نیازی نیست که متعلّق آن محقّق باشد ولی صفتی مانند حی که بازهم صفت ذات است اساساً متعلّق نیز ندارد و این همان تفاوت صفات ذاتیه ثبوتیه حقیقیه ذات اضافه با محضه است. در مورد صفات فعل هم استطراداً باید بگوییم که تمام آنها ذات اضافه هستند.

اثبات صفات برای خداوند

بیان استدلال

در این قسمت حضرت علامه به اثبات صفات برای خداوند متعال می پردازند و به اشکالی که سعی شده است که به آن استدلال بشود را پاسخ داده اند.

حضرت علامه می فرمایند که ما در فصل های پیش اثبات کردیم که خداوند مبدأ فیض تمام کمالات است و وقتی مفیض باشد نمی تواند فاقد کمالی باشد که مفیض آن است و فاقد الشی لایعطی و کسی می تواند کمالی را بدهد که خودش مرتبه ی بالاتری از آن کمال را داشته باشد در مورد خداوند نیز چون اثبات کردیم که مبدأ فیض است پس خود باید واجد تمام این کمالات در مراتبی بالاتر و اشرف باشد پس خداوند تمام این صفات کمالی را داراست.

اشکال به استدلال

برخی سعی کرده اند به استدلال علامه اینگونه اشکال کنند که درست است که خداوند مفیض است ولی ذاتش مفیض نیست پس خود ذات لازم نیست که دارای این کمالات باشد پس در این بیان سعی شود گفته شود که مفیض بودن خداوند ملازمه ای با این ندارد که ذات واجد صفات باشد چون ذات خداوند مفیض نیست و گفته اند که آنچه مفیض است و ماسوی الله را ایجاد می کند اراده خداوند است و علّت اراده خداوند است و لذا عالم مستند به اراده و مشیت خداوند است و نه ذات آن.

پاسخ حضرت علامه به اشکال

حضرت علامه در پاسخ به این اشکال می فرمایند که این مطلب حرفی بی خودی است زیرا او که گفته است که اراده مفیض و علّت است منظورش از اراده یا صفت ذات است یا صفت فعل. اگر منظور صفت ذات باشد که خواهیم گفت صفت ذات عین ذات است و استناد به اراده عین استناد به ذات است و در واقع قائل همان حرف ما زده است و مطلب جدیدی در کار نیست و اگر منظور او از اراده صفت فعل باشد در این صورت باید دانست که صفت فعل تحلیلاً بعد از فعل است و به بیان دیگر صفت فعل معلول فعل است و امکان ندارد که صفتی که منتزع از فعل است علت فعل و مفیض فعل باشد و ثانیاً لازمه دیگر باطل حرف شما این است که استناد جهان به خداوند مجازی باشد چون جهان حقیقتاً به اراده خداوند مستند است و نه خود خداوند در حالیکه که ما مجازی بودن نسبت دادن جهان به خداوند را قبول نداریم.

نحوه ی اتصاف خداوند به صفات

مقدمه

ابتدا حضرت علامه تبیین می کنند که ما در این بخش چون فقط به صفات ذات می پردازیم لذا بحث از نحوه اتصاف خداوند به صفات فعل را در فصل خودش مورد بررسی قرار می دهیم از طرفی گفتیم که خداوند مصداق صفات ثبوتیه حقیقیه اضافی نیست پس این صفات نیز کنار می روند و همچنین گفتیم که صفات سلبیه به صفات ثبوتیه بازگشت می کنند و حکم آن را دارند پس هرحکمی که صفات ثبوتیه در نحوه اتصاف داشته باشند صفات سلبیه نیز همان حکم را خواهند داشت لذا در این بخش تنها نحوه اتصاف خداوند به صفات ثبوتیه حقیقیه چه محضه و چه ذات اضافه مد نظر است و بررسی خواهد شد.

دیدگاه فلاسفه (مقبول علامه)

حضرت علامه می فرمایند که در این باره دیدگاه های مختلفی ارائه شده است که از میان همه دیدگاه ها ، دیدگاه حکماء یعنی فلاسفه درست است که عبارت است از اینکه نسبت صفات و ذات عینیت است یعنی صفات ذات وجوداً عین ذات هستند یعنی یک وجود بیشتر نیست که در آن علم عین ذات است و عین سایر صفات است و وجوداً ذات با صفات یکی

هستند البته مفهوماً معنای صفات با مفهوم ذات متفاوت است و مثلاً حقیقت علم با حقیقت قدرت متفاوت است ولی همگی به یک وجود موجود هستند البته در میان همانطور که قبلاً نیز اشاره کرده بودیم این سینا در نجات گفته است که صفات در خداوند حتی مفهوماً نیز یکی هستند که حرف بسیار عجیبی است و حتی با اینکه این حرف را ابن سینا زده است ولی کسی به آن اعتنایی نکرده است

سپس حضرت علامه می فرمایند که حال که صفات عین ذات می شوند صفات عین هم می شوند یعنی علم عین قدرت و قدرت عین علم و حیات عین علم و قدرت عین حیات می شود و این یعنی علم خداوند قدرت دارد و قدرت خداوند علم دارد و علم خداوند فاعل نیز خواهد بود لذا گاهی که علم خداوند به علم معلم تشبیه می شود که گفته می شود که علم خداوند به افعال ما مانند علم معلم به نمره دانش آموز است که معلم نمره دانش آموز را می داند ولی این باعث نمی شود که دانش آموز مجبور شود ولی در مورد خداوند نمی توان چنین گفت چون علم خداوند فاعل است و توحید افعالی اساساً یعنی اینکه هرکاری فعل خداوند است پس هم ذات واجد صفات هستند و هم صفات واجد هم هستند که این نکته بسیار قابل توجهی است.

دیدگاه اشاعره و نقد آن

اشاعره گفته اند که صفات زائد بر ذات هستند و این صفات همانند ذات قدیم هستند و از آن جایی که صفت را به عنوان صفات برشمرده اند که عبارت هستند از حیات ، قدرت ، علم ، سمع ، بصر ، اراده و کلام همراه با خود ذات قائل به قدمای ثمانیه شده اند. پس اشاعره قائل به زیادت صفات بر ذات و قدم آنها هستند.

حضرت علامه در نقد این دیدگاه بیان می فرمایند که اگر این صفات معلول نباشد در این صورت می بایست واجب الوجود باشند و در نهایت باید قائل به هشت واجب الوجود شد که استدلال بر وحدانیّت واجب الوجود چنین ادعایی را رد می کند علاوه بر اینکه این این قول شرک خواهد بود. و اگر این صفات قدیم معلول باشد که باید معلول باشند در این صورت یا معلول غیر ذات هستند و با معلول ذات هستند. اگر بخواهند که معلول غیر ذات باشد باید معلول واجبی دیگر باشند که ادله وحدانیّت واجب آن را ابطال می کند در این قسمت فرض دیگری نیز هست که حضرت علامه مطرح نکرده اند ولی ما مطرح می کنیم و آن عبارت است از اینکه صفات معلول باشند ولی صفات معلول همان ذات باشند که در این صورت ذات برای اتصاف به صفات نیازمند معلولات خود باشد و این محال است اشکال دیگری که متوجه این فرض است که آن صفات معلول یک واجب دیگر باشند این است که در این صورت ذات برای اتصاف به صفات نیازمند غیر می شود که این نیز محال است و سپس بیان می کنند که اگر این صفات معلول خود ذات باشند در این صورت می بایست ذاتی که خالی از صفات آن ها را به وجود آورده باشد و این ممکن نیست و دومین تالی فاسد این است که در این صورت ذات خالی از کمالات تصویر شده است در حالیکه ما اثبات کردیم که ذات مفیض است و هیچ کمالی را فاقد نیست.پس این قول به هیچ وجه قابل قبول نیست.

دیدگاه کرّامیّه و نقد آن

دیدگاه دیگری که در مورد صفات خداوند بیان شده است این است که این صفات زائد بر ذات و حادث باشند که این دیدگاه را کرّامیّه بیان کرده اند که دسته ای از متکلمین بوده اند

حضرت علامه در نقد این ادعا بیان می کنند که هر حادثی مسبوق به قوه و ماده ای که آن را حمل می کند و این به این معناست که ذات خداوند دارای ماده باشد که لازمه مادی بودن نیز ترکب است و ما در استدلال های خود عدم ترکب واجب الوجود را اثبات کردیم همچنین طبق این ادعا ذات خالی از کمالات است که باز با استدلالات و برهان هایی که ما اقامه کردیم ناسازگار است.

دیدگاه معتزله و نقد آن

دیدگاه دیگری که در مورد نحوه ی اتصاف خداوند بیان شده است دیدگاهی است که معتزله بیان کرده اند که از جهتی هوشمندانه و از جهت دیگری احمقانه است ایشان قائل به نیابت ذات از صفات هستند یعنی می گویند که اساساً صفتی در کار نیست ولی ذات خداوند به گونه ای عمل می کند که همانند کسی است که دارای صفات است یعنی خداوند علم ندارد ولی ولی فعل که انجام می دهد از فعل هر عالمی عالمانه تر است!!!!(یعنی چطور!!!!).

حضرت علامه در نقد این دیدگاه گفته اند که ذات خداوند دارای تمام کمالات است و هیچ وجود و کمالی نیست که خداوند فاقد آن باشد و لذا خلوّ ذات از کمالات به هیچ وجه قابل قبول نیست و لذا این قول نیز باطل است.

فصل پنجم: علم خداوند متعال

مقدمه

حضرت علامه در این فصل به بررسی علم خداوند می پردازند و در ابتدای فصل سه نوع علمی را که خداوند داراست را بیانی می کنند و در ادامه فصل به بررسی چندین قول در مورد علم خداوند می پردازند و به بررسی و نقد آن اقوال می پردازند. بحث را با تبیین علم خداوند پی می گیریم.

انواع علم خداوندی

حضرت علامه در ابتدای فصل درباره ی انواع علومی که خداوند دارد توضیحاتی می دهند. حضرت در مرحله اتحاد علم و عالم و معلوم گفتند که هر موجودی که مجرد از ماده باشد نزد خودش حاضر خواهد بود پس به خودش علم حضوری

خواهد داشت که همان علم به ذات خود است و خداوند نیز صرف الوجود است و به خداوند می توان مجرد گفت[1] و لذا خداوند به خودش علم حضوری دارد که به آن علم به ذات نیز می گویند پس یک علم خداوند علم خداوند به ذات خود است.

در ادامه حضرت علامه بیان می کنند که ذات خداوند وجود صرف است و تمام کمالات را واجد است و کمالات را به نحو اعلی و اشرف دارد ولی کمالات در خداوند تفصیل ندارند یعنی این کمالات در خداوند از هم منفک نیستند بلکه همگی به یک وجود بسیط موجودند و به بیان دیگر کمالات به شکل اجمالی است ولی منظور از اجمال ابهام نیست بلکه منظور از آن بساطت است و این همان حرف ملاصدرا است که می گوید بسیط الحقیقه کل الاشیاء پس خداوند در بخش اول گفتیم که به ذات خود علم حضوری دارد و همه کمالات نیز در ذات وجود دارند و در واقع آن چیزهایی که در خارج هستند ظهور همین کمالات هستند و لذا وقتی ذات خود را می شناسد این کمالات را می شناسد و لذا آن ظهورات را نیز می شناسد و توجه شود که خداوند ظهورات را در ذاتش می شناسد نه در خارج آن لذا به این علم خداوند علم خداوند به ماسوی الله در مقام ذات می گویند

در مقام تشبیه می توان گفت که هرشخصی خودش را می شناسد توانمندی های خود را می شناسد و می داند که چکار می خواهد بکند می داند که ساعت بعد چکار می خواهد بکند و می داند که هفته دیگر و ماه دیگر و سال دیگر و حتی گاهی تا بیست سال دیگر را نیز می داند که چه می خواهد بکند و هرچه شناختش به خودش بیشتر علمش به فعلش نیز بیشتر خواهد بود و برعکس حال ذاتی را تصور کنیم که افعالش بی نهایت است و علمش به خودش بی نهایت است در این صورت علمش به افعالش نیز بی نهایت خواهد البته این ذات مانند ما مانعی بر سر راهش ندارد و هرکاری بخواهد می تواند بکند برای همین هرکاری که می خواهد می تواند بکند و لذا هراتفاقی رخ بدهد همه در واقع خواسته های ذاتی خداوند است و لذا همه چیز را می داند از ازل تا ابد. به این علم خداوند ، علم خداوند به ماسوی الله در مرتبه ذات می گویند.

در ادامه حضرت علامه بیان می کنند که وقتی خداوند ما را مثلاً آفریده است و عالم را آفریده است ما در محضر خدا خواهیم بود چون عین ربط به او هستیم و این به این معناست که خداوند به تمام عالم احاطه وجودی دارد و لذا خداوند به ما علم حضوری دارد و ما معلوم خداوند هستیم و ما علم خداوند می شویم در مقام فعل او و این همان مرتبه ای است از علم است که به آن علم فعلی می گوییم و خود فعل صفت خداست و این همان چیزی است که در قرآن داریم که همه چیز آیه خداست و باید گفت که این موجودات بالاتر از آیه به معنای علامت برای خدا هستند مال اوست و او را نشان می

۱.تجرد یک صفت سلبی است و به معنای ماده نداشتن است و چون صفتی سلبی است می توان آن را به خداوند نسبت داد زیرا هرچند در اتصاف خداوند به صفات ایجابی اختلاف است و برخی آن را روا نمی دانند و تنها صفات سلبی را قابل حمل بر خداوند می دانند ولی کسی در حمل صفات سلبی بر خداوند اختلافی ندارد. به کسانی که حمل صفات ایجابی را بر خداوند جایز نمی دانند طرفداران اللهیات سلبی می نامند لذا این عده می گویند می شود گفت که خدا جاهل نیست و جهل ندارد ولی نمی توان گفت که خداوند مانند انسان علم دارد یا مانند انسان قدرت دارد.

دهد و این همان است که آیه می گوید فأینما تولوا وجوهکم فثّم وجه الله به این علم خداوند علم خداوند به ماسوی الله در مقام فعل می گوییم.[1]

بیان اقوال در مورد علم اللهی و نقد آن

مقدمه

حضرت علامه در این بخش مهم ترین اقوال پیرامون علم خداوند را بیان می کنند که ده قول است و این نشان می دهد که علم الهی نزد فلاسفه بسیار محل اختلاف و جدال بوده است که این اختلاف ناشی از دو مشکل در تصویر علم برای خداوند است. مشکل اول این است که ذات خداوند بسیط است پس علم خداوند در مرتبه ذات هم باید بسیط باشد لذا علم خداوند مثل علم ما نیست علم ما به شکل صورت های متعدد است لذا یک مشکل این است که چطور میان علم به جزئیات آن هم تمام جزئیات را در ذات قرار بدهند و در عین حال ذات بسیط باشد برای همین دسته ای از اقوال علم به جزئیات را از ذات خارج کرده اند تا ذات بساطتش را از دست ندهد و علم تفصیلی را به مقام فعل برده اند. مشکل دیگر در تبیین علم الهی این است که جزئیات همواره در حال تغییر هستند پس علم به جزئیات نیز برای اینکه مطابق باشد و برای اینکه علم باشد نیاز دارد که تغییر کند و اگر علم در ذات باشد ذات هم باید تغییر کند و این نیز مشکلی است که باعث اختلاف اقوال در این حد شده است که این ده قول تنها بخشی از آن هاست که حضرت علامه تمام این ده قول را نقد می کنند.

تبیین حکمت متعالیه از علم الهی

خوب در حکمت متعالیه مسئله به این شکل حل شده است که این علم در عین بساطت دارای کشف تفصیلی است ولی حقیقت این مطلب در بدایه بیان نشده است و باید تفصیل این مطلب را در کتب مفصل فلسفی مانند اسفار و دیگر کتب مفصل فلسفی دنبال کرد. در آن کتب مفصل مسئله تبیین شده است که چگونه ممکن است که چیزی در عین اینکه بسیط باشد کشف تفصیلی نیز داشته باشد که البته ما در اینجا به طور مختصر در این باره بیانی از خارج خواهیم داشت. تبیین مسئله اجمالاً به این شکل است که هرگاه وجودی به مرتبه بالاتری از وجود برود هم بساطتش بیشتر می شود و هم اشتمالش بر حقایق مختلف بیشتر می شود مثلاً وجود مادی مرتبه ضعیفی از وجود است برای همین ترکیب در آن زیاد است وجود مادی مرکب است از وجود و عدم ، مرکب است از وجود و ماهیت ، مرکب است ماده و صورت و اینکه ترکیبی از اجزاء مقداری است و یک عالمه ترکیب دارد ترکیبش که زیاد است اشتمالش بر حقایق هم کم است مثلاً چوب مادی فقط چوب و فقط حقیقت همین چوب را دارد دیگر آهن نیست مس نیست و لذا در چوب مادی حقیقت کمی محقّق شده است یا مثلاً سنگ ، سنگ است و پلاستیک ، پلاستیک است در عالم مثال ترکیب کمتر و اشتمال بر حقایق بیشتر است و گفتیم که هرچه بساطت بیشتر باشد اشتمالش بیشتر می شود مثلاً آن چوبی که در عالم مثال است همه ی حقایق چوب

۱.پایان نوار شماره های ۱۰۲ و ۱۰۳

را دارد حال در عالم عقل بساطت از عالم مثال بیشتر و لذا اشتمال بر حقایق هم از عالم مثال بیشتر است مثلاً شکل عقلی مانند شکل حسی و مثالی نیست در شکل عقلی دایره و مربع و مستطیل و مثلث با هم قابل جمع هستند یعنی شکل عقلی می تواند حقیقت دایره و مربع را داشته باشد ولی وجود حسی و مثالی نمی توانند مشتمل بر دایره و مربع هردو باشند و در ادامه عقل اول مثلاً همه ی حقایق را در درون خود دارد و در ادامه خداوند متعال که بالاترین مرتبه ی وجود را دارد بسیط الحقیقه است و کل الاشیاء است و همه چیز را در درون خود دارد این چنین است که بساطت با کشف تفصیلی جمع می شود بسیط است ولی چون همه حقایق در آن هست همه حقایق به طور کامل فهمیده می شوند و لذا هرچه مرتبه وجودی بالاتر باشد حقایق بیشتری می توانند به یک وجود موجود شوند ولی تا قبل از حکمت متعالیه چنین تصوری از وجود ، وجود نداشت و دلیل اینکه ملاصدرا توانست مسئله را به این شکل حل کند این است که ملاصدرا اصاله الوجودی است لذا تشکیکی است لذا می تواند وجود بالاتر دارای معانی بیشتر را بفهمد ولی کسی که اصاله الماهیتی باشد نمی تواند وجود را و علم را به این شکل فهم کند لذا بقیه چون اصاله الماهیتی بوده اند می گفته اند که حقیقت انسان یک حقیقت است و حقیقت فرس حقیقتی دیگر و این دو هیچ وقت یکی نمی شود ولی در اصالت الوجود گفته می شود که می شود در درون وجود انسان ، وجود فرس هم باشد البته چنین وجودی دیگر بیش از وجود فرس است البته و لذا این راه حل اساساً بر اصالت الوجود مبتنی است لذا بنده (حضرت استاد سربخشی) همیشه گفته ام که حکمت را باید با دو نگاه مورد مطالعه قرار داد یکی فهم خوب و دقیق اجزای فلسفه و دوم اینکه نظام فلسفی و ربط هر مسئله به مسائل دیگر مخصوصاً نسبت هر مسئله فلسفی با اصول فلسفی مانند اصالت وجود ، تشکیک در وجود مشخص شود و تا این نظام فلسفی و گره خوردگی این مسائل به هم فهم نشود انسان هیچ وقت فیلسوف نمی شود. البته باید توجه داشت که قدم دوم یعنی فهم نظام فلسفی متوقف بر قدم اول یعنی فهم صحیح و دقیق مسائل جزئی فلسفی است.

بیان قول اول و نقد آن

حضرت علامه به قائلین این قول و اینکه چه کسی یا چه کسانی بوده اند اشاره نمی کنند. در این قول گفته می شود که خداوند از ازل علم به ذات دارد ولی از ازل علم به غیر ذات ندارد زیرا غیر ذات همه حادث هستند و وقتی چیزی نیست نمی تواند معلوم باشد چون علم نمی تواند به عدم تعلّق گیرد و لذا وقتی معلوم نیست علمی نیز در کار نخواهد بود. البته در متن به معلوم نبودن از ازل اشاره نشده است ولی بعید است که کسی ادعا داشته باشد که علم به غیر ذات کلا تعلّق نگیرد لذا منظور عدم تعلّق علم به غیر ذات از ازل است که البته شاید در پاسخ علامه نیز اشاراتی به این مطلب وجود داشته باشد.

حضرت علامه در اشکال به این قول می فرمایند که معلوم لازم نیست که وجود داشته باشد به آن نحوی که شما انتظار دارید بلکه همینکه کمالاتش در ذات خداوند باشد خداوند به واسطه ی کمالات می تواند نسبت به آن علم پیدا کند.

بیان قول دوم و نقد آن

حضرت علامه می فرمایند قول دوم ، قولی است که به معتزله نسبت داده شده است. در مرحله اول بحثی داشتیم که شیئیّت مساوق با وجود است و معتزله مخالف این مطلب بودند و می گفتند که ثبوت اعم از وجود است و دلیل ایشان نیز این بود که خداوند متعال به معلول های معدوم علم دارد و لذا اگر این معلول های معدوم هیچ ثبوتی نداشتند نمی توانستند متعلّق علم قرار گیرند چون علم به معدوم تعلّق نمی گیرد پس ثبوت اعم از وجود است و لذا علم الهی به ثبوت اشیاء تعلّق می گیرد.

حضرت علامه در اشکال به این قول می فرمایند که ما درهمان مرحله اول اثبات کردیم که ثبوت و وجود مساوق هم هستند و معلول های معدوم هیچ ثبوتی ندارند.

بیان قول سوم و نقد آن

قول سوم را صوفیه بیان کرده اند که منظور حضرت علامه از صوفیه همان عرفا هستند. عرفا معتقدند که عالم مراتبی دارد و وجود ذو مراتب است ولی اساساً اینکه جز مرتبه ی اول بقیه مراتب نیز وجود هستند یا تنها نمود هستند بحثی است جداگانه ولی فی الجمله می گویند که وجود دو مراتب است. یک مرتبه مرتبه ذاتی است که هیچ تعیّنی ندارد و ما هیچ درکی از آن نداریم و ممکن نیست هم که داشته باشیم یعنی حتی اشرف مخلوقات نیز نمی توانند این مرتبه را درک کنند به این مرتبه غیب الغیوب می گویند که غایب است از هرکسی جز خودش. یک مرتبه ی دیگر مرتبه احدیت است که اینکه دقیقاً چیست نیازمند بررسی در عرفان نظری دارد مرتبه بعد مرتبه واحدیّت است که اینکه این مرتبه چیست و فرقش با احدیت چیست نیز نیازمند مراجعه عرفان نظری است هرچند به بحث هم مرتبط نیست. مرتبه ی بعد ، مرتبه فیض اقدس است که اولین مرتبه ی افاضه است تا این مرتبه همه مراتب ذات بودند بعد خود این مرتبه فیض اقدس دو مرتبه دارد فیض اقدس که مرتبه فیض است به نحو علمی که می گویند در این مرتبه وجود علمی دارند و نه وجود عینی یعنی همه حقایق ما سوی در این مرتبه وجود دارند منتها به نحو علمی ثبوت دارند لذا وجود عینی نیستند حال اینکه می گویند و اصرار دارد که حقایق وجود علمی دارند و وجود عینی ندارند یعنی چی؟ نمی دانیم و باید به عرفان نظری مراجعه کنیم ولی فی الجمله می دانیم که می گویند ثبوت دارند ولی ثبوتشان علمی است حال به همین حقایق که وجود علمی دارند اعیان ثابته می گویند که یک اصطلاح خیلی مشهور در عرفان نظری است مثلاً انسان یک عین ثابت دارد و یک ثبوت علمی دارد و این ثبوت های علمی ، علم خداوند هستند به چیزهایی که ثبوت عینی دارند ، یا می خواهند ثبوت عینی پیدا کنند یعنی اعیان ثابته علم خداوند هستند به مخلوقات و ظاهراً این اعیان ثابته اعم هستند از اعیانی که موجود می شوند ، اعیانی که موجود نمی شود و اعیانی که نمی توانند موجود بشوند همه ی این ها عین ثابت دارند ولی همه عین خارجی پیدا نمی کنند بلکه برخی اصلاً نمی توانند و برخی امکان ذاتی دارند ولی امکان وقوعی ندارند مثلاً حکیمانه نیستند و مثلاً به این شکل علم اشیاء را در مقام ذات درست کرده اند.

نقد حضرت علامه به این قول این است که اینکه می گویید که اعیان ثابته عین خارجی نیستند و شما به این مطلب اصرار دارید و در عین حال می گویید که اعیان ثابته ثبوت دارند و این اعیان نیز حقایق هستند که وجودشان بعداً می آید این قول شما به گونه قول به اصالت ماهیت است و صالت ماهیت نیز باطل است

نکته: اینکه این دسته اعیان ثابته را عین خدا می کنند در آن مرتبه غیب الغیوب هم علم را نفی می کنند یا نه نمی دانیم و باید به کتب آنها مراجعه کنیم ولی از آن جایی که گفته اند که کسی نمی تواند درکی از آن داشته باشد به نظر می رسد که ظاهراً نمی توانند علم را از آن مرتبه نفی کنند.

بیان قول چهارم و نقد آن

قول چهارم را افلاطون بیان کرده است که همان مثل افلاطونی است. ایشان گفته است که علم تفصیلی خداوند به اشیاء به واسطه مثل است. یعنی این چوب یک وجود مادی دارد و یک وجود عقلی دارد. آن وجود عقلی علم خداوند است به این وجود مادی و لذا علم تفصیلی خداوند از طریق مثل است

حضرت علامه می فرمایند بر فرض که بپذیریم که این خود تعبیری برای بیان پذیرش است می فرمایند فرضا که اگر این را بپیذیریم به این شکل مقام ذات از علم خالی می شود و لذا حضرت علامه مثل را قبول دارند ولی در مقام فعل و اشکالشان در واقع به افلاطون این است که مثل برای مقام ذات کافی نیست و باید بیش از آن را گفت ولی حضرت علامه این قول را بسیار می پسندند مخصوصاً که افلاطون نیز قائل به مثل است و ماده را مستقیماً معلوم نمی داند.

بیان قول پنجم و نقد آن

قائل قول پنجم شیخ اشراق است. ابتدا می گوییم که ایشان اصطلاحی دارند به نام مفارقات نوریه در مورد مفارقات باید گفت که منظور ایشان از مفارقات موجودات مجرد هستند. ایشان می گویند که مجردات نور هستند و موجودات مادی را غاسق یعنی تاریک می دانند و می گویند که موجودات مادی تاریک و کثیف هستند و کثیف هستند یعنی نورانی نیستند و علم ندارد نه روشن است و نه روشنی بخش ولی موجودات مفارق مادی نیستند و نورانی هستند. خوب در مورد افلاطون گفتیم که ایشان می گویند که کمالات انواع در عالم عقل است که آنجا مثال حیوانیت است که حقایق تمام حیوانات در آن هست و مثال نبات هست که همه کمالش در آن مثال هست یعنی وجودکه بالاتر می رود بر بساطت و اشتمالش افزوده می شود که این حرف پهلو به پهلو همان حرفی می زند که ما در حکمت متعالیه می زنیم و البته افلاطون حرف های دیگری نیز در مورد مثال گفته است و از مثل افلاطونی همچنین تصویری ارائه شده است و اینکه چقدر از آن مال خود افلاطون است و چقدر آن مطالبی است که فلاسفه مسلمان اضافه کرده اند نیازمند بررسی است ولی ظاهراً عبارات افلاطون به این حد فربه نبوده اند. شیخ اشراق گفته است که افلاطون علم خدا به اشیاء را از طریق مثل حل کرد و بیان کرد که مثل نزد خدا حاضرند ایشان گفته است که ولی اینکه افلاطون گفته است که موجودات مادی نزد خداوند حاضر نیستند حرف قابل

قبولی نیست و هم مثل و هم مادیات نزد خداوند حاضر هستند و ماده نیز متعلّق علم حضوری خداوند قرار می گیرد و مادیات مستقیماً علم تفصیلی خداوند به آن ها و مثل تعلّق می گیرد.

حضرت علامه در اشکال به شیخ اشراق می گوید طبق بیان شما نیز همانند بیان افلاطون خدا در مرتبه ی ذات از علم خالی خواهد بود که قابل قبول نیست و اشکال دیگر علامه این است که علم خداوند به ماده تعلّق نمی گیرد مستقیماً و حرف افلاطون در این زمینه درست است و جالب که دلایل حضرت علامه برای اینکه ماده نمی تواند متعلّق علم قرار گیرد همان دلایل افلاطون هستند که عبارت است از اینکه وجود مادی نمی تواند حاضر بشود چون وجودش پراکنده است و حضرت علامه و افلاطون در این زمینه هم نظر هستند.

بیان قول ششم و نقد آن

دیدگاه ششم را به فیلسوفی به نام ثالیس ملطی نسبت داده اند (با سرچ در اینترنت به دست آوردم که ثالیس ملطی همان تالس است و ملط نام یک شهر در ایونیا است و ملط را به یونانی میلتوس می نامند) ایشان گفته است که خدا به عقل اول که معلول است عالم است و عقل اول نیز نزد او حاضر است و بقیه چیزها را خداوند با ارتسا صورت ها در عقل اول می شناسد و عقل اول علم حصولی خداوند به اشیاء می شود و این یعنی اینکه خداوند به وسیله ی عقل اول به اشیاء علم دارد که البته به نظر می رسد که با مثل افلاطون فرقی نداشته باشد چون عقل اول نیز یک مثال است منتهی مثالی اعلی که همه ی حقایق در آن هست یعنی ایشان به شکلی گوشه ای از کلام افلاطون را گفته است و به نظر می رسد که برخلاف افلاطون تنها به یک مثال قائل است.

حضرت علامه در اشکال به این قول می فرمایند که همان اشکالی که دیدگاه های پیشین داشتند این هم دارد که عبارت است از خلو ذات از علم و این قابل قبول نیست. اشکال دیگری که حضرت علامه در اینجا نگرفته است ولی در دیدگاه های بعدی به عنوان اشکال بیان کرده است این است که ایشان گفته است که طبق بیانی که در مرحله علم و عالم و معلوم داشتیم روشن شد که مجردات علم حصولی ندارند چون علم حصولی ناشی از ابزار ادراک داشتن است و مجردات ابزار ادراک ندارند.

بیان قول هفتم و نقد آن

دیدگاه هفتم را عده ای بیان کرده اند که علامه نامی از ایشان نمی برد ایشان گفته اند که خداوند علم تفصیلی به عقل اول دارد و به مراتب پایین تر علم اجمالی دارد و معلول اول(عقل اول) نیز به معلول دوم علم تفصیلی دارد و به ما دون آن علم اجمالی و همینطور تا آخر.

حضرت علامه در اشکال به این دیدگاه می فرماید که این دیدگاه نیز مبتلا به اشکال دیگر دیدگاه هاست یعنی باز طبق این دیدگاه نیز خداوند در مرتبه ذات از علم خالی است

بیان قول هشتم و نقد آن

دیدگاه هشتم را فیلسوفی به نام فرفوریوس بیان کرده است (در سرچ اینترنتی به این نکته رسیدم که ایشان همان فلوطین است که با افلاطون فرق دارد و از فلاسفه اسکندریه است) ایشان گفته است که علم خداوند به وسیله اتحاد خود با معقول است.

اشکالی که حضرت علامه به این قول گرفته است این است که این قول بیانی برای تبیین چگونگی تحقّق علم است و لذا در این بیان نیز ظاهراً مرتبه ذات خالی از فعل است (و اساساً شاید در مورد آن چیزی گفته نشده است)

بیان قول نهم و نقد آن

حضرت علامه در قول نهم بیان می کنند که اکثر متأخرین این نظر را دارند. ایشان بیان می کنند که خدا به ذات خود علم دارد و علم خداوند به ذاتش همان علم او به اشیاء است اجمالا و نه تفصیلاً و خداوند به واسطه علم حضوری به ذاتش به تمام اشیاء علم دارد البته اجمالاً و علم تفصیلی خداوند به اشیاء بعد از موجود شدن آنهاست زیرا تا معلومی موجود نباشد علمی نیز در کار نخواهد بود

اشکالی که حضرت علامه به این قول می گیرد دو مطلب است اولاً اینکه بنابراین قول در مرتبه ذات خداوند خالی از علم خواهد بود و ثانیاً اینکه در این بیان برای خداوند علم حصولی تفصیل شده است و ما گفتیم که مجردات علم حصولی ندارند علم حصولی از آنجای متن بدست می آید که می گویند علم بعد از ایجاد است چون علم تابع معلوم است و این به این معناست که علم غیر از معلوم است و این همان علم حصولی است که حضرت علامه اشکال آن را بیان کردند[1]

بیان قول دهم و نقد آن

قول دهم دیدگاهی است که مشائین بیان کرده اند ایشان گفته اند که خداوند به اشیاء قبل از ایجاد علم دارد و این علم بدین گونه است که ماهیت اشیاء(حقیقت اشیاء) و آن نظامی که بین آنها هست برای خدا و ذات او موجود است ولی اینطور نیست که داخل ذات باشد(یعنی مشائین نیز نتوانسته اند که علم تفصیلی را در ذات تصحیح کنند چون نمی توانسته اند که در عین تفصیل و تفکیک علم بساطت را نیز درست کنند) و متحد با ذات نیز نیست چون در آن صورت باز ترکیب درست می شده است بلکه به این شکل که این ماهیات و حقایق قائم به ذات و به تعبیر خودشان لازمه ذات هستند به نحو ثبوت ذهنی نه ثبوت عینی چون اگر ثبوت را عینی کنند می شود همان وجود خارجی و علم می شود علم فعلی یعنی مشائین به شکلی برای خداوند علم حصولی درست کرده اند که صوری هستند که لازمه ذات هستند و خدا به این ها علم دارد و با این ها علم به اشیاء دارد ولی به تعبیر خودشان علی نحو کلی (منظورشان از کلی نیز این است که این علم تغییر

۱.پایان نوار شماره ۱۰۴

نمی کند یعنی تقسیم دوم به کلی و جزئی که در مرحله یازدهم بیان شد) متکلمین نیز این بیان را پذیرفته اند و تنها به کلی بودن علم خداوند اشکال کرده اند و آن قسمت را رد کرده اند که به نظر به دلیل بی توجهی آن به معنای کلی باشد که منظور علمی است که تغییر نمی کند و نه کلی در مقابل جزئی

حضرت علامه در اشکال به این دیدگاه می فرمایند که شما نیز مانند بسیاری از آن دیدگاه ها مرتبه ذات را از علم خالی کردید اشکال دوم این است که برای خداوند متعال حصولی درست کردید که ما در مرحله یازدهم بیان کردیم که امور مجرد علم حصولی ندارند و اشکال دیگر دیدگاه شما این است که صورت را قبل از وجود عینی درست کردید و این امکان ندارد و سپس حضرت علامه گفته اند که اگر منظور از این چیزهایی که ثبوت علمی دارند وجود برتر باشد همان دیدگاه چهارم یعنی دیدگاه افلاطون می شود که قائل به مثل است که حضرت علامه مثل را قبول دارند ولی آن را کافی نمی دانند جالب است بدانید که یکی از اشکالاتی که به مثل می شود علم به معدومات است و اینکه آیا معدومات مخصوصاً معدومات محال هم مثل دارند که ما به آنها علم داریم که نه حضرت علامه و نه کس دیگر پاسخی نداده است مگر آنچه ملاصدرا در جاهایی گفته است که ما نیز به آن اشاره کردیم که وجود هرچه بالاتر برود اشتمالش بر حقایق نیز بیشتر می شود و لذا ما دایره مربع عقلی داریم چیزی که محال است و جالب این است که ملاصدرا دیدگا مشائین را پذیرفته است ولی آن را کافی نمی داند و همان بیانی را دارد که حضرت علامه در مورد ذات بیان می کنند که در واقع بیان خود ملاصدراست.

تذکر: در مورد اینکه اساساً چه ضرورتی داشت که حضرت علامه در بدایه این دیدگاه های مختلف را بیاورند شاید به دلیل اهمیت مسئله و همچنین اختلاف بسیاری است که در آن شده است.

فصل ششم: قدرت خداوند متعال

تبیین قدرت خداوند

در این فصل ما به تبیین قدرت خداوند متعال خواهیم پرداخت حضرت علامه در خاتمه مرحله دهم بیان کردند که قوه دو معنا دارد قوه به معنای انفعال و قوه به معنای فعل و گفتند که قوه فاعلی اگر همراه با علم باشد و فاعل فعلش را از روی علم انجام دهد این می شود قدرت از طرف دیگر می دانیم ما سوی الله به فاعلیّت الهی باز می گردند یعنی همه به خداوند متعال منتهی می شوند پس خداوند فاعل ماسوی الله است و از روی علم این کار را کرده است پس خداوند متعال قدرت دارد و قدرت او شامل همه چیز شده است و قدرت نیز صفات کمال محض است پس می توان آن را به خداوند نسبت داد.[1]

۱. صفات را در تقسیمی سه دسته کرده اند: صفاتی که کمال محض هستند مانند علم ، حیات صفاتی که نقص محض هستند مانند جهل مطلق و صفاتی که کمال هستند ولی مستلزم نقص هستند مانند جهل نسبی ، اراده انسانی که هرچند اراده فی حد ذاته کمال است ولی اراده انسانی به چیزی تعلّق می گیرد که انسان فاقد آن است پس مستلزم نقص است.

اشکال به گستره قدرت الهی

برخی به گستره قدرت الهی اشکال کرده اند و این اشکال را به انحا مختلفی بیان کرده اند که ما این اشکالات را با بیان های مختلف بیان می کنیم. بیان اول اشکال به این شکل است که انسان مختار است و افعالش که معلول او هستند نسبت به انسان امکانی هستند یعنی انسان می تواند فعلی را انجام بدهد یا ندهد ولی اگر قدرت خداوند شامل هرچیزی بشود فعل اختیاری انسان ضروری خواهد شد و این به این معنا خواهد بود که فعل ضروری خواهد بود پس انسان دیگر در انجام فعلش مختار نخواهد بود پس یا باید بگوییم که قدرت خداوند شامل همه چیز و حتی فعل اختیاری انسان می شود که در این صورت باید قائل به جبر بشویم و یا اینکه بگوییم که انسان مختار است و فعل او اختیاری است لذا قدرت خداوند حداقل شامل افعال اختیاری انسان نیست نعوذ بالله یعنی خداوند دیگر بر سخن گفتن انسان که اختیاری است قدرتی ندارد ولی بر ضربان قلب انسان که غیر اختیاری است قدرت دارد.

بیان دیگر شبهه به این شکل است که علم الهی از ازل به فعل ما تعلّق گرفته است یعنی خداوند از ازل می داند که ما چه خواهیم کرد و از طرفی علمی ، علم است که مطابق واقع باشد وگرنه جهل خواهد پس ما در انجام افعال خود مجبور هستیم تا علم خداوند جهل نشود یعنی علم خداوند از ازل به فعل ما مستلزم مجبور بودن ما به انجام فعل به شکل اجباری است تا موجب جهل شدن علم خداوند نشود.

پاسخ حضرت علامه به اشکال

حضرت علامه بیان می فرمایند که هردوشق مطرح شده اشتباه است یعنی هم قدرت خداوند شامل فعل اختیاری انسان می شود و هم فعل انسان از اختیاری بودن خارج نمی شود. ایشان در پاسخ به بخش اول می فرمایند که فعل انسان هرچند فی حد ذاته امکانی است ولی وقتی موجود می شود دیگر امکانی نخواهد بود بلکه واجب خواهد بود چون الشیئ ما یجب لم یوجد پس فعل هم طریق خداوند واجب است و هم از طرف خود انسان واجب است و سپس می افزایند که فعل نسبت به انسان که علّت ناقصه است امکان است ولی نسبت به علّت تامه دیگر امکانی نیست بلکه واجب است و انسان چه وقت علّت تامه می شود در صورتی که انسان اختیار کند و سپس بیان می کنند که قدرت خداوند به فعل انسان به هرشکلی تعلّق نگرفته است بلکه قدرت خدا به این شکل به فعل انسان تعلّق گرفته است با ویژگی هایی که فعل انسان دارد که یکی از این ویژگی ها اختیاری بودن است یعنی قدرت خداوند تعلّق می گیرد به انسانی که ذاتاً مختار است و از او فعل مختارانه صادر می شود و قدرت خداوند از طریق انسان به فعل تعلّق می گیرد و انسان که واسطه شده است یک ویژگی دارد که اختیار است پس قدرت خداوند به اختیار انسان نیز تعلّق می گیرد پس قدرت خداوند به فعل اختیاری انسان تعلّق گرفته است و این موجب سلب اختیار از انسان نمی شود.

حضرت علامه در پاسخ به بخش دوم شبهه که ناظر به علم ازلی خداوند به افعال انسان می فرمایند که در علم الهی نیز همانند قدرت الهی آنچه متعلّق علم قرار گرفته است فعل انسان به هرشکلی نیست بلکه آنچه متعلّق علم الهی است فعل

مختارانه است و لذا علم خداوند به فعل اختیاری تعلّق گرفته است و از قضا اگر انسان مجبور باشد علم خداوند جهل خواهد شد پس علم مطلق خداوند نیز نمی تواند موجب سلب اختیار از انسان شود.[1]

اشکال به اختیار الهی

دو شبهه پیشین در صدد بودند که اختیار انسان را نفی و انکار کنند ولی این شبهه برعکس است و در صدد است که مختار بودن خداوند متعال را زیر سئوال ببرد. در این شبهه بیان شده است که هر فعلی که خداوند انجام می دهد باید واجب بالغیر باشد و وجوب بالغیر داشته باشد و معنای وجوب بالغیر این است که نمی تواند نباشد و این یعنی اینکه خداوند متعال باید چنین کند و بنابراین خداوند متعال اختیار ندارد نعوذ بالله و فاعل موجَب می شود.

پاسخ حضرت علامه به اشکال

حضرت علامه در پاسخ به اشکال می فرمایند که این موجودی که وجوب بالغیر دارد ، وجوب بالغیرش عین وجود اوست و اساساً وجوب از وجود انتزاع شده است و وقتی وجودش از خداوند باشد وجوبش نیز از خداوند متعال است و وجوبی که از ناحیه خداوند متعال باشد نمی تواند که خود خداوند متعال را موجب کند و چنین شبهه ای جایی برای مطرح شدن نخواهد داشت. سپس حضرت علامه بیان می کنند که با بیانی که داشتیم روشن می شود که خداوند متعال مختار بالذات است و هیچ چیز نمی تواند خداوند متعال را مجبور کند چون ماورای او چیزی نیست و هرچه هست ثمره اختیار او و افعال اختیاری او هستند.

نکته: حضرت علامه در بخشی از پاسخ خود می فرمایند که وجوب از وجود انتزاع شده است که به معنای تقدّم وجود بر وجوب است تحلیلاً چون کسی در اینکه وجوداً یکی هستند شکی ندارد و اینکه حضرت علامه وجود را مقدم بر وجوب دانسته اند با قبول قاعده الشیئ مالم یجب لم یوجد نمی سازد البته ما در همان گفتیم که این قاعده را قبول نداریم. ولی اینجا که حضرت علامه ارتکازی سخن گفته اند حرف حق را بیان کرده اند.

فصل هفتم: حیات الهی

تبیین حیات

حضرت علامه در ابتدای فصل می فرمایند که حیات عبارت است از موجودی که درک می کند و براساس درکش عمل می کند و این یعنی اینکه حیات مبدأ علم و قدرت است و یا حداقل باید بگوییم که حیات ملازم علم و قدرت است

در مورد این بیان حضرت علامه می توان سئوالاتی مطرح کرد از این دست که اگر حیات مبدأ علم و قدرت است یا حداقل ملازم علم و قدرت است ما به گیاهان حی می گوییم ولی اثری از علم و قدرت در گیاهان نمی بینیم. شاید در بتوان به این

۱.پایان نوار شماره ۱۰۵

سئوال به دو شکل پاسخ داد اول اینکه بگوییم که گیاهان حیات ندارند که البته حرفی است که مؤونه زیادی می طلبد و راه دوم این است که بگوییم که گیاهان نیز علم و قدرت دارند ولی علم و قدرت آنها در حد خودشان است و ضعیف است و حیوان علم و قدرت قوی تر و انسان نیز علم و قدرت قوی تر و شاید بتوان برای علم و قدرت گیاهان به چرخش آنها به سمت خورشید شاهد آورد که هرچند آرام است ولی آرام بودن آن به دلیل ضعیف بودن علم و قدرت آنهاست.

ادله اثبات حیات برای خداوند

دلیل اولی که برای اثبات خداوند می توان بیان کرد که البته با بیان مشائین سازگار است چون در آن گفته شده است که صفات ما زائد بر ذاتمان هستند به این شکل است که وقتی که ما که علم و قدرتمان زائد بر ذاتمان است حیات داشته باشیم به طریق اولی ذاتی که علم و قدرت عین ذات آن است حیات خواهد داشت

همانطور که اشاره کردیم این بیان با مبانی مشائین در مورد علم و قدرت سازگار است که آنها را عرض می دانستند که بر نفس عارض می شوند و لذا زائد بر ذات هستند ولی حکمت متعالیه بیان دیگری دارد که برای تطبیق این استدلال با مبانی حکمت متعالیه باید گفت که ما زمانی بودیم و و سعه وجودی و علمی که الان داریم را نداشتیم وقتی ما که سعه وجودی مان محدود است و تغییر می کند حیات داشته باشیم چیزی که وجود صرف باشد به طریق اولی حیات خواهد داشت.

دلیل دوم نیز چنین بیان می کند که ما ثابت کردیم که حیات هرچیزی از خداوند است و خداوند مفیض هروجود و کمالی است پس خداوندی که حیات را افاضه کرده است خود نیز دارای این کمال است زیرا فاقد شیئ نمی تواند معطی آن باشد.

فصل هشتم: اراده و کلام الهی

تبیین اراده الهی

حضرت علامه بیان می فرمایند که فلاسفه علم خداوند به نظام اصلح را اراده خداوند متعال گفته اند و این همان چیزی است که مشائین در مورد فاعلیّت خداوند بیان می کردند که می گفتند که فاعلیّت خداوند بالعنایه است یعنی علم خداوند به خیر بودن چیزی همان و ایجاد شدن آن همان لذا اراده به این معنای وجهی از وجوه علم خواهد بود یعنی همانطور که سمیع بودن خداوند به معنای علم او به مسموعات است اراده خداوند نیز همان علم او به صلاح و خیر بودن چیزی است و لذا حضرت علامه بیان می کنند که اراده چیزی جز علم نیست و لذا حضرت علامه در مرتبه ذات اراده را انکار می کنند و آن را همان علم می دانند. استاد سربخشی در این بخش فرمودند که واقع امر این است که اراده و علم مفهوماً فرق دارند و اراده عبارت است از حب ذات و حب آثار ذات خداوند خودش و آثارش را در درون خود می خواهد و نسبت به آنها حبّ دارد.

تبیین کلام الهی

حقیقت کلام

حضرت علامه بیش از تبیین حقیقت کلام الهی به تبیین حقیقت کلام می پردازند و بیان می دارند که کلامی که نزد همه متعارف است عبارت از دلالت لفظی بر معنایی که در ضمیر متکلم است که البته این دلالت لفظ بر معنا نیز اعتباری و قراردادی است. سپس ادامه می دهند که حال اگر موجودی به صورت غیرقراردادی بر حقیقتی دلالت کند آن وجود کار لفظ را به شکلی حقیقی تر و عمیق تر انجام داده است مانند اینکه معلول با وجودش دلالت می کند بر کمالات علّتش و به این دلالت نیز می توان کلام گفت و سپس بیان می کنند که حال اگر علّتی با وجود خودش بر کمالات خودش دلالت کرد این دلالت حتی از دلالتی که معلول از کمالات علّتش دارد دقیق تر و حقیقی تر و عمیق تر است زیرا معلول کمالات علّت را به شکل ضعیف تری نشان می دهد و علّت کمالاتی را که معلول نشان می دهد به نحو اقوی و اشرف داراست پس دلالت علّت بر کمالات خودش حقیقی تر است و این را نیز می تواند کلام نامید چون کلام عبارت است از دلالت بر معنا

حقیقت کلام الهی

حضرت علامه سپس بیان می کنند که با توجه به تبیینی که در مورد کلام داشتیم روشن می شود که دلالت ذات خداوند بر صفاتش کلام ذاتی خداوند است که از هر کلامی حقیقی تر است

سپس حضرت علامه بیان می فرمایند که می توان اراده را به علم و کلام را به قدرت برگرداند و فعل بر وصف قدرت دلالت می کند یعنی ذات جوری است که می تواند معلول را ایجاد کند و ذات دارای قدرت دانسته می شود پس اراده و کلام هردو به دو صفت ذات برمی گردند و نیازی نیست که جداگانه مطرح شوند چون هریک وجهی از علم و قدرت هستند. حضرت علامه در پایان نیز بیان می کنند که صفت کلام و اراده را نیز در کتاب و سنت می توانیم به معنای صفات فعل بگیریم.

فصل نهم: فعل الهی و انقسامات آن

منظور از فعل الهی

حضرت علامه در واقع بعد از بحث از صفات ذات به سراغ تبیین صفات فعل خداوند می روند و بحث از آن را شروع می کنند و بحث از صفات فعل خداوند در واقع بحث از فعل خداوند به عبارت دیگر فعل خودش صفت خداست البته در مرتبه فعل یعنی خداوند این فعل را در ذاتش ندارد ولی این فعل صفت خداوند در مرتبه فعل زیرا خالقیّت جز رابطه میان مخلوق و خالق نیست و خالقیّت همین مخلوق است.

حضرت علامه بیان می کنند که فعل خداوند همان وجودی است که خداوند افاضه می کند که با توجه به بحث هایی که داشتیم برخی از این تقسیمات را داشتیم مانند تقسیم فعل خداوند به مجرد و مادی یا تقسیم به ثابت و سیال یا تقسیم به

بالفعل و بالقوه یا تقسیم به علت و معلول اما حضرت علامه بیان می کنند که چیزی که دراین فصل می خواهیم به آن بپردازیم عوالم هستند. عالم یعنی معلولی که در درون خود سعه وجودی دارد و کثرت دارد مثلاً عالم عقل معلولی است که از خداوند صادر شده است و منظور از سعه این است که موجودات متعدّدی در این عالم وجود دارند که به آن عالم کلی می گویند و منظور از کلی نیز همین سعه وجودی داشتن است.

عوالم سه گانه

سپس حضرت علامه بیان می کنند که افعال خداوند براساس نگاهی که بیان کردیم به سه عالم تقسیم می شود که عبارتند از عالم عقل و عالم مثال و عالم ماده

عالم عقل مجرد از ماده و آثار آن است و وجود بسیط تر و بالاتری از عالم مثال دارد ، عالم مثال عالمی است که ماده ندارد ولی آثار ماده مانند کم ، کیف ، وضع و.... را داراست این عالم نیز وجود بسیط تر و بالاتری نسبت به عالم ماده دارد و سومین عالم نیز عالم ماده است که عالم ترکیب است و که هم ماده دارد و هم آثار ماده را. این عوالم نسبت به هم رابطه طولی دارند یعنی عالم عقل علّت عالم مثال و عالم مثال ، علّت عالم ماده است پس بنابراین عالم مثال کمالات عالم ماده را به شکل اقوی و اشرف در خود دارد و عالم عقل نیز کمالات عالم مثال و ماده را در خود دارد و این همان است که گفتیم هرچه وجود بالاتر بودن اشتمالش بر معنای بیشتر می شود. ذکر این نکته این لازم است که نظام مشابه نظام ماده در عالم مثال وجود دارد البته به شکل اشرف و نظام عالم مثال در عالم عقل وجود دارد و نظام عقلی نیز مطابق نظام ربوبی است که در علم خداوند متعال موجود است.[1]

خوب است توضیح دیگری در مورد عوالم بدهیم. عوالم مترتب بر هم هستند عالم مثال ، کمال عالم ماده را دارد و بیشتر و لذا از آن حیث که کمال ماده را دارد بر آن منطبق است و برای همین هم هست که اگر کسی به عالم مثال دسترسی پیدا کند می تواند به عالم مادی دسترسی پیدا کند و این همان چیزی است که ما در مورد علم به مادیات می گوییم که در واقع ما با متحد شدن با مثال آن مادیات به آن مادیات علم پیدا می کنیم و عالم عقل نیز همین رابطه را عالم مثال دارد در پایان نیز می گوییم که خداوند را عالم نمی گوییم چون عالم ما یعلم به الله است که البته در برخی جاها تسامحاً خداوند را عالم چهارم قرار می دهند.

۱.پایان نوار شماره ۱۰۶

فصل دهم: عقل مفارق

اثبات عدم کثرت افرادی عقل مفارق

در این بخش از فصل حضرت علامه در صدد اثبات این نکته است که عقول نمی توانند کثرت افرادی داشته باشند برای اثبات این مدعی ایشان بیان می کنند که عقل یک ماهیت همانگونه که آن را یکی از اقسام عقل دانستیم که البته جوهری بسیط است و مرکب از ماده و صورت نیست لذا قسم بودن آن برای جوهر همانند قسم بودن جسم برای جوهر نیست

حضرت علامه بیان می کنند که کثرت افرادی تنها با مادی بودن ماهیت امکان دارد و از آن جایی که عقل مادی نیست پس امکان کثرت افرادی ندارد. دلیل حضرت علامه برای این مطلب این است که کثرت افرادی که کثرت عددی است یا عین ذات است یا جزء ذات است و یا عرض لازم است و یا عرض مفارق. و کثرت نمی تواند هیچ یک موارد سه گانه اول باشد چون اگر کثرت عین ذات باشد در این صورت اگر ماهیت موجود باشد باید کثرت داشته باشد و هرکدام از آن کثرات نیز دارای ذات هستند و لذا آنها نیز باید کثرت داشته باشند لذا در عین واحد بودن باید کثیر باشد و این محال است اولاً و در نتیجه با به وجود آمدن یک فرد باید بی نهایت فرد محقّق شود در مورد جزء ذات و عرض لازم نیز همین لازمه باطل پیش خواهد آمد پس کثرت تنها می تواند عرض مفارق باشد که مثلاً ماهیت موجود بشود ولی چون کثرت عرض مفارق است می تواند نباشد و دوباره می تواند موجود بشود بدون کثرت و در نهایت کثرت افرادی به وجود آید ولی تنها ماده می تواند عرض مفارق داشته باشد چون شیئ باید استعداد پذیرش و عدم پذیرش عرض را داشته باشد و استعداد نیز ماده می خواهد و لذا تنها ماهیتی که مادی است می تواند کثرت افرادی داشته باشد و عقل هم که ماده ندارد پس کثرت افرادی نیز ندارد ولی این را نیز باید گفت که عقل کثرت نوعی می تواند داشته باشد ولی هرنوع آن تنها یک فرد دارد و این کثرت عقل هم می تواند طولی و هم عرضی باشد.

حضرت علامه البته یک استثناء نیز برای کثرت افرادی عقل بیان می کنند و آن عقلی است که از موجود مادی تکامل پیدا کرده باشد و حرکت جوهری کرده باشد از ماده و به عقل منتهی شده باشد و تمیّز فردی خود را از مرحله مادی با خود به مرحله عقلی می آورد که البته ملاصدرا در بیان خود دارد که انسان نیز کثرت نوعی دارند و انسان نوع نیست بلکه جنس است پس این استثناء علامه هم علی المبنا است

تبیین کثرت طولی و عرضی

در بخش پیش اثبات کردیم که عقول نمی توانند کثرت طولی داشته باشند ولی می توانند کثرت نوعی داشته باشد. در این بخش حضرت علامه بیان می کنند که کثرت نوعی عقول به دو شکل می تواند باشد به شکل کثرت طولی که مثلاً عقل اول علت ، عقل دوم و عقل دوم علّت عقل سوم و همین طور تا آخر هر عقلی که وجودش بالاتر باشد علّت عقل پایین تر باشد مشائین تعداد عقول را ده عقل می دانستند که مبتنی بر طبیعت شناسی خاصی مبتنی بود که با ابطال آن ادعای آن نیز ابطال شد البته خودشان نیز به این مسئله توجه داده بودند که این مطالب ما مبتنی بر فلان مطلب طبیعت شناسی است ولی حضرت علامه تعداد عقول را ده عقل نمی دانند و از طرفی برای آن حد و حصری قائل هستند چون اگر حد و

حصری نداشته باشد به مرتبه مثال و ماده نخواهیم رسید. نوع دیگر از کثرت عقول ، کثرت عرضی عقول است و کثرت عرضی عقول یعنی وجود داشتن دو عقلی که با هم رابطه علی و معلولی نداشته باشند و هردو معلول یک عقل بالاتر باشند. کثرت عرضی عقول همان مثل افلاطونی است مشائین آن را قبول نداشتند ولی اشراقیین و ملاصدرا آن را قبول دارند

فصل یازدهم: عقول طولیه

صدر عقل اول از ذات واجب

در این بخش حضرت علامه کثرت طولی عقول می پردازد ایشان می گوید که عقلی که مستقلاً از خداوند صادر می شود یکی بیشتر نمی تواند باشد به دلیل قاعده الواحد که بیان می کند که الواحد لایصدر منه الا الواحد و خداوند چون هیچ گونه کثرتی ندارد و بسیط الحقیقه است و چون کثیر نیست ، موجود کثیر نیز نمی تواند صادر کند البته منظور از اینکه نمی تواند محدودیت در قدرت نیست بلکه اساساً محال است که از چیزی که بسیط محض است کثیری صادر شود و چیزی که محال است اساساً متعلّق قدرت قرار نمی گیرد و قدرت به امر ممکن تعلّق می گیرد. پس از خداوند متعال تنها یک عقل صادر می شود که عقل اول است.

صدور عقول دیگر از عقل اول

حضرت علامه بیان می کنند که پس از صدور عقل اول از خداوند متعال ، عقل اول که ممکن است و نیازمند ذات دارای ماهیت خواهد بود چون هرچیزی که ممکن باشد ماهیت خواهد داشت لذا عقل اول حیث وجودی و ماهوی خواهد داشت همچنین مشائین نیز گفته اند که عقل اول هم خدا را تعقّل می کند و هم خودش را از این جهت نیز کثرت پیدا می کند وجود این کثرات هرچند اندک باعث می شود که از او امور کثیر صادر شود هرچند چون کثرات عقل اول محدود است کثراتی که از او صادر نیز می شود نیز اول است و باز آن کثرات ، جهات کثرات بیشتری پیدا می کنند و لذا می توانند کثرات بیشتری از خود صادر کنند و این مسئله اینقدر ادامه پیدا می کند که عقول بتوانند عالم مثال را با تمام کثرات فراوانی که دارد ایجاد کنند اینکه کدام عقل چنین می کند و چند عقل وجود دارد روشن نیست ولی باید به اندازه ای باشد که بتوان کثرات عالم مثال را ایجاد کند و عالم مثال نیز عالم ماده را با کثراتش ایجاد می کند. حضرت علامه نگفته است که آیا عقل اول تنها یک عقل دوم صادر می کند و همچنین عقل دوم تنها یک عقل سوم صادر می کند یا می تواند سه عقل سوم مثلاً صادر کند ولی ما می توانیم بگوییم که عقل دوم می تواند مثلاً سه عقل سوم صادر کند. در پایان نیز حضرت علامه تصریح می کنند که عقل بسیار زیاد هستند و ما تعداد آنها را نمی دانیم ولی در نهایت محدود هستند که این اشاره و تعریض به مشائین است که قائل بودند که عقول طولیه ده عقل هستند.[1]

۱.پایان نوار شماره ۱۰۷

فصل دوازدهم: عقول عرضیه

مقدمه

حضرت علامه پس از بحث از عقول طولیه به بحث از عقول عرضیه می پردازند. در مورد وجود عقول عرضیه میان مشائین و اشراقیین اختلاف است و مشائین آن را انکار می کنند ولی اشراقیین آن ها را اثبات می کنند. عقول عرضیه ، عقولی هستند که رابطه علت و معلولی میان آنها نیست. حکمت متعالیه عقول عرضیه را قبول دارد حضرت علامه نیز عباراتی دارند که ظهور در قبول عقول عرضیه است ولی اینجا به گونه ای رفتار کرده اند که انگار قبول ندارد و لذا سه دلیلی که ایشان برای اثبات عقول عرضیه بیان شده را رد می کنند البته می فرمایند که این ادله برای اثبات عقول عرضیه کافی است ولی نفیاً یا اثباتاً در مورد عقول عرضیه کلامی نمی گویند ولی به نظر می رسد که ایشان نیز عقول عرضیه را قبول دارند.

تبیین عقول عرضیه

در تبیین عقول عرضیه باید گفت که ما در عالم ماده انواع مختلفی از موجودات را داریم این موجودات در عالم مثال یک وجود مثالی دارند و در عالم عقل نیز یک وجود عقلانی دارند لذا مثلاً انسان که یک نوع مادی است یک وجود مثالی در عالم مثال دارد و یک وجود عقلی در عالم عقل دارد که به آن موجودات که موجودات عقلانی انواع مادی هستند ارباب انواع می گویند و دلیل اینکه به آنها ارباب می گویند این است که این وجودهای عقلانی واسطه فیض به موجودات مادی نوع خود هستند و آن ها را به وجود می آورند و آنها را تدبیر می کنند به این موجودات عقلانی ، مثل افلاطونی نیز می گویند زیرا افلاطون اصرار به اثبات آنها داشته است. باید دانست که میان رب النوع ها نیز رابطه طولی وجود دارد و مثلاً در یک مرتبه عقول عرضی نسبت به مرتبه بالاتر معلول می شوند لذا مثلاً افراد فرس یک رب النوع دارند و افراد انسان نیز یک رب النوع دارد و سپس رب النوع انسان و فرس معلول رب النوع حیوان که موجود عقلی بالاتر آنهاست هستند و این رابطه به همین شکل وجود دارد تا به عقل اول می رسد که یکی می شوند

اینکه مثل افلاطونی با ارباب انواع چطور هستند و نسبتشان با موجودات چگونه است محل اختلاف است ولی حضرت علامه بیان می کنند که بهترین قول در این باره این است که هر ماهیت نوعیه ای یک فرد مادی دارد و یک فرد مثالی دارد و یک فرد عقلانی دارد که فرد عقلانی تمام کمالاتی را که فرد مادی می تواند به دست بیاورد یا کمالات یک فرد خاص را که در اثر حرکت بدست می آورد را یک جا و بالفعل داراست قبل از اینکه اشراقیین عقول عرضیه را اثبات کنند مشائین تدبیر تمام انواع مادی را کار آخرین عقل در سلسله عقول طولی می دانستند که به آن عقل فعّال می گفتند از نظر ایشان عقل فعال کمالات تمام انواع را دارا بود و واسطه فیض خداوندی به تمام موجودات بود.

استدلال اول اثبات عقول عرضیه

استدلال اولی که برای اثبات عقول عرضیه اقامه شده است این است که وقتی به نبات نگاه می کنیم نبات قوایی مانند غاذیه ، نامیه ، مولّده دارد این قوا اعراضی برای جسم نباتی هستند و با تغییر جسم نباتی این ها نیز تغییر می کنند از طرفی این قوا فاقد هرگونه درک و شعور هستند با این همه می بینیم که این قوا چه کارهای دقیق و عجیب و غریبی انجام می دهند و این پیچیدگی ها نمی تواند ناشی از قوایی بی شعور و درک باشد پس حتماً یک عقل این کار را انجام می دهد به عنوان مثال وجود عقلانی درخت انجیر است که کارهای فوق العاده درخت انجیر را انجام می دهد و این عقل همان عقل عرضی است.

اشکال حضرت علامه به استدلال

حضرت علامه در اشکال به این استدلال بیان می کنند که این نبات کارهای عجیب و پیچیده می کند درست و اینکه قوای نباتی بی شعور هستند این هم درست و اینکه این کارها نیز کار یک موجود عقلانی با شعور باشد هم امری است درست و انکارناپذیر ولی اینها فقط وجود یک عقل را اثبات می کند ولی به هیچ وجه اثبات نمی کند که این عقل یک عقل عرضی است بلکه این عقل می تواند همان عقلی فعّالی باشد که مشائین می گویند لذا این دلیل برای اثبات عقول عرضیه کافی نیست.

استدلال دوم اثبات عقول عرضیه

دلیل دومی که برای اثبات عقول عرضیه اقامه شده است این است که گفته می شود که انواعی که در عالم ماده وجود دارند همواره یک نظام ویژه را طی می کنند که این نظام همواره ثابت است و هیچ تغییری نمی کند و این نظام که سیری مشخص و تغییر ناپذیر دارد حتماً یک علّت حقیقی دارد و این علّت نمی تواند صورت های نوعیه باشند چون صورت های نوعیه بالقوه هستند و فاقد کمال هستند و کم کم بالفعل می شوند پس این نظم یک علّت حقیقی مجرد بالفعل دارند که وجودی بالاتر از صور نوعیه دارند و این علل همان عقول عرضیه هستند.

اشکال حضرت علامه به استدلال

حضرت علامه در این بخش نیز همان اشکالی را بیان می کنند که در اشکال به استدلال پیش بیان کردند ایشان می گویند اولاً اگر کمالی را صورت دارا باشد در این صورت فاعل مباشر فعل همان صورت است و اگر دارا نباشد هرچند یک علّت حقیقی مجرد اثبات می شود ولی این علّت حقیقی مجرد الزاماً یک عقل عرضی نیست و می تواند همان عقل فعّال مورد ادعای مشائین باشد پس این دلیل تنها وجود یک عقل فاعل را اثبات می کند به دون اینکه عرضی بودن آن را اثبات کند

البته باید توجه داشت که این دو استدلال هرچند عقول عرضی را اثبات نمی کنند ولی حضرت علامه دلیلی نیز برای انکار عقول عرضی بیان نمی کند.

تفاوت استدلال اول و دوم

استدلال اول و دوم هرچند در کل شبیه هم هستند ولی تفاوت آن ها در این است که استدلال اول بر وجود پیچیدگی و دقت در موجودات تکیه دارد ولی استدلال دوم سیر و نظام منظم موجود در موجودات را مورد توجه قرار می دهد و لذا از این حیث نیز با هم تفاوت دارند.

استدلال سوم اثبات عقول عرضیه

در استدلال سوم به وجود عقول عرضیه به قاعده ای فلسفی به نام قاعده امکان اشرف تمسک شده است این قاعده می گوید که اگر دیدی نوع مادی و فردی از نوع موجود شد آیا امکان این وجود دارد که نوع انسانیتی که مثلاً در این فرد است در یک فرد بالاتر وجود داشته باشد که همه ی کمالات این موجود را یکجا داشته باشد؟ مثلاً زید یک فرد از انسانیت است و کم کم رشد خواهد کرد و فعلیّت هایی خواهد داشت سئوال این است که آیا امکان دارد عقلاً که فردی از نوع انسانیت وجود داشته باشد که تمام کمالات را یک جا و بالفعل داشته باشد؟ خواهیم گفت که امکان دارد و واقعاً نیز امکان دارد به این فرد ، فرد اشرف و به امکانی که دارد امکان اشرف می گوییم حال فاعلی که می خواهد فیض بدهد که بخیل نیست پس همانگونه که فرد اخس را ایجاد می کند فرد اشرف را نیز ایجاد می کند پس هر وقت در مورد فردی از نوع فرد اشرف امکان داشت باید دانست که خداوند قبل از این آن را افاضه کرده است چون خداوند که بخل ندارد و آن نیز امکان دارد. و آن وجود اشرف که بالفعل است همان عقول عرضی است. از امکان اشرف برای اثبات عالم عقل به طول کلی و همینطور عال مثال نیز استفاده شده است که البته هرچند در مورد اثبات عالم مثال با آن محل اختلاف است ولی کسی به اثبات عالم عقل با آن اشکالی وارد نکرده است

اشکال حضرت علامه به استدلال

حضرت علامه در اشکال به این استدلال نیز همانی را می گویند که در اشکال به استدلال های پیشین گفتند یعنی با این استدلال وجود یک عقل اثبات می شود ولی اینکه این عقل عرضی باشد اول الکلام است و اشکالش این است که این این موجود عقلانی می تواند همان عقل فعّال باشد که مشائین می گویند یعنی همان عقلی که کمالات تمام انواع را دارد.
حضرت علامه در ادامه نیز بیان می کنند که باید توجه داشت که صدق انسان بر آن عقل نیز نمی تواند عرضی بودن این عقل را اثبات کند چون بر آن عقل فعّالی که مشائین می گویند نیز انسان بلکه هرچیز دیگری صادق است البته لابشرط چون کمالات آن شیئ را واجد است پس از این راه نیز نمی توان اثبات کرد که این عقل عرضی است. حضرت علامه تا

اینجا تمام استدلالات را برای اثبات عقل عرضی ناکافی دانستند و البته خودشان نیز وجود عقول عرضی را انکار نکردند بلکه با سکوت از کنار آن گذشتند.

پاسخ به اشکال حضرت علامه

در این قسمت می توان به اشکالی که حضرت علامه بیان کرده اند به شکلی اشکال کرد و عقول عرضی را با قاعده امکان اشرف اثبات کرد به این شکل که بگوییم وجود عقلی که کمالات همه انواع را داشته باشد مورد انکار ما نیست و چنین عقلی حتماً هست حال شما هرچه می خواهید آن را بنامید اما همانطور که یک فرد اخس از انسانیت امکان دارد و همینطور وجود یک عقلی که تمام کمالات را واجد است ممکن است وجود یک عقل که تنها کمالات انسان را داشته باشد نیز ممکن است یعنی یک وجود عقلانی وجود داشته باشد که تنها کمالات انسان را داشته باشد اگر امکان دارد که به نظر ما دارد پس حتماً افاضه شده است و این موجود عقلانی که فقط کمالات انسان را دارد همان عقول عرضی است این برهان به این شکل برای اثبات عقول عرضی تام به نظر می رسد مگر اینکه کسی بگوید که موجود عقلانی ای که فقط کمالات انسان را داشته باشد امکان ندارد که در این صورت باید از او پرسید که چرا چنین چیزی امکان ندارد؟ ولی فی الحال اشکالی به نظر نمی رسد لذا می توان با این بیان عقول عرضیه را اثبات کرد.

فصل سیزدهم: عالم مثال

مقدمه

حضرت علامه پس از اینکه از گفتن نکاتی پیرامون عالم عقول فارغ می شوند به بیان نکاتی ساده در مورد عالم مثال می پردازند. حضرت علامه می فرمایند که به عالم مثال ، برزخ می گویند چون واسطه میان عالم عقل و عالم ماده است. به عالم مثال خیال منفصل نیز می گویند که در مقابل خیال متصل است که همان خیالی است که به نفس ما متصل است و در آن می توانیم مثلاً در خیالمان یک اسب بیاوریم و در آن تغییراتی ایجاد کنیم.

نفس؛ موجودی به حذاء عالم

از همین جا یک نکته روشن می شود و آن این که نفس یک مرتبه مادی و یک مرتبه خیالی دارد و اگر حرکت کند می تواند مرتبه عقلی نیز داشته باشد برای همین گفته اند که نفس موجودی است به حذاء عالم و یک موجود تافته جدا بافته . عالم بعد از خدا عبارت است از عالم عقل و سپس عالم مثال و سپس عالم ماده که از هم منفک هستند البته انفکاک آنها کامل نیست چون میان آنها رابطه علّی و معلولی برقرار است و نفس موجودی است که مانند عالم هرسه مرتبه را دارد

به خیالی که نفس دارد مثال متصل و خیال متصل می گویند و به آن عالم مثالی که بیرون نفس انسان است خیال منفصل و مثال منفصل می گویند.

همانطور که بارها گفته ایم عالم مثال ماده و قوه ندارد ولی آثار ماده را دارد این عالم را مشائین می گویند آخرین عقلی که در سلسله طولی عقول است صادر می کند البته منظور از مشائین، آن عده از مشائین هستند که قبل از شیخ اشراق هستند چون مشائین قبل از شیخ اشراق اساساً وجود عالم مثال را قبول نداشتند ولی اشراقیین که هرنوع مثالی از نوع عقلانی خود صادر شده است

دلایل اثبات عالم مثال

برای اثبات وجود عالم مثال دو دلیل آورده شده است یکی موجودات موجود در خیال متصل هستند که علت هم سنخ با خود می خواهند و دلیل دیگری که برای این عالم آورده شده است همان صورت هایی که ما از بیرون دریافت می کنیم که به وسیله آنها موجودات مادی را می شناسیم.

حضرت علامه در آخرفصل عالم مثال مطلبی را می فرمایند که البته خیلی آن را تبیین نمی کنند ایشان می فرمایند که از ویژگی های موجودات مثالی این است که در عین حفظ وحدت شخصی می توانند به شکل های و هیئت های مختلفی تمثّل یابند که البته این مطلب را زیاد باز نمی کنند چون فقط در حد آشنایی اولیه به بیان این مطالب پرداخته اند.

فصل چهاردهم: عالم ماده

مقدمه

حضرت علامه پس از بیان چند نکته پیرامون عالم مثال به عالمی که پایین مرتبه را دارد می پردازند یعنی عالم ماده . ایشان بیان می کنند که عالم ماده همین عالم مشهود است (البته عالم مشهودی که از نظر علامه به هیچ وجه نمی تواند متعلّق قرار گیرد!) و پایین مرتبه وجودی و پست تر وجود را دارد.

ایشان بیان می کنند که تمام موجودات مادی در ابتدا تقریباً در مرحله قوه محض قرار دارند و سپس با حرکتی که دارد به سمت فعلیّت حرکت می کند. ایشان می فرمایند که این حرکت ماده البته در صورتی است که چیزی مانع آن نشود لذا به عالم ماده ، عالم تزاحمات و تمانع نیز می گویند

حضرت علامه بیان می کنند که اجزاء و نسبت هایی که میان موجودات مادی وجود دارد در علم طبیعی و ریاضی شناسایی می شود و تا امروز امور زیادی شناسایی شده است ولی چه بسا اموری که مجهول هستند بیش از اموری باشند که معلوم هستند

وحدت ماده عالم ماده

حضرت علامه می فرمایند که ما در مرحله قوه و فعل بیان کردیم که ماده این جهان یکی بیشتر نیست که وجودی سیال و در حال حرکت دارد که حرکتش به این شکل است که جوهرش متحرک است و به تبع او اعراضش نیز متحرک هستند این حرکتی است که تمام عالم دارد در این میان بخش هایی از ماده خود نیز حرکت های خاص خود را دارند مانند حرکت نباتی و حیوانی و انسانی که مقصد این حرکت نیز فعلیّت تام است.

کیفیت ارتباط فاعل ثابت با فعل متجدد

حضرت علامه بیان می کنند که ذات این عالم متجدد و فاعل این عالم ، این عالم را ذاتاً متجدد جعل کرده است لذا اشکالی از بابت ثابت بودن عقلی که آن را ایجاد کرده است و تغیّر عالم نیست چون آن فاعل جوهر را ذاتا متجدد جعل کرده است نه اینکه آن را جعل کرده باشد و سپس متجدد کرده باشد تا این اشکال لازم آید که فاعل ثابت چطور می تواند فعلی متجدد داشته باشد.

نگاشتن این جزوه در تاریخ ۲/فروردین/۱۴۰۰ هـ .ش در ساعت ۲۰:۳۱ دقیقه به پایان رسید.

در پایان از تمام کسانی که از این جزوه استفاده می کنند التماس دعا دارم و با تشکر فراوان از استاد حضرت حجه الاسلام و المسلمین دکتر محمد سربخشی

و الحمد لله الرّب العالمین

فهرست

مقدمه بحث ۱
مقدمه ۱
معنای لغوی فلسفه ۱
معانی اصطلاحی فلسفه ۲
۱.تمام علوم حقیقی ۲
۲.اللهیات ۳
۳.مبانی یک علم ۴
۴.علت ۴
تعریف علم فلسفه ۴
موضوع فلسفه ۴
عرض ذاتی ۵
عدم فرق میان وجود و موجود در فلسفه ۵
مرحله اولی: کلیات مباحث وجود ۶
فصل اول: بداهت مفهوم وجود ۶
تبیین بداهت مفهوم وجود ۶
معنای بدیهی و نظری ۷
نکات عبارتی ۸
فصل دوم: اشتراک معنوی مفهوم وجود ۸
اشتراک معنوی و لفظی ۸
معنای اشتراک معنوی مفهوم وجود ۹
دلایل اشتراک معنوی مفهوم وجود ۹
معنای اشتراک لفظی مفهوم وجود ۱۰
منشأ توهم قول به اشتراک لفظی مفهوم وجود ۱۱
رد قائلین به اشتراک لفظی مفهوم وجود ۱۱

فصل سوم: تغایر ماهیت و وجود ۱۱
مقدمه ۱۱
دلایل تغایر مفهوم وجود و مفهوم ماهیت ۱۲
فصل چهارم: اصالت وجود ۱۴
مقدمه ۱۴
تبیین معنای اصالت و اعتباریت ۱۴
ورود به بحث ۱۴
اقوال در اصالت وجود و ماهیت ۱۵
دلایل اصالت وجود ۱۶
دلیل اصالت الماهیت و ردّ آن ۱۸
فصل پنجم: تشکیک در وجود ۱۹
مقدمه ۱۹
تبیین تشکیک ۲۰
نکات عبارتی ۲۱
قول به تباین به تمام ذات موجودات ۲۲
تبیین قول مشائین و دلیل آنان ۲۲
اثبات وحدت حقیقت وجود ۲۳
توجیه کثرات ۲۵
فصل ششم: تخصّص وجود ۲۶
توضیح در مورد تخصّص ۲۶
تخصص وجود بنفس ذات خود ۲۷
تخصص وجود به مراتب خود ۲۷
تخصص وجود به ماهیات(تشکیک عرضی) ۲۷
نقض قاعده ی فرعیّت ۲۸
فصل هفتم: احکام سلبی وجود ۳۲

غیر نداشتن وجود ۳۲
ثانی نداشتن وجود ۳۲
جوهر و عرض نبودن وجود ۳۳
جزء نبودن وجود ۳۴
جزء نداشتن وجود ۳۵
نوع نبودن وجود ۴۱
فصل هشتم: معنای نفس الأمر ۴۱
مقدمه ۴۱
معنای تحقّق ۴۱
مثال دقیق تر ۴۲
معنای نفس الامر ۴۲
پرسش و پاسخ ۴۳
مطلب دوم: مطابق قضایا ۴۳
مفاهیم اعتباری ۴۴
نفس الامر قضایا ۴۴
نکات عبارتی ۴۴
چند نکته فرعی ۴۶
ادعای عده ای در مورد نفس الامر ۴۷
فصل نهم: تساوق شیئیت با وجود ۴۷
معنای تساوی و تساوق ۴۷
بازگشت به بحث ۴۸
ورود به بحث ۴۹
نکته عبارتی ۵۰
فصل دهم: تمایز و علیّت نداشتن عدم ۵۱
عدم تمایز میان اعدام ۵۱

علّت نبودن عدم ۵۳
فصل یازدهم: المعدوم المطلق لایخبر عنه ۵۵
معدوم مطلق ۵۵
اشکال المعدوم لا یخبر عنه ۵۵
پاسخ حضرت علامه ۵۵
نتیجه ۵۸
نگاه دقیق تر به مسئله ۵۸
فصل دوازدهم: امتناع اعاده معدوم ۵۹
معنای اعاده ۵۹
منشأ پیدایش مسئله ۶۰
استنتاج نادرست از استحاله اعاده معدوم ۶۱
تصویر بحث و بداهت تصدیق آن ۶۳
دلایل استحاله اعاده معدوم ۶۵
دلایل عدم استحاله اعاده معدوم ۶۷
مرحله ثانیه: انقسام وجود به ذهنی و خارجی ۶۹
فصل اول: وجود خارجی و ذهنی ۶۹
مقدمه ۶۹
دیدگاه ها در مورد وجود ذهنی ۷۰
تتمه ۷۴
مرحله ثالثه: انقسام وجود به فی نفسه و فی غیره ۹۳
فصل اول: وجود فی نفسه و فی غیره ۹۴
مثال وجود فی نفسه و فی غیره ۹۴
اقسام وجود فی نفسه ۹۵
دیدگاه حکمت متعالیه ۹۵
استدلال برای اثبات وجود ربطی ۹۶

فصل دوم: کیفیت اختلاف وجود رابط و مستقل ۹۶
اختلاف نوعی ۹۶
دیدگاه حضرت علامه ۹۶
دیدگاه منتقدین حضرت علامه ۹۷
نکات عبارتی ۱۰۰
فصل سوم: تقسیم وجود فی نفسه به لنفسه و لغیره ۱۰۱
معنای وجود لنفسه و لغیره ۱۰۱
تعریف علامه برای وجود لنفسه و لغیره ۱۰۱
اقسام وجود لنفسه ۱۰۱
مرحله چهارم: مواد سه گانه ۱۰۲
فصل اول: تعریف مواد سه گانه ۱۰۲
ماده ۱۰۲
علت انحصار مواد در سه ماده ۱۰۳
نکته عبارتی ۱۰۳
تعریف وجوب و امکان و امتناع ۱۰۴
فصل دوم: انقسام مواد به بالذات و بالغیر و بالقیاس ۱۰۵
وجوب بالذات ۱۰۵
وجوب بالغیر ۱۰۵
وجوب بالقیاس ۱۰۶
امتناع بالذات ۱۰۶
امتناع بالغیر ۱۰۶
امتناع بالقیاس ۱۰۶
امکان بالذات ۱۰۷
امکان بالغیر ۱۰۷
امکان بالقیاس ۱۰۷

دلیل وجود لغیره ۱۰۸
فصل سوم: ماهیت الواجب إنّیّته ۱۰۸
معنای أنّیّت ۱۰۸
مراد از ماهیت ۱۰۹
ماهیت به معنای خاص نداشتن واجب الوجود بالذات ۱۰۹
استدلال حضرت علامه برای ماهیت نداشتن واجب الوجود ۱۰۹
نقد دیدگاه ۱۱۰
نکته عبارتی ۱۱۱
فصل چهارم: وجوب تمام جهات واجب الوجود بالذات ۱۱۲
تبیین معنای کمال ممکن ۱۱۲
کمالات ممتنع برای واجب الوجود ۱۱۳
کیفیت فلسفه خواندن ۱۱۳
فصل پنجم: لزوم ایجاب قبل از وجود ۱۱۳
قائلین به اولویت ۱۱۳
ابطال اولویت ۱۱۴
خاتمه ۱۱۵
فصل ششم: معانی امکان ۱۱۶
امکان خاص ۱۱۶
امکان عام ۱۱۶
امکان اخص ۱۱۷
امکان استقبالی ۱۱۷
امکان وقوعی ۱۱۸
امکان استعدادی ۱۱۹
فصل هفتم: لازم ماهیت و اعتبار عقلی بودن امکان ذاتی ۱۲۱
اعتبار عقلی بودن امکان ۱۲۱

لازمه ی ماهیت بودن امکان ۱۲۲
فصل هشتم: نیازمندی ممکن به علّت و ملاک نیازمندی آن ۱۲۳
بداهت نیازمندی ممکن به علّت ۱۲۳
ملاک نیازمندی ممکن الوجود به علّت ۱۲۳
فصل نهم: نیازمندی ممکن به علّت حدوثاً و بقاءً ۱۲۷
دلیل اول ۱۲۷
دلیل دوم ۱۲۷
اشکال به نیازمندی ممکن به علّت در بقاء ۱۲۸
خاتمه ۱۲۸
استدلال حضرت علامه برای وجود امکان در خارج ۱۲۹
استدلال حضرت علامه برای وجود وجوب در خارج ۱۲۹
اشکال به بیان و استدلال حضرت علامه در اثبات وجود امکان ۱۲۹
نحوه ی وجود امکان و وجوب در خارج ۱۳۰
ادعای برخی در مورد وجود منحاز امکان و وجوب در خارج و ابطال آن ۱۳۰
تبیین تعبیرات فلاسفه پیرامون معقول ثانی فلسفی ۱۳۱
مرحله پنجم: ماهیت و احکام آن ۱۳۴
فصل اول: الماهیه من حیث هی لیست الّا هی ۱۳۴
معنای تعبیر ۱۳۴
منظور از ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات ۱۳۵
فصل دوم: اعتبارات ماهیت ۱۳۶
اقسام اعتبارات ماهیت ۱۳۶
کلّی طبیعی ۱۳۶
بیان مجدد اقسام اعتبارات ماهیت ۱۳۶
اهمیّت بحث از اقسام اعتبارات ماهیت ۱۳۷
اقوال پیرامون کلی طبیعی ۱۳۷

دو اصطلاح ماهیت بشرط لا ۱۳۸
وجود کلی طبیعی در خارج ۱۳۸
کثرت در کلی طبیعی ۱۳۹
فصل سوم: ذاتی و عرضی ۱۳۹
معنای ذاتی و عرضی ۱۳۹
عرض بالضمیمه و عرض من صمیمه ۱۴۰
تفاوت ذاتی و عرضی ۱۴۰
فصل چهارم: جنس و فصل و مباحث آنها ۱۴۱
بیان مطالبی در مورد جنس و فصل ۱۴۲
اعتبارات جنس و فصل ۱۴۲
حمل اولی جنس و فصل بر نوع ۱۴۳
یکی بودن نوع و جنس و فصل ۱۴۴
رابطه ی جنس و فصل ۱۴۴
واحد بودن جنس و فصل ۱۴۴
بسیط بودن اعراض ۱۴۴
تحلیل اشکال و پاسخ حضرت علامه ۱۴۵
تشکیکی بودن تمایز اعراض ۱۴۵
تحلیل ماده و صورت ۱۴۵
فصل پنجم: احکام فصل ۱۴۶
فصل حقیقی و منطقی ۱۴۶
تبیین فصول منطقی ۱۴۷
فصل حقیقی انسان ۱۴۸
حقیقت نوع بودن فصل اخیر ۱۴۸
عدم اندراج فصل تحت جنس ۱۴۹
فصل ششم: نوع و احکام آن ۱۵۰

تحقّق اجزاء نوع به وجود واحد ۱۵۰
نگاه تحلیلی به این مسئله ۱۵۰
مغایرت اجزاء ماهیت نوعیه به ابهام و تحصّل ۱۵۱
تفاوت مرکب حقیقی و مرکب اعتباری و صناعی ۱۵۱
انقسام ماهیات به کثیره الافراد و منحصره ۱۵۱
فصل هفتم: نحوه ی وجود کلی و جزئی ۱۵۴
کلی و جزئی نحوی وجود ماهیت ۱۵۴
کلیت و جزئیت نحوه هایی از ادراک ۱۵۴
فصل هشتم: تمایز و تشخّص ماهیات ۱۵۵
تمایز ماهیت ۱۵۶
تشخّص ماهیات ۱۵۶
تفاوت میان تشخّص و تمایز ۱۵۶
انواع تمایز ۱۵۶
نحوه تشخّص ماهیت ۱۵۷
مرحله ششم: مقولات عشر ۱۵۸
فصل اول: تعریف جوهر و عرض و تعداد مقولات ۱۵۸
مقدمه ۱۵۸
معنای مقولات عشر ۱۵۸
تعریف عرض و جوهر ۱۵۹
تعداد مقولات ۱۶۰
استدلال بر وجود جوهر و عرض ۱۶۰
فصل دوم: اقسام جوهر ۱۶۱
تعداد جواهر ۱۶۱
تعریف جواهر ۱۶۱
نگاه تحلیلی به جوهر و تعداد جواهر حقیقی ۱۶۳

تقسیم حقیقی ماهیات از دیدگاه مشائین ۱۶۴
فصل سوم: جسم ۱۶۴
وجود جسم ۱۶۵
تعریف و مصداق جسم ۱۶۵
اشکالات حضرت علامه بر دیدگاه ها و دیدگاه مختار ایشان ۱۶۶
فصل چهارم: اثبات ماده اولی و صورت جسمیه ۱۶۷
اثبات هیولاء و صورت جسمیه ۱۶۷
عدم امکان وجود هیولاء به تنهایی ۱۶۸
تتمه ۱۶۸
فصل پنجم: اثبات صورت نوعیه ۱۶۸
توضیح در مورد صورت نوعیه ۱۶۸
اثبات صورت نوعیه ۱۶۹
تتمه ۱۷۰
فصل ششم: تلازم ماده و صورت ۱۷۰
مقدمه ۱۷۰
دلیل تلازم ماده با صورت جسمیه ۱۷۱
دلیل تلازم صورت جسمیه با ماده ۱۷۱
نکته عبارتی ۱۷۱
فصل هفتم: نیازمندی ماده و صورت به یکدیگر ۱۷۲
بیان اجمالی نیازمندی ماده و صورت به یکدیگر ۱۷۲
بیان تفصیلی نیازمندی ماده و صورت به یکدیگر ۱۷۳
تبدل صور توسط عقل مفارق ۱۷۵
اشکال به مشائین در مورد تبدل صورت ۱۷۵
فصل هشتم: نفس و عقل ۱۷۷
نفس ۱۷۷

عقل ۱۷۸
خاتمه ۱۷۹
فصل نهم: کم ۱۷۹
تعریف کم ۱۷۹
تقسیم کم به متصل و منفصل ۱۸۰
نوع بودن هرعدد ۱۸۱
عدد نبودن یک ۱۸۱
تقسیم کم متصل به قار و غیرقار ۱۸۲
تشکیک در وجود کم متصل قار ۱۸۲
خواص کمیات ۱۸۲
فصل دهم: کیف ۱۸۴
تعریف کیف ۱۸۴
اقسام کیف ۱۸۴
فصل یازدهم: مقولات نسبی ۱۸۶
مقوله أین ۱۸۷
مقوله متی ۱۸۷
مقوله وضع ۱۸۸
مقوله جده ۱۸۸
مقوله اضافه ۱۸۸
مقوله أن یفعل و أن ینفعل ۱۸۹
مرحله هفتم: علّت و معلول ۱۹۰
فصل اول:اثبات علیّت و معلولیّت و اثبات وجودی بودن آنها ۱۹۰
مجعول علّت ۱۹۱
اقوال در مجعول علّت ۱۹۱
فصل دوم: انقسامات علّت ۱۹۱

تقسیم علّت به تامه و ناقصه ۱۹۱
تقسیم علّت به واحد و کثیر ۱۹۲
تقسیم علت به بسیط و مرکّب ۱۹۲
تقسیم علّت به قریب و بعید ۱۹۳
تقسیم علت به داخلی و خارجی ۱۹۳
تقسیم علّت به حقیقی و اعدادی ۱۹۳
فصل سوم: قاعده معیّت ۱۹۴
بیان قاعده معیّت ۱۹۴
تقارن زمانی علّت و معلول ۱۹۵
استدلات معیّت ۱۹۵
فصل چهارم: قاعده الواحد لایصدر عنه ألا الواحد ۱۹۷
بیان قاعده ۱۹۷
دلیل قاعده ۱۹۸
مخالفت برخی فلاسفه با صدور واحد از خداوند با استناد به قاعده واحد ۱۹۹
تحلیل تأثیر قاعده بر دیدگاه های حکمت مشاء ۱۹۹
نتایج استفاده شده از قاعده ۱۹۹
فصل پنجم: استحاله دور و تسلسل ۲۰۰
مقدمه ۲۰۰
استحاله دور ۲۰۰
استحاله تسلسل ۲۰۱
فصل ششم: علّت فاعلی و اقسام آن ۲۰۳
اقسام فاعل (علّت فاعلی) ۲۰۳
فصل هفتم: علّت غایی ۲۰۵
تعریف علّت غایی ۲۰۵
دفع یک توهّم ۲۰۶

علّت غایی در فاعل بی شعور ۲۰۶
فصل هشتم: غایت فاعل های طبیعی و کارهای بیهوده انگار ۲۰۷
غایت در کارهای بیهوده انگار ۲۰۷
تبیین حضرت علامه در مورد افعال بی هدف ۲۰۷
تحلیل یکی از این افعال ۲۰۸
توضیح عبارت ۲۰۹
فصل نهم: نفی اتفاق ۲۰۹
بیان بحث ۲۰۹
پاسخ و تبیین حضرت علامه ۲۰۹
بیان دیگر حضرت علامه در تبیین مسئله ۲۱۰
نفی علّت فاعلی به واسطه ی نفی علّت غایی ۲۱۱
فصل دهم: علت صوری و مادی ۲۱۱
علّت مادی و صوری ۲۱۱
ردّ حصر علّت در علّت مادی ۲۱۱
فصل یازدهم: علل جسمانی ۲۱۳
معنای علّت جسمانی ۲۱۳
محدودیت علل جسمانی ۲۱۳
نیازمندی علل جسمانی به وضع خاص ۲۱۳
مرحله هشتم: انقسام وجود به واحد و کثیر ۲۱۴
فصل اول: معنای واحد و کثیر ۲۱۴
بداهت مفهوم واحد و کثیر ۲۱۴
دلیل بداهت مفهوم وحدت و کثرت ۲۱۵
تنبیه: تساوق وجود با وحدت ۲۱۶
فصل دوم: اقسام واحد ۲۱۸
اقسام کلی واحد ۲۱۸

فصل سوم: هو هویت و حمل ۲۲۰
معنای حمل ۲۲۰
اقسام حمل ۲۲۰
فصل چهارم: اقسام حمل شایع ۲۲۲
تقسیم حمل شایع به مواطات و اشتقاق ۲۲۲
تقسیم حمل شایع به بتّی و غیر بتّی ۲۲۲
تقسیم حمل شایع به هلیه بسیطه و هلیه مرکبه ۲۲۳
فصل پنجم: غیریّت و تقابل ۲۲۴
مقدمه ۲۲۴
اقسام غیریت ۲۲۴
اقسام تقابل ۲۲۴
نکته در مورد مفهوم تقابل ۲۲۶
فصل ششم: تقابل تضایف ۲۲۶
تعریف تقابل تضایف ۲۲۶
تکافئ متضایفین ۲۲۶
فصل هفتم: تقابل تضاد ۲۲۷
تعریف ابتدایی تضاد ۲۲۷
احکام متضادین ۲۲۷
تعریف دقیق تضاد ۲۲۹
فصل هشتم: تقابل ملکه و عدم ملکه ۲۲۹
تعریف تقابل ملکه و عدم ملکه ۲۲۹
اقسام تقابل ملکه و عدم ملکه ۲۲۹
فصل نهم: تقابل تناقض ۲۳۰
توضیح ۲۳۰
فصل دهم: تقابل واحد و کثیر ۲۳۰

مقدمه ۲۳۰
تقابل واحد و کثیر ۲۳۰
نظر حضرت علامه ۲۳۱
تذکر به حضرت علامه ۲۳۱
تفاوت تقابل تناقض با سایر اقسام تقابل ۲۳۱
مرحله نهم: سبق و لحوق ، حدوث و قدم ۲۳۲
مقدمه ۲۳۲
فصل اول: تعریف وجود سابق و لاحق ۲۳۲
اقسام سبق و لحوق ۲۳۲
فصل دوم: ملاک سبق در انواع سبق ۲۳۶
فصل سوم: حدوث و قدم و اقسام آن ۲۳۶
مقدمه ۲۳۶
معنای عرفی حدوث و قدم ۲۳۷
اقسام حدوث و قدم ۲۳۷
مرحله دهم: قوه و فعل ۲۳۹
مقدمه ۲۳۹
بالفعل بودن قوه ۲۳۹
تاریخچه بحث از قوه و فعل ۲۴۰
تفاوت امکان استعدادی و امکان ذاتی ۲۴۰
تذکر ۲۴۱
فصل اول: مسبوق بودن حادث زمانی به قوه وجود ۲۴۱
اثبات وجود قوه ۲۴۲
توضیح امکان ذاتی و استعدادی در ضمن مثال ۲۴۲
اثبات وجود ماده ۲۴۳
دفع توهم در مورد خارجی نبودن امکان استعدادی ۲۴۳

قوه محض بودن ماده ۲۴۴
تشبیه نسبت قوه و ماده به جسم طبیعی و تعلیمی ۲۴۴
وحدت ماده در حوادث زمانی ۲۴۵
حادث زمانی نبودن ماده ۲۴۶
نتیجه گیری از مباحث فصل اول ۲۴۶
فصل دوم: تقسیم تغیّر ۲۴۸
اقسام تغیّر ۲۴۸
لزوم بحث از حرکت در فلسفه اولی ۲۴۹
فصل سوم: تعریف حرکت ۲۴۹
دیدگاه ها در مورد حرکت ۲۴۹
بداهت مفهوم تدریج ۲۵۰
تعریف ارسطو برای حرکت ۲۵۰
موارد مورد نیاز در حرکت ۲۵۱
فصل چهارم: تقسیم حرکت به توسطیه و قطعیّه ۲۵۲
مقدمه ۲۵۲
تبیین حرکت توسطیه ۲۵۲
تبیین حرکت قطعیه ۲۵۳
تحلیل حرکت در واقع ۲۵۴
نحوه ی درک حرکت قطعیه ۲۵۶
تبیین اجمالی حرکت جوهری با مثال ۲۵۶
فصل پنجم: مبدأ و منتهای حرکت ۲۵۷
مقدمه ۲۵۷
دارای اجزاء بودن حرکت ۲۵۷
بالقوه بودن اجزای حرکت ۲۵۷
نتیجه دو بحث پیشین ۲۵۸

فصل ششم: موضوع حرکت(متحرک) ۲۵۸
تبیین وجود موضوع در حرکت ۲۵۸
بالفعل و بالقوه نبودن موضوع حرکت من جمیع الجهات ۲۵۹
فصل هفتم: فاعل حرکت (محرّک) ۲۶۰
اثبات تغایر محرّک با متحرک ۲۶۰
لزوم متغیر بودن فاعل قریب حرکت ۲۶۰
فصل هشتم: ارتباط متغیّر با ثابت ۲۶۱
مقدمه ۲۶۱
بیان حضرت علامه در مورد ارتباط متغیّر با ثابت ۲۶۱
فصل نهم: مسافت حرکت ۲۶۲
مقدمه ۲۶۲
تبیین مسافت حرکت ۲۶۲
تحلیل مسافت حرکت ۲۶۳
تبیین تحلیل مسافت حرکت ۲۶۳
تحلیل دیدگاه مشائین ۲۶۴
دیدگاه حضرت علامه و تحلیل آنها ۲۶۵
فصل دهم: مقولات مسافت حرکت ۲۶۵
مقدمه ۲۶۵
وقوع حرکت در چهار مقوله ۲۶۶
انکار حرکت در دیگر مقولات ۲۶۸
فصل یازدهم: حرکت جوهری ۲۷۰
استدلال اول بر حرکت جوهری ۲۷۰
استدلال دوم بر حرکت جوهری ۲۷۳
متفرّعات حرکت جوهری ۲۷۴
فصل دوازدهم: موضوع حرکت جوهری و فاعل آن ۲۷۸

مقدمه ۲۷۸
تبیین موضوع و وحدت آن در حرکت جوهری ۲۷۹
فصل سیزدهم: زمان ۲۸۱
تبیین حقیقت زمان ۲۸۱
متفرعات زمان و حقیقت آن ۲۸۲
فصل چهاردهم: سرعت و بطء ۲۸۴
تعریف سرعت و بطء ۲۸۴
ناشی نبودن بطء از تخلل سکون ۲۸۴
تبیین نوع تقابل تند و کند ۲۸۵
فصل پانزدهم: سکون ۲۸۶
معنای سکون ۲۸۶
نوع تقابل سکون و حرکت ۲۸۶
فصل شانزدهم: اقسام حرکت ۲۸۷
بیان اقسام حرکت ۲۸۷
یادآوری بحث فاعل ها ۲۸۷
فاعلیّت مباشر مبدأ میل در حرکت های طبیعی ۲۸۸
خاتمه: معانی قوه ۲۸۸
مرحله یازدهم: علم و عالم و معلوم ۲۹۱
مقدمه ۲۹۱
دلیل توجیه آوردن حضرت علامه ۲۹۲
توأم بودن هستی شناسی و معرفت شناسی در فلسفه اسلامی ۲۹۳
فصل اول: تعریف علم و اقسام اولی آن ۲۹۴
مقدمه ۲۹۴
بداهت تعریف و تحقّق علم ۲۹۴
اقسام اوّلی علم ۲۹۴

اتحاد عالم و معلوم ۲۹۶
تجرد عالم و معلوم(علم) ۳۰۰
فصل دوم: تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی ۳۰۱
علم حصولی کلی ۳۰۱
علم حصولی جزئی ۳۰۱
اثبات تجرد علم حصولی ۳۰۲
عوالم سه گانه ۳۰۵
فصل سوم: تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی ۳۰۶
تبیین تقسیم علم به کلی و جزئی ۳۰۶
وجه جمع تغییر علم جزئی و تجرد آن ۳۰۶
فصل چهارم: انواع تعقّل ۳۰۷
فصل پنجم: مراتب عقل ۳۰۸
فصل ششم: مفیض صور علمیه ۳۰۸
فصل هفتم: تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق ۳۰۹
تعریف تصور و تصدیق ۳۰۹
تعداد اجزای تصدیق ۳۰۹
فصل هشتم: تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری ۳۱۳
تعریف بدیهی و نظری ۳۱۳
معنای کسب و نظر ۳۱۳
اولیات و اولی ۳۱۴
خاتمه: اقسام شکاکین و پاسخ هریک ۳۱۴
فصل نهم: تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری ۳۱۶
مقدمه ۳۱۶
تعریف علم حقیقی و اعتباری ۳۱۶
تبیین مراد حضرت علامه از اعتباری بودن ۳۱۷

دیدگاه آیت الله فیاضی در مورد مفاهیم ۳۱۷
بیان چند نکته ۳۱۸
معانی اعتباری ۳۱۹
فصل دهم: احکام متفرق ۳۱۹
مقدمه ۳۱۹
مطلب اول: تقسیم علم حصولی به بالذات و بالعرض ۳۲۰
مطلب دوم: تجرد تام صورت های عقلی و تجرد غیر تام نفس ۳۲۱
مطلب سوم: فاقد علم حصولی بودن مجردات ۳۲۲
مرحله دوازدهم: واجب تعالی ۳۲۲
مقدمه ۳۲۲
فصل اول: اثبات ذات متعال ۳۲۲
دلیل اول: اثبات واجب تعالی (برهان صدیقین) ۳۲۲
دلیل دوم: انتهاء ما بالغیر به ما بالذات ۳۲۳
فصل دوم: اثبات وحدانیّت ۳۲۴
دلیل اول: صرف بودن وجود ۳۲۴
دلیل دوم: لزوم نیازمندی از تعدّد ۳۲۵
فصل سوم: مبدأ فیض بودن واجب ۳۲۶
مقدمه ۳۲۶
دلیل اول: اثبات مبدأ فیض بودن واجب با امکان ماهوی ۳۲۷
دلیل دوم: اثبات مبدأ فیض بودن واجب با امکان فقری ۳۲۷
نتیجه مبدأ فیض بودن واجب ۳۲۷
تتمه: انکار ثنویت ۳۲۸
فصل چهارم: صفات واجب تعالی ۳۲۹
مقدمه ۳۲۹
تقسیمات صفات خداوند ۳۳۰

اثبات صفات برای خداوند ۳۳۲
نحوه ی اتصاف خداوند به صفات ۳۳۳
فصل پنجم: علم خداوند متعال ۳۳۵
مقدمه ۳۳۵
انواع علم خداوندی ۳۳۵
بیان اقوال در مورد علم اللهی و نقد آن ۳۳۷
فصل ششم: قدرت خداوند متعال ۳۴۳
تبیین قدرت خداوند ۳۴۳
اشکال به گستره قدرت الهی ۳۴۴
اشکال به اختیار الهی ۳۴۵
فصل هفتم: حیات الهی ۳۴۵
تبیین حیات ۳۴۵
ادله اثبات حیات برای خداوند ۳۴۶
فصل هشتم: اراده و کلام الهی ۳۴۶
تبیین اراده الهی ۳۴۶
تبیین کلام الهی ۳۴۷
فصل نهم: فعل الهی و انقسامات آن ۳۴۷
منظور از فعل الهی ۳۴۷
عوالم سه گانه ۳۴۸
فصل دهم: عقل مفارق ۳۴۹
اثبات عدم کثرت افرادی عقل مفارق ۳۴۹
تبیین کثرت طولی و عرضی ۳۴۹
فصل یازدهم: عقول طولیه ۳۵۰
صدر عقل اول از ذات واجب ۳۵۰
صدور عقول دیگر از عقل اول ۳۵۰

فصل دوازدهم: عقول عرضیه ۳۵۱
مقدمه ۳۵۱
تبیین عقول عرضیه ۳۵۱
استدلال اول اثبات عقول عرضیه ۳۵۲
استدلال دوم اثبات عقول عرضیه ۳۵۲
استدلال سوم اثبات عقول عرضیه ۳۵۳
فصل سیزدهم: عالم مثال ۳۵۴
مقدمه ۳۵۴
نفس؛ موجودی به حذاء عالم ۳۵۴
دلایل اثبات عالم مثال ۳۵۵
فصل چهاردهم: عالم ماده ۳۵۵
مقدمه ۳۵۵
وحدت ماده عالم ماده ۳۵۶
کیفیت ارتباط فاعل ثابت با فعل متجدد ۳۵۶