

ترجمہ و شرح

# بیاتہ الحکمت

علامہ سید محمد حسین طباطبائی

جلد اول

علی شیروانی

انتشارات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

\* حسن میرزا علی

۷۸ - ۷۹

مدان

ترجمہ و شرح  
بدایۃ الحکمتہ

مؤلف

علامہ سید محمد حسین طباطبائی

جلد اول

ترجمہ

علی شیروانی ہرندی



شیروانی، علی، ۱۳۴۳ - شارح،  
ترجمه و شرح بدایه الحکمه / محمدحسین  
طباطبائی؛ [شارح] علی شیروانی. - تهران: الزهراء  
(س)، ۱۳۷۸ -  
ج.

ISBN 964-6069-24-2 (ج. ۱)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.  
چاپ قبلی: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات  
اسلامی، ۱۳۷۴.  
کتابنامه.

ISBN 964-6069-18-5: ۱۰۰۰۰ ریال

ج. ۱ (چاپ پنجم: ۱۳۷۸).  
طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. بدایه  
الحکمه -- نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی.  
الف. طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. بدایه  
الحکمه. شرح. ب. عنوان. ج. عنوان: بدایه الحکمه.  
شرح.

۱۸۹/۱

B

ش/ب/۳۷۹ط  
۱۳۷۸

۴۰۰-۷۸م

کتابخانه ملی ایران

## ترجمه و شرح بدایة الحکمة

مؤلف: علامه سید محمد حسین طباطبائی (ره)

ترجمه و شرح: علی شیروانی

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

ناشر: انتشارات الزهراء

نوبت چاپ: پنجم - ۱۳۷۸

بها ۱۰۰۰۰ ریال

لیتوگرافی، چاپ، صحافی: چاپخانه علامه طباطبائی تلفن: ۳۱۱۵۹۵۹

دفتر پخش: ناصر خسرو، کوچه حاج نایب، پاساژ خاتمی، طبقه سوم. تلفن:

۳۹۰۷۶۹۹

کلیه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

## فهرست

صفحه	عنوان
۱	پیشگفتار
۴	مقدمه
۶	تعریف حکمت الهی
۷	موضوع حکمت الهی
۹	غایت حکمت الهی
۱۰	نیاز به فلسفه
۱۴	نگاهی دوباره به تعریف، موضوع و غایت حکمت الهی
۱۷	بخش اول: مباحث کلی وجود
۱۹	الفصل الأول: فی بَدَاهَةِ مَفْهُومِ الْوُجُودِ
۲۶	الفصل الثانی: فی أَنَّ مَفْهُومَ الْوُجُودِ مَشْتَرِكٌ مَعْنَوِيٌّ
۲۹	دلیل نخست بر اشتراک معنوی مفهوم وجود
۳۱	دلیل دوم
۳۴	دلیل سوم
۳۶	بررسی قول کسانی که وجود را مشترک لفظی می‌دانند
۴۰	الفصل الثالث: فی أَنَّ الْوُجُودَ زَائِدٌ عَلَى الْمَاهِيَةِ عَارِضٌ لَهَا

٤٢	ادله زيارت وجود برماهيت
٤٧	الفصل الرابع: في أصالة الوجود واعتبارية الماهية
٥٣	دليل اول بر اصالت وجود
٥٦	دليل دوم
٥٩	دليل سوم
٦٠	دليل چهارم
٦٣	دليل طرفداران اصالت ماهيت
٦٦	بررسی نظریه اصالت وجود در واجب و اعتباری بودن آن در ممکنات
٧٠	الفصل الخامس: في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة
٨١	دليل مشائين بر اینکه وجودهای خارجی حقایق متباین به تمام ذات هستند
٨٤	وجود یک حقیقت تشکیکی است
٩٢	الفصل السادس: في ما يتخصص به الوجود
٩٥	نحوه عروض وجود برماهيت
٩٧	حل یک اشکال معروف درباره حمل وجود برماهيت
٩٩	نقل و نقد پاسخهای دیگران
١٠٥	پاسخ صحیح
١٠٧	الفصل السابع: في أحكام الوجود السلبیة
١١٠	وجود ناسی ندارد
١١٢	حقیقت وجود نه جوهر است و نه عرض
١١٤	وجود، جزء چیزی نیست
١١٦	وجود، جزء ندارد
١٢٢	وجود، نوع نیست
١٢٤	الفصل الثامن: في معنى نفس الامر
١٢٩	نفس الامر و مناط صدق و کذب قضایا
١٣٢	تفسیری دیگر از نفس الامر و نقد آن

۱۳۵	الفصل التاسع: [الشبهة تساوق الوجود]
۱۴۱	الفصل العاشر: في أنه لا تمايز ولا علية في المدم
۱۴۴	در عدم، علية نيست
۱۴۷	الفصل الحادي عشر: في أن المعدوم المطلق لا خبير عنه
۱۵۱	بررسی چند قضیه دیگر که موهوم تناقض اند
۱۵۵	الفصل الثاني عشر: في امتناع اعادة المعدوم بعينه
۱۵۸	دلیل اول بر امتناع اعادة معدوم
۱۶۰	دلیل دوم
۱۶۲	دلیل سوم
۱۶۶	دلیل چهارم
۱۶۸	دلیل متکلمان بر جواز اعادة معدوم ورده آن
۱۷۳	بخش دوم: تقسیم وجود به خارجی و ذهنی
۱۷۵	مقدمه
۱۷۷	نظریه مشهور حکیمان مسلمان در مسأله وجود ذهنی
۱۸۳	نظریه اشباح و نقد آن
۱۸۶	نظریه اضافه
۱۸۸	ادله وجود ذهنی- دلیل اول
۱۹۲	دلیل دوم
۱۹۳	دلیل سوم
۱۹۶	اشکالات نظریه وجود ذهنی- اشکال اول
۱۹۸	اشکال دوم
۲۰۱	مقایسه‌ای میان اشکال و اشکال دوم
۲۰۴	تلاشهای ناموفق برای حل اشکالات وجود ذهنی
۲۰۷	نظریه مغایرت میان علوم و معلوم یا انکار مقدمه دوم
۲۱۰	نظریه انقلاب یا انکار مقدمه سوم

۲۱۶	نظریه محقق دوانی یا انکار مقدمه چهارم
۲۱۸	نظریه صدر المتألمین
۲۲۳	لزوم تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع در ایجاب اندراج
۲۲۷	مناقشه محقق سبزواری در سخن صدر المتألمین
۲۳۷	پاسخ به مناقشه محقق سبزواری
۲۳۹	دنباله اشکالات نظریه وجود ذهنی - اشکال سوم
۲۴۳	اشکال چهارم
۲۴۵	اشکال پنجم
۲۵۰	اشکال ششم
۲۵۴	اشکال هفتم
۲۵۹	بخش سوم: تقسیم وجود به مستقل و رابط و تقسیم وجود مستقل به لایفیه و لایفیه
۲۶۱	الفصل الاول: [الوجود فی نفسه والوجود فی غیره]
۲۶۹	احکام وجود رابط - حکم نخست
۲۷۰	حکم دوم
۲۷۱	حکم سوم
۲۷۴	الفصل الثانی: [کیفیه اختلاف الترابط و المستقل]
۲۸۰	الفصل الثالث: من الوجود فی نفسه ماهو لایفیه و منه ماهو لایفیه
۲۸۷	بخش چهارم: مواد سه گانه: وجوب، امکان و امتناع
۲۹۲	الفصل الاول: فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فیها
۲۹۴	مواد سه گانه بی نیاز از تعریف اند
۲۹۹	الفصل الثانی: [انفساً کل من المواد الی ما بالذات وما بالغیر و ما بالقیاس]
۳۰۳	موارد وجوب بالذات، بالغیر و بالقیاس
۳۰۵	مواد امتناع بالذات، بالغیر و بالقیاس
۳۰۸	موارد امکان بالذات و بالقیاس
۳۱۱	الفصل الثالث: [واجب الوجود ماهیه ایتیه]



۳۱۷	منشأ انتزاع وجوب ذاتی
۳۱۹	الفصل الرابع: [واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات]
۳۲۱	الفصل الخامس: فی آن الشيء ما لم یجب لم یوجد و بطلان القول بالاولوية
۳۲۵	ردة نظرية التويت
۳۲۸	ضرورت به شرط محمول
۳۳۱	الفصل السادس: فی معاني الامكان
۳۳۸	دو اصطلاح ديگر برای امکان
۳۴۱	فرق میان امکان استعدادی و امکان ذاتی
۳۴۹	الفصل السابع: فی أن الامکان اعتبار عقلي و أنه لازم للماهية
۳۵۱	امکان، لازمه ماهیت است
۳۵۴	الفصل الثامن: فی حاجة الممكن إلى العلة و ماهية علة احتياجه إليها؟
۳۵۷	ملاک نیاز به علت چیست؟
۳۵۹	دلیل اول حکما بر اینکه مناط نیاز به علت امکان است
۳۶۰	دلیل دوم
۳۶۵	احتجاج متکلمان بر اینکه ملاک احتیاج به علت حدوث است
۳۶۶	دو پاسخ به احتجاج متکلمان
۳۶۹	الفصل التاسع: الممكن محتاج إلى علة بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثاً
۳۷۲	دلیل متکلمان بر استثنای ممکن از علت در بقاء
۳۷۴	خاتمة
۳۷۸	وجوب و امکان وجود مستقل ندارند
۳۸۰	وجوب و امکان از دید گاهی دیگر



## پیشگفتار

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد الانبياء محمد وآله الطاهرين.

نوشتار حاضر حاوی متن، ترجمه و شرح کتاب گرانسنگ «بداية الحكمة» تألیف بزرگ حکیم عالم اسلام علامه سید محمد حسین طباطبائی - قدس سره - است. علامه فقید بدایه را در پاسخ به درخواست برخی از نزدیکان، به عنوان نخستین متن درسی برای جویندگان حکمت الهی به رشته تحریر در آورد و در سال ۱۳۹۰ هجری قمری، در حالی که حدود ۶۷ سال از عمر شریفش می گذشت، نگارش آن را به انجام رساند.

علامه طباطبائی - طاب ثراه - در تفکر فلسفی خویش از شیفتگان و پیروان مکتب نابغه بزرگ جهان اسلام، صدرالحکما المتألّهین صدرالدین شیرازی - رضوان الله علیه - است، و بدایه در واقع چکیده فلسفه صدرائی، موسوم به «حکمت متعالیه» است که با توجه به آخرین سیر تکاملی آن تنظیم شده است.

«بداية الحكمة» کتابی است کاملاً استدلالی که در آن جز دلیل و برهان یافت نمی شود؛ نوشتاری است پیراسته از حشو و زوائد، متین و استوار؛ و به جرأت می توان گفت که مقامش در حکمت متعالیه همسان منزلت اشارات بوعلی است در حکمت مشاء. عباراتش گر چه موجز است اما مفلک نیست. در عین اختصار، جامع است و مهمترین عناوین و موضوعات حکمت الهی را دربردارد.

نگارنده از آغاز آشنایی اش با این کتاب ارزشمند شیفته آن شد و آن را دُرّی ثمین یافت دارای مقامی منیع و منزلتی عظیم، چونان مؤلف بزرگوارش؛ و مایه بسی خرسندی و شادمانی است که مجامع علمی و فرهنگی میهن اسلامی ما، اعم از حوزه‌های علمیه و دانشگاهها، با آغوشی گشوده از بدایه استقبال کرده و آن را در جایگاه شایسته‌اش قرار دادند.

اما ایجاز و اختصار عبارات کتاب و فشرده‌گی مطالب عرضه شده در آن موجب گشته است بسیاری از مقاصد کتاب برای نوآموزان این رشته پوشیده ماند و دانشجویان، محتوای آن را آنگونه که بایسته است در نیابند و از این رو ضرورت نگارش شرحی که مبتین مقاصد کتاب و روشنگر محتوای آن باشد احساس شد و نوشتار حاضر، محصول تلاشی است که در جهت پاسخ به این نیاز انجام یافت.

درباره این نوشتار نکاتی چند است که تذکارش در این مقدمه سودمند می‌نماید:

۱- در سراسر این مکتوب کوشش شده است که پیش از بیان ادله و جرح و تعدیل اقوال گوناگون، موضوع و محمول بحث کاملاً تبیین گردد و حدود و ثغور آن مشخص شود، چرا که در مسائل فلسفی نوعاً تصور صحیح موضوع و محمول مسأله از تصدیق آن دشوارتر است، و لذا غالب کج فهمی‌ها در مسائل فلسفی در اثر نداشتن تصویری صحیح از اصل مسأله است، و به جرأت می‌توان گفت در بسیاری از موارد پس از تصور صحیح موضوع و محمول قضیه، دیگر نیازی به اقامه دلیل و برهان برای اثبات مدعا نیست. و انسان خود به خود آن را خواهد پذیرفت.

۲- همانگونه که یادآوری شد، کتاب آکنده از استدلال و برهان است. در این نوشتار سعی شده تا هریک از براهین در قالب منطقی قرار گیرد و تک‌تک مقدمات آن در صورت نیاز به شرح و توضیح، تبیین گردد، و اگر احیاناً برخی از مقدمات در متن نیامده، در شرح ذکر شود و بطور کلی هر دلیل به گونه‌ای تنظیم گردد که دریافت و پذیرش آن هرچه سهل‌تر باشد.

۳- در تنظیم و نگارش این شرح از کتابهای فراوانی سود بردام، اما در این میان سهم بیشتر از آن آثار استاد شهید مرتضی مطهری قدس سره است، به ویژه پاورقیهای اصول

فلسفه، شرح مبسوط منظومه و شرح مختصر آن؛ چرا که استاد مطهری در حسن تقریر وجودت بیان کم نظیر بود و دشوارترین مطالب را به آسان‌ترین وجه بیان می‌کرد، همان چیزی که در سراسر این مکتوب مد نظر شارح بوده است. لذا در پاره‌ای موارد که نحوه تقریر آن شهید سعید را در تبیین بهتر مطلب مفید دانستم آن تقریر را بعینه نقل کردم.

شرح منظومه محقق سبزواری (ره) و حواشی و تعلیقات گوناگون آن، نهایت‌الحکمة و تعلیقه آن و اسفار و شرح آن نیز از کتابهایی بوده‌اند که مراجعه دائم و مکرر به آنها داشته‌ام.

۴- سعی شده است مطالب با عباراتی روان و سلیس، بدون بیکارگیری اصطلاحات نامأنوس و بطور دسته‌بندی شده عرضه گردد تا دریافت مطالب و به ذهن سپردن آن هر چه آسان تر باشد.

۵- پیش از این، ترجمه بدایه به قلم نگارنده این سطور به زیور طبع آراسته شد و با استقبال روبرو گشت، اما برای آنکه مجموعه حاضر، از هر جهت کامل باشد، همان ترجمه را- البته با تجدید نظر و در پاره‌ای موارد، نگارش دوباره- در این مجموعه آوردم.

۶- در پایان بر خود فرض می‌دانم به موجب حدیث شریف «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ الْمَخْلُوقَ لَمْ يَشْكُرِ الْخَالِقَ» از تمام عزیزان و سرورانی که به نحوی در سامان دادن این اثر نگارنده را یاری دادند تشکر و قدردانی کنم به ویژه دانشور گرانمایه جناب آقای فیاضی که با تذکرات سودمندشان شارح را در رفع نقایص این مکتوب اعانت فرمودند.

امید آن که عزیزانی که بر این نوشتار نظرمی‌کنند در صورت مشاهده لغزش و خطا نویسنده را از سرلطف و بزرگواری تذکار دهند و او را از اشتباهش آگاه سازند که مایه بسی امتنان خواهد بود.

پروردگارا تو خود به ما حکمت آموز و ما را خلق و خوی حکیمانه کرامت فرما و گامهایمان را در راه اقامه دینت که سراسر حکمت است استوار گردان، و توفیقمان ده که قلم و زبانمان را در راه تو به کار گیریم، تا نوشتار و گفتارمان مرضی تو باشد.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

تیرماه ۱۳۷۰ علی شیروانی هرندی

## مقدمه

### فی تعریف هذا الفن و موضوعه و غایته

الْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَهُ الشُّكْرُ بِحَقِيقَتِهِ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ خَيْرِ خَلْقَتِهِ  
وَأَهْلِ الطَّاهِرِينَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَعِتْرَتِهِ.  
الحكمة الإلهية علمٌ يُبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود؛ و  
موضوعها الذي يُبحث فيه عن أعراضه الذاتية، هو الموجود بما هو موجود؛ و  
غايته معرفة الموجودات على وجه كلي، وتمييزها متاليفي بوجود حقيقي.

ترجمه

حکمت الهی علمی است که در آن پیرامون احوال و احکام موجود مطلق  
(یعنی موجود از آن جهت که موجود است) بحث و بررسی می‌شود؛ و

---

۱- فن در لغت به معنای حرفه و پیشه و همچنین به معنای علم می‌باشد و از این جهت مانند صناعت است. و نیز هر کدام از این دو واژه گاهی بر بخشهای یک علم نیز اطلاق می‌شوند مانند صناعت برهان، صناعت جدل که قسمتهای خاصی از علم منطق می‌باشند.

موضوع آن که از عوارض ذاتی اش در این علم بحث می شود، موجود مطلق می باشد، و هدفش عبارت است از: ارائه معرفتی کلی از موجودات و تمییز موجود حقیقی از غیر حقیقی.

### شرح و تفسیر

در این مقدمه درباره سه چیز گفت و گو می شود: تعریف حکمت الهی، موضوع حکمت الهی و غایت آن. از دیرزمان معمول چنان بوده است که پیش از ورود در مباحث اصلی کتاب، در طی مقدمه ای توضیحی درباره تعریف، موضوع و غایت دانش مورد نظر، بیان می شد. علت این سنت حسنه که در این کتاب نیز رعایت شده به شرح زیر است:

پیش از فراگیری یک دانش خاص، لازم است چند چیز برای دانشجو روشن باشد. یکی از این امور تعریف آن علم است. تعریف کردن یک علم موجب می شود که دانشجو نسبت به مسایل مطرح شده در آن علم، ذهنیت روشنی پیدا کند و بداند که در صدد آموختن چه مطالبی است. و در نتیجه از حالت جهل مرکب نسبت به مطالب آن رشته خاص بدر آمده و دورنمای روشنی از آن علم بدست آورد.

و در مرحله دوم باید موضوع آن علم معین و کاملاً توضیح داده شود تا هرگونه ابهامی نسبت به آن برطرف شود. اهمیت دانستن موضوع از آنجاست که موضوع یک علم محور مسایل آن علم می باشد و از این رو نقش عمده ای در تعریف آن علم ایفاء می کند، تا آنجا که در بسیاری از موارد، یک دانش خاص به وسیله موضوع آن شناسایی می شود. به عنوان مثال در تعریف دانش ریاضیات گفته می شود: ریاضیات علمی است که درباره «عدد» گفت و گو می کند، و یا در تعریف علم صرف می گویند: علمی است که از ساختمان «کلمه» سخن می گوید. در این دو تعریف همانطور که ملاحظه می کنید، محور شناسایی علم، موضوع آن می باشد و علم براساس موضوعش تعریف شده است.

در واقع بهترین ملاک برای تمایز علوم گوناگون از یکدیگر موضوعات آن علوم می باشد، زیرا آنچه موجب می گردد مجموعه ای از مسایل کنار یکدیگر قرار گیرند و نام یک علم خاص بر آنها نهاده شود، آن است که تمام آن مسایل از یک چیز، که همان

موضوع آن علم است، گفت و گو می کنند و احکام و آثار و ویژگیهای آن را بیان می کنند.

در مرحله سوم باید غایت و هدف آن دانش خاص تبیین گردد. مقصود از غایت یک علم نتیجه و یا نتایجی است که بر آموختن آن علم، مترتب می شود. البته نخستین چیزی که با فراگیری یک علم عاید انسان می گردد همان آگاهی نسبت به پاره‌ای حقایق و افزودن شدن اطلاعات؛ و به دیگر سخن: تبدیل ظلمت جهل به نور علم است. و این امر گزینچه خود متاعی ارزشمند است چو آن که به فرموده قرآن کریم دانا و نادان هرگز یکسان نخواهند بود، اما برای انتخاب یک رشته خاص این مقدار کافی نیست، چرا که همه علوم در آن مشترک اند. از این روست که در مقدمه یک علم، فایده و اثر خاصی که بر فراگیری آن رشته خاص مترتب می گردد بازگو می شود. به عنوان مثال گفته می شود غایت متعلق، صیانت اندیشه از خطا و لغزش است، یا غایت صرف و نحو صیانت گفتار از خطا و اشتباهات لفظی است. و متعلم که در جستجوی گمشده‌ای است و برای دستیافتن به هدفی تلاش می کند، به هنگام آشنایی به غایت یک علم و مناسب یافتن آن با هدف خویش و یا احياناً تطبیقش بر آن، آتش شوق و رغبت در جاننش افروخته می شود و از هیچ تلاشی در راه فراگیری آن دانش دریغ نخواهد کرد.

این بود دلیل بحث از تعریف، موضوع و غایت یک علم در مقدمه آن.

### تعریف حکمت الهی

حکمت الهی علمی است که از احوال موجود از آن جهت که موجود است (یعنی موجود مطلق) بحث و گفت و گو می کند. توضیح آنکه: یک موجود احکام گوناگونی دارد. پاره‌ای از این احکام به شکل و قالب خاصی که آن موجود به خود گرفته، مربوط می شود، و بخش دیگر به شکل و قالب خاص آن موجود، مربوط نیست، بلکه در رابطه با اصل «موجودیت» آن است. به عنوان مثال، آهن از آن جهت که موجودی است در این قالب و با این ماهیت خاص و متمایز از دیگر موجودات و بلکه دیگر فلزات، دارای احکام ویژه‌ای می باشد. وزن مخصوصی دارد، نقطه ذوب و مقدار مقاومت خاصی دارد، رنگ خاص و نیز



دهما و صدمتا حکم و اثر و حالت دارد که همه به «آهن بودن» آن مربوط می شود. اما همین پدیده دارای احکام دیگری نیز هست، مثلاً: معلول است، حادث است، ممکن است، منشاء اثر است و... این دسته از احکام به آهن بودن این شیء مربوط نیست، بلکه به «موجودیت» آن مربوط می شود. و به دیگر سخن: این شیء از آن جهت که موجود است این احکام را دارد، نه از آن جهت که آهن است. با روشن شدن تفاوت این دو دسته از احکام، کم کم با حکمت الهی آشنایی شویم.

حکمت الهی علمی است که دربارهٔ دستهٔ دوم از احکام سخن می گوید. یعنی احکامی را بیان می کند که موجود از آن جهت که موجود است، آنها را دارا می باشد، نه احکامی که به تعین خاصی مربوط می گردد، و طبعاً مخصوص بخش خاصی از موجودات می باشد، برخلاف علوم تجربی!

### موضوع حکمت الهی

ابتدا باید ببینیم موضوع یک علم چیست؟ و سپس دربارهٔ موضوع حکمت الهی به گفت و گو بنشینیم. معمولاً گفته می شود که: «موضوع یک علم همان چیزی است که در آن علم از اعراض ذاتی آن، بحث می شود» (موضوع کل علم ما یُبَحَثُ فیهِ عن اعراضِهِ الذاتیة).

دربارهٔ اینکه مقصود از اعراض ذاتیه چیست؟ و چرا باید در یک علم تنها از اعراض ذاتیه موضوع آن علم گفت و گو شود؟ بحثهای فراوانی صورت گرفته است که اکنون

۱- تفاوت اساسی میان فلسفه و علوم تجربی در این نکته نهفته است که در علوم تجربی از احوال موجوداتی بحث می شود که تعین خاصی به خود گرفته اند، و آن احوال نیز در واقع به همان تعین خاصی مربوط می شود. مثلاً در گیاه شناسی، احوال مربوط به تعین نباتی و در حیوان شناسی، عوارض مربوط به تعین حیوانی مورد بررسی قرار می گیرد و هکذا در سایر علوم.

اما در فلسفه سخن از احوال و عوارضی است که هستی از آن جهت که هستی است، با چشمپوشی از هر تعین، شکل و قالب خاصی که پیدا کرده، دارا می باشد. به عبارت دیگر، «هستی» را نه از آن جهت که به شکل حیوان یا انسان، جماد یا نبات در آمده و این تمینها را بپسورد گرفته، بلکه از آن جهت که «هستی» است مورد کوشش قرار می دهد، و از این روی مسائل فلسفه از شمول و فراگیری بی مانندی برخوردار است.

مجال پرداختن به آن نیست! شاید بهترین تعریفی که برای اعراض ذاتیه بیان شده این است که عرض ذاتی امری است که بدون واسطه، عارض موضوع شود، خواه آن امر، اعم از موضوع و یا اخص از موضوع و یا مساوی موضوع باشد! در نتیجه «عرض غریب» که در برابر عرض ذاتی است آن امری است که به واسطه امری دیگر - خواه اعم از موضوع باشد یا اخص و یا مساوی آن - عارض موضوع شود.

بنابراین، موضوع یک علم عبارت از آن چیزی است که آن علم از اموری که بدون واسطه بر آن عارض می‌شود، گفت و گو می‌کند.

حال که دانستیم مقصود از موضوع علم چیست، با توجه به تعریفی که برای حکمت الهی ذکر شد به آسانی می‌توان به موضوع این علم پی‌برد. آری، موضوع حکمت الهی همان موجود مطلق است. تمام مسایل این علم حول این محور دور می‌زند و در اطراف آن سخن می‌گوید، و از عوارض ذاتی آن گفت و گو می‌کند، مانند: موجود مطلق واحد است، موجود مطلق منشاء آثار است، موجود مطلق یا واجب است و یا ممکن.

۱- استاد مطهری - علیه‌الرحمة - در این باره می‌فرماید

عبارتی که منطقیین و فلاسفه در تعریف موضوع علم به کار برده‌اند این است «موضوع کلّ علم هو مایه بحث نیه عن عوارضه الذاتیه» یعنی موضوع هر علم آن چیزی است که آن علم درباره عوارض ذاتی آن بحث می‌کند.

این دانشمندان به جای اینکه بگویند موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که آن علم از احوال و خواص و آثار او بحث می‌کند، به جای احوال و آثار، کلمه قلمبه «عوارض ذاتیه» را به کار برده‌اند، چرا؟ بی‌جهت؟ نه، بی‌جهت نیست، آنها دیده‌اند که احوال و آثاری که به یک چیز نسبت داده می‌شود بر دو قسم است گلهی واقعاً مربوط به خود او است و گلهی مربوط به او نیست، بلکه مربوط به چیزی است که با او یگانگی دارد.

مثلاً می‌خواهیم در احوال انسان بحث کنیم. خواه ناخواه از آن جهت که انسان حیوان هم هست و با حیوان یگانگی دارد، خواص حیوان هم در او جمع است. از این رو کلمه عرض ذاتی را به کار برده‌اند و آن کلمه را با تعریفی مخصوص مشخص کرده‌اند که این اشتباه از بین برود و به اصطلاح عوارض غریبه خارج شود.

(آشنایی با علوم انسانی، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲).

۲- ر. که «شرح حکمت متعالیه» بخش یکم از جلد ششم، ص ۱۱۰.

## غایت حکمت الهی

غایت و هدف حکمت الهی دو چیز است: یکی شناخت موجودات به نحو کلی و دیگری

تشخیص موجود حقیقی از موجود غیر حقیقی.

در واقع نخستین اثری که بر فراگیری حکمت الهی مترتب می‌شود، و به اصطلاح غایت بی‌واسطه آن به شمار می‌آید، همان شناختن موجودات به نحو کلی است، و اما بازشناسی موجود حقیقی از غیر حقیقی، در حقیقت ثمره و فایده‌ای است که بر آشنایی با احکام کلی موجود، مترتب می‌شود. زیرا وقتی ما با ویژگی‌های موجود مطلق آشنا شدیم و احکام آن را دانستیم، ضابطه‌ای در دست خواهیم داشت که بوسیله آن می‌توانیم موجود حقیقی (یعنی چیزی که دارای آن ویژگی‌هاست) را از موجود غیر حقیقی (یعنی چیزی که فاقد آن ویژگی‌ها می‌باشد) بازشناسی کنیم.

مراد از «به نحو کلی» چیست؟

از توضیحاتی که درباره تعریف حکمت الهی بیان شد، روشن می‌شود که مراد از قید «به نحو کلی» که در بیان غایت حکمت الهی آمده چیست. آنجا گفتیم که در این علم از موجود مطلق گفت و گو می‌شود و احکام مربوط به موجود مطلق بررسی می‌گردد، نه حالات مربوط به یک نوع خاصی از موجودات. و از این رو مسایل مطروحه در این علم فراگیر بوده و همه موجودات را شامل می‌شود. و به همین دلیل است که گفتیم: غایت حکمت الهی عبارت است از شناخت موجودات «به نحو کلی».

و به دیگر سخن، کلی بودن مسایل فلسفی از آن روست که مسائل آن اختصاص به نوع معینی از موجودات و یا ماهیت خاصی از ماهیات ندارد، بر خلاف دیگر علوم. متلاذر حکمت الهی از علیت و معلولیت، وحدت و کثرت، فعلیت و قوه و مانند آن گفت و گو می‌شود و این امور به موجود و یا ماهیت خاصی، اختصاص ندارد.

۱- سز این مطلب آن است که مفاهیم فلسفی همه از قبیل معقولات ثابته فلسفی است، مفاهیمی که حال ماهیت خاصی در آن معتبر نمی‌باشد. در واقع شناخت قضایای فلسفی و تعریف روشن حکمت الهی منوط بر آشنایی با آن معقولات است.

## نیاز به فلسفه

توضیحِ ذلك: أن الانسانَ يَجِدُ من نفسه أن لِنفسِهِ حَقِيقَةً وواقِعِيَّةً، وأن هُنَاكَ حَقِيقَةً وواقِعِيَّةً وراَعِ نَفْسِهِ، وأن له أن يُصِيبَهَا، فلا يَطْلُبُ شَيْئاً من الأَشْيَاءِ ولا يَقْصِدُهُ إلا من جِهَةٍ أَنَّهُ هو ذلك الشَّيْءُ في الواقِعِ، ولا يَنْهَرُثُ من شَيْءٍ ولا يَنْدَفِعُ عنه إلا لكونِهِ هو ذلك الشَّيْءُ في الحَقِيقَةِ؛ فالطِفْلُ الَّذِي يَطْلُبُ الضَّرْعَ مثلاً، إِنَّمَا يَطْلُبُ ما هو بحسبِ الواقِعِ لَبَنٌ، لا ما هو بحسبِ التَّوَهُّمِ والحسبانِ كذلِكَ؛ والانسَانُ الَّذِي يَنْهَرُثُ من سَبْعٍ، إِنَّمَا يَهْرُثُ مِمَّا هو بحسبِ الحَقِيقَةِ سَبْعٌ لا بحسبِ التَّوَهُّمِ والخِرافَةِ؛ لَكِنَّهُ رُبَّمَا أَخْطَأَ في نَظَرِهِ، فَرَأَى ما لَيْسَ بِحَقٍّ حَقًّا وواقِعاً في الخَارِجِ، كَالْبَحْتِ وَالْعُؤُلِ، أوِ اعْتَقَدَ ما هو حَقٌّ واقِعٌ في الخَارِجِ باطلاً خِرافِيًّا كالتَّفَسُّسِ المَجْرَدَةِ والعَقْلِ المَجْرَدِ؛ فَمَسَّتِ الحَاجَةَ، بادءَ بَدءٍ إلى مَعْرِفَةِ احوالِ المَوْجُودِ، بما هو مَوْجُودٌ، الخَاصَّةِ بِهِ؛ لِيُمَيِّزَها ما هو مَوْجُودٌ في الواقِعِ مِمَّا لَيْسَ كذلِكَ والعَلْمُ البَاحِثُ عنها هو الحَكْمَةُ الإِلَهِيَّةُ.

## ترجمه

توضیحِ مطلبِ آن است که: انسان با مراجعه به وجدانش می‌یابد که: خودش حقیقت و واقعیت دارد، و نیز خارج از حیطة وجودی او حقیقت و واقعیتی هست، و او توان ادراک و رسیدن به آن واقعیت را دارد، به شهادت آنکه هنگامی که چیزی را طلب می‌کند و در پی تحصیل آن روانه می‌شود، آنرا بعنوان یک واقعیت خارجی مدنظر می‌گیرد، و نیز هنگام گریز و فرار از چیزی، از این رو می‌گریزد که آن شیء در خارج واقعیت دارد. مثلاً کودکی که خواهان شیر مادر است، چیزی را طلب می‌کند که در عالم خارج شیراست نه آنچه فقط در پندار او شیر می‌باشد، و نیز انسان گریزان از یک درنده از آنچه در واقعیت خارجی درنده است می‌گریزد، نه آنچه

ساخته و هم اوست و یک موجود خرافی، بیش نیست.  
 اما انسان گاهی دچار خطا و اشتباه شده و اعتقاد به وجود اموری چون  
 شانس و غول پیدا می کند که هیچ سهمی از واقعیت ندارند یا بعکس، آنچه  
 را حق است و واقعاً در خارج وجود دارد، امری پوچ و خرافی می پندارد،  
 همانند کسانی که وجود روح مجرد را منکرند؛ لذا بعنوان اولین نیاز،  
 ضرورت شناخت احوال و احکام ویژه موجود مطلق مطرح می شود تا بوسیله  
 آن احکام بتوان بین موجود حقیقی و موجود وهمی فرق نهاد، و حکمت  
 الهی تنها علمی است که متکفل چنین بحثی می باشد.

#### شرح و تفسیر

در این قسمت این مطلب توضیح داده می شود که تصدیق به اینکه موضوع حکمت الهی  
 تحقق دارد و به عبارت دیگر اذعان به اینکه واقعیتی در عالم هست، نیاز به اقامه دلیل ندارد، و  
 نیز روشن می شود که ما از چه روی به فلسفه نیاز داریم. و اما توضیح مطلب:

#### سه امر بدیهی و غیر قابل تشکیک:

سه چیز است که برای هر انسان متعارفی روشن و واضح می باشد، و آدمی در آن تردیدی به  
 خود راه نمی دهد: یکی آنکه خودش هست و وجود دارد. و دوم آنکه خارج از او چیزهایی  
 وجود و واقعیت دارند، و سوم آنکه او می تواند آنها را بشناسد و از آنها آگاه شود. این سه  
 امر همگی بدیهی و بی نیاز از دلیل و برهان می باشند و هر کس در عمق وجدان خود به آنها  
 باور دارد.

بنابراین، کسی که می گوید: من در همه چیز و حتی در وجود خود تردید دارم،  
 (شکاک مطلق)، سخنی به گزاف و برخلاف وجدانیات خود بر زبان رانده است، و باید  
 گفت که چنین کسانی اگر از سر صدق و با اعتقاد سخن می گویند، نه آنکه در اثر اغراض  
 خاصی، تظاهر به این اعتقاد کنند. مبتلا به بیماری روانی و وسواس فکری هستند و باید  
 مورد معالجه قرار گیرند. زیرا وجود خود انسان و وجود جهان بیرون از انسان یک امر

بدیهی و غیر قابل شک است. و نیز کسانی چون دکارت که با استمداد از اندیشه و فکر خود، در پی اثبات وجود خویش برآمده و گفته‌اند که «من می‌اندیشم پس هستم» به خطا رفته‌اند؛ زیرا اذعان به اینکه «من هستم»، نیازی به اقامه دلیل ندارد، افزون بر آنکه دلیلی که بدان استناد کرده‌اند (من می‌اندیشم پس هستم)، مخدوش و مورد مناقشه می‌باشد.<sup>۱</sup>

همچنین کسانی که واقعیت خارجی را انکار کرده و می‌گویند: «هر چه هست در پندار و ذهنیت من خلاصه می‌گردد، و بیرون از اندیشه من چیزی وجود ندارد» و نیز کسانی که جهان خارج را انکار نکرده ولی در وجود و تحقق آن تردید دارند و می‌گویند: «نمی‌دانم آیا چیزی در ورای اندیشه من وجود دارد یا نه»، همگی به بیراهه رفته‌اند و برخلاف وجدان و بدیهیات ذهن سخن گفته‌اند.

و همچنین آنان که به وجود جهان خارج اذعان دارند، ولی راه شناخت آن را بطور کلی مسدود می‌دانند، و می‌گویند: «جهان خارج برای انسان قابل شناخت نیست، و ما هرگز بدان دست نخواهیم یافت، و یا لاقول نمی‌دانیم که آیا ادراکات ما، بافته‌هایی است بی‌ارتباط با خارج، و یا آنکه یافته‌هایی است مطابق با آن» سخن برخلاف دریافت بدیهی ذهن گفته‌اند، و حتی خود ایشان در عمل به عقیده خویش پایبند نیستند.<sup>۲</sup>

دلیل بر اینکه این سه مطلب - یعنی واقعیت داشتن خود انسان و واقعیت داشتن اشیاء بیرونی و قابل شناخت بودن آن و بویژه مطلب دوم و سوم - را هر انسانی باور دارد، همان نحوه رفتار و عملکرد انسان است. که «هنگامی که چیزی را طلب می‌کند، آن را به عنوان یک واقعیت خارجی مدنظر می‌گیرد، و نیز هنگام گریز و فرار از چیزی، از این رو می‌گریزد که آن شیء در خارج واقعیت دارد.» اذعان به این حقایق به انسان رشد یافته اختصاص ندارد، بلکه هر کودک نیز آن را پذیرفته است زیرا «کودکی که خواهان شیر مادر است،

۱- توضیح آنکه اگر دکارت بخواهد مطلق فکر و اندیشه را دلیل بر وجود خود قرار دهد، دلیل او اعم از مدعایش خواهد بود، زیرا وجود مطلق فکر، دلیل بر وجود مطلق فکر کننده است، نه شخص او. و اگر بخواهد فکر خودش را دلیل بر وجود خودش قرار دهد، در همان مقدمه استدلال به وجود خودش اذعان کرده است. یعنی همینکه می‌گوید «من می‌اندیشم» وجود خود را پذیرفته است.

۲- در فصل هشتم از بخش یازدهم در این باره بیشتر بحث خواهیم کرد.

چیزی را طلب می‌کند که در جهان خارج، شیر است نه آنچه فقط در پندار او شیر می‌باشد.»

### فلسفه در تصدیق موضوعش بی‌نیاز از دیگر علوم است

از اینجا معلوم می‌شود که موضوع حکمت الهی (یعنی موجود مطلق) مصداق دارد، و اذعان به مصداق داشتن آن (یعنی تصدیق به تحقق موضوع فلسفه) نیازی به دلیل و برهان ندارد. شایان ذکر است که از جمله اموری که پس از آشنایی با تعریف و غایت یک علم و بدنبال ذکر موضوع آن، باید بررسی شود، و از مبادی آن علم به شمار می‌رود، یکی تصور دقیق موضوع آن علم و دیگری تصدیق موضوع آن علم است. تصور موضوع حکمت الهی، چنانکه در فصل بعد خواهد آمد، بدیهی است و بدون نیاز به تعریف، مفهوم آن برای انسان با وضوح کامل حاصل است، بلکه اساساً قابل تعریف نیست؛ و تصدیق به وجود آن نیز چنانکه با توضیحات فوق روشن شد، بدیهی می‌باشد و نیاز به اقامه دلیل ندارد، بلکه اقامه دلیل بر آن ممکن نیست. و از این رو فلسفه نه در تصور و نه در تصدیق موضوع خود به هیچیک از علوم نیازمند نیست. برخلاف دیگر علوم که در اثبات وجود موضوع خود به این علم نیازمندند. به عبارت دیگر، پاسخ این سؤال که موجود چیست؟ و نیز این سؤال که آیا موجود تحقق دارد یا نه؟ روشن است و نیازی به بحث ندارد.

### بازگشت به اصل بحث: چرا به فلسفه نیازمندیم؟

علی‌رغم اینکه گفتیم انسان می‌تواند از موجودات خارج از خود آگاه شود، می‌بینیم که گاهی به خطا می‌رود و در این شناسایی اشتباه می‌کند. دلیل بر اینکه انسان گاهی اشتباه می‌کند همین اختلاف آرائی است که در میان گذشتگان بوده و در میان معاصران نیز وجود دارد، یکی می‌گوید: «روح وجود دارد» و دیگری می‌گوید: «روح وجود ندارد»، روشن است که هر دو نمی‌توانند بر حق باشند زیرا که اجتماع نقیضین لازم می‌آید، بنابراین، حتماً یکی در اشتباه است، اما کدامیک؟ اینجا است که «به عنوان اولین نیاز، ضرورت شناخت احوال و احکام ویژه موجود مطلق مطرح می‌شود تا بوسیله آن احکام

بتوان میان موجود حقیقی و موجود وهمی فرق نهاد، و حکمت الهی تنها علمی است که متکفل چنین بحثی می‌باشد».

نگاهی دوباره به تعریف، موضوع و غایت حکمت الهی

فالحكمة الإلهية هي العلمُ الباحثُ عن أحوالِ الموجودِ، بما هو موجودٌ؛ و يُستقى أيضاً الفلسفةُ الأولى، والعلمُ الأعلى. و موضوعُهُ: الموجودُ بما هو موجودٌ. و غايتهُ: تَمييزُ الموجوداتِ الحقيقِيَّةِ من غيرِها، و معرفةُ العِللِ العالِيَةِ لِلوجودِ، و بالأخصِ العِلَّةِ الأولى التي إليها تَنْتَهِي سلسلَةُ الموجوداتِ، و أسمائِهِ الحسنِي، و صفاتِهِ العُلَيَا، و هو اللهُ عَزَّ اسْمُهُ.

ترجمه

پس حکمت الهی، که به آن «فلسفه نخستین» و «علم برین» نیز گفته می‌شود، دانشی است که احوال موجود مطلق را مورد بحث قرار می‌دهد و موضوعش موجود مطلق، و غایتش عبارت است از جدا کردن موجود حقیقی از غیر حقیقی و شناخت علل عالیه وجود بویژه علت نخستین (یعنی الله - گرامی بادنامش - که سلسله موجودات به او منتهی می‌گردد) و اسماء نیکو و صفات برتراو.

شرح و تفسیر

در این قسمت تعریف حکمت الهی، موضوع و غایت آن دوباره بیان شده است که شرح آن بطور مفصل گذشت. فقط دو نکته جدید وجود دارد که باید توضیح داده شود. نکته اول مربوط به نامهای گوناگون حکمت الهی است و نکته دوم مربوط به تعبیر خاصی است که مؤلف بزرگوار-ره- در این قسمت در مورد غایت این فن بکار برده‌اند.

درباره نکته اول باید گفت که برای این علم نامهای گوناگونی بکار می‌رود که هر یک بیانگر یکی از ویژگیهای این فن می‌باشد، مانند: فلسفه اولی، علم اعلی، علم کلی،



الهیات و مابعدالطبیعه. و چون مؤلف بزرگوار- رحمه الله- در این قسمت به دو نام از این نامها اشاره کرده اند توضیح مختصری درباره آنها می دهیم.

### فلسفه اولی و علم اعلی

درباره وجه نامگذاری این فن به «فلسفه اولی» و «علم اعلی» باید گفت که واژه فلسفه در بدو پیدایش معنایی عام داشته و انواع مختلف دانشها را فرامی گرفت. فلسفه در اصطلاح شایع مسلمین نام یک فن خاص و دانش خاص نیست، همه دانشهای عقلی را در مقابل دانشهای نقلی از قبیل لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث، فقه و اصول، تحت عنوان کلی فلسفه نام می بردند.

مسلمین آنگاه که می خواستند تقسیم ارسطویی را درباره علوم بیان کنند کلمه فلسفه یا حکمت را بکار می بردند. می گفتند فلسفه بر دو قسم است: نظری و عملی.

فلسفه نظری آن است که درباره اشیا آنچنان که هستند بحث می کند، و فلسفه

عملی آن است که درباره افعال انسان آنچنان که باید و شایسته است باشد بحث می کند.

فلسفه نظری بر سه قسم است:

- ۱- فلسفه اولی (فلسفه نخستین): شامل امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص.
  - ۲- فلسفه وسطا (فلسفه میانی): شامل علوم مختلف ریاضی مانند حساب، هندسه، هیأت و موسیقی.
  - ۳- فلسفه دنیا (فلسفه پائین): شامل علوم طبیعی مانند: سمع الکیان، کیمیا شناسی، معدن شناسی، گیاه شناسی و حیوان شناسی.
- مجموع این سه قسم فلسفه نظری را تشکیل می دهد و فلسفه عملی نیز به نوبه خود تقسیماتی دارد.

علت آن که این فن را «علم اعلی» (دانش برین) نامیدند و آن را در صدر تقسیم بندی فوق قرار دادند و نام «فلسفه اولی» را بر آن گذاردند آن است که این فن نسبت به سایر فنون و علوم امتیاز خاصی دارد و گویی یک سروگردن از همه آنها بلندتر است. امتیاز این علم نسبت به سایر علوم در سه چیز است: یکی آنکه به عقیده قدما از علوم دیگر برهانی تر و

یقینی‌تر است. دیگر این که بر همه علوم دیگر ریاست و حکومت دارد، و در واقع ملکه علوم است، زیرا علوم دیگر به او نیاز کلی دارند و او نیاز کلی به آنها ندارد. سوم این که از همه علوم دیگر کلی‌تر و عام‌تر است.

نظری دوباره بر غایت حکمت الهی

در این قسمت اشاره دوباره‌ای به غایت فلسفه شده و دو چیز به عنوان غایت آن بیان شده است یکی جداسازی موجود حقیقی از غیر حقیقی و دیگری شناخت علل عالی وجود<sup>۱</sup>. پیش از این درباره جداسازی و تشخیص موجودات حقیقی از غیر حقیقی به تفصیل سخن گفتیم. اما درباره شناخت علل عالی وجود و به ویژه واجب تعالی که علت نخستین است باید گفت که: حکمت الهی به دو بخش عمده تقسیم می‌شود: امور عامه - که درباره موجود مطلق و احکام و تقسیمات گوناگون آن بحث می‌کند - و الهیات بالمعنی الاخص که از واجب تعالی و اوصاف سلبی و ایجابی و اسمای حسناى او سخن می‌گوید.

در واقع آنچه تا کنون درباره تعریف، موضوع و غایت حکمت الهی گفته شد، همه به بخش امور عامه مربوط می‌شود - که دربرگیرنده حجم عمده کتاب بدایه است و یازده مرحله از مراحل دوازده گانه آن را به خود اختصاص داده و تنها مرحله دوازدهم درباره واجب تعالی سخن می‌گوید - و بخش دوم علم جدا گانه‌ای به شمار می‌رود که باید آن را خداشناسی فلسفی نامید. موضوع این بخش - یعنی الهیات بالمعنی الاخص - واجب الوجود تعالی است و غایت آن آشنایی با آفریدگار هستی، صفات و اسمای حسناى او می‌باشد.

---

۱- کلام مؤلف بزرگوار در این قسمت با آنچه در صدر بحث بیان کردند تفاوت مشهودی دارد. در آنجا معرفت موجودات به نحو کلی و تشخیص موجود حقیقی از موجود وهمی را به عنوان دو غایت برای حکمت الهی ذکر کردند و در اینجا، به جای معرفت موجودات به نحو کلی، شناخت علل عالی وجود را مطرح ساخته‌اند.

بخش اول

مباحث کلی وجود

## الفصل الاول

### فی بدهة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بدیهی معقول بنفس ذاته، لا یتحتاج فیہ إلى توسیط شیء آخر؛ فلا معرف له من حد او رسم، لوجوب كون المعرف اجلی وأظہر من المعرف؛ فما أُورد فی تعريفه من أن «الوجود، او الموجود بما هو موجود، هو الثابت العین» او «الذی یمکن أن یختبر عنه» من قبیل شرح الاسم، دون المعرف الحقیقی. علی أنه سيجیء أن الوجود لاجنس له ولا فصل له ولا خاصة له بمعنى إحدى الکلیات الخمس، والمعرف یتربط منها، فلا معرف للوجود.

ترجمه

مفهوم وجود، مفهومی است بدیهی که تعقل آن نیاز به وساطت مفهوم دیگری ندارد، یعنی «خود بخود» درک می شود و لذا معرف اعم از حد و رسم ندارد، زیرا معرف (به کسر راء) باید مفهومی باشد روشن تر از معرف (به فتح راء) حال آنکه مفهومی واضح تر از مفهوم وجود نیست، بنابراین آنچه بعنوان تعریف وجود بیان کرده اند (مانند اینکه: وجود یا موجود مطلق

عبارت است از آنچه خودش ثبوت دارد یا آنچه خبر دادن از آن، ممکن است.) در واقع شرح اسم می باشد. [لفظی به جای لفظ دیگر بکاررفته، مانند کتابهای لغت.]

علاوه بر آن که - همانگونه که خواهد آمد- وجود، جنس و فصل و عرض خاصه‌ای که از کلیات خمس به شمار می‌رود، ندارد، حال آنکه معرف از همین امور تشکیل می‌گردد. بنابراین، وجود معرف ندارد.

### شرح و تفسیر

این فصل دربارهٔ بداهت مفهوم وجود سخن می‌گوید. باید توجه داشت که موضوع بحث در این فصل و نیز فصل دوم و سوم همان «مفهوم وجود» است نه حقیقت عینی آن. توضیح مطالب این فصل را در طی چند امر بیان می‌کنیم:

### موضوع فلسفه تصوراً و تصدیقاً بدیهی است

۱- پیش از ورود در مباحث اصلی یک علم و پس از آشنائی با تعریف آن علم و بیان غایت و ذکر موضوع آن، باید موضوع علم اثبات شود تا دانشجو بداند آنچه در اطراف آن بحث و گفت‌وگو می‌شود، در خارج تحقق دارد. و بدنبال آن باید موضوع علم، تعریف شود تا هیچ ابهامی در آن باقی نماند و دانشجو تصویر کاملاً روشنی از محور اساسی همهٔ مسایل آن علم در ذهن خود داشته باشد.

پیش از این گفتیم که موضوع این فن، موجود مطلق است؛ و نیز یاد آور شدیم که چون اصل واقعیت، و اینکه بهر حال در این جهان اشیایی تحقق دارند، بدیهی و مورد قبول هر انسان سلیم‌الذهنی است؛ موضوع فلسفه نیاز به اثبات ندارد و تصدیق آن بدیهی است. و اینک می‌خواهیم بگوییم که تصور موضوع فلسفه نیز بدیهی است، و برای تبیین آن، نیاز به تعریف کردن آن نیست.

۱- البته این در صورتی لازم است که آن علم از علوم حقیقی باشد، نه اعتباری.

## تصورات بدیهی و نظری

۲- یک مفهوم در صورتی «بدیهی» خواهد بود که خودبخود و بدون نیاز به وساطت مفهوم دیگری برای انسان روشن باشد، در برابر مفهوم «نظری» که انسان یک تصور اجمالی از آن دارد و تبیین کامل آن با کمک تجزیه و تحلیل آن مفهوم و به مدد مفاهیم بسیط تری که اجزای آن مفهوم را تشکیل می‌دهند، صورت می‌پذیرد.<sup>۱</sup>

## مفهوم وجود یک مفهوم بدیهی است

۳- مفهوم وجود یک مفهوم بدیهی و روشن است، هر یک از ما تصور روشنی از مفهوم «هستی» و «بودن» داریم. در واقع کودک در نخستین مراحل رشد خود باین مفهوم آشنا می‌شود. وقتی می‌گوید: مادر هست و یا مادر نیست، به خوبی «هستی» و «نیستی» را ادراک می‌کند و لازم نیست توضیحی در این باره به او داده شود.

شاهد دیگر بر بدهات مفهوم وجود آن است که قضیهٔ «موجبه از مفهوم «است» و یا مفهومی که قابل تحلیل به آن است، تشکیل می‌شود. و همانگونه که خواهد آمد، «است»، «وجودراط» می‌باشد؛ و این بدین معناست که انسان هنگام تشکیل نخستین قضایا در ذهنش، با مفهوم وجود آشنا می‌شود، البته با مفهوم حرفی وجود که پس از نظر استقلالی به آن، مفهوم اسمی وجود از آن بدست می‌آید.<sup>۲</sup>

۱- ملاک بدهات یک مفهوم، بساطت آن و ملاک نظری بودن یک مفهوم، مرکب بودن آن است. زیرا مفهوم نظری و غیر بدیهی، مفهومی است که در ذهن آمده ولی اجمال و ابهام دارد و ذهن باید به وسیلهٔ تجزیه و تحلیل، اجزای تشکیل دهندهٔ آن را روشن سازد و به این وسیله ابهام و اجمال آن را رفع کند و آن را به صورت معلوم بالتفصیل در آورد. و این در مفاهیم مرکبه که اجزای تشکیل دهنده‌ای دارد و آن اجزاء برای ذهن مجهول است معنا دارد، اما مفهوم بسیط هر چه هست همان است که عارض ذهن شده و هیچگونه ابهام و اجمالی در آن متصور نیست. بنابراین مفاهیم بسیط یا اصلاً عارض ذهن نمی‌شوند و ذهن نسبت به آنها به کلی بی‌خبر است و یا آنکه عارض ذهن می‌شوند در حالی که هیچگونه ابهام و اجمالی در کار نیست و از غیر خود متمیزند و معنای بدهات غیر از این نیست.

(ر.ک «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، ج ۳، ص ۱۴۰ «شرح مبسوط منظومه»، ج ۱، ص ۱۹-۱۲۳ همین نوشتار ص ۲۹۶-۲۹۷).

۲- ر.ک بخش سوم، فصل سوم.

در یک جمله باید گفت: نه تنها مفهوم وجود یک مفهوم بدیهی است، بلکه تصدیق به بداهت آن نیز، بدیهی می‌باشد و نیاز به اثبات ندارد، و آنچه در تبیین این مطلب گفته شد و یا گفته خواهد شد، تنها برای تنبیه و یادآوری است.

### تعریف حقیقی و تعریف لفظی

۴- گفتیم که مفهوم وجود، یک مفهوم روشن و بی‌نیاز از تعریف است، اکنون می‌گوییم نه تنها مفهوم وجود نیاز به تعریف ندارد، بلکه اساساً «تعریف حقیقی» آن امکان پذیر نیست و آنچه در تعریف آن ذکر می‌شود، در واقع «تعریف لفظی» و «شرح الاسم»<sup>۱</sup> است. برای توضیح این مطلب ابتدا فرق میان تعریف حقیقی و تعریف لفظی را بیان می‌کنیم و سپس اثبات می‌کنیم که چرا «وجود» نمی‌تواند تعریف حقیقی داشته باشد.

تعریف حقیقی عبارت است از یک رشته مفاهیم که موجب شناسایی چیزی می‌شوند.<sup>۲</sup> به عنوان مثال اگر کسی نداند که مثلث چیست؟ و به او گفته شود: مثلث عبارت است از شکلی که دارای سه ضلع و سه زاویه می‌باشد، تعریف حقیقی خواهد بود.

تعریف لفظی آن است که معنای لفظی را به وسیله لفظ دیگری بیان کنند. مثلاً به کسی که نمی‌داند غصنفر و عصفور یعنی چه؟ گفته شود: غصنفر به معنای شیر، و عصفور به معنای گنجشک است. آنچه در کتابهای لغت انجام می‌گیرد از همین قبیل می‌باشد. در تعریف لفظی، معنا و مفهوم - مثلاً حیوان دزنده‌ای که ضرب‌المثل شجاعت است - در ذهن

۱- باید توجه داشت که «شرح الاسم» دو اصطلاح دارد. در یک اصطلاح به همان «تعریف لفظی» اطلاق می‌شود و مرادف با آن است، و در اینجا همین اصطلاح مورد نظر است و ظاهراً منشأ این اصطلاح سخن حکیم سبزواری در منظومه می‌باشد. اصطلاح دوم «شرح الاسم» که اصطلاح معروف و رایج آن است، مرادف با «تعریف اسمی» می‌باشد. تعریف اسمی درست مانند تعریف حقیقی از جنس و فصل و یا عرض خاصه تشکیل می‌شود و تنها فرقی که در این است که، تعریف اسمی پیش از علم به تحقق خارجی معرفت است و تعریف حقیقی پس از علم به تحقق آن می‌باشد. پس اگر به کسی که نمی‌داند روح وجود دارد، گفته شود «روح جوهری است مجرد و متعلق به بدن...» تعریف اسمی خواهد بود و اگر همین عبارت به کسی که اذعان به وجود روح دارد گفته شود، تعریف حقیقی خواهد بود.

۲- چنان که در منطق آمده، تعریف حقیقی عبارت است از «المعلوم التصوری الموصل الی مجهول تصوری الواقع جواباً عن مالمحقیة».

ما هست ولی نمی‌دانیم که فلان لفظ خاص - مثلاً لفظ غضنفر - برای آن معنایی که در ذهن ما هست وضع شده است یا نه. کاری که تعریف لفظی می‌کند آن است که رابطه لفظ با معنا را مشخص می‌سازد و شنونده را آگاه می‌کند که لفظ غضنفر برای آن حیوان کنایی وضع شده است، نه آنکه معنا و مفهوم جدیدی برای انسان فراهم سازد و برانداخته‌های تصویری او چیزی بیفزاید، برخلاف تعریف حقیقی که همانطور که بیان شد یک مجهول تصویری را معلوم می‌کند.

مفهوم «وجود» تعریف حقیقی ندارد

۵- اینک که فرق میان تعریف حقیقی و تعریف لفظی معلوم شد، می‌گوییم: «وجود» نه تنها به تعریف حقیقی نیاز ندارد، بلکه اساساً تعریف کردن آن غیر ممکن می‌باشد به دو دلیل:

دلیل نخست<sup>۱</sup>: تعریف حقیقی باید مفهومی روشن‌تر از مفهوم مورد شناسایی [=معرف] داشته باشد و این یکی از شروط تعریف حقیقی<sup>۲</sup> است، در حالی که هیچ مفهومی روشن‌تر از مفهوم وجود نیست تا بتواند معرف و شناساننده آن باشد

دلیل دوم<sup>۳</sup>: تعریف حقیقی از جنس و فصل و عرض خاصه تشکیل می‌شود، زیرا همانطور که در منطق بیان شده است، تعریف حقیقی بر چهار قسم است:

۱- حدتام: و آن تعریفی است که از جنس قریب و فصل قریب تشکیل می‌شود.

۲- حد ناقص: و آن تعریفی است که از جنس بعید و فصل قریب و یا فقط فصل قریب

فراهم می‌آید.

۳- رسم تام: که از انضمام جنس قریب به عرض خاص حاصل می‌شود.

۱- در متن کتاب، با عبارت «لوجود کون المعرف اجلی و اظهر من المعرف» به این دلیل اشاره شده است.  
 ۲- شرایط دیگر تعریف حقیقی عبارت است از ۱- تعریف، جامع و مانع باشد ۲- مفهوم معرف عین مفهوم معرف نباشد ۳- تعریف مشتمل بر دور نباشد ۴- الفاظی که در تعریف بکار می‌رود خالی از ابهام و تعقید باشد. شرح این شروط را باید از کتابهای منطق جو یا شد.  
 ۳- عبارت «علی انه سیجی» ان الوجود لا جنس له ولا فصل له...» اشاره به همین دلیل است.



۴- رسم ناقص: که از انضمام جنس بعید به عرض خاص و یا فقط عرض خاص

بدست می آید.

با بررسی این اقسام معلوم می گردد که تعریف حقیقی از جنس و فصل و یا عرض خاص تشکیل می شود. و از طرفی وجود نه جنس دارد نه فصل و نه عرض خاص<sup>۱</sup>. زیرا این سه از کلیات پنجگانه [=نوع، جنس، فصل، عرض خاص، عرض عام] می باشند که مقسم آن ماهیت است، و وجود در برابر ماهیت قرار دارد و مابین با ماهیت و همه اقسام آن می باشد.

بررسی آنچه به عنوان تعریف وجود بیان شده است

۶- باتوجه به مطالب پیشین روشن می شود که آنچه پاره ای از متکلمان به عنوان تعریف «وجود» ذکر کرده اند، تعریف لفظی می باشد نه تعریف حقیقی. شایان ذکر است که اگر این تعاریف را تعریف حقیقی بدانیم محذور دور لازم می آید. این مطلب را با بررسی دو تا از این تعاریف توضیح می دهیم<sup>۲</sup>:

تعریف اول: «الوجود هو الثابت الثابتین». الف و لام در «العین» به جای مضاف الیه قرار گرفته است، و «عین» به معنای نفس است. بنابراین «الثابت العین» به معنای «ثابت نفس» می باشد. حاصل این تعریف آن است که وجود چیزی است که خودش ثبوت دارد، بلکه همان ثبوت است، پس وجود یعنی آنچه عین ثبوت است، در برابر ماهیت که ثبوتش به واسطه ثبوت وجودش می باشد.

دوری بودن این تعریف روشن است. در این تعریف «وجود» به وسیله «ثبوت»

شناسایی شده، در حالی که «ثبوت» همان وجود است، و در واقع این دو، دو لفظ هستند

۱- البته عرض خاصی که یکی از کلیات خمس است، مورد نظر می باشد، و الا وجود نیز عوارضی مانند وحدت و تشخیص دارد، که از محل بحث خارج است و لذا در متن آمده «ولا خاصة بمعنى احدى الكليات الخمس».

۲- این بخش مربوط به این قسمت از متن است که می گوید «فما اورد فی تعریفه... من قبیل شرح الاسم دون المعرف الحقیقی».

برای یک معنا<sup>۱</sup>.

**تعریف دوم:** «الوجود هو الذی یمکن أن یُخبر عنه». یعنی وجود چیزی است که خبر دادن از آن امکان دارد، در برابر عدم که نمی‌توان از آن خبر داد<sup>۲</sup>. این تعریف نیز دوری است زیرا واژه امکان در آن اخذ شده است، و امکان یعنی «سلب ضرورت از طرف وجود و عدم» بنابراین، شناسایی مفهوم وجود متوقف بر شناخت «امکان» و شناختن امکان نیز منوط به دانستن مفهوم وجود است.

۱- با دقت بیشتر روشن می‌شود که این تعریف، تعریف شیء به خودش است که محذور، «تقدم الشیء علی نفسه» بر آن مترتب می‌گردد، نه آنکه یک تعریف دوری باشد که محذور «توقف الشیء علی نفسه» در آن وجود داشته باشد.

۲- توضیح این مطلب که چرا از عدم نمی‌توان خبر داد در فصل یازدهم از بخش اول خواهد آمد.

## الفصل الثانی

# فی آن مفهوم الوجودِ مشترک معنوی

يُحْمَلُ الوجودُ على موضوعاته بمعنى واحدٍ اشتراكاً معنویاً.

ترجمه

وجود یک معنا دارد، و اطلاق آن بر موارد مختلف، به نحو اشتراک معنوی است.

شرح و تفسیر

در این فصل دربارهٔ اشتراک معنوی «مفهوم وجود» بحث می‌شود. برای آشنایی با جوانب گوناگون این مسأله لازم است پیش از بیان ادله و بررسی نظرات مخالف، چند مطلب یادآوری شود:

۱- تعریف اشتراک معنوی و اشتراک لفظی

وقتی یک لفظ بر موارد گوناگون اطلاق شود دو حالت برای آن متصور است :

حالت اول: اینکه آن لفظ معانی متعددی داشته باشد و اطلاق آن بر هر یک از آن موارد به اعتبار یکی از معانی آن باشد. مثلاً لفظ «شیر» در فارسی بر سه چیز اطلاق می‌شود:

۱- مایع سفیدرنگ خوراکی که از پستان حیوان ماده می‌دوشند.

۲- حیوان درنده خاصی که ضرب‌المثل شجاعت است.

۳- دستگاہی که وسیله بازوبسته کردن آب است.

در هر سه مورد لفظ «شیر» بکار می‌رود و با اشاره به هر کدام از آنها می‌گوییم «این شیر است.» اما در هر مورد یک معنای خاصی مورد نظر است و این سه مورد تنها در لفظ شیر باهم مشترک‌اند. از این رو گفته می‌شود که شیر، «مشترک لفظی» در این سه چیز است.

حالت دوم: اینکه آن لفظ تنها یک معنا داشته باشد و به اعتبار همان معنا بر موارد گوناگون اطلاق شود، مانند لفظ «حیوان» که بر گاو، گوسفند، شتر، ببر و... اطلاق می‌شود و در همه این موارد یک معنا از آن فهمیده می‌شود. در واقع این موارد گوناگون در معنای خاصی که لفظ حیوان برای آن وضع شده مشترک‌اند، و از این رو گفته می‌شود که حیوان در این موارد «مشترک معنوی» است.

بنابراین، مشترک معنوی یک لفظ است که یا یک وضع برای یک معنای کلی که دارای مصادیق متعددی است، وضع شده است، برخلاف مشترک لفظی که یک لفظ است که با چند وضع برای چند معنا وضع شده و اطلاقش بر هر مورد به اعتبار یکی از آن معانی می‌باشد. و از اینجا دانسته می‌شود که لفظی که مشترک معنوی است می‌تواند احیاناً بر موارد بی‌شماری اطلاق شود برخلاف مشترک لفظی که طبعاً از نوعی محدودیت برخوردار است.<sup>۱</sup>

۱- شایان ذکر است که اشتراک معنوی و اشتراک لفظی دو مفهوم نسبی هستند و یک لفظ به دو اعتبار می‌تواند هم مشترک لفظی باشد و هم مشترک معنوی. مثلاً همان لفظ «شیر» به اعتبار اطلاقش بر مایع خوراکی و حیوان درنده کذایی مشترک لفظی است، و به اعتبار آنکه بر اقسام و افراد گوناگون آن مایع خوراکی اطلاق می‌شود، مشترک معنوی می‌باشد. و به دیگر سخن لفظ «شیر» مشترک لفظی در مایع خوراکی و حیوان درنده کذایی است، و مشترک معنوی در انواع و اصناف گوناگون آن مایع خوراکی (مانند آنچه که از گاو دوشیده می‌شد و آنچه از شتر دوشیده می‌شود...) می‌باشد.

۲- آیا این بحث، یک بحث لفظی است یا فلسفی؟

بحث از اشتراک معنوی وجود به دو صورت می‌تواند مطرح شود که در یک صورت بحثی لفظی و در صورت دیگر یک بحث فلسفی خواهد بود.

صورت اول: اینکه مسأله را به این شکل طرح کنیم که لفظ وجود و موجود بر امور

گوناگونی اطلاق می‌شود مانند: انسان، درخت، زمین و فرشته در آنجا که می‌گوئیم: انسان

موجود است، درخت موجود است، زمین موجود است، فرشته موجود است. سؤال این است

که آیا لفظ «موجود» در همه این موارد به یک معنا می‌باشد یا آنکه دارای معانی گوناگونی

است و در هر موردی یک معنای خاص دارد؟

اگر مسأله به صورت فوق مطرح شود یک بحث لفظی خواهد بود. چرا که

در این صورت بحث درباره این است که لفظ وجود برای یک معنا وضع شده یا برای چند

معنا. و روشن است که برای تعیین آن باید از تبادر و دیگر علامات تعیین موضوع له و نیز از

کتابهای لغت کمک گرفت. و در چنین بحثی انتظار اقامه دلیل و برهان بی‌جاست.

صورت دوم: اینکه سؤال را به این صورت طرح کنیم که آیا در ذهن ما یک مفهوم

یگانهای تحقق دارد که همه واقعیتهای را با انواع و اقسام گوناگونی که دارند، فراگیرد و

بر همه آنها قابل انطباق باشد، یا اینکه چنین مفهومی در ذهن ما وجود ندارد. در اینجا ما به

لفظ خاصی، مانند لفظ «وجود» و یا مترادفهای آن کاری نداریم، یعنی بحث روی این نقطه

متمرکز نمی‌شود که آیا لفظ وجود یک معنا دارد یا چند معنا؟ بلکه تکیه روی این است

که آیا در ذهن یک مفهوم عام با ویژگی مذکور، تحقق دارد یا ندارد؟ البته اگر چنین

مفهومی تحقق داشته باشد، لفظی که برای آن وضع شده و بر آن دلالت می‌کند همان لفظ

«وجود» و مترادفهای آن خواهد بود. و لذا با حل شدن این مسأله، مسأله نخست نیز پاسخ

داده خواهد شد.

۳- جایگاه این بحث

اثبات اشتراک معنوی وجود از اهمیت سرشاری برخوردار است، زیرا اثبات دو امر بسیار

مهم و حیاتی یعنی اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود، بر آن مبتنی می‌باشد، چرا که

اشتراک معنوی مفهوم وجود، در سلسله مقدمات استدلالهایی که برای اثبات این دو امر اقامه شده، قرار گرفته است، که شرح آن خواهد آمد.

#### ۴- اشتراک معنوی مفهوم وجود یک امر بدیهی است

چنانکه بزرگانی چون محقق لاهیجی<sup>۱</sup>، فخر رازی<sup>۲</sup> و صدر المتألهین<sup>۳</sup> یادآوری کرده اند، اشتراک معنوی مفهوم وجود، یک امر بدیهی و یا نزدیک به بدیهی است، و علت طرح این بحث و اقامه دلیل برای آن - که در واقع باید نام «تنبیه» بر آن گذارد - اشتباهات پاره‌ای از متکلمان در این باره است، که برخی از آرای ایشان را در پایان همین فصل مورد بررسی قرار خواهیم داد.

پس از روشن شدن جوانب گوناگون بحث، می‌پردازیم به شرح ادله‌ای که برای اثبات اشتراک معنوی وجود اقامه شده است.

#### دلیل نخست بر اشتراک معنوی مفهوم وجود

ومن الدلیل علیہ: اَنَا نَقَسْتُ الوجودَ إِلَى اقسامِهِ المَختلفَةِ، کتقسیمِهِ إِلَى وجودِ الواجِبِ ووجودِ المَمكنِ؛ و تقسیم وجودِ المَمكنِ إِلَى وجودِ الجَوهَرِ ووجودِ العَرَضِ؛ ثم وجودِ الجَوهَرِ إِلَى اقسامِهِ، ووجودِ العَرَضِ إِلَى اقسامِهِ؛ و من المَعلومِ أَنَّ التقسیمَ یَتوقفُ فی صَحتِهِ عَلی وَحدَةِ المَقسَمِ ووجودِهِ فی الأقسامِ.

#### ترجمه

دلیل نخست بر آن که مفهوم وجود مشترک معنوی است، آن است که ما

۱- محقق لاهیجی می‌گوید «واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين هو ان المطلوب في هذه المسألة اعني اشتراك الوجود معنی بين جميع الموجودات- بدیهی جداً، وهذه الوجوه تنبيهات علیہ». (شوارق الکام، ص ۲۶).

۲- فخر رازی در این باره می‌گوید «يشبه ان يكون من قبيل الاوليات». (المباحث المشرقة، ج ۱، ص ۱۸).

۳- صدر المتألهین در اسفار چنین می‌گوید «اما كونه- ای مفهوم الوجود- مشترکاً بين الماهيات فهو قريب من الاوليات». (اسفار، ج ۱، ص ۳۵).

وجود را به اقسام گوناگونی تقسیم می‌کنیم، مثلاً آن را به وجود واجب و وجود ممکن، و وجود ممکن را به وجود جوهر و وجود عرض، و هر یک از آن دو را نیز به بخشهای گوناگونی تقسیم می‌کنیم؛ و روشن است که تقسیم در صورتی صحیح خواهد بود که وحدت مقسم، محفوظ باشد و آن امر واحد [مقسم] در همه اقسام حضور داشته باشد.

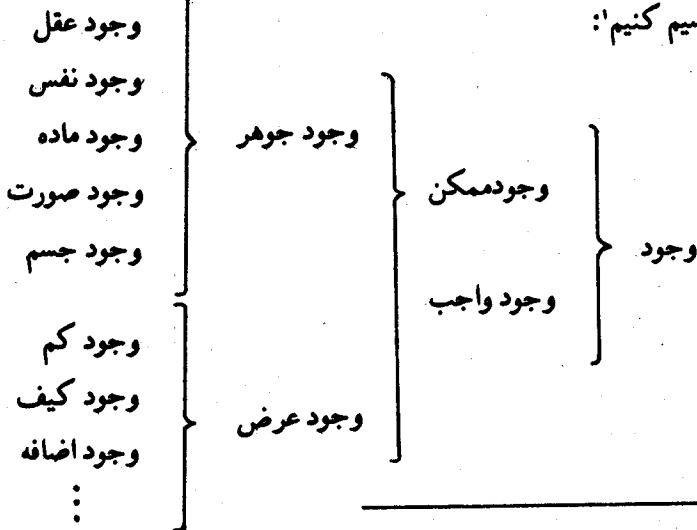
شرح و تفسیر

این دلیل از سه مقدمه تشکیل یافته است:

مقدمه اول: لفظ وجود دارای معنایی است که از آن لفظ فهمیده می‌شود و با شنیدن لفظ «وجود» بلافاصله به آن معنا منتقل می‌شویم.

مقدمه دوم: ما می‌توانیم لفظ وجود را به اعتبار همان معنایی که از آن می‌فهمیم به این

صورت تقسیم کنیم:



۱- البته تقسیمات دیگری نیز برای وجود می‌توان انجام داد، مانند تقسیم آن به وجود حادث و وجود قدیم؛ وجود علت و وجود معلول؛ وجود ذهنی و وجود خارجی؛ وجود بالفعل و وجود بالقوه. اما چون کسانی که آن را مشترک لفظی دانسته‌اند، گفته‌اند که وجود در مورد هر ماهیتی به معنای همان ماهیت است، و برخی دیگر گفته‌اند که وجود مشترک لفظی میان واجب و ممکن است؛ از این رو، این تقسیم خاص ذکر شد که صریحاً اشتراک معنوی وجود نسبت به واجب و ممکن و نیز اشتراک معنوی آن در مورد همه مقولات ماهوی که در برگیرنده همه انواع ماهیت است، اثبات شود.

مقدمه سوم: وقتی چیزی مورد تقسیم قرار می‌گیرد، و به امور گوناگون منقسم می‌شود، در واقع قیود گوناگونی به آن ضمیمه می‌شود و با ضمیمه شدن هر قیدی یک قسم برای آن فراهم می‌گردد. مثلاً وقتی می‌گوییم: کلمه به اسم و فعل و حرف تقسیم می‌شود. هر یک از اسم و فعل و حرف، مرکب از دو جزء است، یک جزء مشترک - یعنی همان کلمه بودن - و یک جزء مختص که مایه امتیاز آن قسم از دو قسم دیگر است. و این جزء مختص همان قیدی است که به مفهوم «کلمه» اضافه شده و یک قسم خاص را برای آن پدید آورده است.

از اینجا دانسته می‌شود که هر گاه یک چیز مورد تقسیم قرار گرفت و به امور گوناگون منقسم شد، باید دارای معنای واحدی باشد، معنایی که تمام اقسام را شامل گشته، و جزء مشترک آن اقسام را تشکیل می‌دهد و در غیر این صورت تقسیم کردن آن، صحیح نخواهد بود.

نتیجه این سه مقدمه آن است که وجود دارای یک معنای گسترده است که همه اقسام آن را شامل می‌شود و بنابراین «وجود»، مشترک معنوی می‌باشد.

### دلیل دوم

وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ: أَنَّا زَيْمًا أَثْبَتْنَا وَجُودَ شَيْءٍ ثُمَّ تَرَدَدْنَا فِي خُصُوصِيَّةِ ذَاتِهِ، كَمَا لَوْ أَثْبَتْنَا لِلْعَالَمِ صَانِعًا ثُمَّ تَرَدَدْنَا فِي كَوْنِهِ وَاجِبًا أَوْ مُمْكِنًا، وَفِي كَوْنِهِ ذَاهِمِيَّةٍ أَوْ غَيْرِ ذِي مَاهِيَّةٍ؛ وَ كَمَا لَوْ أَثْبَتْنَا لِلْإِنْسَانِ نَفْسًا ثُمَّ شَكَّكْنَا فِي كَوْنِهَا مَجْرَدَةً أَوْ مَادِيَّةً، وَ جَوْهَرًا أَوْ عَرْضًا، مَعَ بَقَاءِ الْعِلْمِ بِوُجُودِهِ عَلَى مَا كَانَ. فَلَوْلَمْ يَكُنْ لِلْوُجُودِ مَعْنَى وَاحِدٌ، بَلْ كَانَ مُشْتَرَكًا لَفِظِيًّا مُتَعَدِّدًا مَعْنَاهُ بِتَعَدُّدِ مَوْضُوعَاتِهِ، لَتَغَيَّرَ مَعْنَاهُ بِتَغْيِيرِ مَوْضُوعَاتِهِ بِحَسَبِ الْإِعْتِقَادِ بِالضَّرُورَةِ.

### ترجمه

بسیاری از اوقات وجود امری را اثبات می‌کنیم و سپس در خصوصیات ذات

۱- در اینجا مراد تقسیم عقلی است، نه تقسیم خارجی.



آن دچار تردید می‌شویم، فرضاً برای عالم، خالقی اثبات کرده‌ایم اما هنوز معلوم نیست این خالق واجب است یا ممکن، ماهیت دارد یا ندارد، یا اینکه وجود روح برای انسان را اثبات کرده‌ایم اما هنوز در شکیم که این روح مجرد است یا مادی، جوهر است یا عرض، اما این شک و تردیدها به وضوح موجب نمی‌شود که اعتقاد ما بوجود خالق برای عالم یا روح برای انسان از بین برود. پس اگر وجود، مشترک معنوی نبوده و آنگونه که برخی گمان کرده‌اند، مشترک لفظی باشد با معانی متعدد به تعداد موضوعاتی که وجود بر آنها حمل می‌گردد، بالبداهه باید معنای آن همراه با تغییر موضوع در اعتقاد، تغییر کند و حال آنکه چنین نیست.

#### شرح و تفسیر

این دلیل به صورت یک قیاس استثنایی تنظیم شده که در آن نقیض تالی استثناء شده و نقیض مقدم نتیجه گرفته شده است. شکل منطقی استدلال چنین است:

مقدمه اول: اگر وجود مشترک معنوی نباشد باید معنای آن همراه با تغییر موضوع

در اعتقاد، تغییر کند!

مقدمه دوم: اما معنای وجود همراه با تغییر موضوع در اعتقاد تغییر نمی‌کند.

نتیجه: وجود، مشترک معنوی است.

توضیح مقدمه اول آن است که اگر وجود مشترک لفظی باشد و در مورد پدیده مادی به یک معنا و در مورد پدیده مجرد به معنای دیگری باشد، و یا در مورد واجب به یک معنا و در مورد ممکن به معنای دیگری باشد، در این صورت اگر مثلاً روح را مجرد بدانیم و بگوییم: «روح موجود است»، لفظ موجود به یک معنا می‌باشد، و اگر آن را مادی بدانیم و بگوییم: «روح موجود است»، لفظ موجود به معنای دیگری خواهد بود. و نیز اگر سازنده این جهان را پدیده‌ای ممکن بدانیم و بگوییم: «سازنده این جهان موجود است» لفظ موجود

۱- در متن کتاب، این جمله شرطیه در پایان استدلال ذکر شده است (فلولم یکن للوجود معنی واحد... و آنچه در صدر استدلال آمده، توضیح مقدمه دوم (یعنی استثنای نقیض تالی) می‌باشد.

به یک معناست، و اگر آن را واجب بدانیم و بگوئیم: «سازنده این جهان موجود است» لفظ موجود به معنای دیگری خواهد بود. این خاصیت مشترک لفظی است، و مراد از جمله «لتغییر معناه بتغییر موضوعاته بحسب الاعتقاد وبالضرورة» همین است.

و اما توضیح مقدمه دوم: گاهی اتفاق می افتد که کسی از راه برهان و یا از راه دیگری اذعان می کند که برای این جهان سازنده‌ای وجود دارد (اعتقاد اول). و در عین حال اعتقاد دارد که آن سازنده، یک موجود ممکن است (اعتقاد دوم)، اما بعد آگاه می شود که سازنده این جهان نمی تواند ممکن باشد، (یعنی اعتقاد دوم از بین می رود) ولی این موجب نمی شود که اعتقاد نخست نیز از بین برود. یعنی ممکن است نظرش دربارهٔ ممکن بودن سازنده جهان تغییر کند ولی این مستلزم آن نیست که نظرش دربارهٔ اصل وجود آن نیز تغییر کند. و این نشان می دهد که معنا و مفاد «وجود» تغییر نکرده است، چرا که در غیر این صورت باید اعتقاد نخست نیز زایل گردد، زیرا مفاد آن اعتقاد ثابت نمانده است.

و یا آنکه ممکن است کسی بداند که روح موجود است، ولی نداند که مادی است و یا مجرد. روشن است که تردید در مادی بودن و مجرد بودن روح موجب تردید در اصل وجود آن نمی شود. و این نیز نشان می دهد که معنای وجود با تغییر معنای موضوع آن تغییر نمی کند.

این استدلال - مانند استدلال پیشین و استدلالی که پس از این ذکر خواهد شد - از شرح منظومه حکیم سبزواری اخذ شده است، که می گوید:

وَأَنَّهُ لَيْسَ اعْتِقَادُهُ إِزْتِفَاعٌ إِذَا التَّعَيُّنُ اعْتِقَادُهُ امْتِنَاعٌ

یعنی دلیل اشتراک معنوی بودن مفهوم وجود آن است که: اعتقاد به اصل وجود از بین نمی رود آنگاه که اعتقاد به خصوصیت وجود ناممکن شود.

استاد مطهری در شرح این استدلال می گوید:

اگر فرضاً به وجود موجودی معتقد شویم و آن را قسم خاصی از وجود بدانیم، سپس اعتقاد ما به اینکه آن قسم خاص است منتفی شود یا مورد تردید واقع شود، اعتقاد به اصل وجود آن شیء آسیب نمی بیند. مثلاً اگر حیوانی را از دور ببینیم و معتقد شویم که آن حیوان فیل است پس هم معتقدیم که آن شیء حیوان است و هم معتقدیم که از نوع فیل

است، سپس به حیوان نزدیک می‌شویم و می‌بینیم اسب است، پس اعتقاد ما به فیل بودن آن شیء منتفی می‌شود، اما اعتقاد ما به حیوان بودن آن، آسیب نمی‌بیند، این بدان جهت است که حیوان مشترک معنوی است نه مشترک لفظی، در مشترک لفظی چنین چیزی امکان‌پذیر نیست.

«وجود» نیز از این نظر مانند «حیوان» است. ممکن است به وجود چیزی معتقد شویم و آن وجود را وجود بالقوه بدانیم و بعد معلوم شود که بالفعل است، اعتقاد ما به بالقوه بودن آن منتفی می‌شود اما اعتقاد ما به اصل وجود منتفی نمی‌شود. همچنین ممکن است مثلاً معتقد شویم که عالم مبدأ موجودی دارد و مرتد شویم که آیا آن مبدأ موجود، واجب است یا ممکن، حادث است یا قدیم، مادی است یا مجرد، این تردید ما به اصل اعتقاد قطعی ما به وجود مبدأ آسیب نمی‌رساند، همچنانکه ممکن است ابتدا معتقد شویم که آن مبدأ ممکن است و مادی است و بعد معتقد شویم که ممکن و مادی نیست بلکه واجب و مجرد است، این تبدل عقیده ما در خصوصیت وجود مبدأ، به اعتقاد ما به اصل وجود مبدأ ضربه نمی‌زند، از اینجا معلوم می‌شود اعتقاد ما به اصل وجود مبدأ از نوع اعتقاد به یک معنی عام است و اعتقاد ما به وجوب یا امکان یا حدوث یا قدم وجود آن مبدأ از نوع اعتقاد به خصوصیات آن معنی عام است، نه اینکه آنچه ما آن را خصوصیات می‌نامیم یک سلسله معانی متباین باشند و هیچ وجه مشترک میانشان نباشد!

دلیل سوم

ومن الدلیل علیہ: أن العدم یناقض الوجود، وله معنی واحد، إذ لا تمایز فی العدم، فللوجود الذی هو نقیضه معنی واحد، والآ ارتفع النقیضان، وهو محال.

ترجمه

عدم، نقیض وجود است و یک معنا دارد، زیرا امتیازی در عدم نیست.

بنابراین، وجود نیز که نقیض آن می‌باشد بیش از یک معنا ندارد، چرا که در غیر این صورت، ارتفاع دو نقیض لازم می‌آید، که امری است محال.

### شرح و تفسیر

سومین دلیل بر اشتراک معنوی وجود سه مقدمه دارد:

مقدمه اول: وجود و عدم نقیض یکدیگرند. این مقدمه بدیهی است و هیچگونه تردیدی در آن وجود ندارد، زیرا تقابل میان «هستی» و «نیستی» تقابل سلب و ایجاب است.

مقدمه دوم: «عدم» یک معنا بیشتر ندارد. یعنی بر فرض که اشتراک معنوی وجود، مورد شک باشد، اما در اشتراک معنوی «عدم»، تردیدی نیست. زیرا اگر «عدم» مشترک لفظی باشد لزوماً از معانی متعددی حکایت می‌کند، و این مستلزم تحقق کثرت در عدم می‌باشد و حال آن که کثرت و تمایز واقعی در عدم راه ندارد!

مقدمه سوم: نقیض امر واحد، واحد است. یک چیز نمی‌تواند دو نقیض داشته باشد، زیرا در این صورت ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. توضیح اینکه: اگر «الف» به عنوان یک امر واحد، دو نقیض داشته باشد به نام «ب» و «ج»، در جایی که «ب» تحقق دارد و «ج» تحقق ندارد، اگر «الف» تحقق داشته باشد، اجتماع نقیضین («ب» و «الف») لازم می‌آید، و اگر «الف» تحقق نداشته باشد، ارتفاع نقیضین («ج» و «الف») لازم می‌آید و این هر دو محال می‌باشد.

حاصل آن که: وجود و عدم نقیض یکدیگرند و عدم، یک معنا بیشتر ندارد و از طرفی نقیض واحد، واحداست، در نتیجه باید پذیرفت که «وجود» امر واحدی است و فقط یک معنا دارد و مشترک معنوی می‌باشد.

بررسی قول کسانی که وجود را مشترک لفظی می‌دانند

وَالْقَائِلُونَ بِاشْتِرَاكِهِ اللَّفْظِيِّ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ، أَوْ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ، إِنَّمَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ حَذَرًا مِنْ لُزُومِ السَّنْخِيَةِ بَيْنَ الْعَلَّةِ وَالْمَعْمُولِ مُطْلَقًا أَوْ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ وَرُدِّبَاتُهُ يَسْتَلْزِمُ تَعْمِيلَ الْعَقُولِ عَنِ الْمَعْرِفَةِ، فَأَنَّا إِذَا قُلْنَا: «الوَاجِبُ مَوْجُودٌ» فَإِنَّ كَانَ الْمَفْهُومُ مِنْهُ الْمَعْنَى الَّتِي يُفْتَمُّ مِنْ وَجُودِ الْمُمْكِنِ، لَزِمَ الْاِشْتِرَاكُ الْمَعْنَوِيُّ؛ وَإِنْ كَانَ الْمَفْهُومُ مِنْهُ مَا يَقَابُلُهُ، وَهُوَ مُصَدِّقٌ نَقِيضِهِ، كَانَ نَفْيًا لَوْجُودِهِ، تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ؛ وَإِنْ لَمْ يُفْتَمَّ مِنْهُ شَيْءٌ، كَانَ تَعْمِيلًا لِلْعَقْلِ عَنِ الْمَعْرِفَةِ؛ وَهُوَ خِلَافٌ مَا نَجَدُهُ مِنْ أَنْفُسِنَا بِالضَّرُورَةِ.

ترجمه

کسانی که وجود را مشترک لفظی می‌دانند، خواه بین همهٔ اشیاء یا بین خصوص واجب و ممکن؛ تنها برای دفع مشکل سنخیت بین علت و معلول، بطور کلی، یا بین خصوص واجب و ممکن، چنین اعتقادی را برگزیده‌اند. در پاسخ به ایشان گفته‌اند: اشتراک لفظی وجود مستلزم تعطیل عقل و عجز آن از شناخت خداوند سبحان می‌باشد، زیرا هنگامی که گفته می‌شود: «واجب موجود است» اگر از لفظ موجود همان معنایی فهمیده شود که هنگام اطلاق آن بر ممکنات به ذهن می‌آید، در این صورت اشتراک معنوی وجود را پذیرفته‌ایم. و اگر معنایی مغایر با آن فهمیده شود - معنایی که مصداق نقیض مفهومی است که هنگام اطلاق وجود بر ممکنات به ذهن می‌آید - قضیه «واجب موجود است» در واقع نفی وجود واجب را می‌کند - او برتر از این اوهام است - و اگر بگوئید: «لفظی است بی‌معنا و چیزی از آن فهمیده نمی‌شود» لازمهٔ اش تعطیل عقل و عجز آن از شناخت خداوند است، و این با آنچه بطور بدیهی در خود می‌یابیم، ناسازگار است.

۱- بنابر قول به اشتراک لفظی وجود بین اشیاء - مؤلف -

۲- بنابر قول به اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن - مؤلف -

شرح و تفسیر

مطالب این قسمت را در طی چند امر بیان می‌کنیم:

قائلین به اشتراک لفظی وجود بر دو دسته‌اند

۱- گروهی از متکلمان لفظ «وجود» را مشترک لفظی می‌دانند. اما میان ایشان نیز اختلاف نظر وجود دارد، یک دسته می‌گویند: «وجود» بر هر ماهیتی که اطلاق شود به معنای همان ماهیت می‌باشد. در نتیجه «موجود» در قضیه «انسان موجود است»، به معنای انسان و در قضیه «درخت موجود است»، به معنای درخت و در جمله «روح موجود است»، به معنای روح می‌باشد، و به همین ترتیب در سایر موارد. طبق این نظر، لفظ «وجود» دارای معانی بی‌شماری است و نسبت به همه این معانی مشترک لفظی می‌باشد.

گروه دیگر می‌گویند: لفظ «وجود» مشترک لفظی میان واجب و ممکن است. به این صورت که لفظ موجود به همان معنایی که بر مخلوق اطلاق می‌شود، قابل اطلاق بر خالق نیست.

منشاء خطای طرفداران اشتراک لفظی وجود

۲- منشاء رواج این قول- یعنی قول به اشتراک لفظی وجود- در میان متکلمان فرق نگذاشتن میان ویژگیهای مفهوم و مصداق، و آمیختن آن دو با یکدیگر است. توضیح آنکه گروه اول- یعنی کسانی که گفته‌اند وجود، بر هر ماهیتی که اطلاق شود به معنای همان ماهیت می‌باشد- پنداشته‌اند که اگر «وجود» در همه موارد به یک معنا باشد- یعنی مفهوم وجود، واحد باشد- لازم‌هاش آن است که وجود خارجی علت و وجود خارجی معلول نیز همسان باشند یعنی مصداق وجود هم یکی باشد. و آنگاه گفتند که چون وجود علت و وجود معلول یکسان نیستند، و وجود علت حتماً قوی‌تر و شدیدتر از وجود معلول می‌باشد، وجود در موارد گوناگون دارای معانی مختلفی می‌باشد و بنابراین، مشترک لفظی میان اشیاء است.

و نیز گروه دوم پنداشته‌اند که اگر «وجود» بر واجب و ممکن، به معنای واحدی

اطلاق شود، لازم می آید که وجود واجب و وجود ممکن، همسان باشند، در حالی که وجود واجب قابل مقایسه با وجود هیچیک از ممکنات نیست و لیس کمله شیء. و آنگاه نتیجه گرفتند که وجود، مشترک لفظی میان واجب و ممکن است.

در پاسخ به ایشان باید گفت: اشتراک در مفهوم مستلزم همسان بودن مصادیق آن مفهوم نیست. باید حساب مفهوم را از مصداق جدا ساخت، وحدت مفهوم و عدم اختلاف در آن، دلیل آن نیست که میان مصادیق آن مفهوم اختلافی وجود ندارد. بنابراین، اختلاف علت با معلول و نیز اختلاف واجب با ممکن- که آن هم یک مصداق خاص از علت و معلول است - در مصداق وجود است و نه در مفهوم آن.

۳- ادله سه گانه ای که در آغاز این فصل برای اثبات اشتراک معنوی وجود مطرح شد، برای ابطال این دو قول کافی است؛ اما برای ابطال تک تک آنها نیز ادله خاصی بیان شده است.

یکی از ادله ای<sup>۱</sup> که برای ابطال قول اول آورده اند، این است که اگر لفظ «موجود» هنگام اطلاق بر هر ماهیتی، به معنای همان ماهیت باشد- مثلاً لفظ موجود در قضیه «روح موجود است» به معنای روح باشد و در قضیه «انسان موجود است» به معنای انسان باشد- باید تمامی قضایائی که محمول آنها «موجود» است ضروری و بی نیاز از دلیل باشند، زیرا در این صورت مضمون این قضایا به صورت «الف، الف است» خواهد بود، یعنی بیانگر حمل شیء بر خود می باشند و حمل هر چیزی بر خودش بدیهی و بی نیاز از دلیل است.

شرح دلیلی که در متن آمده است

آنچه در متن کتاب با عبارت «ورده بانه يستلزم تعطيل العقول...» به آن اشاره شده است، مستقیماً ناظر به ابطال قول دوم- یعنی اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن- است و بطور غیر مستقیم قول نخست را نیز ابطال می کند. و شرحش این است که درباره لفظ

۱- به این دلیل در متن اشاره نشده است.

«موجود» در جمله «واجب تعالی موجود است» سه احتمال متصور است:

احتمال اول: اینکه از لفظ «موجود» همان معنایی فهمیده شود که هنگام اطلاق

«موجود» بر پدیده‌های امکانی فهمیده می‌شود. در این صورت، «موجود» مشترک معنوی خواهد بود و با نظر ما هماهنگ می‌باشد.

احتمال دوم: اینکه از آن، معنایی متغیر با معنای «موجود» در مورد ممکنات، فهمیده شود. اما این فرض قابل قبول نیست، زیرا اگر واجب، مصداق «موجود» به همان معنایی که در مورد پدیده‌های امکانی بکار می‌رود، نباشد، مصداق نقیض آن خواهد بود و نقیض آن معنا، «عدم» است، پس واجب مصداق «عدم» خواهد بود! تعالی عن ذلک.

به عبارت دیگر اگر «موجود» دو معنا داشته باشد، یکی در مورد ممکنات و یکی در مورد واجب، این دو معنا مصداق نقیض یکدیگر خواهند بود، و در غیر این صورت ارتفاع نقیضین لازم خواهد آمد، و از طرفی می‌دانیم که نقیض معنای وجود، در مورد ممکنات همان عدم است، پس وجود واجب، مصداق عدم خواهد بود! تعالی عن ذلک.

احتمال سوم: اینکه از لفظ «موجود» چیزی فهمیده نشود، یعنی وقتی می‌گوییم: «خدا، موجود است» تنها لفظ را بر زبان جاری می‌کنیم و هیچ معنایی از آن نمی‌فهمیم. گروهی از متکلمان بر همین عقیده‌اند، و این سخن را به تمامی صفات خداوند مانند: عالم، قادر و حتی نیز تعمیم داده‌اند. اما این فرض نیز باطل است، زیرا لازمه آن تعطیل عقل و عجز آن از شناخت خداوند است، و این با آنچه بطور بدیهی در خود می‌یابیم ناسازگار است، یعنی آنطور نیست که ما چیزی از موجودیت و هستی خداوند نفهمیم و این الفاظ برای ما کاملاً مبهم و نامفهوم باشند.

بنابراین همان فرض اول صحیح است. یعنی از لفظ «موجود» هنگام اطلاق آن بر

واجب، همان معنایی را می‌فهمیم که از موجودیت دیگر پدیده‌ها می‌فهمیم.



### الفصل الثالث

## فی أنَّ الوجودَ زائدٌ علی الماهیةِ عارضٌ لها

بمعنی أنَّ المفهومَ من أحدهما غیر المفهوم من الآخر؛ فللعقل أن یجرّد الماهیةَ وهی ما یقال فی جواب ما هو - عن الوجود، فیعتبرها وحدها، فیعقلها، ثمَّ یصِفها بالوجود، وهو معنی العروض؛ فلیس الوجودُ عیناً للماهیةِ ولا جزءاً لها.

ترجمه

معنای زیادتِ وجود بر ماهیت آن است که مفهوم یکی غیر از مفهوم دیگری می باشد و لذا عقل می تواند ماهیت را - یعنی آنچه در جواب سؤال از چیستی اشیاء بیان می شود - از وجود جدا کرده و آن را به تنهایی در نظر بگیرد، و سپس آن را بوجود متصف کند. و این اتصاف همان معنای عروض وجود بر ماهیت است و از اینجا دانسته می شود که وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن.

شرح و تفسیر

مسأله‌ای که در این فصل مطرح می شود این است که آیا وجود زاید بر ماهیت و عارض بر

آن است، یا آنکه عین و یا جزء آن می باشد. ابتدا درباره اصطلاح «ماهیت» کمی توضیح می دهیم و سپس وارد اصل مطلب می شویم.

مقصود از ماهیت، مفاهیمی مانند انسان، چوب، سنگ، سیاهی و سفیدی است، یعنی مفاهیمی که منمکس کننده ذات مصادیق خود، و حاکی از «چیستی» آنها می باشند. از این رو گفته اند: ماهیت چیزی است که در پاسخ از سؤال به ماهو؟ [= آن چیست؟] بیان می شود. اگر به رنگ زغال اشاره کنید و بپرسید، این چه رنگی است؟ جواب داده می شود: سیاه. بنابراین، سیاهی ماهیت آن رنگ می باشد. توضیح بیشتر درباره ماهیت در فصل آتی خواهد آمد!

### زیادت وجود بر ماهیت در خارج

مسأله «زیادت وجود بر ماهیت» به دو صورت ممکن است مطرح شود یکی به اعتبار خارج و دیگری به اعتبار ذهن. زیادت وجود بر ماهیت در خارج به این معناست که ما در خارج دو چیز داریم: یکی ماهیت و دیگری وجود، و وجود در خارج عارض بر ماهیت می شود، مانند رنگی که در خارج عارض بر دیوار می شود. زیادت خارجی وجود بر ماهیت نزد همگان مطرود است و کسی از حکما آن را نپذیرفته است. توضیح بیشتر درباره این مطلب به فصل آینده موکول می شود.

### زیادت وجود بر ماهیت در ذهن

آنچه در این فصل مورد نظر است عبارت است از زیادت وجود بر ماهیت در ذهن. یعنی اینکه مفهوم وجود در ذهن غیر از مفهوم انسان و چوب و دیگر مفاهیم ماهوی است. یعنی نه عین آنهاست و نه جزء آنها. و به دیگر سخن: معنای زیادت وجود بر ماهیت آن است که عقل می تواند در ظرف تحلیلات خود، فی المثل مفهوم انسان را از مفهوم وجود جدا سازد و مفهوم وجود را بر آن حمل کند و بگوید: «انسان موجود است» به گونه ای که این قضیه با

قضیه «انسان بشر است» و نیز با قضیه «انسان حیوان است» متفاوت بوده و با قضیه «انسان مخلوق است» قابل مقایسه می باشد. در قضیه اول، محمول و موضوع عین یکدیگرند و تفاوتشان فقط در لفظ است، و در قضیه دوم محمول (یعنی حیوان) جزء موضوع قضیه است، یعنی اگر انسان را تحلیل کنیم خواهیم دید که مفهوم حیوان در آن اخذ شده است، ولی در قضیه سوم، محمول (یعنی مخلوق) نه عین موضوع است و نه جزء آن، بلکه عارض بر آن می باشد، و این عروض نیز در ذهن می باشد، نه در خارج.

در اینجا لازم است دو نکته را یاد آور شویم:

نکته اول: با توجه به اشتراک معنوی وجود که در فصل پیشین به اثبات رسید، مسأله عینیت مفهوم وجود با ماهیت، ابطال می شود. زیرا عینیت آن دو با هم مستلزم مشترک لفظی بودن مفهوم وجود است در حالی که وجود مشترک معنوی است. ولی اشتراک معنوی وجود، جزء بودن وجود برای ماهیت را نفی نمی کند، و به همین دلیل اثبات اشتراک معنوی وجود ما را از بحث درباره زیادت وجود بر ماهیت بی نیاز نمی سازد و این مسأله به بررسی مجدد نیاز دارد، که این فصل عهده دار آن می باشد.

نکته دوم: مغایر بودن مفهوم وجود و مفهوم ماهیت، یک امر بدیهی و روشن است. ولذا هر کس تصور خوبی از موضوع و محمول مسأله مورد بحث در این فصل داشته باشد، زیادت وجود بر ماهیت را می پذیرد، و از این رو ادله ای که بیان می شود، حکم تنبیه را دارد.

ادله زیادت وجود بر ماهیت

والدلیل علیه: أن الوجود یصح سلبه عن الماهية؛ ولو كان عیناً او جزءاً لها، لم یصح ذلك؛ لاستحالة سلب عین الشيء و جزئه عنه.  
و أيضاً، حمل الوجود علی الماهية یحتاج إلی دلیل؛ فلیس عیناً ولا جزءاً لها؛ لأن ذات الشيء و ذاتياته یتمه الثبوت له، لا یحتاج فیه إلی دلیل.  
و ایضاً، الماهية متساوية النسبة فی نفسها إلی الوجود و العدم؛ ولو كان الوجود عیناً او جزءاً لها، استحالت نسبتها إلی العدم الذی هو نقیضه.

آن است، یا آنکه عین و یا جزء آن می باشد. ابتدا درباره اصطلاح «ماهیت» کمی توضیح می دهیم و سپس وارد اصل مطلب می شویم.

مقصود از ماهیت، مفاهیمی مانند انسان، چوب، سنگ، سیاهی و سفیدی است، یعنی مفاهیمی که منکس کننده ذات مصادیق خود، و حاکی از «چیستی» آنها می باشند. از این رو گفته اند: ماهیت چیزی است که در پاسخ از سؤال به ماهو؟ [= آن چیست؟] بیان می شود. اگر به رنگ زغال اشاره کنید و بپرسید، این چه رنگی است؟ جواب داده می شود: سیاه. بنابراین، سیاهی ماهیت آن رنگ می باشد. توضیح بیشتر درباره ماهیت در فصل آتی خواهد آمد!

### زیادت وجود بر ماهیت در خارج

مسأله «زیادت وجود بر ماهیت» به دو صورت ممکن است مطرح شود یکی به اعتبار خارج و دیگری به اعتبار ذهن. زیادت وجود بر ماهیت در خارج به این معناست که ما در خارج دو چیز داریم: یکی ماهیت و دیگری وجود، و وجود در خارج عارض بر ماهیت می شود، مانند رنگی که در خارج عارض بر دیوار می شود. زیادت خارجی وجود بر ماهیت نزد همگان مطرود است و کسی از حکما آن را نپذیرفته است. توضیح بیشتر درباره این مطلب به فصل آینده موکول می شود.

### زیادت وجود بر ماهیت در ذهن

آنچه در این فصل مورد نظر است عبارت است از زیادت وجود بر ماهیت در ذهن. یعنی اینکه مفهوم وجود در ذهن غیر از مفهوم انسان و چوب و دیگر مفاهیم ماهوی است. یعنی نه عین آنهاست و نه جزء آنها. و به دیگر سخن: معنای زیادت وجود بر ماهیت آن است که عقل می تواند در ظرف تحلیلات خود، فی المثل مفهوم انسان را از مفهوم وجود جدا سازد و مفهوم وجود را بر آن حمل کند و بگوید: «انسان موجود است» به گونه ای که این قضیه با

ترجمه

دلیل اول: وجود را می‌توان از ماهیت سلب کرد، در حالی که اگر وجود عین ماهیت و یا جزء آن بود سلبش از ماهیت صحیح نبود؛ چرا که سلب شیء از خودش، و نیز سلب جزء شیء از آن، محال است.

دلیل دوم: حمل وجود بر ماهیت نیازمند دلیل است، و این نشان می‌دهد که وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن؛ زیرا حمل شیء با اجزاء ذاتی آن، و نبوتش بر خودش، بدیهی و مستغنی از دلیل است.

دلیل سوم: ماهیت ذاتاً ممکن بوده و نسبتش با وجود و عدم، یکسان می‌باشد؛ در حالی که اگر وجود، عین ماهیت و یا جزء آن باشد باید نسبت ماهیت به عدم، که نقیض وجود است، محال و ممتنع باشد.

شرح و تفسیر

در این قسمت سه دلیل برای اثبات زیادت وجود بر ماهیت بیان می‌شود:

دلیل اول: وجود را می‌توان از ماهیت سلب کرد.

این دلیل از یک قیاس استثنایی به این صورت تشکیل می‌شود:

مقدمه اول: اگر وجود عین ماهیت و یا جزء آن باشد، نفی وجود از ماهیت صحیح نخواهد بود.


مقدمه دوم: اما نفی وجود از ماهیت صحیح است. (استثنای نقیض تالی).

نتیجه: وجود عین ماهیت و یا جزء آن نیست. (نقیض مقدم).

توضیح مقدمه اول استدلال این است که اگر وجود جزء ماهیت و یا عین آن باشد، ذاتی ماهیت خواهد بود، و نمی‌توان ذاتی شیء را از آن سلب کرد. به عنوان مثال اگر در تعریف انسان می‌گوییم: انسان حیوان ناطق است، هر یک از حیوان و ناطق و نیز مجموع آن، ذاتی انسان بوده و در نتیجه قابل سلب از آن نمی‌باشند، زیرا سلب هر یک از آنها از انسان مستلزم آن است که انسان، انسان نباشد. هر حالی که هر چیزی بالضرورة

خودش خودش است. بنابراین اگر وجود، جزء ماهیت و یا عین آن باشد، هرگز قابل سلب از آن نخواهد بود، زیرا سلبش از ماهیت مستلزم سلب شیء از خودش می باشد.

اما به وضوح سلب وجود از ماهیت ممکن و صحیح است، چرا که بسیاری از ماهیات تحقق ندارند و آنها هم که تحقق دارند، می توانند معدوم شوند. (مقدمه دوم).

بنابراین وجود عین ماهیت و یا جزء آن نبوده، بلکه زاید بر آن می باشد. 

دلیل دوم: حمل وجود برای ماهیت نیازمند دلیل است

این دلیل را نیز می توان به صورت یک قیاس استثنایی به این شکل تنظیم کرد:

مقدمه اول: اگر وجود عین ماهیت و یا جزء آن باشد، حمل وجود بر هیچ ماهیتی

نیازمند دلیل نخواهد بود.

مقدمه دوم: اما حمل وجود بر ماهیت نیازمند دلیل است.

نتیجه: وجود عین ماهیت و یا جزء آن نمی باشد.

توضیح مقدمه اول استدلال آن است که حمل ذات و ذاتیات یک شیء، و اثباتش

برای آن، بدیهی و بی نیاز از دلیل است. و به اصطلاح ذات و ذاتیات شیء بینه الثبوت برای

آن شیء هستند. مثلاً اگر خط بطور صحیح تصور شود، کمیت بودن آن و نیز متصل بودن

آن و همچنین یک بُعدی بودن آن نیاز به دلیل ندارد. هر کس خط را بطور صحیح تصور

کند، و مفاهیم این الفاظ را خوب بداند، تصدیق خواهد کرد که خط کمیت متصل یک

بُعدی است.

در توضیح دلیل اول گفتیم که سلب ذاتیات شیء از آن، به سلب شیء از خودش

بازمی گردد که محال بودن آن بدیهی است، در اینجا می گوئیم، ثبوت ذاتیات شیء برای

آن، به ثبوت شیء برای خودش بازمی گردد، که این نیز بدیهی و غیر قابل تردید می باشد.

یعنی بالبداهه هر چیزی خودش خودش است. با روشن شدن مقدمه اول می گوئیم: حمل

وجود بر ماهیت و ثبوتش برای آن نیاز به دلیل دارد. یعنی اینطور نیست که تصور یک

ماهیت، برای تصدیق به وجود و تحقق آن کافی باشد. و این نشان می دهد که وجود عین

۱- اینجا ممکن است این شبهه پیش آید که فقط ماهیتهای مقوله نیازمند به اثبات وجود می باشند، از قبیل

و یا جزء ماهیت نیست.

دلیل سوم: حمل نقیض وجود بر ماهیت ممتنع نیست

این دلیل را نیز می توان به صورت یک قیاس استثنایی به این شکل تنظیم کرد:

مقدمه اول: اگر وجود، عین ماهیت و یا جزء آن باشد حمل نقیض وجود (یعنی

عدم) بر آن ممتنع خواهد بود.

مقدمه دوم: اما حمل نقیض وجود (یعنی عدم) بر ماهیت ممتنع نیست.

نتیجه: وجود، عین ماهیت و یا جزء آن نمی باشد!

این استدلال بر دو اصل مبتنی است، یکی استحالة اجتماع نقیضین، دیگری ممکن الوجود بودن ماهیت. بر اساس استحالة اجتماع نقیضین مقدمه اول استدلال تبیین می شود، زیرا با فرض اینکه وجود، عین ماهیت و یا جزء آن باشد، اگر عدم بر ماهیت حمل شود، اجتماع نقیضین لازم می آید، و چون اجتماع نقیضین محال است، حمل عدم بر ماهیت - و به عبارت دیگر نسبت ماهیت به عدم - ممتنع خواهد بود.

عقل، هیولای اولی، زمان و غیره. اما ماهیات محسوسه از قبیل انسان و درخت و سفیدی و غیره بدیهی الوجودند.

جواب این است اولاً برای اثبات مدعا کافی است که بعضی ماهیات بدیهی الوجود نباشند؛ زیرا اگر وجود عین ماهیت یا جزء ماهیت بود همه ماهیات بلا استثناء بدیهی الوجود بودند. ثانیاً فرق است بین بدیهی الوجود و بین به اصطلاح محسوس الوجود. ماهیت آنگاه بدیهی الوجود است که از نظر عقل، نفس تصور آن ماهیت کافی باشد برای تصدیق به وجود آن ماهیت، و بدون شک ماهیات محسوسه چنین نیستند، در ماهیات محسوسه آنچه صورت حسی را تشکیل می دهد ماهیات است، مفهوم وجود مفهوم حسی نیست. همانطور که محققین حکما گفته اند، تصدیق به وجود محسوس در خارج به کمک یک برهان خفی صورت می گیرد. پس حتی وجود ماهیات محسوسه نیز به کمک برهان اثبات می شود. (ر. ک شرح مختصر منظومه، ج ۱، ص ۳۲).

۱- این دلیل شباهت زیادی به دلیل اول دارد، در هر دو دلیل بر روی این نکته تکیه شده است که لازمه زاید نبودن وجود بر ماهیت این است که سلب وجود از ماهیت - که مسلوب است با حمل عدم بر ماهیت - ممتنع باشد، در حالی که ممتنع نیست. اما نباید این دو را یک دلیل انگاشت، زیرا در دلیل اول، این لازمه از آن جهت مترتب می گردد که سلب ذاتی شیء از آن محال است، و در دلیل دوم این لازمه از این رو مترتب می شود که عدم، نقیض وجود است و اجتماع نقیضین محال است.

و بر اساس اصل دوم، یعنی ممکن الوجود بودن ماهیت، مقدمه دوم استدلال تشبیه می گردد. زیرا امکان ماهیت بدین معناست که نسبت ماهیت به وجود و عدم یکسان است، و در نتیجه هر ماهیتی فی حد نفسها، قابلیت آن را دارد که هر یک از وجود و عدم بر آن حمل شود.



## الفصل الرابع

### في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

إننا لا نرتاب في أن هناك أموراً واقعية ذات آثار واقعية، ليست بوهم الواهم؛  
ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهودة لنا، في عين أنه واحد في الخارج -  
مفهومتين اثنتين، كل منهما غير الآخر مفهوماً وإن اتحداً مصداقاً، وهما  
الوجود والماهية، كالإنسان الذي في الخارج، المنتزع عنه أنه إنسان وأنه  
موجود.

وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود،  
ونسب إلى الاشراقيين القول بأصالة الماهية. وأما القول بأصالتهما معاً، فلم  
يذهب إليه أحد منهم؛ لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنتين، وهو  
خلاف الضرورة.

والحق ما ذهب إليه المشاؤون، من أصالة الوجود.

ترجمه

بی شک جهان خارج از ما ظرف پدیدیهائی است واقعی که آثاری حقیقی

بر آنها مترتب می‌شود؛ و ما در مواجهه با هر یک از آنها، دو مفهوم مختلف وجود و ماهیت را از آن انتزاع می‌کنیم؛ با آنکه آن پدیده در خارج، امری است واحد. مانند انسانی که در خارج تحقق دارد، و دو مفهوم «انسان» و «موجود» از او انتزاع می‌شود.

حکماء در اینکه کدام یک از این دو مفهوم اصلیند، اختلاف کرده‌اند. حکماء مشاء وجود را اصل می‌دانند و حکماء اشراقی - آن طور که نقل شده - ماهیت را. البته هیچ حکیمی بین اصالت هر دو جمع نکرده‌است. زیرا اصالت هر دوی آنها مستلزم آن است که هر شیء واحد مفروضی دو امر مغایر باشد و این برخلاف بداهت است. به اعتقاد ما حقیقت همان است که حکماء مشاء گفته‌اند، یعنی اصالت وجود.

### شرح و تفسیر

سؤالی که در این فصل در پی یافتن پاسخ صحیح آن هستیم این است که آیا وجود اصیل است و ماهیت یک امر اعتباری می‌باشد، یا بالعکس؟ پیش از بیان ادله‌ای که برای اثبات اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت بیان شده، لازم است راجع به واژه‌های وجود، ماهیت، اصالت و اعتباریت مقداری توضیح داده شود، تا محل نزاع به خوبی روشن گردد.

### مقصود از «وجود» در عنوان بحث

«وجود» گاهی به صورت معنای حرفی بکار می‌رود که رابط میان قضایا بوده و در فارسی از آن به «است» تعبیر می‌شود. و زمانی به صورت معنای مصدری بکار می‌رود که در بردارنده نسبت به فاعل است و مرادف فارسی آن لفظ «بودن» می‌باشد. و گاهی به صورت اسم مصدری بکار می‌رود که مرادف فارسی آن لفظ «هستی» است. آنچه در اینجا مورد بحث می‌باشد همان معنای اسم مصدری آن است نه معنای حرفی و نه معنای مصدری<sup>۱</sup>.

۱- راجع به معنای حرفی وجود در بخش سوم بحث خواهد شد، و اما درباره معنای مصدری آن (یعنی بودن) تردیدی نیست که یک معنای اعتباری می‌باشد و از مثل بحث بیرون است.

توضیحی درباره ماهیت و مفاهیم ماهوی

«ماهیت» یک مصدر جعلی است که از «ماهو» گرفته شده، و به معنای اسم مصدری که مرادف فارسی آن «چیستی» است، بکار می‌رود. مفاهیم ماهوی همانگونه که پیش از این یاد آور شدیم، مفاهیمی هستند که ذات و ذاتیات مصادیق خود را منعکس می‌سازند و بیان می‌کنند که اشیاء خارجی، «چه چیزی» هستند. و از این رو، اگر به شیء خاصی اشاره کنید و بپرسید که «این چیست؟» آنچه در پاسخ صحیح این سؤال گفته می‌شود، ماهیت آن شیء خواهد بود. پس ماهیت همان چیزی است که در پاسخ از سؤال «این چیست؟» بیان می‌شود. و از این رو گفته‌اند: «الماهية هي ما يقال في جواب ماهو؟».

توضیح بیشتر اینکه ما در مواجهه با اشیاء خارجی، دو مفهوم از آنها بدست می‌آوریم، یکی مفهوم وجود [= هستی] و دیگری یک مفهوم ماهوی یعنی مفاهیمی از قبیل آب و خاک و انسان و سیاهی و سفیدی. مفهوم نخست، با توجه به اشتراک معنوی مفهوم وجود در همه موارد یکسان است و بر همه اشیای خارجی به یک معنا صدق می‌کند و با اشاره به هر کدام از آنها می‌توانیم بگوئیم: این شیء موجود است. این مفهوم از اصل تحقق و واقعیت داشتن اشیاء حکایت می‌کند.

اما دسته دوم، مفاهیمی هستند که هر کدام از آنها به بخش خاصی از اشیاء اختصاص دارد و بر همه آنها قابل تطبیق نیست. بعضی از اشیاء خاک، و برخی آب و گروهی انسان هستند. این مفاهیم که هر کدام ذات و چیستی مصادیق خود را بیان

۱- ماهیت اصطلاح دیگری نیز دارد که اعم از اصطلاح نخستین آن است، در بیان اصطلاح دوم می‌گویند «الماهية ما به الشيء هوهو». یعنی ماهیت همان هویت و حقیقت شیء است. اعم بودن اصطلاح دوم از این جهت است که واجب را هم شامل می‌شود برخلاف اصطلاح نخست که اختصاص به ممکنات دارد. به عبارت دیگر واجب تعالی «چیستی» ندارد ولی «هویت» دارد. بهر حال آنچه در بحث اصالت وجود مورد نظر است همان اصطلاح نخستین است.

نکته دیگری که باید بدان توجه داشت این است که خود مفهوم ماهیت (یعنی ماهیت به حمل اولی) در این فصل مورد بحث نیست؛ زیرا بی‌تردید مفهوم «چیستی» یک مفهوم اعتباری است و کسی مدعی اصالت آن نشده است. آنچه مورد بحث است مفاهیم ماهوی (یعنی ماهیت به حمل شایع) می‌باشد، و به بیان دیگر سخن درباره اصالت و اعتباری بودن مفاهیمی از قبیل انسان و اسب و گیاه و... است نه خود مفهوم «ماهیت».

می‌کنند، مفاهیم ماهوی نامیده می‌شوند.<sup>۱</sup>

بنابراین همانگونه که در متن آمده است: «بی‌شک جهان خارج از ما ظرف پدیده‌هایی است واقعی که آثاری حقیقی بر آنها مترتب می‌شود؛ و ما در مواجهه با هر یک از آنها دو مفهوم مختلف وجود و ماهیت را از آن انتزاع می‌کنیم، با آنکه آن پدیده در خارج، امری است واحد.»

### معنای اصالت و اعتباریت

حال که دانستیم در مواجهه با هر واقعیتی، دو مفهوم در ذهن ما منعکس می‌شود: یکی مفهوم وجود و دیگری ماهیت، این سؤال مطرح می‌شود که کدامیک از این دو مفهوم ما بازای حقیقی دارد. یعنی کدامیک از این دو، به معنای دقیق کلمه و بدون هیچ مجازی، در خارج تحقق دارد و متن واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد.

۱- به تعبیر دیگر ذهن ما، در اشیاء دو حیثیت تشخیص می‌دهد حیثیت «چیستی» و حیثیت «هستی». چیستی‌ها همانها است که اشیاء را به انواع گوناگون تقسیم می‌کند، و هستی آن چیزی است که در مقابل نیستی است و همه اشیاء موجود دارای او هستند. استاد مطهری در پاورقی‌های اصول فلسفه ماهیت را چنین توضیح می‌دهد

«فرض کنید که ما به واقعیت سه چیز یعنی خط و عدد و انسان، تصدیق قطعی پیدا کرده‌ایم، و هر سه را امری واقعیت‌دار می‌دانیم و حکم می‌کنیم خط موجود است؛ عدد موجود است؛ انسان موجود است. این سه چیز در موجود بودن و واقعیت داشتن مانند یکدیگرند و اختلافی ندارند، ولی در عین حال می‌دانیم که سه چیز واقعیت‌دار هستند.»

برای ذهن ما چنین نمودار می‌شود که در هر یک از این موارد وجود به یک چیز تعلق گرفته و در هر موردی یک چیز است که متلبس به لیس وجود شده و به عبارت دیگر برای ذهن ما چنین نمودار می‌شود که در هر یک از این موارد وجود، یک چیز معین را از کم عدم خارج و از پرده ابهام و ظلمت نیستی ظاهر کرده. در یک جا وجود به چیزی تعلق گرفته که آن را کمیت متصل می‌خوانیم و در یک جا به چیز دیگری که آن را کمیت منفصل و یک جا به چیز دیگری که آن را جوهر عاقل می‌خوانیم.

آنچه در ذهن به صورت معروض و متلبس جلوه می‌کند و مثل این است که چیزی است که لباس هستی پوشیده یا چیزی است که از کم عدم و ظلمت نیستی خارج شده «ماهیت» است. مثلاً در مثال بالا که حکم می‌کنیم خط یا عدد یا انسان موجود است، خط و عدد و انسان، ماهیت‌های مختلفی هستند که واقعیت‌دار شده‌اند.»

(ر. ک «اصول فلسفه»، ج ۳، ص ۳۲ و ۳۳).

درست است که هم مفهوم «وجود» و هم مفاهیم «ماهوی» بر واقعیت خارجی منطبق می‌شوند و مثلاً می‌گوئیم «این فرد، انسان است، و موجود است» ولی آیا واقعیت خارجی، مصداق حقیقی کدامیک از این دو است. و به دیگر سخن آیا «وجود» و «ماهیت» هر دو در خارج تحقق دارند، یا آنکه یکی از آنها تحقق داشته و دیگری از آن انتزاع می‌شود.

برای روشن شدن مطلب به این مثال توجه کنید: فرض کنید روی یک قسمت از تخته سیاه، لکه سفید رنگی به شکل مربع قرار گرفته است. با دیدن این لکه سفید رنگ دو مفهوم در ذهن منعکس می‌شود: یکی مفهوم سفیدی و دیگری مفهوم مربع. سؤال می‌کنیم: آیا این دو مفهوم هر دو در عرض یکدیگر در خارج تحقق دارند؟ آیا روی تخته سیاه واقعا دو چیز تحقق دارد یا یک چیز؟ با کمی دقت معلوم می‌شود که آنچه حقیقتاً روی تخته سیاه هست، همان «سفیدی» است، اما چون این «سفیدی» از چهار طرف محدودیت خاصی دارد، قالب خاصی از آن در ذهن نقش می‌بندد. مفهوم «مربع» در واقع حاکی از حد این «سفیدی» است و قالبی است که بر آن منطبق می‌شود. آنچه حقیقتاً هست، فقط همان سفیدی است!

معنای اصالت وجود این است که آنچه متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و حقیقتاً در خارج تحقق دارد، همان «هستی» است و معنای اعتباری بودن این است که ماهیت، حد وجود است، یعنی آنست که از واقعیت خارجی در ذهن منعکس می‌شود و البته اگر چیزی را در نظر بگیریم که هیچ محدودیتی ندارد، مانند واجب تعالی،

۱- مثال تنها برای تقریب به ذهن است و الا بنا بر نظر غالب فلاسفه اسلامی، شکل و رنگ هر دو از اعراض هستند و اولی از مقوله کم و دومی از مقوله کیف می‌باشد، و لذا هر دو دارای مابزای خارجی می‌باشند.

۲- از اینجا معلوم می‌شود که پاره‌ای از تعاریف که برای ماهیت بیان شده مبتنی بر اصالت وجود می‌باشد، نمونه‌ای از این تعاریف عبارتند از:

«الماهیة قالب ذهني كلی للموجودات المینیة»، «الماهیة هی الحد العقلي الذی ینعکس فی الذهن من الموجودات المحدودة» (تعلیقه علی نهاية الحکمة، ص ۲۲)، «فان ماهیة کل شیء هی حکایة عقلیة عنه و شیخ ذهني لرویه فی الخارج و ظل له» (اسفار، ج ۲، ص ۲۳۶)، «فان الماهیة نفسها خیال الوجود و حکمة الفی ینظر منه فی التدارک العقلیة والحسیة». (اسفار، ج ۱، ص ۱۹۸)، «ان الماهیات انحاء الوجود»، «ان الماهیات حدود الوجود»، (نهایة الحکمة، ص ۱۴).

آن چیز ماهیت هم نخواهد داشت. به دیگر سخن، اعتباری بودن ماهیت به این معناست که ماهیت مجازاً تحقق داشته، و به عرض «وجود»، از واقعیت برخوردار است، و از وجود انتزاع می‌شود.

### احتمالات مسأله

اینکه که محل نزاع بخوبی روشن شد، باید احتمالات مسأله را ذکر و بررسی کرد. آنچه در پاسخ به این سؤال که آیا وجود اصیل است و یا ماهیت؟ ممکن است به ذهن بیاید عبارت است از:

- ۱- هیچکدام اصیل نیستند.
  - ۲- هر دو اصیل اند.
  - ۳- ماهیت، اصیل است و وجود اعتباری می‌باشد.
  - ۴- وجود، اصیل است و ماهیت اعتباری می‌باشد.
- فرض اول قابل قبول نیست. زیرا معنای اینکه وجود و ماهیت هر دو اعتباری هستند، آن است که هیچ واقعیتی در خارج تحقق ندارد و هر چه هست ساخته ذهن ماست. ولی همانطور که در آغاز کتاب یاد آور شدیم واقعیت خارجی، بدیهی و غیر قابل انکار است. فرض دوم نیز قابل قبول نیست و با آنکه تأملی بطلان آن روشن می‌شود، زیرا

۱- حاصل آنکه منظور از دو مفهوم متقابل «اصیل» و «اعتباری» در اینجا این است که کدامیک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، ذاتاً و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی، از واقعیت عینی حکایت می‌کند، آیا باید واقعیت عینی را همان حیثیت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت عقلی و با وساطت مفهوم ماهوی، بر آن حمل می‌شود و از این روی جنبه فرعی و ثانوی دارد یا اینکه واقعیت عینی همان حیثیتی است که با مفهوم وجود، از آن حکایت می‌شود و مفهوم ماهوی تنها انعکاسی ذهنی از حدود و قالب واقعیت و وجود عینی است که با عنایت دقیقی خود آن محسوب می‌شود و در واقع، مفهوم ماهوی است که جنبه فرعی و ثانوی دارد.

در برابر این سؤال اگر شق اول را پذیریم و واقعیت عینی را مصداق ذاتی و بی‌واسطه ماهیت دانستیم قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود شدیم، و اگر شق دوم را پذیریم و واقعیت عینی را مصداق بالقات و بی‌واسطه مفهوم وجود دانستیم مفهوم ماهوی را قالبی ذهنی برای حدود واقعیت‌های محدود شمردیم قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت شدیم. (ر. ک آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۹۶ و ۲۹۷).

همانطور که گفتیم، از هر واقعیت واحدی، دو مفهوم وجود و ماهیت به ذهن می آید. یعنی یک واقعیت است که در ذهن به صورت دو مفهوم تحلیل می شود. ظرف کثرت ذهن است و نه خارج. در خارج یک چیز است و در ذهن دو چیز. اگر وجود و ماهیت، هر دو اصیل باشند، باید آنچه بنا بر فرض یک واقعیت است، دو واقعیت باشد، و از طرفی هر یک از این دو واقعیت نیز دارای وجود و ماهیت اند و بنابراین، چهار واقعیت خواهیم داشت و به همین ترتیب ادامه می یابد و به تسلسل می انجامد!

با روشن شدن بطلان فرض اول و دوم، تنها دو احتمال باقی می ماند، یکی آنکه ماهیت اصیل باشد و وجود اعتباری. که این قول به حکمای اشراقی نسبت داده شده است. و دیگر آنکه وجود اصیل باشد و ماهیت اعتباری که رأی مختار حکمای مشاء است.

#### دلیل اول بر اصالت وجود

والحق ما ذهب إليه المشاؤون، من أصالة الوجود.  
والبرهان عليه: أن الماهیة من حیث هی لیست الآهی، متساویة النسبة إلى الوجود والعدم، فلولم یکن خروجها من حد الاستواء إلى مُستوی الوجود، بحيث تترتب علیها الآثار، بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً؛ و هو محال بالضرورة؛ فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو الأصل.  
وما قیل: إن الماهیة بنسبة مُكتسبة من الجاهل تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة فتترتب علیها الآثار، مندفع بأنها إن تفاوتت حالتها

۱- به عبارت دیگر اگر بخواهیم بگوئیم وجود و ماهیت هر دو اصیل هستند، محال لازم می آید یعنی در خارج این چنین نیست که «انسانی» است و «وجودی» و این دو تاروی همدیگر بار شده اند مثل عَرَض و معروض، یعنی انسان در مرتبه ای مقدم بر وجود یا مؤخر از وجود است و «وجود» چیزی است جدا از او که معنی اش این است که هر چیزی در خارج در آن واحد دو چیز است ذاتی است و وجودی. اکنون سؤال می کنیم آن ذات که در مرتبه قبل از وجود، ما آن را فرض می کنیم آیا در مرتبه قبل از وجود موجود است یا معدوم. اگر در مرتبه قبل از وجود معدوم باشد که پس چیزی نیست. اگر در مرتبه قبل از وجود موجود باشد پس باز وجودی قبل از آن وجود دارد. خوب نقل کلام می کنیم در آن وجود. این است که نمی تواند در خارج دو شیئیت و هو حیثیت عینی خارجی داشته باشد. (شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۶۹).

بعدالانتساب، فما به التفاوت هو الموجود الأصيل، وإن شِئِيَ نسبة إلى الجاعل؛ وإن لم تتفاوت ومع ذلك حِيلَ عليها أنها موجودة وترتبت عليها الآثار، كان من الانقلاب كما تقدم.

## ترجمه

به اعتقاد ما حقیقت همان است که حکمای مشاء گفته‌اند، یعنی اصالت وجود. ادله‌ای که اصالت وجود را اثبات می‌کند بدین شرح است:

ماهیت با نظر به ذاتش جز خودش چیز دیگری نیست و نسبتش با وجود و عدم یکسان است، حال اگر بیرون آمدن ماهیت از این مرحله و رسیدنش به سطح وجود، بنحوی که آثار بر آن مترتب گردد، بواسطه وجود نباشد،

انقلاب در ذات خواهد بود، و امتناع انقلاب در ذات بدیهی است. پس وجود است که ماهیت را از مرحله تساوی بدر آورده و بنابراین اصیل می‌باشد.

و اینکه گفته شده: «ماهیت بواسطه ارتباط و انتسابی که با خالق پیدا می‌کند از حد تساوی بدر آمده و به مرحله اصالت و ترتب آثار و اصل می‌گردد»، سخنی است غیر قابل قبول، زیرا اگر حالت ماهیت بعد از انتساب به خالق تغییر کرده باشد [و ماهیت واجد چیزی شده باشد که قبلاً فاقد آن بوده است] در این صورت مایه تفاوت همان وجود اصیل می‌باشد، گرچه انتساب به خالق نامیده شود. و اگر هیچ تفاوتی در آن رخ نداده و خود بخود موصوف به هستی و منشأ آثار گردیده است، انقلاب در ذات خواهد بود که محال بودن آن را یاد آور شدیم.

## شرح و تفسیر

در این قسمت نخستین دلیل بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت بیان شده است. این برهان یکی از مهمترین ادله‌ای است که در باب اصالت وجود مطرح می‌شود. امتیاز این برهان علاوه بر استحکام و اتقان آن، در این است که بر هیچ اصل موضوعه‌ای توقف ندارد



و تنها بر اصل واقعیت - یعنی اینکه اشیا بی در خارج تحقق دارند - و زیادت وجود بر ماهیت مبتنی می باشد. مقدمات این برهان به این صورت تنظیم می شود:

الف - ماهیت به حسب ذات، نه استحقاق موجودیت دارد و نه استحقاق معدومیت.

ب - برخی از ماهیات، موجودند و در خارج تحقق دارند.

ج - موجود شدن این ماهیات اگر خود بخود و بدون ضمیمه شدن وجود به آنها باشد، انقلاب خواهد بود.

د - انقلاب محال است.

نتیجه آنکه ماهیت، بواسطه ضمیمه شدن وجود به آن، استحقاق اتصاف به موجودیت و تحقق را پیدا می کند، و بنابراین، وجود اصیل می باشد، چرا که ضمیمه شدن یک امر اعتباری، باعث موجودیت و تحقق چیزی نمی شود.

توضیح اینکه هیچکدام از وجود و عدم در مفاهیم ماهوی اخذ نشده اند. مثلاً اگر مفهوم انسان را تحلیل کنیم به مفاهیم جوهر، جسم، حساس و مانند آن دست خواهیم یافت، ولی هرگز به مفهوم وجود نخواهیم رسید. و به همین دلیل بود که گفتیم: وجود زائد بر ماهیت است. حال اگر انسان متصف به وجود شود در خارج تحقق یافت این اتصاف در اثر ضمیمه شدن وجود به آن است، و الا اگر خود بخود متصف به وجود شود، انقلاب لازم می آید. انقلاب یعنی آنکه یک شیء بدون آنکه تغییری در آن رخ دهد، و چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته شود، چیز دیگری گردد. محال بودن انقلاب، روشن و واضح است زیرا که مستلزم اجتماع نقیضین است. بنابراین، اتصاف ماهیت انسان به موجودیت در اثر ضمیمه شدن وجود به آن می باشد. پس آنچه اصیل است، و حقیقتاً واقعیت دارد همان وجود است، و ماهیت چیزی جز یک قالب ذهنی که از وجود انتزاع می شود، نیست.<sup>۱</sup>

۱- استاد مطهری (ره) در تقریر این برهان می گوید انسان که ماهیت است در ذات خود نسبتش با وجود و عدم علی التمثیه است، نه استحقاق حمل «موجود» را دارد و نه استحقاق حمل «معدوم» را. انسان آنگاه استحقاق حمل «موجود» را دارد که توأم با وجود در نظر گرفته شود، و آنگاه استحقاق حمل «معدوم» را دارد که توأم با عدم در نظر گرفته شود. بخلاف خود وجود که عین هستی و واقعیت داشتن است و به حیازت دیگر موجودیت از حقایق ذات وجود انتزاع نمی شود ولی از حاق ذات ماهیت انتزاع نمی شود، بلکه از ماهیت توأم با وجود انتزاع می شود. پس وقتی که می بینیم قاطبه ماهیتها به سبب وجود از حد استواء، یعنی از حد

## دفع یک شبهه

برخی گفته‌اند که: ماهیت نه خودبخود متصف به موجودیت شده و نه بواسطه ضمیمه شدن وجود به آن، بلکه بواسطه انتساب آن به آفریدگار جهان است که موجود شده است. انسان پیش از آنکه اضافه به خالق پیدا کند معدوم است، و پس از اضافه به او، موجود می‌شود.

در پاسخ به ایشان باید گفت: پس از انتساب انسان به خالق جهان، آیا چیزی بر ماهیت انسان افزوده شده یا آنکه هیچ تغییری در آن رخ نداده است؟ اگر بگوئید: چیزی بر آن افزوده شده، و بواسطه همان چیز، موجود شده است، می‌گوئیم: آن ضمیمه همان وجود است و همان هم اصیل می‌باشد. و این در واقع همان سخن ماست که خداوند با افاضه وجود به ماهیت، آن را از کتم عدم، بیرون آورده و لباس هستی را بر آن می‌پوشاند. و اگر بگوئید: هیچ تفاوتی در حال ماهیت رخ نداده، و انسان پس از انتساب به خالق، همان انسان، پیش از انتساب است و با این همه پیش از انتساب معدوم است. و پس از انتساب موجود و منشاء آثار می‌شود، گوئیم: این فرض همان انقلاب است که محال بودن آن را یاد آور شدیم.

## دلیل دوم

برهان آخر: الماهیات منازة الكثرة والاختلاف بالذات؛ فلولم يكن الوجود أصيلاً، لم تتحقق وحدة حقیقیة ولا اتحاد بين ماهيتين، فلم يتحقق الحمل، الذي هو الاتحاد في الوجود؛ والضرورة تقضي بخلافه، فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات، والماهية موجودة به.

## ترجمه

ماهیات ذاتاً خاستگاه کثرت و اختلافند، پس اگر ماهیت، اصیل و وجود

تسلوی نسبت با وجود و عدم خارج می‌شوند، چگونه ممکن است وجود اصیل نباشد. (شرح مختصر منظومه، ج ۱، ص ۴۱).

اعتباری باشد، هرگز وحدت حقیقی و نیز اتحاد بین دو ماهیت تحقق نمی‌یابد، و در نتیجه حمل، که بیان کننده اتحاد وجودی موضوع و محمول است، منتفی می‌گردد؛ حال آنکه تحقق و صحت حمل امری است بدیهی و انکارناپذیر، پس این وجود است که اصیل بوده و ذاتاً موجود می‌باشد، و ماهیت بواسطه آن متصف به هستی می‌گردد.

### شرح و تفسیر

دومین برهان که برای اثبات اصالت وجود، بیان شده، از دو مقدمه زیر تشکیل شده است: مقدمه نخست: اگر «وجود» اصیل نباشد حمل شایع صناعی تحقق پیدا نخواهد کرد.

مقدمه دوم: ولی می‌دانیم تشکیل حمل شایع صناعی و صحت آن، ضروری و غیرقابل انکار است.

نتیجه: وجود، اصیل است.

برای تبیین مقدمه اول این استدلال که از یک جمله شرطیه تشکیل یافته است باید چند چیز مورد توجه قرار گیرد:

### حمل بیانگر اتحاد میان موضوع و محمول است

۱- حمل (یا این همانی) عبارت است از اتحاد میان موضوع و محمول. وقتی می‌گوئیم: «الف، ب است». حکم به اتحاد میان الف (موضوع) و ب (محمول) کرده و یگانگی آن دو را بیان داشته‌ایم. از اینجا معلوم می‌شود که قوام حمل به آن است که از طرفی «دو چیز» در کار باشد که یکی موضوع و دیگری محمول واقع شود، و از طرف دیگر میان آن دو چیز، نوعی اتحاد و یگانگی وجود داشته باشد.

### حمل شایع و حمل اولی

۲- حمل بردو قسم است: حمل شایع صناعی و حمل ذاتی اولی. در حمل شایع، موضوع و

محمول تغایر مفهومی داشته، و از جهت ماهیت مابین با یکدیگر می‌باشند. مانند قضیه «یخ، سرداست» یا «گج، سفیداست». ماهیت یخ غیر از ماهیت سردی است و همچنین ماهیت گج غیر از ماهیت سفیدی و مابین با آن است. ولی در حمل ذاتی اولی موضوع و محمول دارای ماهیت مشترکی هستند. مانند قضیه: «انسان، حیوان ناطق است» و یا قضیه «خط کمیت متصل یک بعدی است». در این قضایا مغایرت میان موضوع و محمول، تنها از جهت اجمال و تفصیل و مانند آن می‌باشد!

### ماهیات خاستگاه کثرتند

۳- ماهیات خاستگاه کثرتند. توضیح اینکه هر ماهیتی ذاتاً، با ماهیت دیگر مغایر می‌باشد. فرض دو ماهیت، فرض مغایرت آن دو باهم است. این مغایرت یا به تمام ذات است، مانند ماهیت سفیدی و ماهیت انسان- و یا به جزء ذات است، مانند سفیدی و سیاهی که در عین حال که هر دو کیف مبصر هستند، با یکدیگر در جزء مختص ذاتشان اختلاف دارند، هر ماهیتی تعریفی دارد و نمی‌توان تعریف یک ماهیت را بر هیچ ماهیت دیگر منطبق ساخت. و به دیگر سخن، ماهیات مفاهیم گوناگونی هستند که هر کدام از چیز خاصی عمکایت می‌کنند و مقصود ما از اینکه هر ماهیتی مغایرت ذاتی با ماهیت دیگر دارد، همین است. با توجه به مطالب فوق، مقدمه نخست استدلال (اگر وجود اصیل نباشد حمل شایع صناعی تحقق پیدا نخواهد کرد.) به این صورت تبیین می‌شود: در حمل شایع صناعی- مانند یخ سرداست، و گج سفیداست- باید یک جهت اتحاد وجود داشته باشد، تا منشاء

۱- استاد مطهری (ره) در تقریر این برهان می‌گوید انسان که ماهیت است در ذات خود نسبتش با وجود و عدم علی‌التویه است، نه استحقاق حمل «موجود» را دارد و نه استحقاق حمل «معدوم» را. انسان آنگاه استحقاق حمل «موجود» را دارد که توأم با وجود در نظر گرفته شود، و آنگاه استحقاق حمل «معدوم» را دارد که توأم با عدم در نظر گرفته شود. بخلاف خود وجود که عین هستی و واقعیت داشتن است و به عبارت دیگر موجودیت از حاق ذات وجود انتزاع می‌شود ولی از حاق ذات ماهیت انتزاع نمی‌شود، بلکه از ماهیت توأم با وجود انتزاع می‌شود. پس وقتی که می‌بینیم قاطبه ماهیت‌ها به سبب وجود از حد استواء، یعنی از حد تساوی نسبت با وجود و عدم خارج می‌شوند، چگونه ممکن است وجود اصیل نباشد. (شرح مختصر منظومه، ج ۱، ص ۴۱).

یگانگی میان موضوع و محمول باشد. و چون این یگانگی، واقعی است و در متن خارج تحقق دارد، بنابراین، جهت اتحاد هم باید اصیل و واقعی باشد، نه یک امر اعتباری. از طرفی جهت اتحاد نمی‌تواند ماهیت باشد چرا که گفتیم: در حمل شایع ماهیت موضوع و محمول مغایر یکدیگرند، پس بناچار باید پذیرفت آن امر اصیلی که منشاء اتحاد میان موضوع و محمول است همان «وجود» می‌باشد. و اگر وجود اصیل نباشد، چنین اتحادی برقرار نشده، و هرگز حمل شایع تشکیل نخواهد شد.

### دلیل سوم

برهان آخر: الماهیة توجّد بوجود خارجي، فتترتب علیها آثارها، وتوجّد بعینها بوجود ذهني - كما سیأتی - فلا یترتب علیها شیء من تلك الآثار؛ فلولم یکن الوجود هو الأصيل، و كانت الأصالة للماهیة، و هی محفوظة فی الوجودین، لم یکن فرق بینهما؛ والتالی باطل، فالمقدّم مثله.

### ترجمه

ماهیت وجود خارجی یافته، و آثار بر آن مترتب می‌گردد؛ و همان ماهیت وجود ذهنی می‌یابد که در این صورت، هیچیک از آن آثار بر آن مترتب نمی‌شود. حال اگر وجود، اصیل نباشد و اصالت از آن ماهیت باشد، با توجه به آنکه ماهیت در هر دو وجود محفوظ است، بین آنچه در ذهن است و آنچه در خارج تحقق دارد فرقی نخواهد بود؛ و چون تالی این قضیه شرطیه باطل است، مقدم آن نیز ابطال می‌شود.

### شرح و تفسیر

این استدلال مبتنی بر مطلبی است که در بحث وجود ذهنی به اثبات می‌رسد. در آنجا خواهد آمد که ماهیات علاوه بر وجود خارجی خود، که منشاء آثار است، دارای یک وجود ذهنی نیز هستند که فاقد آن آثار خارجی می‌باشد. بنابراین، هر ماهیتی به دو صورت

می‌تواند تحقق پیدا کند: یکی در خارج و یکی در ذهن. مثلاً آتش، به عنوان یک ماهیت اگر در خارج موجود شود، گرما و روشنایی خواهد داشت، اما همین ماهیت اگر در ذهن موجود شود، اثرش علم و آگاهی است، نه گرما و روشنایی. با روشن شدن این مقدمه، استدلال به این صورت تنظیم می‌شود:

اگر اصالت از آن ماهیت بوده و وجود یک امر اعتباری باشد، نباید میان آنچه که در خارج تحقق پیدامی‌کند و آنچه که در ذهن موجود می‌شود، تفاوتی باشد. چرا که موجود خارجی و موجود ذهنی از جهت ماهیت - که بنابر فرض اصیل است - هیچ تفاوتی با هم ندارند و اگر تفاوتی باشد تنها از ناحیه وجود است که طبق فرض یک امر اعتباری است و نمی‌تواند منشأ یک تفاوت حقیقی باشد.

در حالی که تفاوت میان موجود خارجی و موجود ذهنی غیرقابل انکار است. زیرا فی‌المثل آتش خارجی گرم می‌کند و روشنایی دارد، برخلاف آتش ذهنی. بنابراین، وجود اصیل و ماهیت اعتباری می‌باشد!

### دلیل چهارم

برهان آخر: الماهیة من حیث هی تستوی نسبتها إلى التقدّم والتأخّر، والشدة

۱- استاد مطهری در تقریر این برهان می‌گوید اگر ماهیت اصیل باشد همه آثار از آن ماهیت خواهد بود و چون ماهیت در هر دو موطن خارج و ذهن یکی است لازم می‌آید آتش ذهنی همانطور که آگاه می‌کند بسوزاند و آتش خارجی همانطور که می‌سوزاند آگاه کند. یعنی آگاهی باشد و حال آنکه بالضرورة چنین نیست.

و اگر گفته شود عین اشکال بنابر اصالت وجود نیز جاری است، زیرا فرض این است که ماهیت خارجی در ذهن «وجود» پیدا کرده‌است و چون آثار از آن وجود است پس باید تمام آثار وجود خارجی بر وجود ذهنی مترتب شود و تمام آثار وجود ذهنی بر وجود خارجی؛ جواب این است که همانطور که بعداً خواهیم گفت، وجود خارجی و وجود ذهنی دو مرتبه از وجود است و وجود به حسب اختلاف مراتب، آثار مختلفی پیدا می‌کند و اساساً وجود، یک حقیقت تشکیکی صاحب مراتب است؛ ولی در ماهیت، تشکیک و اختلاف مراتب فرض نمی‌شود. از این رو، لازمه وجود ماهیت در ذهن، بنابر اصالت ماهیت، همسانی ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی است ولی لازم‌ه‌اش، همسانی وجود ذهنی و وجود خارجی از این لحاظ نیست. (شرح مختصر منظومه، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹).

والضعف، والقوة والفعل؛ لكن الأمور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الأوصاف، فبعضها متقدم أو قوي، كالعلة؛ وبعضها بخلاف ذلك، كالمعلول، وبعضها بالقوة؛ وبعضها بالفعل؛ فلولم يكن الوجود هو الأصيل، كان اختلاف هذه الصفات مستندة إليها، وهي متساوية النسبة إلى الجميع؛ هذا خلف. وهناك حجج أخرى مذكورة المطولات.

## ترجمه

اگر ذات ماهیت را مورد نظر قرار دهیم، نسبتش با تقدم و تأخر، شدت و ضعف و همچنین قوه و فعل یکسان است، اما پدیده‌های موجود در خارج، در این اوصاف با یکدیگر اختلاف دارند، برخی از آنها مقدم و قوی هستند، مانند علت، و برخی از آنها بعکس می‌باشند، مانند معلول، و نیز بعضی از آنها بالقوه و گروهی دیگر بالفعل می‌باشند. حال اگر وجود، اصیل نبوده و اصالت از آن ماهیت باشد باید منشأ اختلاف پدیده‌های خارجی در این اوصاف را، ماهیت دانست در حالیکه نسبت ماهیت به همه آنها یکسان است، این خلاف فرض است.

براهین دیگری نیز برای اثبات اصالت وجود بیان شده که در کتب مفصل مذکور است.

## شرح و تفسیر

این دلیل که البته به اتقان و استحکام دیگر براهین اصالت وجود نیست، مبتنی بر نفی تشکیک در ماهیت می‌باشد و آن را می‌توان به این صورت تنظیم نمود:

مقدمه نخست: اگر وجود اعتباری و ماهیت اصیل باشد تشکیک در ماهیت لازم می‌آید.

مقدمه دوم: ولی تشکیک در ماهیت راه ندارد.

نتیجه: این چنین نیست که وجود اعتباری و ماهیت اصیل باشد.

برای توضیح این برهان باید سه مطلب یادآوری شود:

### مفاهیم متواطی و مشکک

۱- مفاهیم کلی را از نظر کیفیت صدق بر مصادیق، به دو دسته تقسیم کرده‌اند: متواطی و مشکک.

متواطی، مفهومی است که صدق آن بر همه افراد، یکنواخت می‌باشد و افراد آن، تقدم و تاخر یا اولویت یا شدت و ضعف و یا اختلاف دیگری از این قبیل در مصداقیت برای آن مفهوم ندارند. مثلاً مفهوم «جسم» بر همه مصادیقش بطور یکسان، حمل می‌شود و هیچ جسمی نیست که از نظر جسمیت، مزیتی بر جسم دیگر داشته باشد، هر چند هر کدام از اجسام دارای خواصی هستند و بعضی از آنها مزایایی بر بعضی دیگر دارند ولی از نظر صدق مفهوم جسم، تفاوتی با یکدیگر ندارند.

اما مشکک، مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصادیقش، متفاوت می‌باشد و بعضی از آنها از نظر مصداقیت برای آن مفهوم، بر بعضی دیگر مزیت دارند. چنانکه همه خطها در مصداق بودن برای طول، یکسان نیستند و مصداقیت خط یک متری برای آن، بیش از مصداقیت خط یک سانتیمتری است. یا مثلاً مفهوم سیاه بر همه مصادیقش بطور یکسان، حمل نمی‌شود و بعضی از سیاهها شدیدتر از برخی دیگر می‌باشد.

### عدم تشکیک در ماهیت

۲- تشکیک در ماهیت ذاتاً راه ندارد، لذا تشکیکاتی که به ماهیت نسبت داده می‌شود بالعرض می‌باشد. زیرا ما به التفاوت و وجه امتیاز میان فرد ضعیف ماهیت و فرد شدید آن، یا در صدق ماهیت بر افراد خود معتبر است و یا آنکه معتبر نیست. در صورت اول فردی که فاقد آن ماهیت متفاوت است، فرد آن ماهیت نخواهد بود و این برخلاف فرض است. و در صورت دوم اختلاف آن دو فرد در یک امر خارج از ماهیت می‌باشد و این خلف تشکیکی بودن ماهیت است.<sup>۱</sup>

۱- ر. ک تعلیقه آشتیانی بر شرح منظومه، ص ۱۲ و «در الفوائد»، ج ۱، ص ۳۲.



حقایق خارجی اختلاف تشکیکی دارند

۳- وجود تشکیک در خارج غیر قابل انکار است. بسیاری از موارد هست که یک فرد از ماهیت، علت برای فرد دیگری از آن است؛ و در نتیجه بر آن مقدم می‌باشد، زیرا چنانکه خواهد آمد، هر علتی بر معلول خود تقدم دارد و از طرفی تقدم و تأخر، یکی از انواع تشکیک است. و نیز بعضی از افراد یک ماهیت، بالقوه و برخی بالفعل هستند و موجود بالفعل اختلاف تشکیکی با موجود بالقوه دارد.

حال می‌گوئیم: اگر وجود اعتباری و ماهیت اصیل باشد باید منشأ همه این اختلافات تشکیکی را ماهیت دانست، چون «وجود» به عنوان یک امر اعتباری نمی‌تواند منشأ این اختلافات حقیقی بوده باشد. اما دانستیم که تشکیک در ماهیت راه ندارد. بنابراین، باید پذیرفت که وجود اصیل و ماهیت اعتباری است و تشکیکاتی که در ماهیت به نظر می‌آید، در واقع به عرض وجود می‌باشد.

دلیل طرفداران اصالت ماهیت

وللقلائین بأصالة الماهیه و اعتباریه الوجود حُجَجٌ مدخولةٌ؛ كقولهم: لو كان الوجود أصيلاً، كان موجوداً في الخارج؛ فله وجودٌ، و لوجوده وجودٌ، فيتسلسل؛ وهو محالٌ.  
واجبٌ عنه بأن الوجود موجودٌ، لكن بنفس ذاته، لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

ترجمه

گفته‌اند: اگر وجود اصیل باشد بمقتضای اصالتش، باید در خارج موجود باشد پس برای آن وجود، وجودی خواهد بود و این وجود دوم نیز چون اصیل است موجود و دارای وجود سومی می‌باشد و این روند ادامه می‌یابد و به

تسلسل می‌انجامد که امری است محال.

در جواب از دلیل فوق گفته‌اند: وجود، موجود است اما بذات خود، نه

بواسطه وجود دیگری، و لذا تسلسلی رخ نخواهد داد.

### شرح و تفسیر

طرفداران اصالت ماهیت برای اثبات مدعای خویش ادله‌ای اقامه کرده‌اند که در اینجا به نقل و بررسی یکی از آنها می‌پردازیم. این دلیل، که مبتکر آن شیخ شهاب‌الدین سهروردی<sup>۱</sup> است، در درجه اول اعتباری بودن وجود، و به تبع آن اصالت ماهیت را به اثبات می‌رساند. زیرا همانطور که در پیش یاد آور شدیم، امر دائر است بین اصالت یکی از این دو و اعتباری بودن دیگری، یعنی یا وجود اصیل است، و یا ماهیت اصیل است، بنحو قضیه منفصله حقیقه. دلیل مورد نظر در مرتبه نخست اعتباری بودن وجود و در مرتبه دوم اصالت ماهیت را اثبات می‌کند.

این دلیل مبتنی بر سه مقدمه است:

مقدمه نخست: اصیل بودن یک شیء مستلزم صحت حمل «موجود» بر آن است،

چون اصالت به معنای واقعیت دار بودن و موجودیت در خارج است پس اگر «الف» اصیل

باشد باید بتوان گفت: «الف» موجود است.

۱- شیخ شهاب‌الدین، یحیی بن حبیب بن میرک سهروردی زنجانی، معروف به شیخ اشراق. بدون شک از اعجوبه‌های روزگار است، ذهنی فوق‌العاده و قاد و جوال و نوجو و مبتکر داشته‌است. مکتبی به نام مکتب اشراق تأسیس کرد و در بسیاری از مسائل راه آن مکتب را از راه مکتب مشاء جدا کرد تقریباً همه مسائل که اکنون به عنوان نظریات اشراقیون در مقابل مشائین شناخته می‌شود، و برخی می‌پندارند آنها مسائل مابه‌الاجتلاف افلاطون و ارسطو است، نتیجه فکر شخص سهروردی است.

سهروردی در سایر علوم واز جمله فقه نیز سرآمد بوده است. به شام و حلب رفت و در جلسه درس فقه استاد حلاویه حلب شرکت کرد، برتریش روشن گشت و مقرب استاد شد. صیت شهرتش او را مورد علاقه الملک الظاهره سر صلاح‌الدین ایوبی کرد و در حضور او بی‌محایا بافقا و متکلمان مناظره می‌کرد و آنها را مغلوب می‌ساخت. همین کار سبب حسادت دیگران شد و کاری کردند که او را به قتل برساند. در سال ۵۸۶ در سن ۳۶ سالگی و یا در سال ۵۸۷ در سن ۳۸ سالگی کشته شد. «نقل از خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۰۴ و ۵۰۵، با تلخیص و تصرف».

مقدمه دوم: لازمه حمل مشتق بر یک شیء آن است که آن شیء دارای مبدأ اشتقاق باشد، یعنی باید آن شیء دارای ذاتی باشد که مبدأ اشتقاق به عنوان یک امر زائد به آن تعلق داشته باشد. به عنوان مثال «عالم» به معنای «ذات ثبت له العلم» است پس اگر حسن عالم است، حسن باید یک ذاتی داشته باشد و یک علمی که زائد بر آن ذات است. همچنین لفظ «موجود»، اگر بر چیزی حمل شود و مثلاً گفته شود: «الف» موجود است، باید ذاتی تحقق داشته باشد که دارای وجود باشد، بنحوی که وجود زائد بر آن ذات باشد.

مقدمه سوم: «کل ما یلزم من وجوده تکرره فهو اعتباری». این قاعده‌ای است که برای نخستین بار شیخ اشراق آن را بیان کرده و در موارد متعددی به آن استناد می‌کند. مضمون این قاعده آن است که اگر تحقق داشتن یک شیء مستلزم تکرار آن باشد، آن شیء یک امر اعتباری خواهد بود و نمی‌تواند اصیل باشد. یعنی اگر فرض واقعیت داشتن «الف» مستلزم آن باشد که «الف‌های» بی‌شماری تحقق داشته باشد، «الف» حتماً یک امر اعتباری خواهد بود. چرا که در غیر این صورت تسلسل لازم خواهد آمد و تسلسل محال است.

با توجه به مقدمات سه گانه فوق، استدلال به این شکل تنظیم می‌شود:

اگر «وجود» یک امر اصیلی باشد، به مقتضای مقدمه نخست، «موجود» خواهد بود. و با توجه به مقدمه دوم، موجود بودن آن بدین معناست که «دارای وجود» می‌باشد. یعنی باید آن «وجود آغازین» دارای «وجود دومی» باشد تا بتوان «موجود» را بر آن اطلاق کرد. حال می‌گوئیم این «وجود دوم» نیز بنا بر فرض، اصیل است، پس موجود است و در نتیجه «دارای وجود سوم» می‌باشد، و همین سخن درباره «وجود سوم» تکرار می‌شود و در نتیجه «وجود چهارمی» اثبات می‌شود و به همین ترتیب ادامه می‌یابد و به تسلسل می‌انجامد.

حاصل آنکه اگر چیزی مانند «ج» وجود داشته باشد. و آن «وجود» اصیل باشد، لازم می‌آید بی‌نهایت «وجود» تحقق داشته باشد. از اینجا روشن می‌شود که لازمه تحقق داشتن و اصیل بودن یک وجود، تکرار آن وجود است، پس با توجه به مقدمه سوم باید گفت: «وجود» یک امر اعتباری است و بنابراین، ماهیت اصیل می‌باشد.

## نقد و بررسی

طرفداران اصالت وجود در پاسخ از استدلال فوق، مقدمه دوم آن را مورد مناقشه قرار داده‌اند. و گفته‌اند که حمل مشتق بر یک مورد اعم از آن است که آن مورد دارای مبدأ اشتقاق باشد. بگونه‌ای که مبدأ اشتقاق زاید بر آن بوده باشد. یا آنکه عین مبدأ اشتقاق باشد. یعنی «عالم» همانگونه که بر ذاتِ دارای علم اطلاق می‌شود، همچنین بر ذاتی که عین علم است نیز اطلاق می‌شود. اگر یک علمی داشته باشیم که قائم به خود باشد، آن علم، عالم خواهد بود. پس لازمه حمل مشتق بر یک شیء زائد بودن مبدأ اشتقاق نسبت به ذات آن شیء نیست، بلکه ممکن است مبدأ اشتقاق عین ذات آن شیء باشد.

بنابراین، اطلاق «موجود» بر یک شیء دو صورت می‌تواند داشته باشد: یکی آنکه آن شیء «دارای وجود» باشد بنحوی که وجود زائد بر آن باشد. و حمل «موجود» بر ماهیت از این قبیل است. و دیگر آنکه آن شیء «عین وجود» باشد. اطلاق «موجود» بر «وجود» از نوع دوم است. قضیه «وجود موجود است» بدین معناست که وجود عین موجودیت و واقعیت دار بودن می‌باشد، و به دیگر سخن، «وجود» موجود است اما به ذات خود، نه بواسطه وجود دیگری و لذا تسلسل رخ نخواهد داد!

## بررسی نظریه اصالت وجود در واجب و اعتباری بودن آن در ممکنات

وَيُظْهِرُ مِمَّا تَقَدَّمَ: ضَعْفَ قَوْلِي آخَرَ فِي الْمَسْأَلَةِ مَنْسُوبٍ إِلَى الْمُحَقِّقِ الدَّوَانِيِّ، وَهُوَ أَصَالَةُ الْوُجُودِ فِي الْوَجِبِ تَعَالَى وَأَصَالَةُ الْمَاهِيَةِ فِي الْمَمْكِنَاتِ؛ وَعَلَيْهِ فَاطْلَاقُ الْمَوْجُودِ عَلَى الْوَجِبِ بِمَعْنَى: أَنَّهُ نَفْسُ الْوُجُودِ، وَعَلَى الْمَاهِيَاتِ بِمَعْنَى: أَنَّهَا مَنَّسَبَةٌ إِلَى الْوُجُودِ، كَاللَّابِنِ وَالتَّامِرِ بِمَعْنَى الْمُنْتَسِبِ إِلَى اللَّبَنِ

۱- در این جا باید خاطر نشان ساخت که مسایل فلسفی را نمی‌توان با قواعد دستور زبان، تجزیه و تحلیل کرد، و استدلال فوق که مبتنی بر یک قاعده لفظی است که مشتق به معنای «ذات ثبت له المبدأ» می‌باشد نمی‌تواند یک نتیجه فلسفی را بیار آورد. بنابراین بر فرض صحت آن قاعده، و درست بودن مقدمه دوم - که البته نادرست است - چیزی را نمی‌توان اثبات کرد، زیرا بحث ما درباره واقعیت دار بودن «وجود» است چه بتوان لفظ «موجود» را بر آن حمل کرد و چه نتوان. یعنی مقدمه اول استدلال، بر فرض صحت مقدمه دوم آن، مردود می‌باشد.

والتَّخَرُّ؛ هذا. وأما على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته، والماهية موجودة بالعرض.

ترجمه

از آنچه گذشت، سستی آنچه به محقق دوانی در این مسأله نسبت داده شده، آشکار می‌گردد؛ یعنی: اصالت وجود در واجب - تعالی - و اصالت ماهیت در ممکنات. بنابراین نظر، اطلاق «موجود» بر واجب - تعالی - بدین معناست که او عین وجود است ولی اطلاق آن بر ماهیات به معنای انتساب آنها به وجود می‌باشد، مانند: «لابن» که به معنای منتسب به لبن و «تامر» که به معنای منتسب به تمر می‌باشد.

اما بنا بر اصالت وجود، که رای بر گزیده ما است، وجود ذاتاً موجود است و ماهیت به عرض آن موجود می‌باشد.

شرح و تفسیر

محقق دوانی<sup>۱</sup> در مسأله مورد بحث تفصیل داده است، به این صورت که در واجب - تعالی - وجود را اصیل می‌داند و در ماسوای او، ماهیت را اصیل می‌شمارد. او معتقد است که

۱. علامه جلال الدین محمد بن اسعد الدین دوانی صدیقی، معروف به علامه دوانی و محقق دوانی. در منطق و فلسفه و ریاضیات صاحب نظر بوده است. برخی آراء و افکار او هنوز در کتب فلسفه مطرح است. شاگرد قوام الدین کربالی و محی الدین گوشکناری و حسن شاه معروف به بقال و پدرش اسعد الدین دوانی (که همه از شاگردان سید شریف بوده‌اند) بوده است.

علامه دوانی از کسانی است که در حیات و معات خود جنجال علمی برانگیخته است. در زمان حیاتش با سید صدر الدین دشتکی مشاجرات زبانی و قلمی فراوان داشته که معروف است. بعد از خودش کتابهایش مورد توجه و رد و دفاع و نقض و ابرام فضلا بوده است.

در زمان علامه دوانی در اثر صیت شهرت وی، شیراز مرکز ثقل علوم فلسفی بوده، از خراسان و آذربایجان و کرمان و حتی از بغداد و روم و ترکستان، دانشجویان به شیراز رهسپار می‌شده‌اند. علامه دوانی در سال ۸۳۰ متولد شده و در سال ۹۰۳ یا ۹۰۸ در گذشته است. «نقل از خدمات متقابل ایران و اسلام، ص ۵۱۶ و ۵۱۷ با تلخیص».



یگانگی دارند و حکم حقیقتاً از آن یکی از آنهاست ولی ذهن حکمی را که مال یکی از آنهاست به دیگری سرایت می‌دهد. این در واقع نوعی مجاز است. مثلاً انسانی که در قطار در حال حرکت نشسته، با آنکه سر جای خود نشسته و حرکتی نمی‌کند و مکان خویش را تغییر نمی‌دهد، به عرض حرکت قطار، متصف به حرکت می‌شود. در این مثال می‌گویند که قطار اولاً و بالذات متحرک است و آن شخص که در قطار نشسته ثانیاً و بالعرض متحرک است، و حرکت قطار واسطه در عروض حرکت بر او می‌باشد.

بنا بر اصالت وجود، «وجود» اولاً و بالذات واقعیت دارد و موجود می‌باشد. اما ماهیت چون یک امر اعتباری است فی حدّ نفسه موجود نیست بلکه ثانیاً و به عرض وجود، موجود می‌باشد. یعنی اگر گفته شود: «وجود انسان، موجود است» حقیقت است و هیچ مجازی در آن نیست و به اصطلاح واسطه در عروض ندارد، ولی اگر گفته شود: «انسان، موجود است» مجاز است و واسطه در عروض دارد.

## الفصل الخامس

### في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة

اختلف القائلون بأصالة الوجود، فذهب بعضهم إلى أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، وهو المنسوب إلى الفهلويين من حكماء الفرس؛ فالوجود عندهم، لكونه ظاهراً بذاته مُظهِراً لغيره من الماهيات، كالنور الحسي، الذي هو ظاهر بذاته مُظهِراً لغيره من الأجسام الكثيفة للأبصار.

فكما أن النور الحسي نوع واحد، حقيقته أنه ظاهر بذاته مُظهِراً لغيره، وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة والأظلة، على كثرتها واختلافها؛ فالنور الشديد شديد في نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريته التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدة الشديد منه جزءاً مقوماً للنورية حتى يخرج الضعيف منه، ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة، وليس ضعف الضعيف قادحاً في نوريته، ولا أنه مركب من النور والظلمة لكونها أمراً عدمياً، بل شدة الشديد في أصل النورية، وكذا ضعف الضعيف، فللنور عرض عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدة والضعف، ولكل مرتبة عرض عريض باعتبار مراتبه المختلفة من الأجسام الكثيفة؛



كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متمايزة بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، وغير ذلك، فيزجج ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، وما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد؛ فليست خصوصية شيء من المراتب جزءاً مقوماً للوجود، لبطاطنه. كما سيجيء. ولا أمراً خارجاً عنه، لأن أصالة الوجود تبطل ما هو غيرُهُ الخارج عنه؛ بل الخصوصية في كل مرتبة مقومة لنفس المرتبة. بمعنى ما ليس بخارج منها..

ولها كثرة طولية باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب، وهي التي لا فعلية لها إلا عدم الفعلية وهي المادة الأولى الواقعة في أفق عدم، ثم تتصاعد المراتب إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة لذاتها، وهي التي لا حد لها إلا عدم الحد. ولها كثرة عرضية باعتبار تخصصها بالماهيات المختلفة التي هي مآثر الكثرة.

#### ترجمه

معتقدین به اصالت وجود درباره وحدت تشکیکی آن اختلاف دارند. به حکمای ایران باستان نسبت داده شده که آنان وجود را حقیقتی یگانه و مشکک می دانستند. به اعتقاد ایشان همچنانکه نور پدیده‌ای است ذاتاً روشن که مایه روشنائی اجسام ضخیم می گردد و آنها را قابل رؤیت می سازد، وجود نیز حقیقتی است خود بخود ظاهر که مایه ظهور ماهیات می گردد.

«نور حسی»، نوع واحدی است که ذاتاً روشن است و روشنی بخش دیگران می باشد و حقیقتش جز این چیزی نیست. این ویژگی در تمامی مراتب شدید و ضعیف نور، با همه کثرت و اختلافی که در آن هست، تحقق دارد حتی در سایه‌ها. پس شدت نور شدید و نیز ضعف نور ضعیف در «نور بودن» آنهاست، یعنی همان چیزی که بین آن دو مشترک می باشد. بنابراین، شدت نور شدید، جزء مقوم حقیقت نور نیست تا لازم آید پرتو ضعیف روشنایی، نور نباشد، همانگونه که خارج از حقیقت نور و عارض

بر آن نیز نمی‌باشد. از طرف دیگر ضعف نور ضعیف نه آن را از نور بودن خارج می‌کند و نه مرکب از نور و ظلمتش می‌سازد؛ زیرا ظلمت، یک امر عدمی است. حقیقت آن است که شدت نور شدید و نیز ضعف نور ضعیف را باید در همان حقیقت نور جستجو کرد نه در چیز دیگر.

بنابراین، نور به اعتبار مراتب مختلفش، که برخی شدید است و برخی ضعیف، دامنه گسترده‌ای دارد و هر مرتبه نیز به لحاظ تابش بر اجسام گوناگون تنوع می‌یابد.

وجود نیز، همانند نور، حقیقتی است یگانه با مراتب مختلف، که امتیازشان در شدت و ضعف، تقدم و تاخر و غیر آن می‌باشد؛ پس مایه تفاوت این مراتب و امتیاز آنها از یکدیگر، همان چیزی است که زمینه اشتراک و اتحاد آنها را تأمین می‌کند. بنابراین، ویژگی هر یک از مراتب، جزء مقوم وجود نیست، زیرا وجود بسبب بساطتش<sup>۱</sup>، جزء ندارد؛ همچنانکه یک امر خارج از وجود هم نیست زیرا هر چه خارج از حقیقت وجود باشد به حکم اصالت وجود، پوچ و باطل است؛ بلکه خصوصیت هر مرتبه‌ای مقوم همان مرتبه است، بدین معنا که خارج از آن مرتبه نیست.

وجود دو نوع کثرت دارد، یکی کثرت طولی به لحاظ مراتب مختلف وجود، که از ضعیف‌ترین مرتبه - مرتبه‌ای که هیچ فعلیتی ندارد مگر عدم فعلیت، یعنی ماده نخستین که در حاشیه عدم قرار گرفته است - آغاز شده و بالا می‌آید<sup>۲</sup> تا می‌رسد به مرتبه‌ای که وجوب ذاتی داشته و هیچ حدی ندارد

۱- ر. ک. فصل هفتم از همین بخش.

۲- توضیح مطلب چنین است که در بررسی مراتب مختلف حقیقت وجود، وقتی از ضعیف‌ترین مراتب شروع کرده و بالای آنیم، مرتبه دوم را که فوق مرتبه اول است، شدیدتر و قوی‌تر از آن و نیز مرتبه سوم را که فوق مرتبه دوم می‌باشد، شدیدتر از مراتب پائینی می‌یابیم و همینطور است حال هر مرتبه‌ای نسبت به مراتب پائین‌تر، تا آنکه به بالاترین مرتبه که فوق همه مراتب است می‌رسیم.

سپس اگر به بررسی یکی از مراتب میانی این سلسله بپردازیم و آن را با مرتبه بالاتر از خودش مقایسه کنیم خواهیم دید که مرتبه بالاتری علاوه بر همه کمالات آن مرتبه، واجد کمالات دیگری نیز هست و اگر آن را با

مگر اطلاق و بی حدی. کثرت دیگر، کثرت عرضی است این نوع کثرت با توجه به تخصصی است که بواسطه ماهیات گوناگون - که خاستگاه کثرتند - در وجود راه می یابد.

### شرح و تفسیر

پس از آنکه دانستیم ذهن مادر هر چیز دو حیثیت تشخیص می دهد: حیثیت وجود و حیثیت ماهیت؛ و از این دو حیثیت، حیثیت وجود اصیل است و حیثیت ماهیت اعتباری می باشد، و در نتیجه پذیرفتیم که جهان خارج را «وجود» پر کرده و جز «وجود» هر چیز دیگری پوچ و باطل و فاقد اصالت می باشد، و اگر هم بهره ای از واقعیت داشته باشد، به عرض «وجود» می باشد، اینک این پرسش مطرح می شود که آیا در جهان خارج وحدت محض حکمفرماست و کثرت یک امر پنداری و فاقد واقعیت است، یا آنکه کثرت محض بر عالم حاکم است و وحدت یک امر مجازی و موهوم می باشد، و یا آنکه نوعی کثرت همراه با وحدت، و وحدت آمیخته با کثرت واقعیت خارج را تشکیل می دهد.

در اینجا به چهار نظر می توان اشاره کرد:

### نظریه وحدت وجود و موجود و نقد آن

۱- در جهان هستی وحدت محض حکمفرماست، یعنی فقط یک وجود شخصی یگانه تحقق

مرتبه پائین تر از خود مقایسه کنیم، جریان بعکس خواهد بود. بنابراین مرتبه پائینی نسبت به مرتبه بالاتری محدود است و همه کمالات آن را ندارد. حال اگر همان مرتبه بالاتری را با مرتبه بالاتر از خودش مقایسه کنیم، باز مشاهده می کنیم که نسبت به آن محدود می باشد.

جریان بر همین منوال ادامه می یابد تا برسیم به مرتبه ای که فوق همه مراتب است. پس همه مراتب زیرین نسبت به آن محدودند اما آن مرتبه، محدود به هیچ حدّ عدمی نمی باشد و عبارت دیگر «حدش آن است که حدّ ندارد».

اما ضعیف ترین مرتبه که تحت همه مراتب قرار دارد، جامع همه حدود عدمی است و هیچ کمالی ندارد چیز اینکه می تواند پذیرای کمال باشد. این مرتبه همان است که از آن به «هیولای نخستین» تعبیر می شود. - مؤلف -

۱- در متن کتاب به نظر اول و دوم اشاره نشده است، ولی ما برای آنکه تا حدودی جوانب بحث روشن شود متعرض آن دو دیدگاه هم شدیم.

دارد و آن همان ذات اقدس اله است، و هیچ چیز دیگری سوای او، حقیقتاً موجود نیست، اشیاء دیگر سراسی هستند که به دروغ خود را موجود نشان می دهند. بر این اساس تمام کثرتها موهوم و پنداری است. این نظر به «وحدت وجود و موجود» معروف است و برخی از صوفیه پیرو آنند.

روشن است که چنین نظری در منطق خِرَد محکوم است، زیرا وجود کثرت در عالم خارج قابل انکار نیست، و انکار آن مساوی با سفسطه می باشد. بنابراین، نمی توان گفت که تمام این اشیاء خارجی موهوم و پنداری بوده و هیچ بهره ای از وجود ندارند و تنها ساخته ذهن و خیال ما می باشند و تنها یک چیز تحقق دارد و آن ذات اقدس اله است.<sup>۱</sup>

### نظریه وحدت وجود و کثرت موجود و نقد آن

۲- قول دوم نظریه محقق دوانی است که به «وحدت وجود و کثرت موجود» شهرت دارد.

بر طبق این نظریه در جهان، «وجود حقیقی» یکی است و آن همان وجود واجب تعالی

است اما «موجودات» فراوانی تحقق دارند و در نتیجه «موجود» - به معنای منسوب به

وجود حقیقی نه دارای وجود حقیقی - کثیر و متعدد است. ماهیات بی شماری هستند که

دراثر ارتباط و انتساب به آن وجود یگانه، تحقق یافته و منشأ اثر گشته اند.

این سخن را پیش از این مورد اشارت قرار دادیم و گفتیم که این عقیده مبتنی بر اصیل

بودن ماهیتی است که انتساب به واجب دارد. و با توجه به بطلان اصالت ماهیت عموماً و

مردود بودن این سخن که ماهیت پس از انتساب به واجب تعالی، اصالت می یابد خصوصاً

۱- شایان ذکر است که وحدت وجود عرفا بیان دیگری نیز دارد که در واقع به نظر چهارم برمی گردد و در این صورت قابل توجیه فلسفی خواهد بود.

علاوه بر آنکه از ظاهر کلمات پاره ای از عرفا مطلب دیگری استفاده می شود که ربطی با وحدت وجود به

معنای فوق ندارد، بلکه در واقع نوعی وحدت شهود است و آن اینکه انسان در اثر سیر و سلوک و تهذیب

نفس به جایی خواهد رسید که به جز خدا نمی بیند. یعنی در اثر عشق مفرط به ذات اقدس اله، به هر چیز

می نگرد، آن را به عنوان آیت و نشانه او می بیند، از این رو که ویژگی عشق تک بینی است و در دید عاشق

همه چیز خبر از معشوق می دهد.

این مطلب البته مطلبی است حق و مورد تأیید بسیاری از روایات و بلکه آیات ولی از محل بحث بیرون است.

این نظریه پایه و اساسی نخواهد داشت.

### نظریه کثرت وجود و موجود

۳- در جهان کثرت محض حکمفرماست و وحدت یک امر مجازی بوده و واقعیتی ندارد. این قول که به حکیمان مشاء نسبت داده شده، به «کثرت وجود و موجود» شهرت دارد. بنابراین نظر، اشیاء خارجی هر یک دارای وجود خاص به خود هستند و هیچ وجه اشتراکی میان این وجودهای گوناگون تحقق ندارد. در واقع این وجودها حقایق گوناگونی هستند که به تمام ذات مباین یکدیگرند و در نتیجه کثرت یک امر واقعی است و وحدت یک امر اعتباری و غیر حقیقی می باشد.

در دنباله بحث، به دلیل ایشان اشاره کرده و آن را مورد نقادی قرار خواهیم داد.

### نظریه وحدت در عین کثرت

۴- هم کثرت واقعیت دارد و هم وحدت. یعنی در جهان خارج وجودهای گوناگون و متنوعی تحقق دارد، و این امری است بدیهی و بی نیاز از اثبات، و از این روی اصل کثرت در جهان خارج به عنوان یک حقیقت غیر قابل انکار پذیرفته می شود، اما این کثرت برخلاف آنچه که حکیمان مشاء می گویند، منافاتی با وحدت ندارد، و چنان نیست که هیچ جهت وحدت و اشتراکی میان آن وجودهای گوناگون، تحقق نداشته باشد، بلکه کثرتی که بر وجودهای خارجی حکمفرماست به نوعی وحدت بازمی گردد. این نظریه را که به «وحدت در عین کثرت» شهرت دارد، صدرالمتألهین اختیار نمود و آن را به حکیمان ایران باستان نسبت داد و پس از او نزد پیروان حکمت متعالیه، مورد قبول واقع شد.

پیش از آنکه به ذکر ادله قول سوم و چهارم و بررسی آنها بپردازیم، لازم است

مقدمه‌ای را یاد آور شویم:

## انواع امتیاز

کثرت به معنای تعدد است، و تعدد فرع بر تفایر می باشد؛ بدین معنا که اگر دو چیز در تمام جهات عین یکدیگر باشند و هیچ مغایرتی میان آنها وجود نداشته باشد، دو چیز نخواهند بود، بلکه یک چیز می باشند و در نتیجه تعدد و کثرتی در آنها نخواهد بود. و از طرفی مغایرت میان دو چیز بواسطه امتیازی که بین آن دو وجود دارد، تحقق می یابد. «الف» و «ب» وقتی دو چیز مغایر با هم خواهند بود که هر دو یا لاقبل یکی از آن دو، چیزی داشته باشد که دیگری فاقد آن باشد. و آن چیز همان «ماه الامتیاز» میان آنهاست. در صورت اول میز دو جانبه و در صورت دوم، یک جانبه می باشد.

امتیاز دو چیز از یکدیگر به چهار نحو می تواند باشد:

۱- امتیاز به تمام ذات، و آن در جایی است که دو چیز کاملاً از یکدیگر جدا بوده، و هیچ امر مشترکی میان آنها وجود نداشته باشد. مانند امتیاز جوهر از عرض، و امتیاز هر یک از مقولات عرضی از یکدیگر. مثلاً امتیاز کمیت از کیفیت به تمام ذات است زیرا هیچ وجه اشتراکی میان آن دو وجود ندارد.

۲- امتیاز به جزء ذات، و آن در جایی است که دو چیز در جزئی از ذات با هم مشترک بوده و در جزء دیگر با هم اختلاف داشته باشند. مانند امتیاز انسان از اسب، که از طرفی در حیوانیت - که، جنس آن دو را تشکیل می دهد - مشترکند ولی هر کدام فصل خاصی دارد که آن را از دیگر حیوانات جدای سازد. این نوع امتیاز میان ذوات مرکب که دارای جنس مشترکی هستند تحقق می یابد.

۳- امتیاز به اعراض خارج از ذات، و آن در جایی است که یک نوع واحد دارای افراد گوناگون باشد، مانند انسان. همه افراد گوناگون انسان دارای یک حقیقت و یک ذات هستند و از این جهت امتیازی از هم ندارند، امتیاز آنها تنها در اعراض خارج از ذات آنها می باشد، مثلاً هر کدام طول خاص، وزن خاص و زمان و مکان ویژه ای و... دارد که او را از دیگر افراد انسان جدای سازد.

۴- همانگونه که ملاحظه می شود در تمام این اقسام سه گانه، ما به امتیاز غیر از مابه اشتراک است، زیرا در قسم اول بینونت کامل حاکم است و اساساً وجه اشتراکی وجود ندارد تا مابه الامتیاز بدان باز گردد، و در قسم دوم مابه الاشتراک، جنس است و مابه الامتیاز، فصل می باشد، که هر کدام جدای از یکدیگرند و نیز در قسم سوم مابه الاشتراک ذات است و امتیاز به اعراض خارج از ذات می باشد، و اعراض خارج از ذات مغایر با ذات هستند و از دو مقوله جدا می باشند. اما نوع دیگری از امتیاز و اختلاف نیز وجود دارد، که در آن مابه الامتیاز به مابه الاشتراک بازمی گردد:


### اختلاف تشکیکی

۴- امتیاز به شدت و ضعف، تقدم و تاخر، زیادت و نقصان و مانند آن، که اصطلاحاً اختلاف تشکیکی نامیده می شود. در این نوع امتیاز، مابه الامتیاز به مابه الاشتراک بازمی گردد و مغایر با آن نمی باشد.

برای توضیح این نوع از اختلاف، نور شمع و نور خورشید را با یکدیگر مقایسه می کنیم. بی شک این دو، در حقیقت نور با یکدیگر مشترک اند، یعنی خود بخود روشن و آشکارند و مابه آشکاری و روشنی دیگر امور می شوند. و حقیقت نور چیزی جز این نیست. در واقع اختلاف این نورها، در همان نور بودن آنهاست، یعنی اگر ضعفی در نور شمع مشاهده می شود، این ضعف - که مابه الامتیاز نور شمع از نور خورشید است - مربوط به همان جنبه نوریت آن می شود که مابه الاشتراک میان آن دو است. و همچنین اگر شدتی در نور خورشید دیده می شود این هم مربوط به همان جنبه نور بودن آن می باشد. و از طرفی درجات گوناگون شدت و ضعف، مقوم حقیقت نور نیست - آنگونه که در قسم دوم از انواع امتیاز تصویر می شود - چون در این صورت حقیقت نور باید به یک درجه خاصی از شدت و یا ضعف اختصاص داشته باشد، و بردیگر درجات و مراتب آن صدق نکند. حال آنکه بوضوح همه این مراتب نوراند، همچنین این درجات و مراتب گوناگون شدت و ضعف، خارج از حقیقت نور و عارض بر آن هم نیست آنگونه که در قسم سوم از انواع امتیاز تصویر می شود. خلاصه آنکه نور شمع چیزی جز نور نیست، و نور خورشید نیز

چیزی جز نور نیست، و در نتیجه هر دو در نور بودن با یکدیگر مشترکند و در همین نور بودن با یکدیگر اختلاف دارند یعنی همان چیزی که میان آن دو مشترک است موجب امتیاز آن دو از هم می گردد، چون بهره یکی از این حقیقت بیش از دیگری است. به این نحوه از اختلاف، اختلاف تشکیکی گفته می شود!

باز گشت به اصل بحث و نظری مجدد بر نظریه سوم و چهارم با توجه به این مقدمه، بر می گردیم به اصل بحث، یعنی وحدت و کثرت وجودهای خارجی. حکیمان مشاء معتقدند که اختلاف وجودهای خارجی از قبیل قسم اول است، یعنی وجود هر چیزی کاملاً مابین با وجود چیزهای دیگر است و به تعداد اشیائی که در خارج تحقق دارند، ما حقایق وجودی داریم و میان این حقایق وجودی هیچ امر مشترکی جز مفهوم «وجود» یافت نمی شود. و به دیگر سخن، وجودهای خارجی حقایق متباین به تمام ذات هستند.

اما پیروان حکمت متعالیه معتقدند که اختلاف میان وجودهای گوناگون، از قبیل  قسم چهارم است، یعنی اختلافشان تشکیکی است. به عقیده ایشان وجودهای خارجی یک حقیقت دارای مراتب است، و اختلاف این مراتب در شدت و ضعف، تقدم و تاخر و مانند آن می باشد و حقیقت وجود از این جهت شبیه نور حسی است. بنابراین نظریه، واقعیتهای خارجی همانگونه که در حقیقت وجود با هم مشترکند - نه تنها در مفهوم وجود آنگونه که حکیمان مشاء می گفتند - در همین حقیقت نیز با یکدیگر اختلاف دارند. یک مرتبه وجود، شدید و مرتبه دیگر آن، ضعیف است و همانگونه که درباره نور گفته شد، خصوصیت هر مرتبه، یعنی شدت در وجود شدید و ضعف در وجود ضعیف، جزء مقوم حقیقت وجود نیست - آنگونه که در قسم دوم از اقسام امتیاز تصویر می شود - زیرا وجود یک حقیقت بسیط

- ۱- اختلاف تشکیکی دارای اقسام گوناگونی است بدین شرح ۱- اختلاف در شدت و ضعف ۲- اختلاف در زیادت و نقصان مانند اختلاف خط یک متری با خط دو متری، که هر دو خط هستند و در همین خط بودن با یکدیگر اختلاف دارند ۳- اختلاف در اقلیت و اکثریت مانند اختلاف عدد پنج با عدد ده. ۴- اختلاف در اولیت و آخریت ۵- اختلاف در اولویت و خلاف آن.



است و نمی‌توان آن را مرکب از دو جزء (جزء مشترک و جزء مختص) دانست؛ و همچنین خصوصیت هر مرتبه یک امر خارج از حقیقت وجود نیست که بر آن عارض شده باشد و موجب امتیاز مرتبه‌ای از مرتبه دیگر شده باشد، چرا که با توجه به اصالت وجود، غیر از وجود، چیزی تحقق ندارد تا بتواند عارض بر وجود شده و موجب کثرت آن شود. بلکه خصوصیت هر مرتبه مقوم همان مرتبه است - نه مقوم حقیقت وجود و نه یک عرض خارج از حقیقت وجود - اما نه به این معنا که آن مرتبه مرکب از دو جزء باشد بلکه به این معنا که آن خصوصیت بیرون از آن مرتبه نیست، به نحوی که اگر آن خصوصیت نباشد، آن مرتبه از بین خواهد رفت.

### توضیح بیشتر دربارهٔ اختلاف تشکیکی

برای آن که مسأله امتیاز تشکیکی روشن‌تر شود و خوب معلوم گردد که چگونه مابه‌الامتیاز می‌تواند همان مابه‌الاشتراک باشد و نیز چگونه خصوصیت هر مرتبه‌ای می‌تواند مقوم همان مرتبه باشد نه مقوم اصل حقیقت و نه بیرون از آن، اعداد و امتیاز میان آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم.

مراتب اعداد که کثرت غیرمتناهی را تشکیل می‌دهند مابه‌الامتیازشان از سنخ مابه‌الاشتراک است. زیرا اعداد از ۲ تا بی‌نهایت، مابه‌الاشتراکشان همان عددیت است و عدد یعنی مجموعه‌ای از واحدها. پس هر عددی با عدد دیگر در این جهت شریک است که هر دو، مجموعه‌ای از واحدها هستند و البته هر عددی از عدد دیگر متمایز است، زیرا واضح است که عدد چهار غیر از عدد پنج و عدد شش غیر از عدد هفت است و به همین ترتیب دیگر اعداد. اما مابه‌الامتیاز هر عددی از عدد دیگر با مابه‌الاشتراک آنها مغایر نیست، یعنی از دو سنخ و از دو جنس نیست، زیرا امتیاز هر عددی از عدد دیگر به اضافه شدن واحد یا واحدهایی است، یعنی همان چیزی که مناط عددیت و مناط اشتراک اعداد است مناط اختلاف و کثرت و امتیاز آنها واقع شده و روی همین خاصیت است که اعداد بالطبع در طول یکدیگر قرار می‌گیرند، نه در عرض هم، و مراتب تشکیل می‌دهند، و هر عددی مرتبه‌ای را اشغال می‌کند که فوق بعضی و دون بعضی دیگر است، یعنی افراد ماهیت عدد

افراد طولی است نه عرضی و البته اگر مابه الامتیاز از غیر سنخ مابه الاشتراک بود افراد طولی معنا نداشت، بلکه هیچگاه کمال و نقص در افراد نوع عدد معنا نداشت. بلکه می توان گفت که کمال و نقص در هیچ موردی مصداق نداشت.

با ملاحظه هر عدد خاصی معلوم می شود خصوصیت آن عدد، مقوم همان عدد می باشد. مثلاً عدد پنج از تعداد خاصی واحد، تشکیل شده است، ترکیب از این تعداد خاص مقوم عدد پنج است بگونه ای که اگر تعداد واحدها کمتر و یا بیشتر شود، دیگر آن عدد، عدد پنج نخواهد بود بلکه عدد دیگری می شود. این خصوصیت مقوم حقیقت عدد نیست زیرا در صورت نبودن آن خصوصیت، باز عدد وجود دارد و همچنین این خصوصیت امری خارج از حقیقت عدد هم نیست و چنان نیست که عدد پنج مرکب از عدد و غیر عدد باشد. این است معنای امتیاز تشکیکی و رجوع مابه الامتیاز به مابه الاشتراک.

### کثرت طولی و کثرتی عرضی نورحسی

از مقایسه میان نور و وجود، به نکته دیگری نیز می توان رهنمون شد و آن اینکه دو نوع کثرت در حقیقت وجود تحقق دارد، یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. توضیح اینکه حقیقت نور، دو گونه کثرت دارد، یکی کثرتی که با نظر به خودش، و به اعتبار مراتب گوناگون شدت و ضعف نور، در آن پدید می آید. مانند اختلاف نور شمع با نور لامپ و اختلاف هر دو با نور خورشید و مراتب بی شماری که می توان میان نور شمع و نور خورشید در نظر گرفت و نیز مانند اختلافی که در نور خورشید به اعتبار مراتب گوناگونش وجود دارد که هر چه پرتوی نور به کره خورشید نزدیک تر باشد شدیدتر و هر چه دورتر باشد ضعیف تر خواهد بود.

و کثرت دیگر، کثرتی است که بالعرض در حقیقت نور راه پیدامی کند. هر مرتبه ای از نور که در نظر گرفته شود از آن جهت که بر امور مختلف می تابد و آنها را آشکار می کند، کثرت می یابد. یک مرتبه از نور خورشید بر هزاران چیز می تابد، و به این صورت متکثر می شود. این کثرت در واقع از آن اموری است که آن مرتبه از نور خورشید بر آنها تابیده است، اما به همان مرتبه هم سرایت می کند و کثرتی را در آن بوجود می آورد.

کثرت طولی و کثرت عرضی وجود

وجود نیز از این جهت مانند نور است. در وجود دو نوع کثرت راه دارد یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. منشأ کثرت طولی وجود، خود حقیقت وجود است به اعتبار مراتب گوناگون شدت و ضعف که در آن راه دارد. وجود، یک حقیقت یگانه‌ای است که از واجب الوجود - که شدیدترین مرتبه وجود است و هیچ محدودیتی در آن راه ندارد و تنها قیدی که می‌توان برای آن در نظر گرفت اطلاق و بی‌قیدی است - آغاز می‌شود و صادر اول و دوم و... را طی می‌کند و به عالم مثال و سپس عالم ماده و هیولای اولی که ضعیف‌ترین مرتبه وجود است، می‌رسد. این حقیقت واحد دارای دو طرف است، در یک طرف واجب الوجود که شدیدترین مرتبه وجود است، قرار دارد، و در طرف دیگر هیولای اولی که ضعیف‌ترین مرتبه وجود است واقع شده است و میان این دو، مراتب گوناگونی است، این مراتب هر چه به واجب نزدیک‌تر باشند، شدیدتر و هر چه از آن دورتر باشند، ضعیف‌تر خواهند بود.

واسطه

کثرت دیگر، کثرتی است که به عرض ماهیات گوناگون در وجود پدید می‌آید. مانند کثرتی که در میان وجودهای مادی تحقق دارد. وجود این عنصر مغایر با وجود آن عنصر است، وجود سنگ غیر از وجود چوب است و به همین ترتیب. منشأ این کثرت، همان ماهیاتی است که بواسطه وجود موجود شده‌اند. یعنی اولاً ماهیت چوب است که با ماهیت سنگ مغایر می‌باشد و ثانیاً این مغایرت به وجود چوب و وجود سنگ سرایت می‌کند و آنها را با آنکه یک مرتبه از وجودند با یکدیگر مغایر می‌سازد، مانند یک مرتبه از

نور که هم بر سنگ می‌تابد و هم بر چوب و از این جهت تکثر می‌یابد. مثل (عنوان) با آنکه ۸۰۲ ص ۸۰۲

دلیل مشائین بر اینکه وجودهای خارجی حقایق متباین به تمام ذات هستند و ذهبت قوم من المشائین الی کون الوجود حقائق متباینه بتمام ذواتها؛ اما کونه حقائق متباینه، فلاخلاف آثارها؛ و اما کونها متباینه بتمام الذوات، فلساطتها و علیهذا یكون مفهوم الوجود المحمول علیها عرضیاً خارجاً عنها لازماً لها.

## ترجمه

گروهی از حکمای مشاء بر آنند که وجود، متشکل از حقائقی است که به تمام ذات، مابین با یکدیگرند. گفته‌اند: اختلاف آثاری که در واقعیت خارجی مشاهده می‌گردد، دلیل تباین حقائق وجودی از یکدیگر است و بسیط بودن حقیقت وجود، دلیل آنکه این تباین به تمام ذات می‌باشد، و هیچ امر مشترکی بین آنها یافت نمی‌شود. بنابراین نظریه، مفهوم وجود که بر این حقایق متباین اطلاق می‌گردد، در واقع عرضی است خارج از آنها که لازمه ذات آنها می‌باشد.

## شرح و تفسیر

پیش از این به نظریه حکیمان مشاء درباره وحدت و کثرت وجود اشاره کردیم و گفتیم که ایشان معتقدند که کثرت محض بر عالم هستی حکمفرماست و وجودهای خارجی یکسری حقایق متباین به تمام ذات هستند. نظریه ایشان از دو قسمت تشکیل شده است: قسمت اول آنکه کثرت یک امر حقیقی است و قسمت دوم اینکه اختلاف وجودهای متکثر به تمام ذات آنهاست.

## کثرت یک امر حقیقی است

قسمت اول: کثرت یک امر حقیقی است و برخلاف آنچه که صوفیه پنداشته‌اند، عالم هستی یک واحد شخصی محض نیست که هیچ گونه کثرتی در آن راه نداشته باشد. آنها برای اثبات این قسمت از مدعای خویش به اختلاف آثار پدیده‌های گوناگون استناد می‌کنند. به این بیان که اشیاء خارجی بالبداهة دارای آثار گوناگونی هستند، آتش یکسری آثار دارد، آب آثار دیگری دارد و سنگ و چوب هر کدام آثار ویژه خود را دارند. و این حاکی از آن است که منشأ این آثار - یعنی وجود حقایق گوناگون و متکثری می‌باشد. پس

۱- زیرا اگر داخل در ذات باشد جزء آن خواهد بود و این با بساطت ذات وجود ناسازگار است. - مؤلف -

کثرت وجود، یک واقعیت انکارناپذیر است.

این سخن، حق است و حکمت متعالیه نیز آن را می‌پذیرد.

اختلاف وجودهای متکثر به تمام ذات است

قسمت دوم: اختلاف این وجودهای متکثر به تمام ذات آنهاست و هیچ امر مشترکی میان آنها یافت نمی‌شود. و اینکه دیده می‌شود یک مفهوم واحد به نام وجود بر همه آنها حمل می‌شود نباید موهوم آن باشد که امور خارجی دارای یک حقیقت هستند و یا در جزئی از ذاتشان مشترک می‌باشند، چرا که این مفهوم واحد یک امر عرضی است و از ذات این امور حکایت نمی‌کند. در بسیاری از موارد اشیاء مابین با یکدیگرند ولی در یک امر عرضی باهم مشترک می‌باشند. مانند اطلاق لفظ ماهیت بر کم و کیف و جوهر، با آنکه همه با هم تباین ذاتی دارند. اطلاق لفظ وجود بر امور خارجی نیز از همین قبیل است، یعنی مفهوم وجود یک امر عرضی و بیرون از ذات حقایق خارجی است.

دلیل مشابهن بر این قسمت از مدعایشان همان بساطت حقیقت وجود و مرکب نبودن آن است. توضیح اینکه حکیمان مشاء تنها سه نوع امتیاز و اختلاف را می‌شناختند: اختلاف به تمام ذات، اختلاف به جزء ذات، و اختلاف بوسیله اعراض خارج از ذات. و بر این اساس می‌گفتند:

نمی‌توان اختلاف میان حقایق متکثر وجودی را بواسطه یک امر خارج از حقیقت وجود دانست (قسم سوم از انواع اختلاف)، زیرا با توجه به اصالت وجود، هر چه بیرون از حقیقت وجود باشد، پوچ است، یعنی غیر از وجود چیزی تحقق ندارد که بخواهد با ضمیمه شدن به وجود در آن کثرت پدید آورد.

و نیز نمی‌توان امتیاز میان حقایق وجودی را به جزء ذات دانست (قسم دوم از انواع اختلاف) زیرا وجود، یک حقیقت بسیط است و نمی‌تواند دارای دو جزء (جزء مشترک و جزء مختص) باشد، در حالی که این نوع از امتیاز مستلزم ترکیب می‌باشد و لذا در امور بسیط راه ندارد.

بنابراین، تنها احتمالی که باقی می‌ماند آن است که بگوئیم: امتیاز حقایق وجودی به

تمام ذات آنها است (قسم اول از انواع اختلاف) و بنابراین، وجودهای خارجی حقایق متباین به تمام ذات هستند.

### نقد دلیل حکیمان مشاء

این استدلال در صورتی تمام است که تنها سه نوع امتیاز قابل تصور باشد، حال آنکه نوع چهارمی از امتیاز نیز فرض می‌شود و آن امتیاز به شدت و ضعف، تقدم و تاخر و مانند آن است. بنابراین تنها با ابطال قسم دوم و سوم از اقسام اختلاف، نمی‌توان قسم اول آن را اثبات کرد. و به دیگر سخن: دلیل فوق، اعم از مدعاست. بنابراین پس از پذیرفتن اینکه اختلاف حقایق وجودی به جزء ذات و یا امر خارج از ذات نیست، ما با دو احتمال مواجه هستیم یکی اینکه اختلاف آنها به تمام ذات باشد - آنگونه که حکمای مشاء می‌گویند - و دیگر آنکه به شدت و ضعف باشد - آنگونه که پیروان حکمت متعالیه معتقدند - که در این صورت وجود یک حقیقت تشکیکی خواهد بود.

### وجود یک حقیقت تشکیکی است

والحقُّ انه حقیقةٌ واحدةٌ مشکِكةٌ؛ اما کونها حقیقةٌ واحدةٌ، فلا نه لولم تکن كذلك، لكانت حقائقٌ مختلفةٌ متباینةٌ بتمام الذوات؛ و لازمه کون مفهوم الوجود، و هو مفهوم واحدٌ - كما تقدّم - منتزعاً من مصادیق متباینة بما هی متباینة؛ و هو محال؛ بیان الاستحالة ان المفهوم والمصدق واحدٌ ذاتاً، وإنما الفارق کون الوجود ذهبتاً او خارجياً، فلو انترع الواحد بما هو واحدٌ من الكثير بما هو كثير، كان الواحد بما هو واحدٌ كثيراً بما هو كثير؛ و هو محال. و ايضاً، لو انترع المفهوم الواحد بما هو واحدٌ من المصادیق الكثيرة بما هي كثيرة، فاما ان تُعتبر في صدقِهِ خصوصيةٌ هذا المصدق، لم يصدق على ذلك المصدق؛ و ان اعتبر فيه خصوصيةٌ ذاك، لم يصدق على هذا؛ و ان اعتبر فيه الخصوصيةتان معاً لم يصدق على شيءٍ منهما؛ و ان لم يُعتبر شيءٌ من الخصوصيةتين، بل انترع من القدر المشترك بينهما، لم يكن منتزعاً

کثرت وجود، یک واقعیت انکارناپذیر است.

این سخن، حق است و حکمت متعالیه نیز آن را می‌پذیرد.

اختلاف وجودهای متکثر به تمام ذات است

قسمت دوم: اختلاف این وجودهای متکثر به تمام ذات آنهاست و هیچ امر مشترکی میان آنها یافت نمی‌شود. و اینکه دیده می‌شود یک مفهوم واحد به نام وجود بر همه آنها حمل می‌شود نباید موهوم آن باشد که امور خارجی دارای یک حقیقت هستند و یا در جزئی از ذاتشان مشترک می‌باشند، چرا که این مفهوم واحد یک امر عرضی است و از ذات این امور حکایت نمی‌کند. در بسیاری از موارد اشیاء مابین با یکدیگرند ولی در یک امر عرضی باهم مشترک می‌باشند. مانند اطلاق لفظ ماهیت بر کم و کیف و جوهر، با آنکه همه با هم تباین ذاتی دارند. اطلاق لفظ وجود بر امور خارجی نیز از همین قبیل است، یعنی مفهوم وجود یک امر عرضی و بیرون از ذات حقایق خارجی است.

دلیل مشابهن بر این قسمت از مدعایشان همان بساطت حقیقت وجود و مرکب نبودن

آن است. توضیح اینکه حکیمان مشاء تنها سه نوع امتیاز و اختلاف را می‌شناختند:

اختلاف به تمام ذات، اختلاف به جزء ذات، و اختلاف بوسیله اعراض خارج از ذات. و بر

این اساس می‌گفتند:

نمی‌توان اختلاف میان حقایق متکثر وجودی را بواسطه یک امر خارج از حقیقت

وجود دانست (قسم سوم از انواع اختلاف)، زیرا با توجه به اصالت وجود، هر چه بیرون از

حقیقت وجود باشد، پوچ است، یعنی غیر از وجود چیزی تحقق ندارد که بخواهد با ضمیمه

شدن به وجود در آن کثرت پدید آورد.

و نیز نمی‌توان امتیاز میان حقایق وجودی را به جزء ذات دانست (قسم دوم از انواع

اختلاف) زیرا وجود، یک حقیقت بسیط است و نمی‌تواند دارای دو جزء (جزء مشترک و

جزء مختص) باشد، در حالی که این نوع از امتیاز مستلزم ترکیب می‌باشد و لذا در امور

بسیط راه ندارد.

بنابراین، تنها احتمالی که باقی می‌ماند آن است که بگوئیم: امتیاز حقایق وجودی به

من الكثير بما هو كثير بل بما هو واحد؛ كالكلّي المنتزِع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع؛ هذا خُلف.

وأما أن حقيقته مشككة، فلما يظهر من الكمالات الحقيقية المختلفة، التي هي صفات متفاضلة غير خارجية عن الحقيقة الواحدة؛ كالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والقوة والفعول، وغير ذلك، فهي حقيقة واحدة متكثرة في ذاتها، يترجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وبالعكس، وهذا هو التشكيك.

ترجمه

به اعتقاد ما وجوداً أولاً حقیقتی است یگانه و ثانیاً مشکک.

حقیقتی است یگانه زیرا اگر وجود، حقیقت واحدی نداشته باشد، باید متشکل از حقایقی باشد که به تمام ذات متباینند، و در نتیجه باید مفهوم وجود را، که مفهوم واحدی است، از مصادیق متباین از آن جهت که متباینند، گرفته باشیم، و چنین چیزی محال است؛ چرا که مفهوم و مصداق از ناحیه ذات واحدند و فرقیان فقط در این است که مفهوم، وجود ذهنی دارد و مصداق، وجود خارجی [پس فرق در وجود است نه در ذات] بنابراین، اگر مفهوم واحد از آن جهت که واحد است از مصادیق گوناگون، از آن جهت که گوناگونند، منتزِع باشد لازم می آید واحد، از آن جهت که واحد است با کثیر، از آن جهت که کثیر است، یکی باشد.

همچنین اگر مفهوم یگانه‌ای، از آن جهت که مفهومی واحد است از مصادیق مختلف، از آن جهت که مختلفند، [به فرض از دو مصداق الف و ب] - انتزاع شده باشد، باید به یکی از شقوق زیر ملتزم شد:

۱- ملتزم شویم در صدق آن مفهوم، خصوصیت مصداق اول - [فرضاً الف] -



معتبر است [بدین معنا که آن مفهوم از خصوصیت ویژه الف حکایت می‌کند] که در این صورت، این مفهوم بر مصداق دیگر صادق نخواهد بود.

۲- ملتزم شویم که در صدقش، خصوصیت مصداق دوم [به فرض «ب»] اخذ شده‌است که در این صورت بر مصداق اول صادق نخواهد کرد.

۳- بگوئیم خصوصیت هر دو مصداق در آن اخذ شده‌است که در این صورت بر هیچکدام نباید صادق کند.

۴- بگوئیم خصوصیت هیچیک از مصداق در مفهوم اخذ نشده بلکه آن مفهوم از قدر مشترک میان مصداق گرفته شده‌است، در این صورت خلاف فرض لازم می‌آید زیرا مفهوم مورد نظر در این حالت از مصداق کثیر از آن جهت که مشترک‌کننده، انتزاع شده‌است نه از آن جهت که متکثرند و مختلف.

واما دلیل بر مشکک بودن حقیقت وجود، همان ظهور کمالات حقیقی مختلف است که در واقع صفاتی هستند گوناگون و داخل در حقیقت واحد وجود، صفاتی چون: شدت و ضعف، تقدم و تاخر، قوه و فعل و غیر آن. بنابراین، حقیقت وجود در ذات خود دارای وحدت و کثرت است بگونه‌ای که آنچه دو وجود را از یکدیگر ممتاز می‌کند همان چیزی است که آنها در آن مشترکند و بالعکس؛ و این همان تشکیک می‌باشد.

#### شرح و تفسیر

مؤلف بزرگوار در این قسمت نظریه مختار خویش، یعنی وحدت تشکیکی وجود را مطرح کرده و برای اثبات آن برهان اقامه می‌کند. این نظریه به دو بخش تحلیل می‌شود: یکی اینکه وجود، برخلاف گمان مشائیین، حقیقتی یگانه‌است، و یک وحدت حقیقی بر واقعیت‌های خارجی حاکم می‌باشد و همه از یک سنخند. و دوم اینکه این حقیقت، مشکک

۱- زیرا اگر خارج از حقیقت وجود باشد باطل خواهند بود، چرا که فقط وجود اصیل می‌باشد. - مؤلف -

می باشد و نوعی اختلاف تشکیکی بر حسب شدت و ضعف، تقدم و تاخر، قوه و فعل و مانند آن، در آن راه دارد. هر یک از این دو بخش جدا گانه و با بیان مستقلی اثبات می شود. اینکه به شرح برهان مربوط به هر یک از این دو بخش می پردازیم.

### برهان بر وحدت حقیقت وجود

برای اثبات وحدت حقیقت وجود می گوئیم: «اگر وجود یک حقیقت یگانه نباشد. قطعاً حقایق متباین به تمام ذات خواهد بود. اما تالی، به بیانی که خواهد آمد، باطل است (یعنی وجود حقایق متباین به تمام ذات نیست) پس مقدم نیز باطل خواهد بود. یعنی باید پذیرفت که وجود یک حقیقت یگانه است.» این خلاصه استلالی است که در متن بیان شده است. برای تبیین کامل این استدلال باید هر دو مقدمه آن اثبات شود.

اما مقدمه نخست استدلال (اگر وجود یک حقیقت یگانه نباشد، قطعاً حقایق متباین به

تمام ذات خواهد بود) با توجه به بساطت حقیقت وجود، که مورد قبول حکیمان مشاء نیز هست، به آسانی اثبات می شود، زیرا اگر وجود نه یک حقیقت یگانه باشد و نه حقایق متباین به تمام ذات، طبیعاً باید حقایقی باشد که هر کدام مرکب از یک جزء مختص و یک جزء مشترک می باشند و این با بساطت حقیقت وجود ناسازگار است. این مقدمه چون مورد توافق خصم است در متن، برای آن دلیلی ذکر نشده است!

اما مقدمه دوم استدلال (وجود، حقایق متباین به تمام ذات نیست) خود با یک قیاس

استثنائی اثبات می شود به این صورت که:

اگر وجود حقایق متباین به تمام ذات باشد، لازمه اش آن است که مفهوم واحد از آن جهت که واحداست از مصادیق متباین از آن جهت که متباینند، انتزاع شده و بر آنها حمل گردد. و چنین چیزی محال است، یعنی نمی توان یک مفهوم واحد را از آن جهت که واحد است از مصادیقی که هیچ وجه اشتراکی میان آنها متصور نیست و یا اگر هم متصور هست، ملحوظ نمی باشد. و در یک کلمه از کثیربماهو کثیر. انتزاع کرد و بر آنها حمل

نمود. در نتیجه فرض اینکه وجود، حقایق متباین به تمام ذات است یک فرض باطل و غیر قابل قبول است.

مؤلف بزرگوار دو دلیل برای اثبات اینکه «چرا نمی توان یک مفهوم واحد را از آن جهت که واحد است از مصادیق کثیر از آن جهت که کثیرند، انتزاع نمود» بیان کرده اند که شرح چنین است:

چرا نمی توان مفهوم واحد را از مصادیق کثیر بماهو کثیر انتزاع نمود؟

دلیل نخست: این دلیل که با جمله «بیان الاستحالة ان المفهوم والمصداق...» به آن اشاره شده است - مبتنی بر اصلی است که در مسأله وجود ذهنی به اثبات خواهد رسید و در اینجا به عنوان اصل موضوع مورد بهره برداری قرار می گیرد، و آن اینکه «مفهوم و مصداق ذاتاً یکی هستند» فرقی تنها از این ناحیه است که وجود مفهوم، از سنخ وجود ذهنی است ولی وجود مصداق از سنخ وجود خارجی است». یعنی فرق میان مفهوم و مصداق در نحوه وجود آنهاست نه در ذاتشان. در نتیجه اگر یک مفهوم از مصادیق گوناگونی که جهت وحدت و اشتراکی در آنها نیست و یا اگر هست ملحوظ نمی باشد، انتزاع شود، لازم است آن است که «واحد از آن جهت که واحد است با کثیر از آن جهت که کثیر است، یکی باشد» و به دیگر سخن، یک ذات در عین حال که یک ذات است، چندین ذات باشد، و این در حکم اجتماع نقیضین بوده و محال می باشد.

دلیل دوم: دلیل دوم که با تعبیر «وایضاً لو انتزع المفهوم الواحد بماهو واحد...» بیان شده است - مبتنی بر این اصل است که انتزاع یک مفهوم از یک مصداق و نیز صدق یک مفهوم بر یک مصداق، به اعتبار ویژگی ای است که در آن مصداق وجود دارد و در غیر این صورت می بایست هر مفهومی از هر مصداقی انتزاع شود و نیز می بایست هر مفهومی بر هر مصداقی منطبق شود. و این غیر قابل قبول است زیرا روشن است که مثلاً مفهوم انسان بر حسن و حسین صدق می کند ولی بر در و دیوار صدق نمی کند، و این نیست مگر بخاطر آنکه ویژگی ای که مفهوم انسان از آن حکایت می کند در حسن و حسین هست ولی در

دیوار و در نیست. و از طرف دیگر برای صدق مفهوم انسان بر یک مورد وجود آن ویژگی در آن مورد لازم و اجتناب ناپذیر می باشد و گرنه چه وجهی دارد که این مفهوم بر موارد دیگر صدق نکند. این است که می گوئیم انتزاع یک مفهوم از یک مصداق و نیز انطباق یک مفهوم بر یک مصداق مناط و ملاک می خواهد، و به همین دلیل است که هر مفهومی از هر مصداقی گرفته نمی شود و نیز بر هر مصداقی منطبق نمی گردد.

بر این اساس می گوئیم: نمی توان یک مفهوم را از مصداقی متباین از آن جهت که متباینند انتزاع کرد، زیرا اگر یک مفهوم را در نظر بگیریم که از دو مصداق انتزاع شده و بر هر دو صدق می کند. مثلاً فرض کنیم مفهوم «الف» هم بر گچ صدق می کند و هم بر زغال - چند حالت تصور می شود:

۱- در صدق مفهوم مورد نظر فقط خصوصیت مصداق نخست (گچ) معتبر باشد، مانند آنکه آن مفهوم فقط از سفیدی که ویژگی خاص گچ است و در زغال نیست حکایت کند.

اما اگر این فرض، صحیح باشد مفهوم مورد نظر بر مصداق دیگر (زغال) صدق نخواهد کرد، چرا که زغال فاقد سفیدی است. و ملاک صدق آن مفهوم را ندارد. و حال آنکه بنا بر فرض، مفهوم مورد نظر بر زغال نیز صدق می کند. پس این احتمال بر خلاف فرض است و صحیح نیست.

۲- در صدق آن مفهوم فقط خصوصیت مصداق دوم (زغال) معتبر باشد، مانند آنکه آن مفهوم فقط از سیاهی که ویژگی خاص زغال است و در گچ یافت نمی شود، حکایت کند. این فرض نیز قابل قبول نیست، زیرا در این صورت آن مفهوم بر مصداق نخست (گچ) که فاقد آن خصوصیت است صدق نخواهد کرد، و حال آنکه فرض ما بر آن است که مفهوم مورد نظر بر هر دو مصداق منطبق می شود.

۳- خصوصیت هر دو مصداق در آن مفهوم اخذ شده باشد، مانند مفهوم سیاه سفید، که هم خصوصیت گچ و هم خصوصیت زغال در آن معتبر می باشد؛ در این صورت مفهوم مورد نظر نه بر گچ صدق می کند و نه بر زغال، و این نیز خلاف فرض است.

۴- خصوصیت هیچ یک از آن دو مصداق در آن مفهوم اخذ نشده باشد، به این

صورت که آن مفهوم از قدر مشترک میان مصادیق انتزاع شده باشد، مانند مفهوم «جسم» که حاکی از یک حقیقت مشترک میان گچ و زغال است. البته در این صورت، مفهوم مورد نظر بر هر دو مصداق و بر همه مصادیقی که دارای آن قدر مشترک باشند، صدق خواهد کرد.

از بررسی این حالات چهار گانه بدست می آید که یک مفهوم تنها در صورتی می تواند بر مصادیق متعدد منطبق گردد که از قدر مشترک میان آنها انتزاع شده باشد (حالت چهارم)، نه از جهت کثرت آنها. و به دیگر سخن، مفهوم واحد بر مصادیق کثیر از آن جهت که واحدند صدق می کند، نه از آن جهت که کثیرند.

### چکیده سخن

برهانی را که برای اثبات وحدت حقیقت وجود بیان کردیم بطور خلاصه می توانیم به این صورت تنظیم کنیم:

وجود اگر یک حقیقت واحد نباشد، باید از حقایق متباین تشکیل شده باشد، حقایقی که هیچ جهت اشتراکی میان آنها وجود ندارد. و این امر با وحدت مفهوم وجود و اشتراک معنوی آن ناسازگار است. زیرا با دو دلیل اثبات کردیم که مفهوم واحد نمی تواند از مصادیق متباین از آن جهت که متباینند انتزاع شود و بر آنها صدق کند. بنابراین، حتماً در حقیقت وجود جهت وحدت و اشتراکی هست که مصحح انتزاع مفهوم واحد (یعنی مفهوم وجود) از آن حقیقت می باشد، و آن مفهوم از همان جهت اشتراک حکایت می کند و به اعتبار همان هم بر آن حقایق صدق می کند.

### برهان مشکک بودن حقیقت وجود

پس از اثبات اینکه وجود حقیقت واحد است در برابر دو احتمال قرار می گیریم: یکی اینکه هیچ نوع کثرتی در حقیقت وجود راه نداشته و وحدت محض بر آن حاکم باشد. و این همان سخن صوفیه است که در آغاز بحث به آن اشاره کردیم. و دوم اینکه بگونه نوعی کثرت در حقیقت وجود تحقق دارد، البته کثرتی که نه تنها منافی با وحدت وجود نیست

بلکه مؤکد آن نیز می‌باشد. کثرتی که مابه‌الامتیاز در آن به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد، یعنی کثرت تشکیکی. حضرت علامه برای اثبات احتمال دوم و ابطال فرض اول می‌گویند:

ما اگر سری به جهان خارج بزنیم خواهیم دید که در عالم شدت و ضعف هست، تقدم و تأخر هست، قوه و فعل هست، و فقر و غنا وجود دارد و هیچ یک از اینها بدون آنکه کثرت تشکیکی در حقیقت وجود راه داشته باشد بگونه‌ای که مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک باشد تحقق پذیر نیست.

و به دیگر سخن: اصل وجود کثرت در جهان خارج یک امر بدیهی و انکارناپذیر است و چون ثابت گشت حقیقت وجود، اصیل، واحد و بسیط می‌باشد، در نتیجه این کثرت نمی‌تواند بواسطهٔ اعراض خارج از ذات، و یا بواسطهٔ جزء ذات و یا بخاطر تباین حقایق وجودی از یکدیگر بوده باشد و تنها صورتی که باقی می‌ماند آن است که بگوئیم: «وجود یک حقیقت تشکیکی است». (دقت شود.)

## الفصل السادس

### فی مایتخصّصُ به الوجودُ

تخصّصُ الوجودِ بوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: تخصّصُ حقیقته الواحدة الأصبلة بنفسِ ذاتها القائمة بذاتها.

وثانيتها: تخصّصها بخصوصیات مراتبها، غیر الخارجة عن المراتب.

وثالثتها: تخصّصُ الوجودِ باضافته إلى الماهیات المختلفة الذوات و عروضه

لها، فيختلف باختلافها بالعرض.

ترجمه

وجود دارای سه گونه تخصّص می باشد:

۱- تخصّص حقیقت یگانه و اصیل وجود به ذات خودش؛ ذاتی که قائم به خود می باشد.

۲- تخصّص آن حقیقت به خصوصیات مراتب مختلفش، خصوصیتی که خارج از آن مراتب نیست [بلکه مقوم هر مرتبه می باشد].

۳- تخصّص وجود بواسطه اضافه و عروضش بر ماهیاتی که دارای ذاتهای

گوناگونند. در اثر این اضافه، اختلافِ ماهیات به وجود سرایت کرده و این اختلافِ ثانیاً و بالعرض به وجود نسبت داده می‌شود.

### شرح و تفسیر

مراد از تخصّص، خاص شدن و امتیاز یافتن و جدا شدن چیزی از چیزی است. و مراد از وجود در این بحث، حقیقت خارجی وجود می‌باشد نه مفهوم ذهنی آن. بنابراین، بحث دربارهٔ تخصّص و امتیازی است که در حقیقت خارجی وجود راه دارد. این تخصّص به سه نحو می‌باشد. برای روشن شدن انحاء سه گانهٔ تخصّص وجود، توجه به مثال زیر راه گشاست:

### نور و جوه سه گانهٔ تخصّص

فرض کنید در این عالم فقط یک نور وجود دارد: نور خورشید. در این صورت، این نور دارای سه نوع تخصّص خواهد بود:

اولاً: مجموع این نور به عنوان یک حقیقت واحد در برابر ظلمت و تاریکی قرار گرفته و کاملاً از آن امتیاز می‌یابد، و این امتیاز به چیزی نیست جز همان حقیقت نور. بنابراین، نور مورد نظر با نفس ذات خود از ظلمت امتیاز می‌یابد و این نخستین مرحلهٔ تخصّص این حقیقت می‌باشد. این نوع تخصّص برخاسته از ذات نور است و به کل حقیقت نور، به عنوان یک امر واحد، مربوط می‌شود.

ثانیاً: این نور هر چه به خورشید نزدیک تر باشد، شدیدتر، روشن تر و قوی تر می‌گردد و هر چه از آن دورتر باشد، ضعیف تر و کم فروغ تر می‌شود. به دیگر سخن، این نور دارای مراتبی است و هر یک از این مراتب ویژگی خاصی دارد و از دیگر مراتب جدا می‌باشد. و این خود نوعی تخصّص است که مرتبه‌ای از نور، نسبت به دیگر مراتب، پیدامی‌کند. منشأ و خاستگاه این تخصّص چیزی خارج از حقیقت نور نیست، بلکه همان درجات مختلف شدت و ضعف نور است که مراتب گوناگون نور را بوجود می‌آورد، بگونه‌ای که هر درجهٔ خاص از شدت و ضعف گرچه مقوم حقیقت نور نیست، اما مقوم



مرتبه خاصی از نور بوده و بیرون از آن مرتبه خاص نمی باشد.

ثالثاً: این نور در اثر تابش بر پدیده های گوناگون و اضافه به آنها، امتیاز و تخصص دیگری می یابد، نوری که بر دیوار می تابد و آن را روشن می سازد غیر از نوری است که بر میز و صندلی می تابد. این نوع از تخصص اولاً وبالذات مربوط به اشیائی است که نور بر آنها تابیده است و ثانیاً و بالعرض به نور نسبت داده می شود. یعنی چون دیوار غیر از میز و صندلی است و از آن امتیاز دارد، نور تابیده بر دیوار نیز غیر از نور تابیده شده بر میز و صندلی می باشد.

### حقیقت وجود و جوه سه گانه تخصص

نسبت به حقیقت وجود نیز سه نحوه از تخصص تصویر می شود:

اولاً: حقیقت وجود ذاتاً در برابر عدم قرار می گیرد و بانفس ذات خود از آن امتیاز می یابد. اگر کل هستی را در نظر بگیریم، با همه مراتب و درجاتش به عنوان یک حقیقت اصیلی که متکی به خود می باشد و نیاز به غیر ندارد. زیرا هر چه مغایر و بیرون از آن حقیقت باشد پوچ و باطل خواهد بود. در برابر عدم مطلق واقع شده و باتمام ذات خود نسبت به آن تخصص می یابد.

ثانیاً: حقیقت وجود دارای درجات و مراتبی از شدت و ضعف، تقدم و تأخر، فقر و غنا و مانند آن است، و همانطور که گذشت، قوی ترین مرتبه آن، وجود واجب است که در نهایت شدت است و هیچ نقص و کمبود و حدّ عدمی در آن متصور نیست؛ و ضعیف ترین مرتبه آن هیولای اولی [ماده نخستین] است که واجد همه حدود عدمی می باشد؛ و میان این دو مرتبه، درجات گوناگون شدت و ضعف تحقق دارد. هر چه به مرتبه واجب نزدیک تر شویم، شدت وجود و کمالات وجودی بیشتر است و هر چه از آن دورتر شویم نقصها و کمبودها افزایش می یابد. این اختلاف در شدت و ضعف، تقدم و تأخر و مانند آن، موجب می گردد که وجود دارای مراتب گوناگونی شود، و هر مرتبه آن از مرتبه دیگر بواسطه درجه وجودی خاص خود، تخصص یابد، خصوصیت یک مرتبه گرچه مقوم حقیقت وجود نیست، اما مقوم آن مرتبه می باشد بدین معنا که بیرون از آن مرتبه نیست.

ثالثاً: حقیقت وجود د رائر اضافه به ماهیات گوناگون تخصص دیگری می‌یابد. به عنوان مثال، وجودی که به ماهیت انسان تعلق گرفته از وجودی که به ماهیت آهن یا چوب تعلق گرفته است، جدا می‌باشد و نسبت به آن امتیاز دارد. اما این جدائی و امتیاز اولاً و بالذات مربوط به ماهیت انسان و آهن و چوب است و ثانیاً و بالعرض به وجودی که به آنها تعلق گرفته است، نسبت داده می‌شود. و به دیگر سخن: منشأ و خاستگاه این نحوه از تخصص خود حقیقت وجود نیست، بلکه خاستگاه آن ماهیاتی است که وجود بر آنها عارض شده‌است.

### نحوهٔ عروض وجود بر ماهیت

و عروض الوجود للماهیة و ثبوته لها لیس من قبیل العروض المقولتی، الذی یتوقف فیہ ثبوت العارض علی ثبوت المعروض قبله، فان حقیقة ثبوت الوجود للماهیة هی ثبوت الماهیة به، لأن ذلك هو مقتضی أصالته و اعتباریتها، وإنما العقل لِمکان أنسبه بالماهیات یفترض الماهیة موضوعه، و یحمل الوجود علیها، و هو فی الحقیقة من عکس الحمل.

### ترجمه

عروض و ثبوت وجود برای ماهیت بسان عروض مقولی نیست. در عروض مقولی، تحقق و ثبوت عارض، متوقف است بر ثبوت قبلی معروض. چرا که بمقتضای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ثبوت وجود برای ماهیت در واقع عبارت است از ثبوت و تحقق ماهیت توسط وجود. چیزی که هست، عقل بدلیل انس با ماهیات، ماهیت را موضوع قرار داده و وجود را بر آن حمل می‌کند، و این در واقع از قبیل «عکس الحمل» می‌باشد [که جای موضوع و محمول در آن عوض شده‌است].

### شرح و تفسیر

گفتیم که عروض وجود بر ماهیت، موجب نوعی تخصص در حقیقت وجود می‌گردد.

اکنون می‌خواهیم ببینیم این عروض چگونه است و به چه نحو می‌باشد. آیا وقتی می‌گوئیم: وجود بر ماهیت انسان عارض شده‌است، مانند آنجاست که می‌گوئیم: خنده بر انسان عارض شده‌است؟ و به دیگر سخن، آیا عروض وجود بر ماهیت از قبیل عروض مقولی [= عروض یکی از مقولات عرضی بر ماهیت] است؟

پاسخ منفی است، زیرا در عروض مقولی، معروض با قطع نظر از عروض شیء مورد نظر و در مرتبه مقدم بر آن، دارای تحقق و ثبوت می‌باشد، و چنین نیست که ثبوت خود را مرهون عروض آن شیء باشد. بلکه به عکس، عارض در وجود و تحقق خود متکی و وابسته به معروض می‌باشد و لذا ثبوتش فرع بر ثبوت معروض است. ولی در عروض وجود بر ماهیت، اصل ثبوت و تحقق ماهیت [= معروض] در گرو وجودی است که بر آن عارض می‌گردد. زیرا بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تنها چیزی که حقیقتاً تحقق و ثبوت دارد همان حقیقت وجود است و اگر می‌گوئیم انسان، درخت، آهن، نقره و دیگر ماهیات موجود هستند، مقصود آن است که این ماهیات از وجودهای خارجی انتزاع شده و حدود آنها را بیان می‌کنند، و از این روست که گفته می‌شود: «ثبوت وجود برای ماهیت به معنای ثبوت چیزی برای چیز دیگر نیست، بلکه در واقع عبارت است از ثبوت و تحقق ماهیت توسط وجود» [= فان حقیقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به] پس در حمل وجود بر ماهیت چنین نیست که در خارج حقیقتاً دو چیز داشته باشیم که یکی بر دیگری عارض شده‌باشد.

از اینجا بدست می‌آید که در تشکیل قضیه، باید وجود را که اصالت دارد و اصل می‌باشد، موضوع قرار داد، و ماهیت را که اعتباری بوده و ثبوت خویش را وامدار وجود است، در جایگاه محمول نهاد، و گفت: «این وجود، انسان است». یعنی باید ماهیت را بر وجود حمل کرد، نه وجود را بر ماهیت. اما ما به دلیل آنسی که با ماهیات داریم، جای موضوع و محمول را عوض کرده و به جای آنکه ماهیت را بر وجود حمل کنیم: وجود را بر ماهیت حمل می‌کنیم [= عکس الحمل] و می‌گوئیم: «انسان موجود است».



## حل یک اشکال معروف درباره حمل وجود بر ماهیت

وبذلک یندفع الاشکال المعروف فی حمل الوجود علی الماهیة، من أنّ قاعدة الفرعیة أعنی أنّ «ثبوت شیء لشیء فرغ ثبوت المثبت له» توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت؛ فثبوت الوجود للماهیة یتوقف علی ثبوت الماهیة قبله؛ فان کان ثبوتها عین ثبوتها لها، لزم تقدّم الشیء علی نفسه؛ وإن کان غیره، توقّف ثبوتها علی ثبوت آخر لها؛ وهلمّ جزءاً، فیتسلسل.

## ترجمه

با توجه به نکته فوق، اشکال معروفی که در مورد عروض وجود بر ماهیت بیان شده است، دفع می گردد. تقریر اشکال چنین است: قاعدة فرعیة که می گوید «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، فرع بر ثبوت شیء دوم است» ایجاب می کند «شیء دوم» پیش از امری که می خواهد بر آن عارض شود ثبوت و تحقق داشته باشد؛ بنابراین ثبوت وجود برای ماهیت متوقف بر ثبوت قبلی ماهیت خواهد بود؛ حال: اگر ثبوت قبلی ماهیت، عین ثبوت وجود مورد نظر برای آن باشد، تقدم شیء بر خودش لازم می آید؛ و اگر ثبوت قبلی ماهیت، بواسطه ثبوت وجود دیگری باشد، در این صورت ثبوت آن وجود دوم برای ماهیت نیز متوقف بر ثبوت قبلی ماهیت خواهد بود، و این روند همینطور ادامه پیدا می کند و در نتیجه تسلسل لازم می آید.

## شرح و تفسیر

مؤلف بزرگوار-ره- در این قسمت، به اشکال معروفی که در رابطه با «قاعدة فرعیة»<sup>۱</sup>

۱- «قاعدة فرعیة» از قواعد اساسی است که در منطق مطرح شده و منطقیون با استناد به آن، وجود موضوع در قضیه حملیه موجب را لازم و ضروری می دانند، و براین اساس قضیه موجه را به اعتبار نحوه وجود موضوعش به ذهنیه، خارجیه و حقیقیه تقسیم می کنند. علامه مظفر-ره- در این باره می نویسد: «ان الحملیة الموجهة هی ما افادت ثبوت شیء لشیء. ولا شک ان ثبوت شیء لشیء فرغ لثبوت المثبت له، ای

نسبت به عروض وجود بر ماهیت مطرح شده، اشاره می کنند و یاد آور می شوند که بر اساس توضیحاتی که درباره چگونگی عروض وجود بر ماهیت داده شد، به راحتی می توان به حل صحیح این اشکال دست یافت. در ضمن برخی از راه حل هایی را که دیگران ارائه کرده اند نقل کرده و یاد آور می شوند که هیچکدام از آنها صحیح نبوده و برای حل اشکال مورد نظر نمی توان به آنها اعتماد نمود.

ما همگام با مؤلف بزرگوار - ره - نخست اشکال مورد نظر را تشریح می کنیم و سپس پاسخهای دیگران را نقل کرده و نارسایی هر یک از آنها را تبیین می کنیم، و در مرحله سوم پاسخ مؤلف بزرگوار را شرح خواهیم داد.

### بیان اشکال

معضلی که مطرح شده و اندیشمندان برای حل آن به تلاش و تکاپو افتاده اند این است که «بر اساس قبول اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، و پذیرش قاعده فرعی، عروض وجود بر ماهیت یکی از دو محذور را در پی خواهد داشت: ۱- پیشی گرفتن یک چیز بر خودش [= تقدم الشيء علی نفسه]، ۲- تسلسل وجودهای نامحدود».

توضیح اینکه: به مقتضای اصالت وجود و اعتباری ماهیت، هستی ماهیت و ثبوت آن، بواسطه وجود بوده، و ماهیت منهای وجود هیچ نحوه ثبوتی نمی تواند داشته باشد. از طرف دیگر قاعده فرعی می گوید: «ثبوت یکی شیء برای شیء دیگر فرع بر ثبوت شیء دوم است». به دیگر سخن: «ب» وقتی می تواند بر «الف» عارض شود که «الف» پیش از عروض «ب» ثبوت و تحقق داشته باشد.

با توجه به دو اصل یاد شده یعنی اصالت وجود و قاعده فرعی، عروض وجود بر یک ماهیت مثلاً ماهیت انسان، مستلزم پیشی گرفتن شیء بر خودش و یا تسلسل می باشد. که

انّ الموضوع فی العملية الموجبة يجب ان يفرض موجوداً قبل فرض ثبوت المحمول له، اذ لو لان يكون موجوداً لما امکن ان یثبت له شیء... وعلی العکس من ذلک السالبة، فانها لا تستدعی وجود موضوعها لانّ المعدوم یقبل ان یسلب عنه کل شیء.»

«المنطق، ص ۱۶۲، انتشارات المعارف الاسلامیة»

هر دو محال هستند - زیرا به مقتضای قاعده فرعیّت باید انسان که معروض وجود است پیش از عروض وجود بر آن، ثبوت و تحقق داشته باشد. و از سوی دیگر، به مقتضای اصالت وجود، ثبوت و تحقق هر ماهیتی - و از جمله انسان - بواسطه وجود می باشد. بنابراین، باید ثبوت پیشین ماهیت انسان بواسطه یک وجودی باشد.

حال اگر بگوئیم این وجود - که ثبوت پیشین ماهیت را تأمین می کند - همان وجود اول است لازمه اش آن است که این وجود پیش از آنکه بر انسان، عارض شود بر انسان، عارض شده باشد؛ و این همان محذور پیشی گرفتن شیء بر خودش است.

و اگر بگوئیم این وجود، وجود دیگری است محذور تسلسل لازم می آید، زیرا ثبوت و عروض این وجود دوم بر انسان نیز متوقف بر ثبوت پیشین انسان خواهد بود، و آن ثبوت پیشین هم به عروض وجود سومی نیاز دارد، و به همین ترتیب زنجیره ادامه می یابد.

#### نقل و نقد پاسخهای دیگران

وَقَدْ اضْطَرَّ هَذَا لِاشْكَالِ بَعْضِهِمْ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْقَاعِدَةَ مَخْصُصَةٌ بِثُبُوتِ الْوُجُودِ لِلْمَاهِيَةِ، وَبَعْضِهِمْ إِلَى تَبْدِيلِ الْفِرْعِيَّةِ بِالِاسْتِزَامِ، فَقَالَ: «الْحَقُّ أَنَّ ثُبُوتَ شَيْءٍ لَشَيْءٍ مُسْتَلَزِمٌ لِثُبُوتِ الْمُثَبَّتِ لَهُ وَلَوْ بِهَذَا الثَّابِتِ، وَثُبُوتُ الْوُجُودِ لِلْمَاهِيَةِ مُسْتَلَزِمٌ لِثُبُوتِ الْمَاهِيَةِ بِنَفْسِ هَذَا الْوُجُودِ، فَلِاشْكَالِ».

و بَعْضُهُمْ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْوُجُودَ لَا تَحْتَقِقُ لَهُ وَلَا ثُبُوتَ فِي ذَهْنٍ وَلَا فِي خَارِجٍ، وَلِلْمَوْجُودِ مَعْنَى بَسِيطٌ يَعْتَبَرُ عَنْهُ بِالْفَارْسِيَّةِ بـ «هست»، وَالِاشْتِقَاقُ صَوْرِيٌّ؛ فَلَا ثُبُوتَ لَهُ حَتَّى يَتَوَقَّفَ عَلَى ثُبُوتِ الْمَاهِيَةِ.

و بَعْضُهُمْ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْوُجُودَ لَيْسَ لَهُ إِلَّا الْمَعْنَى الْمَطْلُوقَ، وَهُوَ مَعْنَى الْوُجُودِ الْعَامِّ، وَالْحَصْصُ، وَهُوَ الْمَعْنَى الْعَامُّ مِضَافاً إِلَى مَاهِيَةِ مَاهِيَةٍ بِحَيْثُ يَكُونُ التَّقْيِيدُ دَاخِلاً وَالْقَيْدُ خَارِجاً؛ وَأَمَّا الْفِرْدُ، وَهُوَ مَجْمُوعُ الْمَقْيَدِ وَالتَّقْيِيدِ وَالْقَيْدِ، فَلَيْسَ لَهُ ثُبُوتٌ.

و شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْأُجُوبَةِ عَلَى فِسَادِهَا لَا يُعْنِي طَانِلاً.

## ترجمه

در مقام دفع این اشکال پاسخهای گوناگونی بیان شده است:

۱- بعضی گفته‌اند: این مورد خاص، یعنی ثبوت وجود برای ماهیات، از قاعده فرعی خارج است، و قاعده نسبت به این مورد تخصیص خورده است.

۲- دیگری خواسته است با تبدیل کردن «فرعی» به «استلزام» مشکل را حل کند، گفته است: حق آن است که ثبوت یک شیء برای شیء دیگر «مستلزم» تحقق شیء دوم است گرچه این تحقق، توسط همان چیزی باشد که برای آن ثابت می‌شود و [این امر در مورد ثبوت وجود برای ماهیت نیز صادق است] زیرا ثبوت وجود برای ماهیت، مستلزم ثبوت ماهیت توسط همین وجود می‌باشد. بنابراین، اشکالی بوجود نمی‌آید.

۳- عده‌ای دیگر گفته‌اند: وجود، نه در ذهن و نه در خارج هیچ تحقق و ثبوتی ندارد. لفظ «موجود» هم گرچه مشتق است اما این اشتقاق، ظاهری و صوری است و «موجود» معنایی بسیط دارد که از آن در فارسی به «هست» تعبیر می‌شود. بنابراین، «وجود» هیچ ثبوتی ندارد [تابمقتضای قاعده فرعی] متوقف بر ثبوت ماهیت باشد.

۴- گروه دیگری گفته‌اند: در رابطه با «وجود» دو چیز داریم، یکی معنای مطلق که همان معنای عام وجود است، و دیگر حصص و بخشهای مختلف این معنا که در اثر اضافه و تقیید معنای عام وجود به ماهیات مختلف پدید می‌آیند بگونه‌ای که تقیید داخل و قید خارج از آن می‌باشد. اما فرد که عبارت است از مجموع مقید و تقیید و قید، ثبوتی ندارد.

باید گفت: جوابهای مذکور علاوه بر آنکه باطلند بی‌فایده نیز هستند.

۱- مطالب گذشته برای ابطال این پاسخها کفایت می‌کند- مؤلف.

## شرح و تفسیر

حکیمان مسلمان راههای گوناگونی برای حلّ معضل مذکور طی کرده و پاسخهای مختلفی در این باره ارائه داده‌اند که هیچیک قابل قبول نیست، این جوابها را یکی پس از دیگری مورد بررسی قرار می‌دهیم:

## پاسخ نخست و نقد آن

پاسخ نخست را امام فخررازی<sup>۱</sup> پیشنهاد کرده‌است. او می‌گوید: قاعده فرعیت نسبت به قضایایی که محمول آنها «موجود» است، تخصیص خورده است. بنابراین، قضیه «انسان موجود است» گرچه بر «ثبوت وجود برای انسان» دلالت دارد و بیانگر «ثبوت شیء لشیء» می‌باشد، اما قاعده فرعیت در آن جاری نمی‌شود، زیرا اینگونه از قضایا که «ثبوت وجود برای ماهیت» را حکایت می‌کنند از قاعده فرعیت استثناء شده‌اند.

نقد: قاعده فرعیت، یک قاعده عقلی است، و چنانکه در جای خود بیان شده است،

قاعده عقلی پس از آنکه برهان بر کلیت آن اقامه شد، قابل تخصیص نخواهد بود، و

تخصیص زدن آن بمنزله رفع ید از آن می‌باشد.<sup>۲</sup>

۱- فخرالدین محمد بن عمرو بن الحسین الرازی معروف به امام فخررازی. هم فقیه بود و هم متکلم و هم مفسر و هم فیلسوف و هم پزشک و هم خطیب. ذهنی فوق‌العاده جوال داشت و در تبحر در علوم مختلف کم نظیر است. در عین اینکه در افکار فلاسفه وارد است و تألیفاتی گرانبها در فلسفه دارد، طرز تفکرش تفکر کلامی است نه فلسفی، و سخت بر فلاسفه می‌تازد و در مسلمات فلسفه تشکیک می‌نماید. در تنظیم و تبویت و تقریر مسائل حسن سلیقه دارد. مهمترین کتاب فلسفی او «المباحث المشرقیه» است. شهرت بیشترش به واسطه تفسیر مفاتیح الغیب است بر قرآن مجید که جای شایسته‌ای در میان تفاسیر برای خود باز کرده است. فخررازی در سال ۵۳۴ متولد شده و در سال ۶۰۶ در گذشته است. «به نقل از خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۰۴، با تلخیص».

۲- تخصیص در حکم عقلی، کاشف از بطلان آن حکم است، زیرا حکم عقلی برای خود عقل که عهده‌دار برهان است مشخص و محمول هم از عوارض ذاتی آن موضوع بوده و قابل انفکاک نمی‌باشد. اگر در موردی ملاحظه شد که موضوع قضیه تحقق دارد ولی محمول بر آن مرتب نیست روشن می‌شود که این محمول از عوارض ذاتی آن موضوع نمی‌باشد بلکه عرض غریب و بیگانه آن خواهد بود. عوارضی که غریب‌اند در مقدمات برهان واقع نمی‌شوند. برهان فقط در جایی است که محمول، عرض ذاتی موضوع



## پاسخ دوم و نقد آن

پاسخ دوم از آن محقق دوانی است، او می گوید: مضمون قاعده فرعیست این نیست که «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر فرع بر ثبوت شیء دوم است» تا لازم باشد معروض پیش از ثبوت عارض، ثبوت و تحقق داشته باشد و آنگاه این اشکال مطرح شود که چنین چیزی در مورد عروض وجود بر ماهیت مستلزم تقدم شیء بر خود و یا تسلسل می باشد. بلکه مضمون قاعده فرعیست این است که «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر مستلزم ثبوت شیء دوم است.» یعنی باید معروض هنگام عروض عارض - و نه لزوماً پیش از آن - موجود باشد و تحقق داشته باشد، خواه تحققش مقدم بر عروض عارض و ثبوتش برای معروض باشد - مانند مواردی که عروض، عروض مقولی است - و خواه مقارن با آن باشد. و اگر قاعده فرعیست را به این صورت تفسیر کنیم، در جایی که وجود عارض بر ماهیت می شود، مشکلی نخواهیم داشت، و قاعده نقض نخواهد شد، زیرا ماهیت همزمان با عروض وجود بر آن بواسطه همان وجودی که عارض بر آن می شود، تحقق می یابد.

نقد: محقق دوانی در واقع اشکال را پذیرفته و از قاعده فرعیست دست برداشته و محتوای آن را بکلی تغییر داده است. آنچه به نام قاعده فرعیست معروف است و برهان بر صحت آن اقامه شده و مورد قبول همگان است، با تفسیر محقق دوانی ناسازگار می باشد. تکیه قاعده فرعیست بر آن است که ثبوت معروض تقدم بر عروض عارض دارد؛ در صورتی طبق تفسیر محقق دوانی از این قاعده لازم نیست معروض مقدم بر عروض عارض باشد بلکه می تواند مقارن با آن بوده باشد.

باشد، البته ذاتی باب برهان که اعم از ذاتی باب ایساغوجی است، خواه مقوم و جنس و فصل باشد خواه عرض لازم، در هر صورت اگر محمول، ذاتی موضوع باشد تخصیص پذیر نیست. اگر جایی استثناء شد معلوم می شود که ذاتی او نیست و اگر ذاتی نبود، برهان پذیر نیست و عرض غریب است، و عرض غریب را در براهین راهی نیست. در حالی که قاعده فرعیست، یک قاعده عقلی و مبرهن است و تخصیص و استثناء در آن نشانه بطلان اصل قاعده می باشد. (ر. ک «شرح حکمت متعالیه»، بخش دوم از جلد ششم، ص ۵۶ و

## پاسخ سوم و نقد آن

این پاسخ از سید سند<sup>۱</sup> نقل شده است. او برای خلاصی از اشکال، نه تنها تحقق خارجی وجود را منکر شده و اصالت وجود را رد کرده است، بلکه تعین مفهومی وجود را نیز نپذیرفته است. به عقیده او «وجود» نه در خارج مصداق دارد و نه در ذهن مفهوم. البته لفظ «موجود» دارای یک مفهوم ذهنی است اما یک مفهوم بسیط نه مرکب. «موجود» به معنای «دارای وجود» که یک معنای مرکب می باشد، نیست تا مفهوم وجود جزء آن باشد، بلکه یک معنای بسیط دارد که از آن در فارسی به «هست» تعبیر می شود.

بنابراین، وجود نه چنین است که در خارج مصداقی داشته باشد که بر ماهیت عارض شود و نه چنان است که در ذهن مفهومی داشته باشد که بر ماهیت حمل گردد. یعنی وجود هیچ نحوه ثبوتی، در خارج و یا ذهن، برای ماهیت ندارد تا گفته شود: «به مقتضای قاعده فرعیث ثبوت وجود برای ماهیت فرع بر ثبوت ماهیت می باشد».

نقد: ادعای سیدسند مبنی بر اینکه ما مفهومی در ازای لفظ «وجود» در ذهن خود نداریم، انکار یک امر بدیهی است و هر کس با مراجعه به خزانه مفاهیم ذهنی خودش بر بطلان آن گواهی می دهد. آیا می توان پذیرفت که ما از لفظ وجود چیزی نمی فهمیم و به هنگام شنیدن این لفظ به معنایی منتقل نمی شویم؟! و نیز انکار ثبوت عینی و خارجی وجود، به معنای رویارویی با ادله فراوانی است که اصالت وجود را روشن کرده و اثبات می کند که تمام حقایق خارجی مصداق بالذات وجود می باشند.

## پاسخ چهارم و نقد آن

برخی از متکلمان گفته اند: وجود اگر چه مفهوم ذهنی دارد، ولی فاقد فرد خارجی و مصداق عینی می باشد؛ و بنابراین، وجود در خارج عارض بر ماهیت نمی گردد تا گفته شود «به مقتضای قاعده فرعیث، باید نخست ماهیت ثبوت داشته باشد و سپس وجود بر آن

۱- شرح حال سیدسند را در پاورقی صفحه ۲۰۸ آورده ایم.

عارض شود در حالی که ثبوت ماهیت جز با وجود امکان پذیر نیست.»

ایشان معتقدند که «وجود» در ذهن یک مفهوم گسترده دارد که مفهوم عام وجود نامیده می شود و ما در فارسی از آن به «هستی» تعبیر می کنیم. این مفهوم عام در اثر اضافه شدن به ماهیات گوناگون، در ذهن دارای حصص و بخشهای مختلفی می شود که زیر مجموعه های آن مفهوم عام را تشکیل می دهند. مفاهیمی از قبیل «وجود آهن»، «وجود طلا» هر یک حصه ای از مفهوم عام وجودند. هر کدام از این حصه ها، دارای دو جزء می باشند: یکی مفهوم عام وجود [= ذات مقید] و دیگری اضافه و نسبت این مفهوم عام به ماهیت [= تقید]، اما خود مضاف الیه که طرف دیگر نسبت است [= قید] داخل در حصه نیست، و ذکر آن فقط برای بیان تقید و اضافه است، چرا که اضافه قائم به دو طرف می باشد. از اینجا فرق میان «حصه» و «فرد» دانسته می شود. زیرا حصه عبارت است از مفهوم عام به علاوه تقیید، و فرد عبارت است از مجموع مفهوم عام و تقیید و قید.

لازم به توضیح است که صاحب این قول از طرفداران اصالت ماهیت است و معتقد است که درباره هر ماهیتی سه چیز مطرح می شود:

۱- مفهوم عام آن ماهیت. ۲- حصه آن ماهیت. ۳- فرد آن ماهیت. در میان این سه،

اولی و دومی در ذهن هستند ولی سومی در خارج تحقق دارد.

فی المثل ماهیت «انسان» یک مفهوم عام دارد که همان انسان مطلق و مجرد از هر قیدی است که فقط در ذهن است. این مفهوم عام دارای حصه هایی است که از اضافه انسان به قیود گوناگون بوجود می آیند به گونه ای که اضافه داخل و خود قید خارج می باشد، مانند انسان مضاف به سفیدی، انسان مضاف به سیاهی. این حصص نیز فقط در ذهن هستند. ماهیت «انسان» علاوه بر مفهوم عام و صحه دارای فرد نیز هست، مانند «انسان سفید» که عبارت است از انسان به علاوه اضافه و سفیدی یعنی مجموع مقید، تقیید و قید. آنچه در خارج تحقق دارد همان فرد است، اما وجود چون یک امر اعتباری است، فرد ندارد و تنها دارای مفهوم عام و حصه می باشد که هر دو از امور ذهنی هستند.

نقد: این پاسخ نیز قابل قبول نیست، زیرا در این پاسخ گرچه ثبوت مفهومی و ذهنی

وجود پذیرفته شده، اما ثبوت عینی وجود انکار شده است و این به معنای نفی اصالت وجود است.

### یک نکته

همانگونه که در آغاز یاد آور شدیم اشکال مورد بحث مبتنی بر قبول اصالت وجود و پذیرش قاعده فرعی می باشد، و هیچ یک از جوابهای چهارگانه مذکور نتوانسته اند با تحفظ بر این دو اصل، پاسخ مناسبی به اشکال بدهند، بلکه یا دست از قاعده فرعی برداشته اند- چنانکه در پاسخ اول و دوم مشاهده شد- و یا اصالت وجود را انکار کرده اند- همانطور که در پاسخ سوم و چهارم ملاحظه گردید- در حالی که نه می توان اصالت وجود را رد کرد و نه قاعده فرعی را انکار نمود و از این روست که مؤلف بزرگوار- ره- فرمودند: «وشیء من هذه الاجویة علی فسادها لا یثبني طائلا».

### پاسخ صحیح

والحق فی الجواب ما تقدّم من أنّ القاعدة إنّما تجری فی «ثبوت شیء لشیء»  
 لافی «ثبوت الشیء» و بعبارة أخرى: مجری القاعدة هو الهلیة المركبة، دون  
 الهلیة البسیطة، كما فی ما نحن فیه.

### ترجمه

پاسخ صحیح همان است که در آغاز گفته شد: قاعده فرعی در موردی  
 جاری می شود که «کیشی برای شیء دیگر ثابت شود» نه در مورد «ثبوت  
 خود شیء» به عبارت دیگر مجرای قاعده «هلیه مرکبه» است نه «هلیه  
 بسیطه» و مورد بحث ما هلیه بسیطه است نه مرکبه.

### شرح و تفسیر

پاسخ صحیح به اشکال مذکور این است که عروض وجود بر ماهیت به معنای اصل ثبوت

ماهیت است نه ثبوت چیزی برای ماهیت. مثلاً قضیه «چن موجود است» حکایت از اصل ثبوت و تحقق چن می کند نه آنکه بیانگر ثبوت وصف و یا حالتی برای جن باشد. در حالی که قاعده فرعیت می گوید: «ثبوت چیزی برای چیز دیگری فرع بر ثبوت آن چیز می باشد»، و بنابراین، قاعده فرعیت مربوط به قضایایی است که «ثبوت چیزی برای چیز دیگر» را حکایت می کند. مانند قضیه: جن ساکن زمین است. و از ابتدا شامل قضایایی که اصل ثبوت شیء را بیان می کند. یعنی قضایایی که محمول آنها «وجود» و مرادفهای آن است. نشده و اختصاص به قضایایی دارد که محمول آنها غیر از وجود و مرادفهای آن می باشد.

و به عبارت فنی، قضایای هلیه بسیطه. یعنی قضایایی که محمول آنها «وجود» و یا مرادفهای آن است. تخصصاً از موضوع قاعده فرعیت بیرونند زیرا موضوع قاعده فرعیت خصوص قضایای «هلیه مرکبه» - یعنی قضایایی که محمول آنها غیر از وجود و مرادفهای آن است - می باشد.

## الفصل السابع

### فی أحكام الوجود السلبية

منها: أن الوجود لا غير له؛ وذلك لأنَّ انحصار الأصاله في حقيقته يستلزم بطلان كل ما يفرض غيراً له أجنبياً عنه، بطلاناً ذاتياً.

ترجمه

یکی از احکام سلبی وجود این است که:

برای وجود «غیری» نیست، چرا که به مقتضای منحصر بودن اصالت در

حقیقت وجود، هر چه مغایر با وجود و بیگانه از آن فرض شود ذاتاً باطل

می باشد.

شرح و تفسیر

مؤلف بزرگوار-ره- در این فصل شش حکم از احکام سلبی وجود را همراه با ذکر دلیل برای هر یک از آنها بیان می کنند. پیش از آنکه وارد اصل بحث شویم، برای آنکه موضوع بحث کاملاً روشن شود و هرگونه ابهامی برطرف گردد، چند نکته یادآوری می شود:

### موضوع این بحث حقیقت خارجی وجود است نه مفهوم آن

۱- در بحث از وجود و احکام آن، موضوع بحث گاهی مفهوم وجود است و گاهی حقیقت خارجی وجود. در فصل اول که دربارهٔ بداهت مفهوم وجود بود، و نیز در فصل دوم که در آن از اشتراک معنوی مفهوم وجود گفت و گو شد، و همچنین در فصل سوم که در آن از مغایرت مفهومی وجود و ماهیت و زیادت وجود بر ماهیت صحبت شد، موضوع بحث «مفهوم وجود» بود نه حقیقت خارجی آن، و حتی در فصل چهارم نیز که پیرامون «اصالت وجود» بود، به اعتباری، موضوع بحث «مفهوم وجود» بود. زیرا آنچه در آن فصل به اثبات رسید این بود که «مفهوم وجود» یک مفهوم اصیل است و واقعیت خارجی مصداق بالذات آن می‌باشد. البته می‌توان آن مسأله را به نحوی نیز مطرح کرد که موضوع حقیقت خارجی وجود باشد.

اما پس از اثبات اصالت وجود، یعنی اثبات حقیقت خارجی وجود، محور تمام بحثها همان حقیقت وجود می‌باشد. بلکه باید گفت: بحثهایی که دربارهٔ مفهوم وجود انجام گرفت همه مقدمه است برای اثبات حقیقت خارجی وجود، و آنچه در حکمت متعالیه مقصود بالذات است بررسی احکام و ویژگیهای این حقیقت می‌باشد. در این فصل نیز گفت و گو دربارهٔ احکام سلبیه «حقیقت وجود» است و نه مفهوم آن.

در این بحث نظر به مرتبهٔ خاصی از وجود نیست

۲- نکتهٔ دیگری که باید بدان توجه داشت اینکه موضوع بحث در این فصل «حقیقت مطلق وجود» است پیش از آنکه هر گونه محدودیت و تعیینی بر آن عارض گردد. و به دیگر سخن: کل هستی خارجی را به عنوان یک حقیقت تشکیکی دارای مراتب، یک جا و یک کاسه لحاظ می‌کنیم و احکام سلبی آن را بررسی می‌کنیم. پس در این بحث نظر به مرتبهٔ خاصی از وجود نیست.

احکام سلبی وجود از باب سلب نقص است

۳- وجود، منبع همهٔ کمالات و خیرات است و حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت

وجود است با قطع نظر از هر جهت و حیثیتی که به آن ضمیمه شود مساوی با کمال و اطلاق و غنا و شدت و فعلیت است؛ و نقص، تقید، فقر، ضعف و امکان، همه اعدام و نیستیها می‌باشند، و یک موجود از آن جهت متصف به این صفات می‌گردد که وجودی محدود و توأم با نیستی است. پس اینها همه از عدم ناشی می‌شوند. حقیقت وجود نقطه مقابل عدم است و آنچه از شؤن عدم است از حقیقت وجود بیرون است و از آن سلب می‌شود.

از این جا معلوم می‌شود که احکام سلبیه‌ای که در اینجا بیان می‌شود همه از باب سلب نقص و کمبود است و در حقیقت سلب سلب می‌باشد که در واقع به ایجاب برمی‌گردد.

این احکام درباره خداوند نیز صادق است

۴- از نکته فوق این نتیجه نیز بدست می‌آید که احکامی که در این فصل بیان می‌شود درباره ذات واجب تعالی نیز جاری می‌باشد. زیرا آن ذات پاک حقیقت صرف وجود است و چیزی جز وجود نیست و هیچ محدودیتی در آن راه ندارد. بنابراین، خدای سبحان «غیری» ندارد، «ثانی» برای او فرض نمی‌شود، نه جوهر است و نه عرض، نه جزء دارد و نه جزء چیزی است.

با توجه به نکات فوق می‌پردازیم به بررسی احکام سلبی وجود:

۱- وجود، «غیر» ندارد

نخستین حکم از احکام سلبی وجود این است که وجود «غیر» ندارد؛ یعنی در جهان خارج چیزی که مغایر با حقیقت وجود باشد، تحقق ندارد. و دلیل این مطلب همان اصالت وجود است، یعنی وقتی به اثبات رساندیم که اصالت از آن وجود و بلکه منحصر در وجود است، معنایش این است که تنها وجود است که عینیت دارد و هر چه در برابر آن قرار گیرد پوچ و باطل می‌باشد.



شایان ذکر است که در «اسفار» و «شرح منظومه»<sup>۱</sup> و کتب دیگر به این صورت تعبیر شده است که وجود «ضدی» ندارد و آنگاه با استناد به تعریفی که در منطق برای ضد بیان شده، به اثبات رسانده اند که وجود نمی تواند ضدی داشته باشد. ولی چون واژه «غیر» از عمومیت بیشتری برخوردار است و با این بحث مناسب تر می باشد، مؤلف بزرگوار آن را برگزیدند.

## ۲- وجود، ثانی ندارد

ومنها: أنه لا ثانی له؛ لأن أصالة حقیقته الواحدة، و بطلان کل ما یفرض غیراً له، ینفی عنه کل خلیط داخل فیه او منضمّ الیه، فهو صِرْفٌ فی نفسه؛ و صِرْفُ الشیء لا یتثنى ولا یتکرر، فکل ما فرض له ثانیاً عاداً أولاً، والأما تازعنه بشیء غیره داخل او خارج عنه، والمفروض انتفاؤه؛ هذا خلف.

## ترجمه

وجود «دوم» ندارد، زیرا با توجه به اصالت حقیقت واحد وجود و اینکه هر چه «غیر» او باشد، پوچ است و باطل، هرگز جایی برای آمیزش وجود با جزء داخلی، یا امری که از خارج به آن ضمیمه شده باشد باقی نمی ماند؛ پس وجود، حقیقتی صرف و خالص می باشد. از طرف دیگر، چیزی که صرف و خالص از هر امر دیگری است، قابل «دوتائی» و «تکرر» نیست. بنابراین، هر چه بعنوان «ثانی» برای وجود در نظر گرفته شود به همان هستی اول باز می گردد؛ چه در غیر این صورت باید وجود اول از وجود دوم به

۱- عبارت مرحوم حاجی در شرح منظومه چنین است

«ومنها أن لاشیء ضده، لأن الصیدین امران وجودیان یتماقبان علی موضوع واحد و بینهما غایة الخلاف ویکونان داخلین تحت جنس قریب. والوجود لیس وجودیاً، بل نفس الوجود، ولا موضوع ولا جنس له، ولا له غایة البتة والخلاف مع شیء».

«شرح منظومه، ص ۳۶-۳۷».

چیزی امتیاز پیدا کند که یا جزء داخلی آن است یا عرض خارجی، حال آنکه فرض بر آن است که وجود، هیچ «غیری» ندارد که جزء آن یا عارض بر آن شود.

### شرح و تفسیر

دومین حکم از احکام سلبی وجود این است که حقیقت وجود یگانه بوده و یک فرد بیشتر ندارد و به هیچ وجه دوم و یا سوم برای آن فرض نمی‌شود. برهانی که برای اثبات این مطلب بیان شده از دو مقدمه تشکیل می‌گردد:

مقدمه نخست: حقیقت وجود، صرف است.

مقدمه دوم: صرف یک شیء، قابل تعدد نیست.

نتیجه: حقیقت وجود، قابل تعدد نیست.

تبیین مقدمه نخست: مقصود از صرف بودن حقیقت وجود که در مقدمه نخست آمده این است که حقیقت وجود مشوب و آمیخته با هیچ چیز دیگری نبوده، و هیچ چیزی همراه با آن و ضمیمه به آن نیست. یعنی آنچه در متن خارج تحقق دارد، محض وجود است. دلیل این صرافت آن است که وجود «غیر» ندارد. اگر هر امر مغایر با حقیقت وجود، هیچ و پوچ است در این صورت، حقیقت وجود همواره صرف و محض خواهد بود و هرگز مقرون به چیز دیگری نخواهد شد، چون هیچ چیز دیگری واقعیت ندارد.

تبیین مقدمه دوم: مقدمه دوم، یک قاعده کلی فلسفی است که آن را نخستین بار شیخ شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق مطرح ساخت و مورد قبول حکمای پس از وی قرار گرفت. مضمون این قاعده که تحت عنوان «صِرْفُ الشَّيْءِ لَا يَتَشَبَّهُ وَلَا يَتَكَرَّرُ» بیان می‌شود، آن است که هر چیزی خودش در حالی که فقط خودش است بدون اینکه چیز دیگری به عنوان جزء و یا یک امر خارج از آن به آن ضمیمه شود دو تا نمی‌شود و هرگز کثرت و تعدد نمی‌یابد.

دلیل این قاعده آن است که کثرت و تعدد تنها در صورتی می‌تواند در یک حقیقت راه یابد و به دیگر سخن: یک حقیقت تنها در صورتی می‌تواند دارای افراد گوناگونی گردد

که هر کدام از افراد مفروض علاوه بر آن حقیقت مورد اشتراک امتیاز، یا امتیازاتی از یکدیگر داشته باشند، چرا که اگر هیچ امتیازی میان آنها نباشد آنها عین یکدیگر بوده و در نتیجه یک فرد خواهند بود نه چند فرد. به دیگر سخن: چند فرد از یک حقیقت وقتی می‌تواند تحقق یابد که میان آنها فرقا و تفاوتی باشد و اگر هیچ فرقی میان آنها تصور نشود یک فرد بیشتر تحقق نخواهد داشت.

به عنوان مثال اگر چیزی فقط آهن باشد و جز آهن هیچ خصوصیت دیگری نداشته باشد، نه خصوصیت مکانی و نه زمانی، نه رنگی، نه شکلی و نه هیچ چیز دیگری، یعنی فقط و فقط آهن باشد، در این صورت هرگز کثرت پیدا نخواهد کرد و بیش از یک مصداق نمی‌تواند داشته باشد. هر گاه بخواهیم آهن دومی فرض کنیم که آن نیز صرف آهن باشد ممکن نیست، زیرا آن نیز همین آهن خواهد بود. آهن آنگاه کثرت می‌یابد و آهنها می‌شود که ضمائم و قیودی را بپذیرد، یکی آهن این مکانی و این زمانی و متحصّل از فلان ماده باشد و دیگری آهن آن زمانی و آن مکانی و متحصّل از ماده دیگر و در شرایط دیگر. حاصل آنکه حقیقت وجود چون هیچ غیری ندارد که به آن ضمیمه گردد و یا جزء آن شود، یک حقیقت صرف و محض می‌باشد. و از طرفی اگر یک حقیقتی صرف و محض باشد، هرگز تکثر و تعدد پیدا نخواهد کرد و در نتیجه یگانه خواهد بود. بنابراین، حقیقت وجود یک حقیقت یگانه می‌باشد که ثانی و دوم برای آن فرض نمی‌شود.

### ۳- حقیقت وجود نه جوهر است و نه عرض

ومنها: أَنَّهُ لَيْسَ جَوْهَرًا وَلَا عَرَضًا؛ أَمَّا أَنَّهُ لَيْسَ جَوْهَرًا، فَلَأَنَّ الْجَوْهَرَ مَاهِيَةٌ إِذَا وُجِدَتْ فِي الْخَارِجِ وَجِدَتْ لَافِي الْمَوْضُوعِ، وَالْوَجُودُ لَيْسَ مِنْ سِنَخِ الْمَاهِيَةِ؛ وَأَمَّا أَنَّهُ لَيْسَ بِعَرَضٍ، فَلَأَنَّ الْعَرَضَ مَتَقَوِّمٌ بِالْمَوْضُوعِ، وَالْوَجُودُ مَتَقَوِّمٌ بِنَفْسِ ذَاتِهِ، وَكُلُّ شَيْءٍ مَتَقَوِّمٌ بِهِ.

ترجمه

وجود نه جوهر است و نه عرض؛ اما جوهر نیست، چون جوهر عبارت است

از: ماهیتی که برای تحقق در خارج نیاز به موضوع ندارد] بنابراین جوهر، نوعی ماهیت است [در حالی که اساساً «وجود» از سنخ ماهیت نیست. عرض نبودن وجود نیز از این روست که عرض در تحقق خود متکی و متقوم به موضوع می‌باشد، حال آنکه وجود نه تنها به خود متکی است، بلکه قوام و اتکاء هر چیز دیگری نیز به او می‌باشد.

### شرح و تفسیر

سومین حکم از احکام سلبی وجود این است که وجود نه جوهر است و نه عرض. برای روشن شدن این مطلب ابتدا توضیح کوتاهی درباره اصطلاح جوهر و عرض ارائه می‌دهیم و آنگاه به اصل مطلب می‌پردازیم.

### توضیحی درباره جوهر و عرض

حکیمان ماهیت را به دو قسم کلی تقسیم می‌کنند یکی جوهر و دیگری عرض. مقصود از جوهر آن ماهیتی است که در وجود خارجی خود نیاز به موضوع ندارد [= الجواهر ماهیه اذا وجدت فی الخارج و وجدت لافی موضوع] مانند ماهیت چوب، خاک و گیاه. هر یک از این امور وجودشان برای خودشان می‌باشد نه آنکه برای چیز دیگری و در چیز دیگری تحقق پیدا کنند.

برخلاف عرض که ماهیتی است که در وجود خارجی خود نیاز به موضوع دارد [= ماهیه اذا وجدت فی الخارج و وجدت فی موضوع]. مانند سفیدی، سیاهی، خوشحالی و ناراحتی که اموری قائم به غیر بوده و همیشه برای چیز دیگری تحقق می‌یابند و وجودشان برای خودشان نیست. مثلاً تا جسمی نباشد محال است که سفیدی و سیاهی تحقق پیدا کند و تا نفسی نباشد امکان ندارد که اموری چون شادی و غم واقعیت یابد. بلکه باید جسمی باشد تا سفیدی عارض بر آن گردد و باید نفسی باشد تا حالاتی چون شادی و غم در آن تحقق یابد.

دلیل جوهر و عرض نبودن وجود

پس از آشنائی با این دو اصطلاح بخوبی می‌توان دریافت که چرا وجود نه جوهر است و نه عرض. جوهر و عرض هر دو از اقسام ماهیتند، در حالی که وجود در برابر ماهیت قرار دارد و از سنخ دیگری است، بنابراین نه جوهر است و نه عرض. از اینجا معلوم می‌شود همان دلیلی که در متن برای جوهر نبودن وجود بیان شده، عرض نبودن وجود رانیز اثبات می‌کند.

برای اثبات اینکه وجود، عرض نیست دلیل دیگری نیز در متن آمده است و آن اینکه عرض همانگونه که از تعریف آن بدست می‌آید، یک امر وابسته به غیر است که بدون موضوع نمی‌تواند تحقق یابد، در حالی که حقیقت وجود، یک حقیقت مستقل و غیروابسته است، یعنی حقیقتی است قائم به خود و قوام دهنده به چیزهای دیگر و بنابراین این عرض نخواهد بود!

۱- وجود، جزء چیزی نیست

ومنها: أنه ليس جزءاً لشيء؛ لأن الجزء الآخر المفروض غيره، والوجود لا غيره له.

وما قيل: «إن كل ممكن زوج تركيب من ماهية وجود»، فاعتبار عقلي ناظر

۱- استاد مطهری- ره- بیان دیگری در این باره دارند، ایشان می‌گویند:

«در اینجا که می‌گوئیم وجود نه جوهر است و نه عرض، مقصود از «وجود» یعنی حقیقت وجود باطلقه، یعنی قطع نظر از محدودیتهائی که در مراتب متأخر برایش پیدا می‌شود. یعنی بحث در وجود مطلق است. وجود مطلق در ذات خودش، یعنی قبل از آنکه وجود مقید بشود، نه جوهر است و نه عرض. جوهریت و عرضیت هر دو بعد از مرتبه مقید حقیقت وجود پیدا می‌شود... وجود بعد از آنکه تعین یافت. که تعین مساوی است با محدودیت. آن وقت است که پای ماهیت در میان می‌آید. پای ماهیت در میان می‌آید، یعنی به نحوی می‌شود که منشأ انتزاع ماهیت است. در مرتبه قبل منشأ انتزاع ماهیت نیست، در این مرتبه به جایی می‌رسد که منشأ انتزاع ماهیت است. اینجاست که می‌گوئیم عدم، تخلل پیدا کرده است در وجود. به اینجا که برسد می‌گوئیم اشیاء یا جوهرند یا عرض. یعنی در مرتبه ماهیت دار شدن، اشیاء یا جوهرند یا عرض.»

إلى الملازمة بين الوجود الامكانى والماهية، لأنه تركيب من جزئين أصليين.

ترجمه

وجود «جزء» چیزی نیست، زیرا در این صورت جزء فرضی دیگر، «مغایر» با وجود خواهد بود در حالی که «مغایر» با وجود تحقق ندارد. اما اینکه گفته اند: هر ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است [منافاتی با آنچه گفته شد ندارد، زیرا بدین معنا نیست که هر پدیده‌ای در خارج مرکب از این دو امر می‌باشد، بلکه این عبارت بیانگر] اعتباری عقلی است که ناظر به ملازمه بین وجود امکانی و ماهیت می‌باشد نه اینکه هر پدیده ممکنی ترکیب یافته از دو جزء اصیل باشد.

شرح و تفسیر

چهارمین حکم از احکام سلبی وجود این است که وجود، جزء چیزی نیست، و به دیگر سخن، وجود کل ندارد. زیرا اگر وجود، جزء چیزی باشد معنایش آن است که لااقل یک جزء دیگر نیز تحقق دارد که به وجود ضمیمه می‌شود و از مجموع آن دو، یک واقعیت سومی (کل) تشکیل می‌گردد. در حالی که پیش از این گفتیم که وجود یک حقیقت یگانه است و هیچ واقعیت مغایر با آن یافت نمی‌شود تا به آن ضمیمه شود و از آن دو، واقعیت سومی تحقق یابد.

ممکن است توهم شود حکم یاد شده با این گفته حکماء منافات دارد که: «هر ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است» چرا که بنابراین گفته، هر واقعیتی به استثنای واجب الوجود، مرکب از دو جزء خواهد بود یکی وجود و دیگری ماهیت، و این به معنای آن است که وجود به عنوان یک جزء و ماهیت به عنوان جزء دیگر دست به دست یکدیگر می‌دهند و یک کل را می‌سازند.

در جواب می‌گوئیم: چنین برداشتی از آن گفته حکماء ناصواب است و بین مطلب یاد شده و آن گفته، هیچ ناسازگاری وجود ندارد. زیرا مقصود از جمله «کل ممکن زوج

ترکیبی من ماهیه و وجود» این است که ذهن در رویارویی با واقعیت‌های ممکن‌الوجود، دو حیثیت در آنها می‌یابد و دو مفهوم از آنها انتزاع می‌کند، یکی مفهوم وجود و دیگری ماهیت، که البته یکی اصیل و دیگری اعتباری می‌باشد. نسبت ماهیت به وجود، نسبت حدّ به محدود و سایه به نور است، ماهیت در واقع «نمود» وجود است و چنین نیست که در عرض وجود باشد و از ترکیب شدن آن با وجود یک واقعیت سومی پدید آید<sup>۱</sup>.

#### هـ. وجود، جزء ندارد

و منها: أنه لا جزء له؛ لأنّ الجزء إمّا جزء عقليّ، كالجنس والفصل؛ وإمّا جزء خارجيّ، كالماذّة والصورة؛ وإمّا جزء مقداريّ، كأجزاء الخطّ والسطح والجسم التعلیمیّ؛ وليس للوجود شيء من هذه الأجزاء. أمّا الجزء العقليّ، فلأنّه لو كان للوجود جنس وفصل، فجنسه إمّا الوجود، فيكون فصله المقسّم مقوماً؛ لأنّ الفصل بالنسبة إلى الجنس يُفيدُ تحصيل ذاته لأصل ذاته، وتحصيل الوجود هو ذاته، «هذا خلف»؛ وإمّا غير الوجود، ولا غير للوجود.

وأما الجزء الخارجيّ، وهو المادّة والصورة، فلأنّ المادّة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذین بشرطٍ لا، فانتفاء الجنس والفصل يُوجبُ انتفاءهما. وأما الجزء المقداريّ، فلأنّ المقدار من عوارض الجسم، والجسم مركّب من المادّة والصورة، وإذ لا مادّة ولا صورة للوجود فلا جسم له، وإذ لا جسم له، فلا مقدار له.

۱- شایان ذکر است که باتوجه به اینکه موضوع بحث در این فصل، حقیقت مطلق وجود است، بطّان توهم یادشده بسیار روشن خواهد بود، چرا که جمله «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیه و وجود» درباره وجودهای خاص امکانی است، و جمله «انّ الوجود ليس جزءاً لشيء» درباره حقیقت مطلق وجود است پیش از آنکه هر گونه تعیین خاصی پیدا کرده باشد. و به دیگر سخن، موضوع این دو قاعده دو چیز است نه یک چیز، و بنابراین، هیچ منافاتی با یکدیگر ندارند.

ترجمه

وجود «جزء» ندارد، زیرا جزء یا جزء عقلی است، مانند جنس و فصل، و یا جزء خارجی است، مانند ماده و صورت، و یا جزء مقداری است، مانند اجزاء خط، سطح و جسم تعلیمی؛ و وجود هیچیک از این اجزاء را ندارد.

اما جزء عقلی ندارد، زیرا اگر وجود جنس و فصل داشته باشد، جنس فرضی یا وجود است یا غیر وجود. اگر جنس آن، وجود باشد لازم می آید فصل که مقسّم جنس است، مقوم آن باشد، چرا که فصل، تحصیل و تحقق ذات جنس را افاده می کند نه اصل ذات آنرا، حال آنکه ذات وجود، چیزی جز تحصیل و تحقق آن نمی باشد. «این خلاف فرض است». غیر وجود را نیز نمی توان به عنوان جنس در نظر گرفت زیرا وجود «غیری» ندارد.

اما اینکه وجود جزء خارجی، یعنی ماده و صورت، ندارد، دلیلش آن است که ماده و صورت همان جنس و فصل است که «بشرط لا» در نظر گرفته شده، و چون ثابت شد وجود، جنس و فصل ندارد، ماده و صورت هم نخواهد داشت.

و اما جزء مقداری ندارد، زیرا مقدار از عوارض جسم است و جسم نیز مرکب از ماده و صورت است و چون وجود، ماده و صورت ندارد نمی تواند جسم باشد؛ و چون جسم نیست فاقد مقدار خواهد بود.

شرح و تفسیر

پنجمین حکم از احکام سلبی وجود این است که وجود مرکب نیست و از دو یا چند جزء تشکیل نیافته است و به دیگر سخن: وجود یک حقیقت بسیط می باشد. برای روشن شدن بحث ابتدا باید یاد آور شویم که ترکیب بر دو قسم است، یکی ترکیب اعتباری و دیگری ترکیب حقیقی و بنابراین مرکب نیز بر دو قسم می باشد.

ترکیب اعتباری و ترکیب حقیقی

ترکیب اعتباری: در ترکیب اعتباری، وحدت حاکم بر اجزاء، یک وحدت اعتباری است



نه حقیقی؛ و به دیگر سخن: از مجموع اجزاء، یک واقعیت جدیدی که دارای آثار ویژه‌ای باشد، بوجود نمی‌آید. مانند ترکیب خانه از گچ و آجر و آهن و... و یا ترکیب ساعت از چرخ دنده‌ها و عقربه‌ها و دیگر اجزای ساعت. اثر یک مرکب اعتباری همان مجموع آثار اجزای آن است و به اصطلاح اثر مجموع اجزاء مساوی است با مجموع آثار آنها. در ترکیب اعتباری، وجود مرکب یک وجود اعتباری است و آنچه واقعاً هست و منشاء اثر می‌باشد همان اجزاء است و نه کل. این قسم از ترکیب از بحث فعلی ما بیرون است.

**ترکیب حقیقی:** در ترکیب حقیقی میان اجزای گوناگون مرکب، وحدت حقیقی حاکم است مانند ترکیب انسان از روح و بدن و یا ترکیب جسم از ماده و صورت جسمیه. آنچه در اینجا مورد بحث و گفت‌وگو می‌باشد، همین نوع ترکیب است. ترکیب حقیقی خود بر سه قسم است: ترکیب عقلی، ترکیب خارجی، ترکیب مقداری.

### اقسام ترکیب حقیقی

۱- ترکیب عقلی: ترکیب عقلی آن است که عقل در ظرف تحلیل ذهنی یک شیء را به امور و حیثیات گوناگون تجزیه کند، گرچه ممکن است در خارج یک امر بسیط و غیر مرکب باشد. به عنوان مثال، وقتی خط را تصور می‌کنیم چند مفهوم از آن بدست می‌آوریم: یکی آنکه کمیت و مقدار است؛ دیگر آنکه متصل و پیوسته است، سوم آنکه قارالذات بوده و اجزایش همزمان تحقق می‌یابد، و چهارم آنکه یک بعدی است و در یک جهت امتداد دارد. اینها همه اجزای عقلی خط هستند. جزء عقلی مشترک را «جنس» و جزء عقلی مختص را «فصل» می‌نامند.

۲- ترکیب خارجی: ترکیب خارجی آن است که یک شیء در خارج از ماده و صورت تشکیل شده باشد. مثلاً انسان یک مرکب خارجی است زیرا از روح و بدن تشکیل شده است و نیز آهن یک مرکب خارجی است زیرا در ظرف خارج مرکب از جسمیت و صورت

۱- توضیح بیشتر درباره جنس و فصل بخواست خدا در بخش پنجم، فصل چهارم و پنجم خواهد آمد.

نوعیه خاص خود می باشد.<sup>۱</sup>

۳- ترکیب مقداری: ترکیب مقداری در جایی است که یک شیء با آنکه در خارج متصل و یکپارچه می باشد ولی دارای اجزای بالقوه ای است که می تواند به آنها تقسیم شود. این نوع ترکیب در اشیایی راه می یابد که دارای امتداد و کشش باشند. و امتداد، یا زمانی<sup>۲</sup> است و یا مکانی؛ و امتداد مکانی نیز یا فقط در یک جهت (طول) است مانند خنّه، و یا در دو جهت (طول و عرض) است مانند سطح، و یا در سه جهت (طول و عرض و ضخامت) است مانند جسم تعلیمی.

اجزای مرکب عقلی (یعنی جنس و فصل) را جزء عقلی، و اجزای مرکب خارجی (یعنی ماده و صورت) را جزء خارجی، و اجزای مرکب مقداری را جزء مقداری می نامند. هیچ یک از ترکیبات سه گانه فوق در وجود راه ندارد، و به دیگر سخن: وجود به جنس و فصل دارد، و نه ماده و صورت دارد، و نه جزء مقداری. اینک می پردازیم به شرح ادله ای که برای نفی ترکیب وجود از هریک از این اجزاء اقامه شده است.

#### الف - وجود، جنس و فصل ندارد

برای اثبات این مطلب ابتدا باید بدانیم جنس و فصل چه رابطه ای با یکدیگر دارند و آنگاه بررسی کنیم که آیا وجود می تواند جنس و فصل داشته باشد یا نه.

همانگونه که در منطق بیان شده، جنس یک امر مبهمی است که توسط فصل تحصیل و تحقق می یابد. جنس بدون فصل نمی تواند تحقق یابد. مثلاً عدد به خودی خود تعیینی ندارد و به تنهایی نمی تواند تحقق پیدا کند، بلکه باید در ضمن یک، دو، ده، صد و مانند آن تحقق یابد. یعنی چیزی که فقط عدد باشد ولی دو، سه، چهار و... نباشد محال است که بوجود آید. نسبت فصل به جنس، نسبت عرض خاص به عرض عام است. زیرا فصل یک امر خارج از حقیقت جنس است که به آن ضمیمه شده و آن را متحصّل می کند. بنابراین

۱- در بخش ششم از همین کتاب به تفصیل درباره ماده و صورت و نحوه ترکیب آن دو با هم گفت و گو خواهد شد.

۲- مؤلف بزرگوار - ره - به این قسم اشاره نکرده اند.

فصل «مقوم» جنس نیست که ذات آن را تشکیل دهد و هویت جنس را به آن بدهد، بلکه «مقسم» جنس است که با ضمیمه شدن به جنس، به آن وجود و تحقق داده و آن را به صورت انواع گوناگونی درمی آورد.

اکنون می گوئیم: وجود، جنس و فصل ندارد، زیرا اگر جنس و فصل داشته باشد، جنس آن یا وجود است و یا غیر وجود. و هیچکدام قابل قبول نیست.

اما جنس آن نمی تواند وجود باشد، زیرا در این صورت فصلی که به آن ضمیمه می شود «مقوم» آن خواهد بود، نه «مقسم» آن؛ زیرا همانطور که یاد آور شدیم، فصل به جنس، تحصیل و وجود می دهد و اگر جنس همان وجود باشد فصل در حقیقت، «ذات جنس» را به آن داده است و نه تحصیل ذات را و در نتیجه مقوم جنس خواهد بود نه مقسم آن، یعنی آنچه را فصل دانستیم، فصل نخواهد بود. حاصل آنکه فصل چیزی است که به ذات جنس، وجود می دهد نه خود ذات جنس را، و اگر فرض کنیم وجود، جنس است لازمه اش آن است که فصل، ذات آن جنس را به آن داده و در نتیجه مقوم آن باشد، در حالی که فصل، مقوم جنس نیست بلکه مقسم آن می باشد!

بنابر این چیزی را به عنوان جنس برای وجود نمی توان در نظر گرفت، و وقتی وجود جنس نداشته باشد فصل هم نخواهد داشت؛ پس وجود از این جهت بسیط است. اما جنس آن نمی تواند «غیر وجود» باشد، زیرا چنانکه در آغاز این فصل بیان کردیم چیزی که مغایر با وجود باشد اساساً تحقق ندارد تا بتواند جنس آن قرار گیرد.

۱- حضرت استاد جوادی آملی در تبیین مطلب فوق چنین می فرماید:

«حقیقت وجود جنس و فصل ندارد، چون رابطه فصل با جنس رابطه تحقیق و تحصیل است؛ فصل، جنس را محقق می کند و در ذات آن تأثیر تقویمی ندارد، و فصل داشتن در جایی تصور می شود که ذات جنس غیر از حصول و تحقق باشد، آنجاست که می توان گفت فصل در ذات جنس راه ندارد و در تحقق آن راه دارد. ولی اگر جنس، حقیقت وجود بود، یعنی حقیقت وجود را ما به عنوان جنس فرض کردیم، فصل چون در تحقق و وجود جنس نقش دارد و اینجا جنس نفس وجود است، پس فصل در ذات جنس نقش دارد در حالی که فصل بیرون از ذات جنس بوده و مقوم ذات آن نیست و در تقرر ذات وی سهمی ندارد. (ر. ک «شرح حکمت متعالیه»، بخش دوم از جلد ششم، ص ۲۵۴، با کمی تصرف)

ب - وجود، ماده و صورت ندارد

اگر وجود، جنس و فصل نداشته باشد، ماده و صورت نیز نخواهد داشت؛ زیرا ماده و جنس و نیز صورت و فصل حقیقتاً و ذاتاً یکی هستند و تفاوت آنها تنها در نحوه اعتبار آنها است. توضیح اینکه اگر یک ذات در خارج مرکب از دو جزء باشد: یک جزء مشترک و یک جزء مختص، هر یک از این دو جزء را عقل دو گونه می تواند اعتبار کند:

۱- به نحوی که نتوان آن را بر جزء دیگر و نیز بر کل حمل کرد. در این صورت جزء مشترک، ماده و جزء مختص، صورت نامیده می شود. این نوع از اعتبار را اعتبار «بشرط لا» می نامند.

۲- به نحوی که بتوان آن را بر جزء دیگر و نیز بر کل حمل نمود. در این صورت جزء مشترک را جنس و جزء مختص را فصل می نامند. این نوع از اعتبار را اعتبار «لابشرط» می نامند. از اینجا معلوم می شود که اگر چیزی جنس و فصل نداشته، ماده و صورت نیز نمی تواند داشته باشد. و همانطور که دانستیم وجود، جنس و فصل - و به عبارتی جزء عقلی - ندارد، در نتیجه ماده و صورت - و به عبارتی جزء خارجی - نیز نخواهد داشت.

ج - وجود، جزء مقداری ندارد

پیش از این گفتیم که یک شیء در صورتی دارای اجزای مقداری می باشد که امتداد و کشش - خواه مکانی و خواه زمانی - داشته و دارای طول، عرض، ضخامت و یا زمان باشد تا بتوان با تقسیم فرضی آن، اجزای بالقوه ای برای آن در نظر گرفت.

اما امتداد مکانی از ویژگیهای جسم است تا آنجا که در تعریف جسم گفته اند: «جسم جوهری است که در جهات سه گانه امتداد دارد». و زمان نیز تنها در جایی راه دارد که شیء دارای حرکت باشد و حرکت اختصاص به جسم دارد. در نتیجه فقط جسم است که مقدار بر آن عارض شده و دارای اجزای مقداری می باشد.

از طرف دیگر وجود، جسم ندارد؛ زیرا جسم، مرکب از ماده و صورت است، و وجود

همانطور که دانستیم، ماده و صورت ندارد. و چون وجود جسم ندارد امتداد مکانی و یا زمانی نیز ندارد، و در نتیجه مقدار بر آن عارض نمی‌شود و از این رو نمی‌توان برای آن اجزای مقداری در نظر گرفت.

### ۶- وجود، نوع نیست

ومما تقدّم یظهر أنه لیس نوعاً، لأنّ تحصيل التّوع بالتشخیص الفرديّ، والوجود متحصّل بنفس ذاته.

#### ترجمه

از مطالب گذشته دانسته می‌شود که وجود، «نوع» نیست، چرا که تحصیل و تحقق خارجی «نوع» به وسیله خصوصیات فردی است، حال آنکه تحصیل و تحقق وجود به خودش می‌باشد [نه به مشخصات فردی].

#### شرح و تفسیر

ششمین حکم از احکام سلبی وجود این است که وجود، نوع نیست. دلیل این مطلب آن است که تحصیل و تحقق خارجی یک نوع منوط به آن است که آن نوع دارای خصوصیات فردی می‌شود. مثلاً انسان به عنوان یک نوع، در صورتی در خارج تحقق پیدا می‌کند که دارای زمان خاص، رنگ خاص، وزن خاص، شکل خاص و... باشد. محال است انسان بدون ویژگیهای فردی در خارج موجود شود، نمی‌شود در خارج چیزی داشته باشیم که فقط انسان باشد، انسانی که نه شکل دارد، نه زمان، نه مکان و نه دیگر مشخصات فردی. این است که گفته می‌شود: نسبت نوع به مشخصات فردی همان نسبت جنس به فصل است، همانطور که فصل به جنس تحصیل می‌دهد، مشخصات فردی نیز به نوع تحصیل می‌دهند.

۱- مقصود از خصوصیات فردی که از آن به «عوارض مشخصه» نیز یاد می‌شود، امری است که در خارج عارض بر هر یک از افراد نوع می‌شوند و هر فرد را از دیگر افراد آن نوع جدا می‌کنند.

ولی همانطور که دانستیم تحصیل وجود عین ذات وجود است و به دیگر سخن: وجود برای آن که تحصیل یابد به هیچ امر دیگری نیاز ندارد، بنابراین، وجود، نوع نمی‌باشد.

### یک نکته

فرق نوع با جنس در آن است که جنس به تنهایی و بدون انضمام فصل به آن، نه تحصیل خارجی دارد و نه تحصیل ذهنی. و کاری که فصل انجام می‌دهد آن است که با انضمام به جنس آن را به صورت یک مفهوم متحصّل در ذهن در می‌آورد و در واقع از آن، نوع می‌سازد. بنابراین نوع، تحصیل یافته جنس است و از جهت مفهومی، ابهامی در آن وجود ندارد. پس نوع در تحصیل ذهنی نیاز به عوارض مشخصه ندارد، بلکه برای آنکه تحصیل خارجی پیدا کند و در خارج موجود شود نیازمند به عوارض مشخصه می‌باشد.

از اینجا تفاوت فصل با عوارض مشخصه معلوم می‌گردد؛ فصل تحصیل ذهنی به جنس می‌دهد و آن را به صورت نوع در می‌آورد، ولی عوارض مشخصه تحصیل خارجی به نوع می‌دهند و آن را به صورت فرد در می‌آورند.

## الفصل الثامن

### فی معنی نفس الامر

قَدْ ظَهَرَ مِمَّا تَقَدَّمَ: أَنَّ لِحَقِيقَةِ الْوُجُودِ ثُبُوتًا وَتَحَقُّقًا بِنَفْسِهِ، بَلِ الْوُجُودُ عَيْنُ الثَّبُوتِ وَالتَّحَقُّقِ؛ وَأَنَّ لِلْمَاهِيَاتِ - وَهِيَ الَّتِي تُقَالُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ وَتُوجَدُ تَارَةً بِوُجُودٍ خَارِجِيٍّ فَتَنْظَرُ آثَارَهَا وَتَارَةً بِوُجُودِ ذَهْنِيٍّ فَلَا تَنْتَرِبُ عَلَيْهَا الْآثَارُ - ثُبُوتًا وَتَحَقُّقًا بِالْوُجُودِ، لِابْنَفْسِ ذَاتِهَا، وَإِنْ كَانَا مُتَحَدِّثِينَ فِي الْخَارِجِ؛ وَأَنَّ الْمَفَاهِيمَ الْاِعْتِبَارِيَّةَ الْعَقْلِيَّةَ - وَهِيَ الَّتِي لَمْ تُنْتَزَعْ مِنَ الْخَارِجِ، وَإِنَّمَا اِعْتَبَرَهَا الْعَقْلُ بِنَوْعٍ مِنَ التَّمَثُّلِ لِضَرُورَةِ تَضَطُّرُّهُ إِلَى ذَلِكَ؛ كَمَفَاهِيمِ الْوُجُودِ وَالْوَحْدَةِ وَالْعَلِيَّةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ - أَيْضًا لَهَا نَحْوُ ثُبُوتِ بَشُوتِ مَصَادِقِهَا الْمُحْكِيَّةِ بِهَا، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ هَذِهِ الْمَفَاهِيمُ مَأْخُودَةً فِي مَصَادِقِهَا أَخَذَ الْمَاهِيَّةِ فِي أَفْرَادِهَا وَفِي حُدُودِ مَصَادِقِهَا.

ترجمه

از آنچه گذشت روشن شد که حقیقت وجود به تنهایی و خود بخود دارای

ثبوت و تحقق بلکه عین آن است؛ همچنین برای ماهیت - که عبارت است از آنچه در پاسخ سؤال از «چیستی» اشیاء می آید و گاهی وجود خارجی پیدا کرده، آثاری بر آن مترتب می شود و گاهی وجود ذهنی پیدامی کند که در این صورت آن آثار از اوسلب می گردد. نیز ثبوت و تحقق است اما بواسطه وجود، نه از جانب خودش، گرچه این دو در خارج با هم متحدند. همچنین روشن گشت مفاهیم اعتباری عقلی - یعنی مفاهیمی که [مستقیماً] از خارج گرفته نشده اند بلکه عقل آنها را از روی ناچاری و از سر نیاز با فعالیت خاصی اعتبار کرده است؛ مانند مفاهیم وجود، وحدت، علیت و نظائر آن - نیز بواسطه ثبوت مصادیقی که از آنها حکایت می کنند، از نوعی ثبوت برخوردارند، گرچه این مفاهیم نسبت به مصادیقشان [حاکمی از حدود ذاتی و ماهوی آنها نبوده و] بسان ماهیات نیستند که داخل در حدود و ذات افراد خود می باشند.

### شرح و تفسیر

این فصل درباره «نفس الامر» گفت و گو می کند. برای اینکه بدانیم مقصود از «نفس الامر» چیست؟ باید ابتدا ثبوت و مراتب گوناگون آن را مورد بحث قرار دهیم. بطور کلی ثبوت و تحقق دارای سه مرتبه است:

### انواع ثبوت

۱- ثبوت حقیقت عینی وجود: بنا بر اصالت وجود، تنها چیزی که بالاصالة ثابت می باشد و تحقق دارد، حقیقت عینی وجود است. ثبوت حقیقت عینی وجود، یک ثبوت ذاتی است نه آنکه آن را از غیر گرفته باشد، مانند سفیدی رنگ سفید که ذاتی آن می باشد. بلکه باید گفت که هیچگونه مغایرتی میان وجود و ثبوت نیست و وجود، عین ثبوت و تحقق است نه آنکه دارای ثبوت و تحقق باشد.

۲- ثبوت ماهیات: دومین مرتبه ثبوت، ثبوتی است که به ماهیات نسبت می دهیم،



چنان که می‌گوئیم: انسان هست، سفیدی و سیاهی هستند، جواهر و اعراض در خارج تحقق دارند و مانند آن.

مقصود از ماهیت همان چیزی است که ذات و ذاتیات مصادیق خود را منعکس می‌سازد و به اصطلاح در پاسخ از چیستی اشیاء بیان می‌شود. «انسان» ماهیت است چون بیانگر ذات افراد و مصادیق خویش می‌باشد. خصوصیت ماهیت آن است که هر دو نوع وجود را می‌پذیرد، یعنی هم می‌تواند در خارج تحقق یابد و هم در ذهن. و اگر در خارج تحقق یابد آثار مورد انتظار از آن ماهیت، بر آن مترتب می‌گردد؛ ولی اگر در ذهن موجود شود آن آثار را فاقد خواهد بود. مثلاً آب اگر وجود خارجی داشته باشد عطش انسان را برطرف می‌سازد، ولی اگر وجود خارجی نداشته باشد و فقط در ذهن موجود باشد، هر قدر هم انسان تشنه کام ان را تصور کند، هرگز سیراب نمی‌شود!

ماهیت گرچه یک امر اعتباری است و حقیقتاً ثبوت و تحقق ندارد، اما چون انعکاس وجودهای خارجی برای ذهن است، عقل نوعی ثبوت و تحقق را برای آن اعتبار می‌کند. به دیگر سخن: آنچه حقیقتاً در خارج هست و تحقق دارد وجود حسن و وجود حسین و مانند آن است، اما این وجودها در قالب ماهیت انسان در ذهن انعکاس می‌یابند، و از این روی عقل ناچار می‌شود که بگوید: انسان هم در خارج هست و تحقق دارد. درست مانند تکه کاغذی که به شکل مربع بریده شده است. آنچه در خارج هست یک تکه کاغذی است که از چهار طرف محدود می‌باشد و در خارج جز یک تکه کاغذ چیز

۱- در اینجا دو نکته را باید یاد آور شد یکی آنکه ماهیت موجود در ذهن گرچه فاقد آثار خارجی است، اما دارای آثار دیگری متناسب با خود می‌باشد مانند علم و آگاهی. هر ماهیتی که ما تصور می‌کنیم جهلی را از ما برطرف می‌کند و علمی را در ما بوجود می‌آورد. آثار دیگری نیز در بعضی موارد بر ماهیات تصور شده در ذهن مترتب می‌شود مانند غم، شادی، امید و ترس. مثل آنکه انسان چیزی را بیاد می‌آورد و محزون می‌گردد یا چیزی را تصور می‌کند و شادمی‌شود و یا امری را تخیل می‌کند و ترس بر او عارض می‌گردد. نکته دیگر آنکه این آثار در واقع از آن وجود ماهیات است و نه خود آنها، زیرا بنابر اصالت وجود، تنها چیزی که حقیقتاً منشأ اثر می‌باشد همان حقیقت وجود است. بنابراین همانگونه که اسناد اصل ثبوت و تحقق به ماهیت با نوعی توسعه و مجاز همراه است، اسناد آثار به ماهیات نیز بالمرض و همراه با نوعی مسامحه می‌باشد.

دیگری وجود ندارد، ولی چون این تکه کاغذ در قالب مربع برای ذهن جلوه می‌کند، عقل علاوه بر آنکه می‌گوید کاغذ در خارج موجود است، حکم می‌کند که مربع نیز در خارج تحقق دارد.<sup>۱</sup> نسبت ماهیت به وجود چیزی شبیه نسبت مربع به آن تکه کاغذ است.

۳. ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی: سومین مرتبه از ثبوت، ثبوتی است که به مفاهیم

اعتباری - مانند علیت، امکان، وجوب، وحدت، کثرت، قوه و فعل - نسبت می‌دهیم.

مفاهیم اعتباری عقلی در برابر مفاهیم ماهوی قرار دارند. این دسته از مفاهیم برخلاف

مفاهیم ماهوی بطور خود کار از خارج گرفته نمی‌شوند بلکه عقل با نوعی فعالیت و مقایسه

برای حکایت از روابط میان واقعیات خارجی و نحوه وجودشان، این مفاهیم را می‌سازد.

توضیح اینکه مفاهیم ماهوی به آسانی در ذهن تشکیل می‌شوند؛ همینکه ذهن از

طریق یکی از حواس با یک یا چند مصداق یک ماهیت خاص مواجه شد، ماهیت کلی آن

را برای خود فراهم می‌آورد، مثلاً با دیدن چند شیء سفید، مفهوم کلی سفیدی را در می‌یابد

و با چشیدن چند خوراکی شیرین، مفهوم کلی شیرینی نزدش حاصل می‌شود، برخلاف

مفاهیم اعتباری عقلی. عقل برای دست‌یابی به این دسته از مفاهیم نیاز به کندوکاو ذهنی و

مقایسه اشیاء با یکدیگر دارد. مثلاً کیفیت آشنائی ذهن با مفهوم علت و معلول به این

صورت است که ذهن آتش را با حرارت ناشی از آن می‌سنجد و ملاحظه می‌کند که

حرارت بر آتش توقف دارد و از آتش ناشی می‌شود؛ آنگاه مفهوم علت را برای آتش و

مفهوم معلول را برای حرارت اعتبار می‌کند و حکم می‌کند به اینکه میان آن دو رابطه

علیت و معلولیت وجود دارد. بنابراین، مفهوم علت و معلول بعد از مقایسه دو چیزی که

وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه، اعتبار می‌شود و

اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد هرگز اینگونه مفاهیم بدست نمی‌آیند،

چنانکه اگر هزاران بار آتش دیده شود و همچنین هزاران بار، حرارت احساس شود ولی بین

آنها مقایسه‌ای انجام نگیرد و پیدایش یکی از دیگری مورد توجه واقع نشود هرگز مفهوم

۱- مثال بالا برای تقریب به ذهن است والا بنابر نظر غالب حکمای اسلامی، مربع خود یک مفهوم ماهوی است که مانند کاغذ دارای مابازای خارجی می‌باشد با این فرق که کاغذ، جوهر است و مربع، عرض.

علت و معلول بدست نمی آید<sup>۱</sup>.

مفاهیم اعتباری نیز دارای نوعی از ثبوت و تحقق می باشند، اما ثبوت آنها بواسطه ثبوت مصادیق و منشا انتزاع آنها است. در مثال بالا آنچه واقعاً در خارج تحقق دارد فقط وجود آتش و وجود حرارت است که منشا انتزاع مفهوم علت و معلول می باشند، و غیر از آن دو، چیز سومی به نام علت و شیء چهارمی به نام معلول ثبوتی مستقل و جدا گانه برای خود ندارند. ولی عقل برای حکایت از خارج و بیان نحوه ارتباط واقعیات خارجی، نوعی ثبوت و تحقق را برای مفهوم علت و معلول اعتبار می کند، همانگونه که برای ماهیت اعتبار می کرد با این تفاوت که ماهیات بیانگر ذات و ذاتیات مصادیق خود هستند و در حد ذات آنها اخذ شده اند ولی مفاهیم اعتباری عقلی حاکی از نحوه وجود مصادیق خود و بیانگر ارتباطات وجودی آنها با یکدیگر می باشند.

در همان مثال بالا، مفهوم آتش و مفهوم علت هر دو بر یک شیء اطلاق می شوند، اما مفهوم آتش که یک مفهوم ماهوی است ذات آن شیء را منعکس می سازد و حقیقت آن را برای ما تبیین می کند، ولی مفهوم علت تنها رابطه خاص آن شیء خارجی با یک پدیده دیگر یعنی حرارت را حکایت می کند.

باتوجه به این مقدمه می گوئیم: «مقصود از «نفس الامر» همان معنای عام ثبوت است

که شامل مراتب سه گانه آن، یعنی ثبوت وجود، ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی می گردد»<sup>۲</sup>.

۱- توضیح بیشتر درباره مفاهیم اعتباری و فرق آنها با مفاهیم ماهوی در فصل نهم از بخش یازدهم خواهد آمد.

۲- تعبیر مؤلف بزرگوار - ره - در کتاب «نهایة الحکمة» با آنچه که در بدایه فرموده اند کمی تفاوت دارد و تعبیر ایشان در کتاب نهایه دقیق تر است. در آنجا می فرمایند «فالظرف الذی یفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بهذا المعنى الاخير هو الذى نسماه نفس الامر» طبق این بیان نفس الامر همان مطلق ثبوت نیست بلکه ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت در نظر می گیرد. اگر چه در اینجا ظرف و مظلوف در حقیقت یک چیزند اما بهر حال اعتبارشان مختلف می باشد.

۳- در بیان حقیقت نفس الامر می توان تحلیل دیگری ارائه داد که حاصلش چنین است بنابر اصالت وجود آنچه در واقع تحقق دارد وجودهای خاص است و بس؛ ولی عقل این قدرت را دارد که یک وجود خاص را، مانند وجود الف، تحلیل کرده و مفاهیم گوناگونی را از آن انتزاع کند، مانند امکان، حدوث، معلولیت، و وحدت. در خارج یک چیز بیشتر نیست ولی عقل از همان یک چیز مفاهیم گوناگونی را انتزاع می کند و

## نفس الامر و مناط صدق و کذب قضایا

وهذا الثبوت العام، الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية، هو المستعمل «نفس الامر» التي يُعتبر صدق القضايا بمطابقتها فيقال: إن كذا كذا في نفس الامر.

توضیح ذلك: أن من القضايا ما موضوعها خارجي بحكم خارجي؛ كقولنا: «الواجب، تعالى، موجود» و قولنا: «خَرَجَ من في البلد» و قولنا: «الانسان ضاحك بالقوة» و صدق الحكم فيها بمطابقته للوجود المعيني؛ ومنها: ما موضوعها ذهني بحكم ذهني، او خارجي مأخوذ بحكم ذهني؛ كقولنا: «الكلي إما ذاتي او عرضي» و «الانسان نوع» و صدق الحكم فيها بمطابقته للذهن، لكون موطن ثبوتها هو الذهن؛ و كلاً القسمين صادقان بمطابقتهم لنفس الامر (الثبوت النفس الامرئ) اعتم مطلقاً من كل من «الثبوت الذهني» و «الخارجي».

## ترجمه

این ثبوت عام که شامل ثبوت وجود و ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری می گردد، «نفس الامر» نام دارد و ملاک صدق قضایا، مطابقت با آن است. مثلاً گفته می شود «فلان چیز، در نفس الامر چنین است.»

توضیح آنکه در بعضی از قضایا هم موضوع، خارجی است و هم حکم [یعنی محمول]، مانند قضیه «واجب - تعالى - موجود است.» و قضیه «هر که در شهر بود بیرون رفت.» و همچنین قضیه «انسان بالقوه خندان است.» این

---

بر آن منطبق می سازد. بنابراین وقتی می گوئیم الف در نفس الامر ممکن است یعنی در مرتبه ذات خودش صلاحیت انتزاع امکان را دارد و عقل می تواند این معنا را از آن انتزاع کرده و برای او اعتبار کند.

طبق این بیان ثبوت فقط از آن یک چیز است یعنی وجود الف؛ ولی ذهن از این امر واحد مفاهیم کثیری را می گیرد و چون این مفاهیم به اعتبارات گوناگون بر آن واقعیت منطبق می شوند آنهاهم ثابت و محقق خواهند بود.

قضایا در صورتی صادقند که با وجود خارجی مطابق باشند. دسته دیگر از قضایا، قضایائی هستند که حکمشان ذهنی است، خواه موضوعشان نیز ذهنی باشد یا خارجی، مانند «کلی یا ذاتی است یا عرضی.» و «انسان نوع است.» ملاک صادق بودن این قضایا مطابقت آنها با ذهن است، چرا که محل و موطن ثبوت این قضایا همان ذهن می باشد. صادق بودن همه این قضایا بواسطه مطابقت با نفس الامر است. بنابراین، «ثبوت نفس الامری» مطلقاً اعم از ثبوت ذهنی و خارجی است.

### شرح و تفسیر

در این قسمت سخن درباره ملاک صدق و کذب قضایاست. سؤالی که در اینجا مطرح است آن است که: یک حکم را چه هنگام می توان گفت که راست است و حقیقت دارد، و چه هنگام باید گفت که دروغ و خطا می باشد؟ در پاسخ به این پرسش می گوئیم: یک قضیه هنگامی صادق است که مطابق با «نفس الامر» باشد، و به دیگر سخن: هرگاه مفاد قضیه و نسبتی که قضیه از آن حکایت می کند در «نفس الامر» ثبوت و تحقق داشته باشد آن قضیه صادق می باشد و در غیر این صورت آن قضیه کاذب و دروغ خواهد بود. مقصود از نفس الامر- آنطور که مؤلف در کتاب «نهایة الحکمة» بیان داشته اند- ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظر می گیرد، اعم از ثبوت حقیقی که از آن وجود است و ثبوتهایی که عقل بواسطه وجود برای ماهیات و مفاهیم اعتباری عقلی، اعتبار می کند.

باید توجه داشت که موطن ثبوت مفادیک قضیه متناسب با موضوع و محمول همان قضیه می باشد، و به اصطلاح هر قضیه ای دارای نفس الامری متناسب با خود می باشد، و برای سنجش صحت و سقم آن قضیه باید تطابق و عدم تطابق مفاد قضیه با همان مرتبه از نفس الامر را در نظر گرفت. توضیح اینکه قضایا بر دو دسته اند: قضایای خارجی و قضایای ذهنی.

### قضایای خارجی

مقصود از قضایای خارجی قضایایی است که هم موضوعشان خارجی است و هم

محمولشان<sup>۱</sup>. ظرف ثبوت مفاد این دسته از قضایا عالم عین و جهان خارج می باشد. مانند: قضیه «هر کس در شهر بود بیرون رفت» و «انسان بالقوه خندان است». حال اگر مفاد اینگونه از قضایا در جهان خارج ثبوتی متناسب با خود داشته باشد. اعم از ثبوت حقیقی و ثبوت اعتباری - آن قضیه مطابق با نفس الامر بوده، و حکم به صدق آن می شود. بنابراین، نفس الامر اینگونه از قضایا همان عالم خارج است.

### قضایای ذهنی

قضایای ذهنی قضایایی هستند که محمول آنها یک امر ذهنی است اعم از آنکه موضوعشان نیز یک امر ذهنی باشد یا یک امر خارجی. محمول در قضایای ذهنی، مفهومی است که حیثیت مصداق آن حیثیت ذهنیت است. یعنی همیشه مصداق آن در ظرف ذهن تحقق می یابد و محال است که مصداقی در عالم خارج داشته باشد، مانند: کلی، جزئی، نوع، جنس، فصل، عرضی، ذاتی، معترف، حجت. همه اینها مفاهیمی هستند که ناظر به دیگر مفاهیم ذهنی بوده و بر آنها منطبق می شوند. همیشه مفهوم است که متصف به کلیت و جزئیت می شود و نیز همیشه مفهوم است که نوع یا جنس یا فصل می تواند باشد. خقایق خارجی نه کلی هستند و نه جزئی، نه نوع هستند و نه جنس یا فصل. چنین مفاهیمی را معقولات ثانیة منطقی می نامند. و از این رو هرگاه محمول قضیه ای چنین مفاهیمی باشد، ظرف ثبوت مفاد آن قضیه، ذهن خواهد بود، یعنی «نفس الامر» چنین قضایایی ذهن است، پس اگر مفاد یک قضیه این چنینی در ذهن ثابت باشد آن قضیه صادق است و در غیر این صورت کاذب می باشد.

مثلاً قضیه «الکی اما ذاتی او عرضی» حکمی را درباره مفاهیم کلی ذهن بیان می کند و می گوید که هر مفهوم کلی یا ذاتی است (یعنی مقوم ذات موضوع خویش می باشد) و یا آنکه عرضی است (یعنی خارج از ذات موضوع خود می باشد). و همچنین قضیه «الانسان

۱- لازم به ذکر است که واژه «قضیه خارجی» در اینجا در معنایی غیر از اصطلاح منطقی آن بکار رفته است و نسبتش با آن نسبت عموم مطلق می باشد.

نوع». موضوع این قضیه گرچه یک مفهوم ماهوی است که هم در ذهن می‌تواند موجود باشد و هم در خارج، ولی حکم به نوع بودن مربوط به انسانی است که وجود ذهنی دارد و لذا قضیه فوق یک قضیه ذهنی است.

بنابراین، «نفس الامر» هر قضیه‌ای متناسب با همان قضیه می‌باشد. «نفس الامر» قضایای خارجی، جهان خارج و عالم عین است و «نفس الامر» قضایای ذهنی عالم ذهن می‌باشد. همچنین نحوه ثبوت مفاد قضیه نیز به موضوع و محمول آن قضیه بستگی دارد که از مفاهیم ماهوی باشد یا مفاهیم اعتباری عقلی.

#### یک نکته

در اینجا باید یاد آور شویم که اعتبار ثبوت برای ماهیات و یا مفاهیم اعتباری، یک اعتبار نیش غولی نیست که به دلخواه ما انجام پذیرد، بلکه تابع واقعیت خارجی می‌باشد. عقل برای مفاهیمی می‌تواند ثبوت اعتبار کند که آن مفاهیم در خارج منشأ نزاع داشته باشد. بنابراین، واقعیت خارجی مشخص می‌سازد که چه اموری ثابتند و چه اموری غیر ثابت، چه چیزهایی حقتند و چه چیزهایی باطل، و عقل در این جهت پیرو و تابع واقع است.

#### تفسیری دیگر از نفس الامر و نقد آن

وقیل: إن نفس الأمر عقل مجرد فيه صور المعقولات عامة، والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنية والخارجية تطابق ما عنده من الصور المعقولة. وفيه: أنا نقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلمية، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوت لمضامينها خارج عنها تطابقه.

#### ترجمه

بعضی گفته‌اند: نفس الامر عبارت است از عقل مجردی که حاوی صور همه معقولات می‌باشد و ملاک صدق قضایای ذهنی و خارجی، مطابقت کردن با صورت‌های آن است که نزد او می‌باشد.

اشکال نظر فوق آن است که ما کلام را متوجه همان صورتهای علمی که نزد این عقل مجرد است می‌کنیم و می‌گوئیم: اینها نیز تصدیقاتی هستند و برای آنکه صادق باشند باید مضامینشان در خارج از خودشان ثبوت داشته باشند تا این تصدیقات با آنها مطابقت کنند.

## شرح و تفسیر

گروهی از حکما بر آنند که مراد از «امر» در واژه «نفس الامر» عالم عقول و مجردات تامه است و آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»<sup>۱</sup> را نیز بر این معنا حمل کرده و گفته‌اند: در این آیه شریفه مراد از «امر» عالم مجردات و مراد از «خلق» جهان ماده و مادیات می‌باشد. ایشان معتقدند که صورتهای تمام حقایق در موجودی مجرد به نام «عقل فعال» تحقق دارد، و این عقل فعال همان کتاب مبینی است که قرآن کریم درباره آن می‌گوید: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ»<sup>۲</sup>. به عقیده ایشان ملاک صدق و کذب هر قضیه‌ای، اعم از قضیه ذهنی و خارجی، مطابقت و عدم مطابقت با صورتهای موجود در آن عقل مجرد می‌باشد. پس اگر مفاد یک قضیه در آن عقل ثبت شده باشد آن قضیه صادق و اگر آن عقل خالی از مفاد آن قضیه باشد، آن قضیه کاذب خواهد بود.

اشکالات عدیده‌ای بر این نظریه وارد شده است. یکی از آن اشکالات که در متن هم به آن اشاره شده، این است که مانقل کلام می‌کنیم به همان صورتهای موجود در عقل فعال و می‌گوئیم که این صورتهای گمان شما علمی حصولی هستند و بنابراین، احتمال صدق و کذب درباره آنها نیز وجود دارد. حال می‌پرسیم که این صورتهای موجود در عقل فعال آیا صادقند یا کاذب؟ بی‌شک خواهید گفت: صادقند. خوب می‌پرسیم ملاک صدق آنها چیست؟ به ناچار این صورتهای کاذب صادق باشند باید مفاد آنها در خارج از خودشان ثابت باشد. بنابراین، ملاک نهائی برای صدق و کذب قضایا همان ثبوت و عدم ثبوت مفاد آنها در موطن مناسب خود می‌باشد، و صرف اینکه مضمون یک قضیه در عقل فعال وجود

۱- اعراف / ۵۴.

۲- انعام / ۵۹.



داشته باشد کفایت نمی کند و رشته سؤال را قطع نمی کند.  
 اشکال دیگری که بر این نظر وارد می شود آن است که ما دسترسی به عقل فعال  
 نداریم و نمی توانیم مطابقت و عدم مطابقت قضایا با صورتهائی که در آن است را دریابیم، و  
 در نتیجه صدق و کذب قضایا همیشه برای ما نامعلوم خواهد بود.  
و اشکال سوم اینکه اساساً علم حصولی در موجودات مجرد و از جمله عقل فعال راه  
ندارد و تمام علوم آنها، حضوری می باشد.

## الفصل التاسع

### [الشيئية تساوق الوجود]

الشيئية تساوق الوجود، والعدم لاشيئية له، اذ هو بطلان محض لاثبوت له؛ فالثبوت والنفى فى معنى الوجود والعدم.

وعن المعتزلة: «أن الثبوت أعم مطلقاً من الوجود»، فبعض المعدوم ثابت عندهم، وهو المعدوم الممكن؛ ويكون حينئذ النفى أخص من العدم، ولا يشمل إلا المعدوم الممتنع.

وعن بعضهم: «أن بين الوجود والعدم واسطة»، ويسمونها الحال، وهى صفة الموجود، التى ليست بموجودة ولا معدومة؛ كالعالمية والقادرية والوالدية، من الصفات الانتزاعية، التى لا وجود منحاز لها فلا يقال: «انها موجودة»، والذات الموجودة تتصف بها فلا يقال: «إنها معدومة»، وأما الثبوت والنفى فهما متناقضان، لا واسطة بينهما، وهذه كلها اوهام، يكفى فى بطلانها قضاء الفطرة بأن العدم بطلان لاشيئية له.

ترجمه

«شىء بودن» مساوق است با «موجود بودن» - [بدين معنا كه مصاديقشان و

نیز جهت صدقشان یکی است.]- و عدم هیچ حظی از شیئیت ندارد، چرا که «عدم»، نیستی و پوچی صرف بوده، هیچ بهره‌ای از ثبوت و تحقق نبرده است؛ بنابراین، ثبوت و نفی همان معنای وجود و عدم را افاده می‌کنند. از معتزله نقل است که: «ثبوت، اعم مطلق از وجود می‌باشد.» طبق این نظر ممکن است که معدوم است در همان حال عدم، «ثابت» می‌باشد و بنابراین، «نفی» اخص از عدم می‌باشد و فقط شامل معدوم ممتنع می‌شود. گروه دیگری از متکلمین بر آنند که بین وجود و عدم واسطه‌ای در کار است به نام «حال». «حال» آن دسته از صفاتند که وصف موجود واقع می‌شوند اما خود نه موجودند و نه معدوم؛ مانند: عالم بودن، قادر بودن و پدربودن و دیگر صفات انتزاعی، که چون وجود جداگانهای ندارند [وفاقد ما بازای خارجی می‌باشند] نمی‌توان در حقشان گفت: «موجودند» و چون ذاتی که موجود است متصف به آنها می‌شود، نتوان هم گفت: «معدومند». ایشان ثبوت و نفی را دو امر متناقض می‌دانند که میانشان واسطه‌ای نیست. این آراء جملگی اوهامی است که برای ابطال آنها کافی است به فطرت خود مراجعه کنیم، فطرتی که می‌گوید: عدم «هیچ» و بطلان صرف است و بهره‌ای از شیئیت و ثبوت ندارد.

### شرح و تفسیر

این فصل درباره نسبت میان وجود و شیئیت [=ثبوت] گفت و گو می‌کند. به عقیده حکما وجود و شیئیت مساوق یکدیگرند؛ یعنی هر موجودی، دارای شیئیت بوده و ثابت می‌باشد؛

۱- تعبیر «مساوق» در جایی بکار می‌رود که دو مفهوم هم از جهت مصداق برابر باشند و هم حیثیت و جهت صدقشان یکی باشد. و از این روی «مساوق» اخص از «مساوی» می‌باشد. مثلاً مفهوم ناطق و مفهوم ضاحک بالقوه، مساوی یکدیگرند، زیرا هر ناطقی، ضاحک بالقوه است و هر ضاحک بالقوه‌ای ناطق است، ولی این دو مفهوم «مساوق» یکدیگر نیستند، زیرا حیثیت صدقشان تفاوت دارد، و به عبارت دیگر انسان، از آن جهت که ناطق است ضاحک نیست، و از آن جهت که ضاحک است، ناطق نیست، این دو امر دو حیثیت مختلف را در انسان تشکیل می‌دهند.

و از آن طرف، هر چه شیئیت و ثبوت دارد موجود می‌باشد. قهراً عدم نیز مساوی و برابر با لاشیئیت [=نفی] خواهد بود، یعنی هر معدوم می‌لاشیء و نیست محض می‌باشد؛ و از آن طرف، هر لاشیئی نیز معدوم می‌باشد. پس وجود مساوی است با ثبوت و شیئیت؛ و عدم مساوی است با نفی و بطلان.

صحت این مدعا به ویژه بنابر اصالت وجود روشن و بی‌نیاز از اقامه دلیل است، چرا که به مقتضای اصالت وجود، تنها چیزی که از تحقق و ثبوت برخوردار است و منشأ آثار بوده و دارای شیئیت می‌باشد همان وجود است. و بنابراین، عدم که در برابر وجود قرار دارد و نقیض آن می‌باشد، لاشیء محض بوده و منشأ هیچگونه اثری نمی‌تواند باشد. در این زمینه دو نظریه دیگر در برابر عقیده حکما وجود دارد:

نظریه اول: ثبوت، اعم مطلق از وجود است

گروهی از معتزله معتقدند که نسبت میان وجود و ثبوت، عموم و خصوص مطلق است. زیرا هر موجودی ثابت است ولی هر ثابتی موجود نیست، چون بعضی از امور در عین حال که موجود نیستند و معدوم می‌باشند ثابت هستند. بنابراین، ثبوت اعم مطلق از وجود، و وجود اخص مطلق از ثبوت می‌باشد. در نتیجه نفی که در برابر ثبوت است و نقیض آن می‌باشد اخص مطلق از عدم خواهد بود؛ طبق این نظریه معدوم بر دو قسم است:

الف: معدوم ممکن الوجود: مانند انسان شاخ‌دار، کوهی از طلا و حیوان چهارسر. این امور گرچه معدومند اما چنین نیست که وجودشان ممتنع و محال باشد. طبق این نظریه، اینگونه از معدومات در عین حال که وجود ندارند، دارای نوعی ثبوت و تقرر و شیئیت می‌باشند. ماهیاتی که موجود شده‌اند نیز پیش از آنکه بوجود آیند دارای نوعی ثبوت و تقرر بوده‌اند.

ب: معدوم ممتنع الوجود: مانند شریک باری و اجتماع نقیضین. این دسته از

اما وجود و شیئیت، نه تنها با یکدیگر مساویند بلکه مساوی نیز هستند، زیرا حیثیت صدقشان یکی است یعنی یک چیز از آن جهت که موجود است شیئیت دارد و از همان جهت که شیئیت دارد موجود می‌باشد.

معدومات هیچگونه ثبوت و شیئیتی ندارند و در نتیجه «منفی» می‌باشند.<sup>۱</sup>  
این نظریه را در سه جمله می‌توان خلاصه کرد:

وجود و عدم نقیض یکدیگرند و واسطه‌ای میان آن دو نیست.

ثبوت و نفی نیز نقیض یکدیگرند و واسطه‌ای میانشان نیست.

هر موجودی ثابت است ولی هر معدومی منفی نیست.

نقد این نظریه: در پاسخ ایشان باید گفت: تنها چیزی که ثبوت دارد و منشأ آثار

می‌باشد همان وجود است زیرا عدم و نیستی، بطلان محض است و بالبداهه هیچگونه  
واقعیّت و ثبوتی ندارد. بنابراین، ماهیتی که معدوم و فاقد وجود است، نیست محض  
و لا ثابّت می‌باشد. در واقع قول به ثبوت ماهیات معدومه، جمع بین نقیضین است زیرا  
ثبوت همان وجود است و وجود نقیض عدم می‌باشد.

نظریه دوم: میان وجود و عدم واسطه‌ای در کار است

گروهی از متکلمان بر آنند که برخی از امور نه موجودند و نه معدوم، بلکه واسطه میان  
وجود و عدم هستند. این قبیل امور نزد ایشان، «حال» نامیده می‌شود. به عقیده آنها، تمام  
صفات انتزاعی از این قبیلند؛ صفاتی مانند عالم بودن، قادر بودن و پدر بودن. وجه اینکه  
چنین صفاتی نه موجودند و نه معدوم آن است که از طرفی فاقد مابازای خارجی هستند و  
یک وجود مستقل از طرفین خود ندارند و لذا نمی‌توان گفت که این صفات موجود  
می‌باشند، و از طرف دیگر این صفات، وصف برای موجود خارجی قرار می‌گیرند و شیء  
خارجی متصف به آنها می‌گردد و لذا نمی‌توان آنها را معدوم دانست.

مثلاً اگر یک شخص عالم را در نظر بگیریم، ذات آن شخص به عنوان یک جوهر در

۱- انگیزه متکلمان در ابراز این گونه عقاید پوچ و واهی، حلّ پاره‌ای از مسائل نظری بوده است. یکی از  
انگیزه‌های قول به ثبوت معدومات ممکنه، حلّ علم ازلی خدای سبحان بوده است. ایشان می‌پنداشتند که اگر  
ماهیات پیش از آنکه موجود شوند هیچگونه ثبوت و تقرری نداشته باشند، نمی‌توانند متعلق علم خداوند واقع  
شوند. از این رو گفتند که ماهیات پیش از آنکه موجود شوند از ازل ثابت بوده‌اند و علم خداوند به همین  
ماهیات ثابت تعلق گرفته است. در بخش دوازدهم درباره علم خداوند گفت‌وگو می‌شود و در آنجا تبیین  
صحیح علم باری تعالی ارائه خواهد شد. انشاءالله.

خارج وجود دارد و دارای مابازائی هست، علم اونیز به عنوان یک عرض در خارج موجود است و مابازائی برای خود دارد، اما «عالم بودن او» چطور؟ نه می‌توان گفت که «عالم بودن» نیز به عنوان یک امر ستم در خارج موجود است - زیرا در خارج دو چیز بیشتر وجود ندارد، یکی ذاتِ عالم و دیگری علم او - و نه می‌توان گفت که «عالم بودن» معدوم می‌باشد و در خارج هیچگونه ثبوت و تقرری ندارد، زیرا بهر حال آن شخص به «عالمیت» موصوف می‌شود یعنی «عالمیت» صفت یک موجود خارجی است و معدوم نمی‌تواند و صف یک موجود خارجی واقع شود. بنابراین، چاره‌ای نیست جز آنکه بگوئیم این قبیل صفات نه موجودند و نه معدوم، بلکه ثابت می‌باشند. البته طبق این نظریه واسطه‌ای میان ثبوت و نفی وجود ندارد.

این نظریه را در چند جمله می‌توان خلاصه کرد:

میان وجود و عدم واسطه‌ای به نام حال وجود دارد که همان صفات انتزاعیه است.

ثبوت و نفی نقیض یکدیگرند و میان آنها واسطه‌ای وجود ندارد.

هر موجودی ثابت است، و هر معدودی منفی می‌باشد، ولی هر امر ثابتی

لزوماً موجود نیست بلکه می‌تواند نه موجود باشد و نه معدوم!

نقد این نظریه: وجود و عدم نقیض یکدیگرند، زیرا نقیض هر چیزی، نبود و رفع آن چیز می‌باشد و عدم همان نیستی و نبود وجود است پس نقیض آن می‌باشد. و از طرف دیگر امتناع ارتفاع نقیضین از امور بدیهی و بلکه روشن‌ترین بدیهیات است و کسی که آن را انکار کند به هیچگونه علمی نمی‌تواند دست یابد. قول به وجود واسطه میان وجود و عدم، به معنای پذیرش ارتفاع نقیضین بوده و غیر قابل قبول می‌باشد.

درباره صفات انتزاعیه باید گفت که این صفات از یک ثبوت تبعی برخوردارند و به

۱- شایان ذکر است که برخی از متکلمان میان هر دو نظریه جمع کرده‌اند یعنی از طرفی قائل به ثبوت معدومات ممکنه شده‌اند و از طرف دیگر، صفات انتزاعیه را نه موجود می‌دانند و نه معدوم. به عقیده این گروه از متکلمان امور ثابت بر سه قسمند ۱- موجودات ۲- معدومات ممکنه ۳- صفات انتزاعیه‌ای که نه موجودند و نه معدوم.

تبع منشأ انتزاعشان، موجود می‌باشند. مثلاً، «عالم بودن» در خارج نه وجود مستقل دارد و نه ثبوت مستقل، هم وجودش به تبع وجود منشأ انتزاعش است و هم ثبوتش. این گروه از متکلمان گمان کرده‌اند که «عالم بودن» از یک ثبوت مستقل برخوردار است و در عین حال وجود مستقل ندارد، و این توهم منشأ تفکیک ثبوت از وجود شده‌است. ولی همانگونه که در آغاز بحث بیان شد، ثبوت و وجود مساوق یکدیگرند و به هیچ وجه قابل انفکاک از یکدیگر نمی‌باشند.

## الفصل العاشر

### فی انه لا تمايز ولا علیة فی العدم

أما عدم التمايز، فلأنه فرع الثبوت و الشیئة، ولا ثبوت ولا شیئة فی العدم. نعم ربما یتمیز عدم من عدم باضافة الوهم إیاه إلی الملكات و أقسام الوجود، فیتتمیز بذلك عدم من عدم؛ كعدم البصر، و عدم السمع، و عدم زید، و عدم عمرو، و أما العدم المطلق فلا یتتمیز فیہ.

ترجمہ

در عدم تمايز نیست، زیرا تمايز، فرع ثبوت و تحقق می باشد در حالی که عدم، هیچ ثبوت و تحققى ندارد. البته گاهی قوه و اهمه عدم را به ملكات و امور وجودی مختلف اضافه می کند و این اضافه مایه امتیاز و تفکیک میان اعدام می گردد؛ مانند عدم بینائی، عدم شنوائی، عدم حسن و عدم حسین. اما در عدم مطلق [که به هیچ چیزی اضافه نشده] امتیاز و تفکیک اساساً راه ندارد.



## شرح و تفسیر

در این فصل و همچنین در دو فصل آینده درباره پاره‌ای از احکام عدم گفت و گو می‌شود. البته بحث درباره عدم و احکام آن، در فلسفه که موضوع آن «موجود مطلق» است یک بحث استطرادی و تطفلی می‌باشد و نمی‌توان آن را از مسائل این علم به شمار آورد، مگر آنکه به نحوی به وجود و بحث درباره احکام وجود باز گردد.

## در عدم تمایز نیست

یکی از احکام عدم آن است که در عدم امتیاز و جدایی و افتراق راه ندارد، و به دیگر سخن؛ عدم، کثرت و تعدد ندارد. ما در عالم خارج «عدمها» نداریم که این «عدمها» هر یک از دیگری امتیاز داشته باشند، آنگونه که وجودها از یکدیگر امتیاز دارند.

## تمایز فرع بر تحقق داشتن است

دلیل این مطلب آن است که تمایز و جدایی چیزی از چیزی، فرع بر واقعیت داشتن آن دو چیز می‌باشد. یعنی باید لااقل دو چیز تحقق داشته باشد تا آنگاه مسأله امتیاز آنها از یکدیگر مطرح شود. به عنوان مثال اگر حسن، فرشی داشته باشد و حسین هم فرشی داشته باشد، می‌توان از فرق و امتیاز این دو فرش و یا تشابه آنها با یکدیگر گفت و گو کرد، اما اگر نه حسن فرشی دارد و نه حسین، گفت و گو از تمایز و یا تشابه فرشی که حسن ندارد و فرشی که حسین ندارد، بی‌معناست. و از طرفی عدم در برابر وجود که همان واقعیت اصیل است، قرارداد و در نتیجه لاشیء و نیست محض می‌باشد و از این روی تمایز در آن راه ندارد.

## دفع یک توهم

ممکن است گفته شود: ما همانگونه که وجود کتاب را غیر از وجود قلم، و وجود سیاهی را غیر از وجود سفیدی می‌دانیم و حکم به تمایز آنها از یکدیگر می‌کنیم، همچنین عدم کتاب را غیر از عدم قلم و عدم سیاهی را غیر از عدم سفیدی می‌دانیم و قائل به تمایز این

اعدام از یکدیگر می‌شویم. و به دیگر سخن: همان تمایزی که میان وجود اشیاء می‌یابیم میان عدم و نبود آنها نیز درک می‌کنیم؛ و همانگونه که وجودهایی داریم که از یکدیگر متمایزند، عدمهایی نیز داریم که مغایر با یکدیگر می‌باشند. پس چگونه می‌توان گفت: «در عدم، تمایز نیست».

در پاسخ می‌گوئیم: این تمایز در ذهن است نه در خارج. توضیح اینکه ما همانگونه که در ذهن خود مفهومی به نام وجود داریم، مفهومی هم به نام «عدم» داریم. مفهوم «عدم» در ذهن ما دو جنبه و دو حیثیت دارد، از جهتی معدوم و لاشیء است و از جهت دیگر موجود است و دارای شیئیت و واقعیت می‌باشد. مفهوم عدم به «حمل اولی» معدوم است ولی به «حمل شایع» موجود است. بنابراین، عدم در ذهن یک مفهوم است در کنار سایر مفاهیم و از این جهت با مفهوم وجود فرقی ندارد.

اما این مقدار برای تحقق تمایز در عدم کافی نیست. زیرا تمایز، منوط به دو شرط است یکی واقعیت داشتن و دیگر وجود کثرت و تغایر در آن واقعیت. ما تا اینجا روشن ساختیم که عدم در ذهن دارای واقعیت است، اما توضیحی درباره نحوه کثرت یافتن آن ارائه ندادیم.

در این باره باید گفت که ذهن مفهوم عدم را به مفاهیم وجودی دیگر اضافه می‌کند و به این صورت قیود گوناگون و متنوعی را برای آن بوجود می‌آورد و از این طریق حصص و بخشهای متعددی برای مفهوم عدم، در ذهن تشکیل می‌شود، و این مفهوم به صورت مفاهیم متکثر و متعددی در می‌آید. که هر یک از دیگری متمایز می‌باشند. مانند: عدم بینایی، عدم شنوایی، عدم حسن و عدم حسین

حاصل آنکه تمایز منوط به دو امر است یکی واقعیت داشتن و دیگر کثرت در آن واقعیت. و اگر ذهن و مفاهیم ذهنی نباشد عدم، نیست محض است و هیچ حظی از واقعیت ندارد و از این رو، تمایزی هم در آن نخواهد بود. اما عدم در ذهن، از نوعی واقعیت برخوردار است، زیرا مفهومی است که مانند دیگر مفاهیم، وجود ذهنی دارد، حال اگر این مفهوم را به صورت مطلق در نظر بگیریم، متکثر نخواهد شد و لذا در «عدم مطلق» تمایزی نیست ولی وقتی این مفهوم را ذهن به مفاهیم وجودی دیگر اضافه می‌کند در آن کثرت و تغایر

بوجود می آید، و در نتیجه عدمی از عدم دیگر متمایز می گردد.

در عدم، علیت نیست

وأما عدمُ العلیةِ فی العدم، فلبطلانیه و انتفاءِ شئیئیه. و قولهم: «عدمُ العلةِ علةٌ لعدمِ المعلولِ» قولٌ علی سبیل التقریبِ والمجاز؛ فقولهم مثلاً: «لم یکن غَیمٌ فلم یکن مَطَرٌ» معناه بالحقیقة: أنه لم یتحققِ العلیةُ الَّتی بینَ وجودِ الغَیمِ و وجودِ المَطَرِ؛ وهذا. كما قیل - نظیرُ إجراءِ أحكامِ القضايا الموجبةِ فی السالبةِ، فیقال: «سالبةٌ حملیةٌ» و «سالبةٌ شرطیةٌ» و نحو ذلك، وإنما فیها سلبُ الحملِ و سلبُ الشرطِ.

ترجمه

علیت از این روی در عدم راه ندارد که عدم، بطلان محض است و بهره‌ای از ثبوت ندارد. و این سخن که: «عدم علت، علت است برای عدم معلول» کلامی است برای نزدیک کردن مطلب به اذهان و از روی مجاز گفته شده است.<sup>۱</sup> پس معنای این سخن که «باران نبارید، چون ابر نبود» آن است که: علیت «وجود ابر» برای «وجود باران» تحقق پیدا نکرد. [بنابراین علیت در واقع از احکام «وجود» است نه «عدم»] و سرایت علیت به اعدام - چنانکه بعضی گفته‌اند - نظیر جریان احکام قضایای موجب در قضایای سالبه است. آنجا که تعابیری چون «سالبة حملیه» و «سالبة شرطیه» و مانند آن بکار می‌رود، در حالی که در قضیه سالبه چیزی جز نفی حمل و نفی شرط

۱- اگر بگوئید با قبول این مطلب، آنچه به عنوان مثال ذکر کردید برای قضیه‌ای که موضوعش را مفهوم اعتباری عقلی تشکیل می‌دهد، نیز برای تقریب می‌باشد و نوعی مجاز در آن بکار رفته است. در جواب خواهیم گفت ما آنرا به عنوان مثال برای قضیه نفس الامری آوردیم و مجرد آنکه حمل در قضیه‌ای برای تقریب و بنحو مجاز باشد آنرا از صادق بودن خارج و به قضایای کاذب ملحق نمی‌کند؛ از طرف دیگر مفاد حقیقی آن قضیه - یعنی عبارت علیتی که بین آن دوست واقع نشد - نیز خود یک قضیه نفس الامری می‌باشد. - مؤلف -

نیست.

### شرح و تفسیر

دومین حکم از احکام عدم آن است که در عدم، علیت و معلولیت راه ندارد. یعنی عدم نمی‌تواند علت و یا معلول باشد. زیرا علیت بیانگر یک رابطه وجودی میان دو چیز است. علت واقعی است که به نحوی در پیدایش واقعیت دیگر مؤثر می‌باشد؛ در حالی که «عدم» هیچگونه واقعیتهایی در خارج ندارد و نیست محض می‌باشد و لذا نه می‌تواند علت باشد و نه معلول! ممکن است گفته شود: ما در بسیاری از موارد عدم را علت و یا معلول قرار می‌دهیم و مثلاً می‌گوئیم: چون غذا نخوردم گرسنه ماندم؛ چون ابر نبود باران نبارید؛ چون درس را مطالعه نکردم آن را یاد نگرفتم. و بطور کلی اگر وجود «الف» علت برای وجود «ب» باشد، عدم «الف» را علت برای عدم «ب» تلقی می‌کنیم و می‌گوئیم: چون «الف» نبود، «ب» تحقق نیافت؛ و این نشان می‌دهد که رابطه علیت میان اعدام نیز تحقق دارد.

### اسناد علیت به اعدام، یک اسناد مجازی است

در پاسخ می‌گوئیم: این تعبیرات همراه با نوعی مجاز و مسامحه است. البته مسامحه‌ای که کاملاً صحیح و مقبول می‌باشد. نظیر اسناد دادن موجودیت و ثبوت به ماهیت و مفاهیم اعتباری، که بنا بر اصالت وجود، یک اسناد مجازی و در عین حال صحیح است.

توضیح اینکه: واقعیت مطلب در موارد یاد شده آن است که علیت میان وجود «الف» و وجود «ب» تحقق پیدا نکرده است، و به دیگر سخن حکم ما اولاً و بالذات این است که وجود «الف»، علت برای وجود «ب» نشده است، ولی از روی تسامح برای عدم «الف» و عدم «ب» خارجیت و نفس الامریت اعتبار نموده و با یک مسامحه دیگر عدم «الف» را

۱- مسأله سه صورت دارد که هر سه با توجه به بیان بالا ابطال می‌شود:

۱- عدم، علت برای وجود باشد. ۲- وجود، علت برای عدم باشد. ۳- عدم، علت برای عدم باشد. این سه فرض همگی باطل‌اند زیرا عدم، نه می‌تواند اثر چیزی باشد تا معلول آن واقع شود، و نه می‌تواند منشأ یک اثری باشد تا علت آن قرار گیرد، و نه می‌توان گفت عدمی در پیدایش عدم دیگر مؤثر بوده است.

علت برای عدم «ب» اعتبار می‌کنیم و می‌گوئیم: عدم «الف» علت است برای عدم «ب». حاصل آنکه واقعیت مطلب در موارد یادشده نفی‌علیت میان وجود «الف» و وجود «ب» است ولی ذهن از این حقیقت یک مجاز می‌گیرد و آن را اعتبار می‌کند.

#### یک تشبیه

علت دانستن عدم «الف» برای عدم «ب» درجائی که وجود «الف» علت وجود «ب» است نظیر آن است که قضیه «زغال سفید نیست» را «حمله» و قضیه «این چنین نیست که اگر عددی» اول بود آن عددزوج باشد» را شرطیه متصله بدانیم، و حکم قضایای موجه را به قضایای سالبه سرایت دهیم. زیرا در قضایای سالبه چیزی بر چیزی حمل نمی‌شود و چیزی مشروط و معلق بر چیزی نمی‌گردد. این قضایا در واقع سلب حمل و سلب تعلیق را بیان می‌کنند نه حمل سلب و تعلیق سلب را؛ و از این روحلمیه و یا شرطیه متصله نامیدن قضایای سالبه، از روی مجاز و بخاطر شباهت آنها به قضایای موجه است.

علت دانستن عدم «الف» برای عدم «ب» نیز از همین قبیل است، یعنی از قبیل سرایت دادن احکام قضیه موجه به قضیه سالبه، زیرا علیت در واقع میان وجود «الف» و وجود «ب» برقرار است و به مناسبت، به عدم آنها سرایت داده شده است.

## الفصل الحادى عشر

### فى أنّ المعدومَ المطلقَ لا يُخبرُ عنه

ويتبيّن ذلك بما تقدّم: أنّه بطلانُ محضٍ لاشيئية له بوجه، وإنّما يُخبرُ عن  
شيءٍ بشيءٍ.

وأما الشبهة بأنّ قولهم: «المعدومُ المطلقُ لا يُخبرُ عنه» يناقضُ نفسه، فإنّه  
بمعنائه إخبارٌ عنه بعدم الإخبار، فهى مندفعة، بما سيجىء فى مباحث الوحدة  
والكثرة، من أنّ من الحمل ما هو أولى ذاتي، يتحدّ فيه الموضوع والمحمول  
مفهوماً ويختلفان اعتباراً؛ كقولنا: «الإنسانُ إنسانٌ» ومنه ما هو شائعٌ  
صناعي، يتحدان فيه وجوداً ويختلفان مفهوماً؛ كقولنا: «الإنسانُ ضاحكٌ».  
والمعدومُ المطلقُ معدومٌ مطلقٌ بالحملِ الأوّل، ولا يُخبرُ عنه؛ وليس بمعدومٍ  
مطلق، بل موجودٌ من الموجوداتِ الذهنية، بالحملِ الشائع، ولذا يُخبرُ عنه  
بعدم الإخبارِ عنه فلا تناقض.

ترجمه:

از مطالب گذشته روشن می شود که از معدوم مطلق هرگز «خبر»

داده نمی‌شود، زیرا: عدم، بطلان محض است و هیچ نحوه ثبوت و شئییتی ندارد، حال آنکه خبر لزوماً باید در مورد یک «شیء» باشد.

در اینجا شبهه‌ای مطرح شده که قضیه «از معدوم خبر داده نمی‌شود» نفی کننده و ناقض خودش می‌باشد؛ چرا که همین جمله از معدوم مطلق سخن می‌گوید و به ما اطلاع می‌دهد: معدوم مطلق به گونه‌ای است که از آن نمی‌توان خبر داد.

پاسخ شبه آن است که همانگونه که خواهد آمد! - حمل بر دو قسم است:

۱- حمل اولی ذاتی، که در آن موضوع و محمول اتحاد مفهومی و اختلاف اعتباری دارند، مانند: «انسان، انسان است».

۲- حمل شایع صناعی، که در آن موضوع و محمول اتحاد وجودی و اختلاف مفهومی دارند، مانند: «انسان، خندان است».

با توجه به این مقدمه می‌گوئیم: معدوم مطلق، به حمل اولی، معدوم مطلق است و از آن نمی‌توان خبر داد، اما به حمل شایع، معدوم مطلق نبوده بلکه موجودی است از موجودات ذهنی و لذا از آن خبر داده می‌شود به اینکه: «از آن خبر داده نمی‌شود». بنابراین تناقضی وجود ندارد.

#### شرح و تفسیر

سومین حکم از احکام عدم آن است که از معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود. یعنی معدوم مطلق موضوع هیچ قضیه‌ای قرار نمی‌گیرد و هیچ حکمی درباره آن صادر نمی‌شود. زیرا برای آن که بتوان از چیزی خبر داد و حکمی درباره آن بیان کرد آن چیز باید تحقق و واقعیت داشته باشد و لااقل در ذهن موجود باشد؛ و به دیگر سخن باید چیزی در کار باشد تا بتوان از آن خبر داد. و از طرفی معدوم مطلق، لاشیء محض است و هیچ واقعیتی ندارد. معدوم مطلق، مطلقاً نیست و نابود می‌باشد، نه ثبوتی در خارج دارد و نه در ذهن. و از این رو

خبر دادن از آن غیر ممکن می‌باشد. این مطلب بدیهی است و برای تصدیق آن کافی است موضوع و محمول آن تصور شود.

شبهه تناقض در قضیه «از معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود» در اینجا شبهه‌ای مطرح شده است و آن اینکه در قضیه «از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود» تناقض وجود دارد و این قضیه خودش ناقض خودش است. زیرا از سویی می‌گوید: از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود؛ و از سوی دیگر مفاد این قضیه خودش حکمی است دربارهٔ معدوم مطلق و خبری است که از آن داده می‌شود. شما در همان حال که می‌گوئید «معدوم مطلق» موضوع هیچ حکمی واقع نمی‌شود؛ آن را موضوع قرارداد و حکمی برایش بیان کرده‌اید. و به بیان دیگر، دربارهٔ معدوم مطلق حکم کرده‌اید به اینکه حکمی ندارد.

اگر بگوئید که این مورد استثناء می‌شود، یعنی معدوم مطلق موضوع هیچ حکمی واقع نمی‌شود مگر همین حکم. در پاسخ می‌گوئیم: این حکم یک حکم عقلی است و احکام عقلی استثناء بردار نیست، و وجود یک استثناء در حکم عقلی به معنای بطلان و بی‌اعتباری آن می‌باشد.

حل شبهه بر اساس تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع برای حل این شبهه مقدمتاً باید یاد آور شویم که حمل بر دو قسم است: حمل اولی ذاتی و حمل شایع <sup>صناعی</sup> ~~توضیح~~ اینک در قضیه حملیه، حکم به اتحاد موضوع و محمول می‌شود، زیرا مفاد حمل، «این همانی» است. اما اتحاد میان موضوع و محمول به دو صورت می‌تواند باشد: یکی اتحاد مفهومی و دیگر اتحاد وجودی.

حمل ذاتی اولی آن است که موضوع و محمول در آن اتحاد مفهومی داشته باشند؛

یعنی مفهوم موضوع همان مفهوم محمول باشد. مانند: انسان، انسان است. انسان، بشر

است. انسان حیوان ناطق است. در تمام این قضایا نظر به مفهوم موضوع و محمول است نه

مصادیق و افراد آنها، و به بیان دیگر آنچه موضوع است مفهوم انسان است و نه مصداق



انسان و همچنین آنچه محمول است مفهوم انسان، بشر و حیوان ناطق است و نه مصداق آن. و بطور کلی وقتی می‌گوئیم: «الف، ب است به حمل اولی» معنایش آن است که: «مفهوم الف همان مفهوم ب است.»

اما در حمل شایع صناعی حکم به اتحاد وجودی و مصداقی موضوع و محمول می‌شود. در حمل شایع مفهوم موضوع غیر از مفهوم محمول می‌باشد ولی در عین حال موضوع و محمول اتحاد وجودی و مصداقی دارند. مانند قضیه: انسان خندان است، که مفهوم انسان غیر از مفهوم خندان است ولی مصداق انسان همان مصداق خندان می‌باشد. و بطور کلی وقتی می‌گوئیم: «الف ب است به حمل شایع»، معنایش آن است که «الف مصداق ب است.»

با توجه به مقدمه فوق می‌گوئیم: موضوع در قضیه «از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود»، دو جنبه و دو حیثیت دارد: حیثیت مفهومی و حیثیت مصداقی. موضوع قضیه فوق از جهت مفهومی و به حمل اولی معدوم مطلق است، و بدین لحاظ خبری از آن داده نمی‌شود، ولی از جهت مصداقی و به حمل شایع معدوم مطلق نیست بلکه موجودی از موجودات است و بدین لحاظ موضوع این حکم قرار گرفته است و این خبر درباره آن بیان شده است.

توضیح اینکه: هر مفهومی به حمل اولی خودش خودش است. انسان به حمل اولی انسان است، سیاهی به حمل اولی سیاهی است و معدوم مطلق نیز به حمل اولی معدوم مطلق است. ولی هیچیک از این مفاهیم مصداق خودشان نیستند و لذا فاقد احکام مصداقی خودشان می‌باشند. مثلاً مفهوم انسان به حمل شایع انسان نیست، یعنی خودش مصداق خودش نمی‌باشد. و لذا نمی‌توان گفت که این مفهوم خندان است و یا متعجب است و مانند آن.

مفهوم معدوم مطلق نیز چنین است. خودش مصداق خودش نیست، یعنی مفهوم معدوم مطلق واقعاً و به حمل شایع لاشیء محض نیست بلکه موجودی از موجودات ذهنی است و از این رو هیچیک از احکام معدوم مطلق را ندارد، و از جمله این حکم را که «خبری از آن داده نمی‌شود». حاصل آنکه وقتی می‌گوئیم: «از معدوم مطلق خبری داده

نمی‌شود.» مقصود مصادیق معدوم مطلق است و آنچه به حمل شایع معدوم مطلق می‌باشد. و مفهوم معدوم مطلق، مصداق معدوم مطلق نیست و به حمل شایع یک موجود ذهنی است و نه معدوم مطلق و لذا مشمول این حکم نمی‌شود.

### بررسی چند قضیه دیگر که موهم تناقض اند

و بهذا التقریب یندفع الشبهة عن عِدَّةِ قضايا تُوهِمُ التناقض؛ کقولنا: «الجزئی جزئی» و هو بعینه «کلی» یندق علی کثیرین، و قولنا: «شریک الباری ممتنع» مع أنه معقول فی الذهن فیكون موجوداً فیہ «ممکناً»، و قولنا: «الشیء إما ثابت فی الذهن او لا ثابت فیہ» و الا ثابت فی الذهن ثابت فیہ، لأنه معقول.

وجه الاندفاع: أن الجزئی جزئی بالحمل الأولی، کلی بالشانع. و شریک الباری شریک الباری، بالحمل الأولی؛ و ممکن مخلوق للباری، بالشانع. و الا ثابت فی الذهن كذلك، بالحمل الأولی؛ و ثابت فیہ بالشانع.

### ترجمه

با همین بیان شبهه نسبت به تعداد دیگری از قضایا که موهم تناقض اند برطرف می‌گردد.

[برای نمونه به بررسی پاره‌ای از این قضایا می‌پردازیم:]

۱- قضیه «جزئی، جزئی است» در حالی که «جزئی» یک مفهوم کلی بوده و دارای مصادیق بسیار می‌باشد.

۲- قضیه «شریک خداوند ممتنع الوجود است» با آنکه «شریک خدا» مفهومی است که در ذهن تصور می‌شود، و بنابراین در ذهن موجود است، و ممکن می‌باشد نه ممتنع.

۳- قضیه «یک شیء در ذهن یا ثابت است یا غیر ثابت» که «غیر ثابت در ذهن» خود مفهومی است ثابت در ذهن، چرا که ذهن آن را تصور می‌کند.

در پاسخ گوئیم: «جزئی» به حمل اولی جزئی است، اما به حمل شایع یک مفهوم کلی می‌باشد؛ «شریک خدا» نیز به حمل اولی شریک خداست و به حمل شایع موجودی ممکن و مخلوق خداوند است؛ همچنین «غیر ثابت در ذهن» به حمل اولی غیر ثابت در ذهن است و به حمل شایع مفهومی ثابت و موجود در ذهن می‌باشد.

### شرح و تفسیر

در اینجا چند شبهه دیگر نظیر شبهه مربوط به معدوم مطلق مطرح شده است که با توجه به تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع و تفکیک میان حیثیت مفهومی و حیثیت مصداقی یک شیء می‌توان به حل آنها نائل آمد.

### شبهه نخست و پاسخ آن

شبهه: قضیه «جزئی، جزئی است» یک قضیه صادق است زیرا هر چیزی خودش، خودش هست و نمی‌توان آن را از خودش سلب نمود؛ ولی از طرف دیگر مفهوم جزئی، دارای مصادیق فراوانی است؛ چرا که تمام صورتهای حتی و خیالی ما جزئی هستند، تصویری که از قلم خاص، ورق خاص، کتاب خاص و... داریم همه و همه جزئی هستند؛ و بنابراین، مفهوم جزئی قابل صدق بر موارد کثیره است. و کلی می‌باشد. پس جزئی، هم جزئی است و هم جزئی نیست. و این اجتماع نقیضین است و محال می‌باشد.

پاسخ: مفهوم جزئی به حمل اولی جزئی است، یعنی مفهوم جزئی، مفهوم جزئی است اما این مفهوم به حمل شایع جزئی نیست، یعنی خودش مصداق خودش نمی‌باشد، بلکه یکی از مصادیق کلی است. پس مفهوم جزئی به حمل اولی جزئی است و به حمل شایع کلی می‌باشد. بیان دیگر اگر از ما بپرسند که جزئی یعنی چه؟ می‌گوئیم: جزئی یعنی آنچه قابل صدق بر بیش از یک فرد نیست، و اگر سؤال کنند که این مفهوم خودش در عداد کدام یک از مفاهیم است: مفاهیم جزئی یا مفاهیم کلی؟ می‌گوئیم: در عداد مفاهیم کلی است و قابل صدق بر افراد فراوانی می‌باشد.

### شبهه دوم و پاسخ آن

شبهه: شریک الباری محال و ممتنع الوجود است، زیرا در جای خود ثابت شده است که فرض ثانی و دوم برای واجب الوجود نمی توان کرد و در نتیجه واجب الوجود دوم (شریک الباری) محال است که تحقق داشته باشد. ولی از سوی دیگر شریک الباری (واجب الوجود دوم) یکی از مفاهیم ذهنی ماست و نه تنها ممکن الوجود است بلکه بالفعل موجود می باشد. پس شریک الباری هم ممتنع الوجود است و هم ممتنع الوجود نیست. و این اجتماع نقیضین است و محال می باشد.

پاسخ: شریک الباری به حمل اولی شریک باری است و از این جهت بر آن حکم می شود که ممتنع الوجود می باشد. اما این مفهوم خودش مصداق خودش نیست و به حمل شایع شریک الباری نمی باشد بلکه یک مفهوم ذهنی است که چون دیگر مفاهیم مخلوق و آفریده خداوند می باشد نه شریک او. و به بیان دیگر؛ ممتنع الوجود بودن، حکم مصداق شریک الباری است و وقتی می گوئیم شریک الباری ممتنع الوجود است، این مفهوم ذهنی را آینه برای انعکاس مصداقیش قرار داده و حکمی را برای آن مصداقی ذکر کرده ایم و چون مفهوم شریک الباری خودش مصداق خودش نیست، احکام مصداقی خودش را نیز ندارد.

و به دیگر سخن: شریک الباری در ذهن ما دو جنبه دارد، یکی جنبه مفهومی (یعنی جنبه حکایت و ارائه) و دیگر جنبه مصداقی (یعنی آنچه خودش هست به عنوان شیئی از اشیاء). به لحاظ اول یعنی آنچه که نشان می دهد و حکایت می کند، ممتنع الوجود است و به لحاظ دوم، یعنی آنچه که خودش هست، ممکن و مخلوق خداوند می باشد. پس تناقضی در کار نیست.

### شبهه سوم و پاسخ آن

شبهه: ما اشیاء را تقسیم می کنیم به ثابت در ذهن و غیر ثابت در ذهن و می گوئیم: شیء یا در ذهن موجود است و یا در ذهن غیر موجود است. این یک تقسیمی است در کنار سایر تقسیمات. یعنی همانطور که اشیاء را به مجرد و مادی، علت و معلول، بالفعل و بالقوه تقسیم می کنیم همچنین آنها را به ثابت در ذهن و غیر ثابت در ذهن تقسیم می کنیم. از طرف دیگر

«لا ثابت در ذهن» خودش ثابت در ذهن می‌باشد زیرا مقتضای تقسیم ذهنی آن است که همه اطراف تقسیم در ذهن موجود بوده و ثبوت ذهنی داشته باشند. بنابراین، همین که گفتیم: «الشیء اما ثابت فی الذهن اولاً ثابت فیہ»، لا ثابت در ذهن، وجود ذهنی می‌یابد و ثابت در ذهن می‌شود.

پاسخ: آنچه به مقتضای این تقسیم در ذهن موجود و ثابت می‌باشد «مفهوم لا ثابت در ذهن» است و این مفهوم به حمل اولی لا ثابت در ذهن می‌باشد ولی به حمل شایع ثابت در ذهن است. یعنی خودش مصداق خودش نیست. و به عبارت دیگر: چیزی که به حمل شایع «لا ثابت در ذهن» است در ذهن موجود نمی‌باشد؛ و مفهوم «لا ثابت در ذهن» به حمل اولی «لا ثابت در ذهن» است نه به حمل شایع.

## الفصل الثانی عشر

### فی امتناع إعادة المعدوم بعينه

قالت الحكماء: «إن إعادة المعدوم بعينه ممنوعة»، و تبعهم فيه بعض المتكلمين، وأكثرهم على الجواز. وقد عدَّ الشيخ «امتناع إعادة المعدوم» ضرورياً؛ وهو من الفطريات، لقضاء الفطرة ببطان شيتة المعدوم، فلا يتصف بالاعادة.

ترجمه

فلاسفه گفته‌اند: «باز گرداندن خودِ معدوم [به صحنه وجود] امری است ممنوع.» گروهی از متکلمین در این امر پیرو حکما‌اند، ولی اکثر آنها [برخلاف حکماء] اعاده معدوم را ممکن دانسته‌اند.

شیخ‌الرئیس «امتناع اعاده معدوم» را بدیهی بشمار آورده‌است. در این صورت، این مسأله از بدیهیات فطری خواهد بود، چرا که وجدان انسانی بوضوح حکم می‌کند: «معدوم چیزی نیست و از این رو نمی‌تواند موصوف به اعاده گردد.»

## شرح و تفسیر

چهارمین حکمی که درباره عدم و معدوم مطرح می‌شود این است که «اعاده و ایجاد دوباره شیئی که معدوم شده و از بین رفته، ممتنع می‌باشد.» مسأله اعاده معدوم را نخستین بار متکلمان مطرح کردند و سپس به فلسفه راه یافت. بسیاری از متکلمان می‌پنداشتند معاد که یکی از مهمترین ارکان ادیان الهی است، نوعی اعاده معدوم می‌باشد، و از این روی افزون بر آنکه به جواز اعاده معدوم حکم کردند، وقوعش را نیز حتمی دانستند. اما فیلسوفان و نیز محققان از متکلمان قائل به امتناع اعاده معدوم شدند و حتی پاره‌ای از ایشان حکم به امتناع اعاده معدوم را ضروری و بدیهی دانستند.

## امتناع اعاده معدوم از فطریات است

بوعلی سینا در کتاب شفاء می‌گوید: «علی ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان، و كل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم» [=عقل بدون آن که نیاز به دلیل و برهان داشته باشد اعاده معدوم را رد می‌کند و آنچه در این باره ذکر می‌شود نه از باب تعلیم و آموزش بلکه از قبیل تنبیه و یادآوری می‌باشد.] در نتیجه حکم به امتناع اعاده معدوم یک حکم فطری می‌باشد. فطریات چنان که در منطق آمده است قضایایی هستند که دلیشان همراه با حضور آنها در ذهن، به ذهن می‌آید و انسان برای تصدیق آنها نیاز به تلاش فکری ندارد. قضیه «اعاده معدوم ممتنع است» نیز همینگونه است، زیرا فطرت آدمی به روشنی حکم می‌کند که معدوم، بطلان و نیستی محض است و لذا قابلیت اتصاف به اعاده و بازگشت دوباره به صحنه وجود را ندارد، و به بیان دیگر: معدوم شیئی نیست که بازگردانده شود.

۱- «الهیات شفاء» فصل پنجم از مقاله نخست.

فخر رازی در «المباحث المشرقیه» می‌نویسد

«وینعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة، ورفض عن نفسه الميل و المصيبة، شهذ عقله الصریح بان اعاده المعدوم ممتنع قطعاً و كما انه قد يتوهم في غير البدیهی انه بدیهی، لاسباب خارجه، فكذلك قد يتوهم في البدیهی انه غير بدیهی، لموانع من خارج.» ج ۱، ص ۴۸.

## اعاده معدوم یعنی چه؟

حقیقت این است که اگر موضوع این مسأله خوب روشن شود و مقصود از اعاده معدوم معلوم گردد، هر انسان سلیم الذهنی آن را ممتنع می‌شمارد. اعاده معدوم یعنی اینکه یک شیء پس از آنکه یکبار وجود پیدا کرد و سپس از بین رفت، دوباره بوجود آید، یعنی دقیقاً همان شیء با همان تشخیص و تعیینی که داشت دوباره موجود گردد به گونه‌ای که بتوان گفت این همان شیئی است که معدوم شده بود. فرض کنید کسی دست خود را از بالا به پائین حرکت می‌دهد و این حرکت ۵ ثانیه به طول می‌انجامد و بعد با توقف دست، این حرکت تمام می‌شود و از بین می‌رود. اعاده معدوم یعنی آنکه همان حرکت با همان تشخیص دوباره موجود شود.

از اینجا معلوم می‌شود که میان اعاده و تکرار باید فرق نهاد. تکرار امری است ممکن که فراوان رخ می‌دهد. در مثال فوق، اگر شخص مفروض دوباره دست خود را به همان صورت و با همان سرعت حرکت دهد، حرکت نخست را تکرار کرده است یعنی مثل آن را بوجود آورده است نه عین آن را. تکرار یعنی آنکه افراد متعدد یک ماهیت که هر یک جدا و متمایز از دیگری می‌باشند و وجود خاص خود را دارند و در عین حال شبیه یکدیگرند، در طول زمان موجود شوند؛ و اعاده معدوم یعنی اینکه یک فرد و یک شخص در طول زمان دوبار موجود شود.

## تبیین امتناع اعاده معدوم بر اساس دواصل

برای تصدیق امتناع اعاده معدوم باید به دو نکته توجه نمود:

۱- ملاک تشخیص وجود است. یعنی هویت و «آن» بودن یک شیء به موجود بودن آن بستگی دارد، اگر یک شیء موجود شد به این معناست که هویت خاصی بوجود آمده است و اگر این موجودیت از بین رفت، دیگر هویتی باقی نمی‌ماند و قهراً وجود ثانوی هویت ثانوی خواهد بود.

۲- ایجاد عین وجود است. کثرت ایجاد و وجود یک کثرت ذهنی است و الا در واقع دو چیز منفک از هم یکی به نام ایجاد و دیگری به نام وجود، در کار نیست. ایجاد یک شیء



همان وجود و تحقق آن شیء است. تفاوت میان ایجاد و وجود به وجهی نظیر تفاوت میان مصدر و اسم مصدر است.

با توجه به این دو اصل می‌گوئیم: یک فرد با حفظ تشخص و تعین خودش نمی‌تواند پس از آنکه نابود شد اعاده شود. زیرا اعاده، ایجاد دومی است که به شیء تعلق می‌گیرد و چون ایجاد عین وجود است (اصل دوم) ایجاد دوم مساوی با وجود دوم می‌باشد و چون ملاک هویت و تشخص همان وجود است (اصل اول)، وجود دوم تشخص دومی را بدنبال می‌آورد. بنابراین موجود ثانوی محال است که همان شخص نخستین باشد. این خود دلیلی است متقن و روشن بر امتناع اعاده معدوم؛ اما در متن ادله دیگری ذکر شده است که اینک به شرح آنها می‌پردازیم.

#### دلیل اول بر امتناع اعاده معدوم

وَالْقَائِلُونَ بِنَظَرِيَّةِ الْمَسْأَلَةِ احْتَجُّوا عَلَيْهِ بِوُجُوهِ:

منها: أَنَّهُ لَوْ جَازَ لِلْمَعْدُومِ فِي زَمَانٍ أَنْ يُعَادَ فِي زَمَانٍ آخَرَ، بِعَيْنِهِ، لَزِمَ تَخَلُّلُ الْعَدَمِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ، لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَكُونُ مَوْجُوداً بِعَيْنِهِ فِي زَمَانَيْنِ بَيْنَهُمَا عَدَمٌ مُتَخَلِّلٌ.

#### ترجمه

کسانی که این مسأله را نظری دانسته‌اند ادله‌ای به شرح زیر برای اثبات آن بیان کرده‌اند:

دلیل اول: اگر امکان داشته باشد همان شیئی که در زمان خاصی معدوم بوده در زمانی دیگر [به صحنه هستی] باز گردانده شود، لازم می‌آید عدم و نیستی بین یک شیء و خودش فاصله اندازه‌د، و این محال است. چرا که در این صورت، آن شیء مورد نظر باید در دو زمانی که میانشان عدم قرار گرفته، موجود باشد.

شرح و تفسیر

دلیل اول<sup>۱</sup> بر امتناع اعاده معدوم این است که اگر یک شیء پس از آن که از بین رفت دوباره به وجود آید لازمه اش آن است که عدم و نیستی میان آن شیء و خودش فاصله شود، و چنین چیزی محال است. زیرا مستلزم آن است که آن شیء خودش بر خودش تقدم زمانی داشته باشد. یعنی باید پیش از آن که موجود شود موجود باشد و چنین چیزی محال است. یک فرد می تواند نسبت به افراد دیگر تقدم یا تأخر زمانی داشته باشد، مانند بوعلی که متأخر از فارابی و متقدم بر خواجه نصیر است.

و نیز ممکن است قسمتی از وجود یک فرد مقدم بر قسمت دیگری از وجود آن فرد باشد، مانند آن که نیمه اول عمر ما مقدم بر نیمه دوم عمر ما است، ولی محال است که تمام وجود یک فرد مقدم بر تمام وجود خودش باشد، چنان که در اعاده معدوم رخ می دهد. در فرض اعاده معدوم، یک شیء همه عمرش را کرده و دوباره همان شیء با همان عمر بوجود می آید، و در نتیجه عدم زمانی میان آن شیء و خودش فاصله می اندازد و این محال است چون مستلزم تقدم زمانی شیء بر خودش می باشد!

۱- در این قسمت چهار دلیل برای امتناع اعاده معدوم بیان شده است که دو دلیل نخست مبتنی بر فرض عدم اعاده زمان و دو دلیل پایانی مبتنی بر فرض اعاده زمان است.

توضیح اینکه وقتی «الف» پس از معدوم شدن دوباره ایجاد می شود، موجود مُعاد باید همه خصوصیات «الف» را داشته باشد و به عبارت دیگر همه ویژگیها و اعراض «الف» اعاده شود. حال اگر فرض شود که زمان از این ویژگیها مستثنا بوده و اعاده نمی شود و در نتیجه موجود آغازین و مُعاد آن در دو زمان مختلف موجود می شوند، زمینه برای دلیل اول و دوم فراهم می گردد.

و اگر فرض شود که زمان نیز اعاده می شود و موجود آغازین و مُعاد آن، از جهت زمانی نیز عین یکدیگر می باشند، در این صورت برهان سوم و چهارم مطرح می شود.

۲- در بیان بالا تکیه بر این است که فاصله شدن عدم میان یک شیء و خودش از این رو محال است که موجب تقدم زمانی شیء بر خودش می شود، ولی محذور فاصله شدن عدم میان یک شیء و خودش را به صورت دیگری نیز می توان بیان کرد و آن اینکه بگوئیم تخلل عدم موجب تمام شدن وجود شیء بوده و باعث تعدد آن می شود و وحدت آن را از بین می برد. زیرا وحدت وجود در امور زمانی منوط به استمرار وجود شیء در ظرف زمان می باشد. در حالی که در اعاده معدوم، فرض بر آن است که مُعاد، همان موجود نخستین است و در واقع آن دو یک چیز هستند.

## دلیل دوم

حجة أخرى: لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يُماثلُه من جميع الوجوه ابتداءً واستئنافاً؛ وهو محالٌ. أما الملازمة فلأنَّ «حکم الأمثال فيما يجوزُ و فيما لايجوزُ واحدٌ»، و مثل الشيء ابتداءً و مُعادَةُ ثانياً لا فرق بينهما بوجه، لأنَّهما يُساويان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه. و أما استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجودِ عدم التميز بينهما، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثيرٌ؛ وهو محالٌ.

## ترجمه

دلیل دوم: اگر بتوان شیء را با حفظ همه خصوصیات آن بعد از معدوم شدنش باز گرداند، باید بتوان مشابه آن شیء را، که در همه خصوصیات با او برابر است، ابتداءً ایجاد کرد، در حالی که چنین چیزی محال است. دلیل ملازمه مذکور [بین امکان اعاده معدوم و امکان ایجاد ابتدائی مماثل شیء] آن است که امور مشابه یکدیگر حکمشان یکسان است، اگر چیزی نسبت به یکی از آنها ممکن یا ممتنع باشد، نسبت به دیگری نیز همان حکم را خواهد داشت. و [از طرف دیگر] بین آنچه مشابه با «شیء» مورد نظر، ایجاد ابتدائی می شود و آنچه اعاده شده آن است هیچ فرقی وجود ندارد، چرا که هر دو از هر جهت همانند آن «شیء» مورد نظرند. اما دلیل اینکه ایجاد ابتدائی مماثل آن را محال دانستیم آن است که اگر دو چیز که در همه خصوصیات همسانند، موجود شوند، هیچ فرقی با هم نخواهند داشت، و این یعنی آنکه چند چیز از همان جهت که چند چیزند، یک چیز باشند، و این محال است.

## شرح و تفسیر

دلیل دوم بر امتناع اعاده معدوم از دو مقدمه تشکیل شده که هر یک باید جداگانه اثبات

شود تا استدلال تام و کامل گردد. و مقدمه عبارتند از:

مقدمه نخست: اگر بتوان «الف» را پس از معدوم شدن با حفظ همه خصوصیاتش دوباره بوجود آورد، باید بتوان همزمان با وجود «الف» چیزی را که از هر جهت شبیه «الف» است و در تمام خصوصیات با آن برابر است، به وجود آورد.

مقدمه دوم: نمی‌توان همزمان با وجود «الف»، چیزی را که در همه خصوصیات با آن برابر باشد بوجود آورد.

نتیجه این دو مقدمه آن است که: نمی‌توان «الف» را پس از معدوم شدن با حفظ همه خصوصیاتش دوباره به وجود آورد. یعنی اعاده معدوم محال است.

تبیین مقدمه نخست: حاصل این مقدمه آن است که اگر مُعادِ «الف» - که نامش را «ب» می‌گذاریم - ممکن الوجود باشد باید مماثل «الف» - که نامش را «ج» می‌نیمیم - نیز ممکن الوجود باشد. دلیل این ملازمه آن است که «ب» و «ج» هر دو مماثل یکدیگر می‌باشند، زیرا بنا بر فرض هر دو از هر جهت مماثل و شبیه «الف» هستند و اگر ما دو چیز داشته باشیم که هر دوی آنها از هر جهت مساوی و همانند شیء سومی باشند، آن دو خودشان مماثل با یکدیگر خواهند بود. همانطور که در ریاضیات می‌گویند: اگر دو عدد با عدد سومی برابر باشند، آن دو عدد خود مساوی با هم خواهند بود.

و از طرف دیگر حکم اموری که همانند و همسان هستند، یکسان می‌باشد و اگر یکی از آنها ممکن باشد دیگری نیز ممکن خواهد بود. پس اگر گفتیم: «الف»

۱- این یک قاعده کلی است که معمولاً به این صورت بیان می‌شود که «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» به مقتضای این قاعده حکم هر شیء، حکم مانند آن نیز هست خواه آن حکم مثبت باشد یا منفی. دلیل این قاعده آن است که: آنچه موجب جدائی و امتیاز دو موجود مماثل از یکدیگر می‌شود، به ذات و ماهیت آنها مربوط نیست بلکه صرفاً یک امر عرضی می‌باشد. پس دو یا چند موجود متمائل در ماهیت متحدند و اختلافشان در اعراض می‌باشد.

حال اگر این ماهیت در یک مورد به حکمی محکوم شود و در مورد دیگر این حکم از آن سلب گردد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید زیرا یک حکم بر یک ماهیت اثبات شده و از همان ماهیت سلب شده است. و چون اجتماع نقیضین محال است، در فرض مذکور همه موارد آن ماهیت همان حکم را خواهند داشت و این حکم از هیچیک از موارد آن سلب نمی‌شود.

می‌تواند اعاده شود و به عبارت دیگر مُعادِ «الف» ممکن الوجود می‌باشد، باید بپذیریم که مماثل «الف» را نیز می‌توان به وجود آورد!

تبیین مقدمه دوم: دلیل این که نمی‌توان همزمان با وجود «الف» چیزی را که از هر جهت شبیه «الف» است، به وجود آورد این است که در این صورت دو چیز که هیچ امتیازی میانشان وجود ندارد همزمان با هم موجود خواهند شد و این با تعدد و دوئیت آنها منافات دارد. ما نمی‌توانیم دو چیز داشته باشیم که در عین حال که دو چیزند هیچ امتیازی از یکدیگر نداشته باشند و در همه چیز دقیقاً همانند باشند. زیرا تحقق کثرت بدون امتیاز و اختلاف محال است.

توضیح اینکه: دوئیت و تعدد، مستلزم وجود امتیاز و اختلاف است و از سوی دیگر فرض تماثل همه جانبه دو پدیده مستلزم عدم وجود امتیاز و اختلاف میان آن دو می‌باشد. در نتیجه فرض اینکه دو چیز که از هر جهت مثل یکدیگرند با هم موجود شوند. که از آن به «اجتماع المثلیّین فی الوجود» تعبیر می‌شود. یک فرض تناقض آمیز است؛ زیرا به معنای آن است که دو چیز در عین حال که دو چیزند و از همان جهت که دو چیزند، یک چیز باشند!

### دلیل سوم

حجّة أخرى: إن إعادة المعدوم توجب كون المُعادِ هو المبتدأ؛ وهو محال، لاستلزامه الانقلاب أو الخلف. بيان الملازمة: أن إعادة المعدوم بعينه يستلزم كون المُعادِ هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان،

۱- این مقدمه را به این صورت نیز می‌توان بیان نمود که اعاده معدوم عبارت است از اینکه پس از معدوم شدن الف، چیزی که در تمام جهات مانند الف است به وجود آید. و اگر تحقق چنین چیزی در دو زمان روا باشد باید در یک زمان نیز جایز باشد. یعنی در همان هنگام که «الف» موجود است چیزی ایجاد شود که از هر جهت شبیه و مماثل «الف» می‌باشد.

۲- مقدمه دوم استدلال مبتنی بر یک قاعده کلی فلسفی است و آن اینکه «اجتماع المثلیّین فی الوجود محال» یعنی محال است که دو چیزی که از هر جهت مثل یکدیگرند با هم تحقق پیدا کنند و موجود شوند. دلیل این قاعده فلسفی را در شرح همین قسمت آورده‌ایم.

## ترجمه

دلیل سوم: بازگرداندن معدوم ایجاب می کند اعاده شده، همان موجود ابتدائی باشد، و این محال است؛ چرا که مستلزم انقلاب ذاتی و یا خلف در فرض می باشد توضیح ملازمه آن است که بازگرداندن خود معدوم مستلزم آن است که موجود اعاده شده در ذات و همه خصوصیات حتی زمان، همان موجود اولی باشد و این بدین معنا است که آنچه اعاده شده، همان موجود نخستین است [نه اینکه اعاده شده آن باشد] و این انقلاب ذاتی و یا خلف در فرض می باشد.

## شرح و تفسیر

## نسبت زمان به اشیاى زمانمند

در این قسمت دلیل سومی برای اثبات امتناع اعاده معدوم بیان شده است، که تبیین کامل آن منوط بر فهم صحیح نسبت زمان به اشیاى زمانمند می باشد. توضیح اینکه قائلین به جواز اعاده معدوم گمان برده اند که زمان یک پدیده، یک امر جدا و بیگانه از آن پدیده است. در نظر ایشان زمان، یک ظرف مستقل از پدیده است که پدیده در آن قرار می گیرد، درست مانند بستر رود که آب در آن جریان می یابد. و از این رو پنداشته اند که می توان یک شیء را بدون آن که هویت و تشخیصش از دست برود، از زمانی برداشت و در زمان دیگری قرار داد، همانطور که می توان یک شیء را با حفظ هویت و تشخیصش از مکانی به مکان دیگر انتقال داد.

اما این گمان، گمان باطلی است، زیرا بنابر تحقیقات بسیار عمیق و دقیقی که صدرالمتألهین در باب حرکت جوهری و رابطه آن با زمان انجام داده - که شرح آن بخواست خدای متعال در آینده خواهد آمد - زمان، ظرف مستقلى از اشیاى و پدیده های زمانمند نیست، که وجود جداگانه ای از آنها داشته باشد و امور زمانمند در آن بگنجد بلکه همانند حجم اجسام، صفتی ذاتی و درونی برای آنهاست و طبعاً هر پدیده ای یک زمان

مخصوص به خود دارد که از شئون وجودش به شمار می‌رود و در هویت آن دخیل می‌باشد. استاد مطهری - ره - در این باره می‌نویسد:

«معمولاً زمان را به منزله ظرفی خارج از حقیقت وجود موجودات زمانی فرض می‌کنند. یعنی زمان را موجودی علیحده و زمانیات را موجودات دیگری فرض می‌کنند و چنین می‌پندارند که هر موجود زمانی در یک قسمت از آن موجود دیگر، که به نام زمان خوانده می‌شود، قرار گرفته است، عیناً مانند اشیائی که در یک صندوق یا اطاق جاداده می‌شود، با این فرق که ظرفیت و گنجایش زمان، طولی است و ظرفیت صندوق و اطاق عرضی. از لحاظ طولی موجودات که در پشت سر یکدیگر از لحاظ زمان قرار گرفته‌اند عیناً شبیه به دانه‌های زنجیر است که پشت سر یکدیگر ردیف شده‌اند.

و چون زمان موجودی است و زمانیات موجود دیگری، مانعی ندارد که یک حادثه زمانی که در یک قطعه از زمان واقع شده با حفظ هویت و عینیت، در یک قطعه دیگر واقع می‌شود. مانند اینکه فلان شیء خاص که در فلان گوشه صندوق است در گوشه دیگر آن واقع می‌شد.

... این طرز تصور، طرز تصور ابتدائی و عامیانه‌ای است که معمولاً افراد از زمان و زمانیات دارند. ولی حقیقت این است که زمان هویتی مستقل از هویت زمانیات ندارد، و به عبارت دیگر زمانیات هویتی خارج از زمان ندارند و هر موجودی از موجودات زمانی، مرتبه‌ای از مراتب حرکت و زمان است و فرض موجودی در غیر آن مرتبه از زمان که واقع شده عیناً مثل این است که فرض کنیم آن موجود، آن موجود نباشد.

... زمانیات را با مراتب زمانی‌شان نباید به دانه‌های زنجیر که پشت سر یکدیگر ردیف شده‌اند یا به اشیائی که در یک صندوق یا اطاق جاداده می‌شود تنظیر کرد. آنچه از این لحاظ شبیه زمانیات و مراتب زمانی است اعداد و مراتب آنهاست.

... بحسب وهم ابتدائی این سؤال پیش می‌آید که چه مانعی داشت که سعدی در زمان ما، یا ما در زمان سعدی بودیم ولی اگر حقیقت اصالت وجود را خوب درک کرده باشیم و این مطلب را نیز که مرتبه هر وجودی مقوم ذات آن وجود است نیز درک کرده باشیم، و به این مطلب اذعان داشته باشیم که زمان خارج از حقیقت و ذات وجودات زمانیه نیست، به

خوبی می فهمیم که این سؤال عیناً مانند این است که از ما بپرسند چه مانعی داشت که عدد ۵ به جای ۸، و عدد ۸ به جای عدد ۵ بود. یا آنکه چه مانعی داشت که دیروز به جای امروز و امروز به جای آن قطعه از زمان بود. ... هویت یک وجود بسته به همان زمانی است که آن را اشغال کرده، و اگر بخواهیم آن وجود را در مرتبه دیگر از آن زمان فرض کنیم، دیگر خودش خودش نیست.<sup>۱</sup>

### تقریر دلیل سوم

با توجه به مقدمه فوق می گوئیم: لازمه اعاده معدوم آن است که موجود اعاده شده [=مُعَاد] همان موجود آغازین [=مَبْتَدَأ] باشد، زیرا معنای اعاده معدوم آن است که همان شیء آغازین پس از معدوم شدن، با حفظ هویت و تشخیص دوباره موجود گردد، به گونه‌ای که بتوان گفت: این، همان شیء نابود شده است. و برای آن که هویت موجود اعاده شده همان هویت موجود آغازین باشد باید همه اموری را که در هویت آن شیء مدخلیت داشته‌اند - یعنی اعراض مشخصه آن شیء را - عیناً واجد باشد و از جمله این امور، زمان خاص آن شیء است. پس زمان موجود اعاده شده باید همان زمان موجود آغازین باشد، و لازمه این امر آن است که موجود اعاده شده بعینه همان موجود آغازین باشد<sup>۲</sup> و این از دو حال بیرون نیست:

۱- اینکه بگوئیم: مبتدأ همان مُعَاد شده است. یعنی موجودی که طبق بیان بالا، موجود آغازین است، همان تبدیل به مُعَاد شده است. اما این امر غیر قابل التزام است زیرا، معنایش آن است که مبتدأ منقلب شده است به مُعَاد. و انقلاب محال است.

۲- اینکه بگوئیم: آن شیء، مُعَاد نیست بلکه فقط مبتدأ است. و این نیز قابل قبول نیست زیرا برخلاف فرض است. چرا که فرض بر آن است که اعاده صورت گرفته و آن شیء مُعَاد می‌باشد، حال آنکه طبق این احتمال مُعَادی در کار نیست.<sup>۳</sup>

۱- چنان که در متن آمده آن اعاده المعدوم توجب کون المُعَاد هوالمبتدأ.

۲- «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، ج ۳، ص ۹۷-۹۹.

۳- البته در اینجا احتمال سومی نیز وجود دارد و آن اینکه بگوئیم آن شیء در آن واحد هم مبتدأ باشد و هم مُعَاد. بطلان این احتمال نیز روشن است زیرا به معنای اجتماع دو امر مقابل در یک چیز است.



## دلیل چهارم

حجّة أخرى: لوجازت الاعادة لم يكن عدد العود بالفا حداً معيناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العود الأولى والثانية وهكذا إلى ما لانهاية له، كما لم يكن فرقاً بين المُعادِ والمبتدأ، وتعيين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص.

## ترجمه

دلیل چهارم: اگر اعاده معدوم ممکن باشد، شمار این «عود» و «بازگشت» به عدد معینی که از آن تعدی نکند، نخواهد رسید، زیرا فرقی نیست بین بازگشت اول و دوم و سایر بازگشتها تا بی نهایت؛ همچنانکه هیچ فرقی بین موجود اعاده شده و موجود ابتدائی نبود؛ ولی [می دانیم که] معین و مشخص بودن «عدد» از لوازم وجود یک شیء مشخص می باشد.

## شرح و تفسیر

استدلال فوق چهارمین و آخرین دلیلی است که در این فصل برای بیان امتناع اعاده معدوم بیان شده است. این استدلال مبتنی بر سه امر است:

۱- اعاده معدوم اگر برای یک بار جایز باشد، برای بار دوم، سوم، چهارم و بیشتر از آن هم جایز خواهد بود. زیرا اعاده دوم و سوم و چهارم و سایر اعادهها همانند اعاده اول هستند، و به بیان دیگر هیچ فرقی میان مُعادِ اول و دیگر مُعادهها نیست، و به حکم قاعده «حکم الامثال فیما یَجُوزُ و فیما لا یَجُوزُ واحد» [امور همسان و همانند دارای احکام یکسانی هستند] جواز و امکان اعاده اول مستلزم جواز و امکان دیگر اعادهها می باشد. یعنی اگر شیشی در روز اول ماه موجود بود و در روز دوم از بین رفت و آنگاه در روز سوم دوباره موجود شد، و سپس در روز چهارم از بین رفت، باید بتوان آن را در روز پنجم برای بار سوم

۱- و حال آنکه مرجعی برای عدد خاصی از این اعداد وجود ندارد، و خلاصه آنکه تعیین و تشخیص امری است که برای پیدایش یک شیء ناگزیر از آن هستیم چرا که شیء مادامی که تشخیص نیافته است موجود نمی شود، حال آنکه هیچ عامل ترجیح دهنده‌ای نسبت به عدد معینی از این اعداد وجود ندارد. مؤلف.

به وجود آورد، و همچنین در روز هفتم برای بار چهارم و به همین ترتیب تا بی‌نهایت. زیرا هیچ فرقی میان بازگشت اول و بازگشت دوم و سوم و... وجود ندارد، و نمی‌توان گفت که اعاده برای بار اول ممکن است ولی برای بار دوم و سوم و... ممکن نیست.

۲- اگر یک شیء چندین بار اعاده شود، هیچ فرقی میان مُعاد اول و مُعاد دوم و مُعاد سوم و... نخواهد بود. زیرا همه عین شیء آغازین هستند و هیچ تفاوتی با آن ندارند. بنابراین اگر «الف» را دیدیم که اعاده شده‌است، نمی‌توان گفت که آن شیء اعاده شده، مُعاد اول است یا معاد دوم و یا معاد سوم. زیرا همه اینها عین یکدیگرند و هیچ امتیازی از هم ندارند.

۳- به مقتضای قاعده «الشیء مالم یتشخص لم یوجد» یک شیء تا از هر جهت تعیین نیابد موجود نمی‌شود. یعنی موجودیت همراه با تعیین و تشخیص می‌باشد، و شیء نمی‌تواند در حالی که مبهم و مردد است، موجود شود. هر موجودی در تمام جهات وضع مشخصی دارد؛ مکانش، زمانش، کمش، کیفش، عددش و خلاصه همه ابعاد وجودیش در واقع ثابت و مشخص می‌باشد گرچه برای ما نامعلوم باشد. فی‌المثل نمی‌توان جسمی را در نظر گرفت که وزنش در واقع مردد بین دو مقدار متفاوت باشد بلکه حتماً وزنش در خارج یک مقدار مشخص می‌باشد و همینطور شؤونات دیگرش.

با توجه به امور سه گانه فوق می‌گوئیم: یک شیء پس از معدوم شدن هرگز اعاده نمی‌شود، زیرا اگر اعاده شود آن موجود اعاده شده تعیین عددی نخواهد داشت، یعنی نمی‌توان گفت که مُعاد اول است یا مُعاد دوم و یا غیر آن، زیرا هیچ امتیاز و فرقی میان آنها نیست. نه آنکه ما نمی‌توانیم تشخیص دهیم که مُعاد اول است یا معاد دوم و یا مُعاد دیگر، بلکه در واقع نیز هیچکدام از اینها تعیین ندارد. و از طرفی یک شیء تا از هر جهت متعین و مشخص نباشد موجود نمی‌شود. نتیجه آنکه اعاده معدوم محال می‌باشد.

۱- تفکیک زمانی میان مبتداً و مُعاد و همچنین میان معاد اول و مُعاد دوم و... در مثال بالا برای تقریب به ذهن بود تا مسأله تعدد اعاده‌ها که همان تعدد مُعادهاست و تفاوتشان اعتباری است و نه حقیقی- روشن شود والا همانطور که در دلیل سوم توضیح داده شد مبتداً و مُعاد و همچنین مُعاد اول و دوم و... باید در همه خصوصیات مشخصه و از جمله زمان یکسان باشند.

## دلیل متکلمان بر جواز اعاده معدوم و رد آن

احتجّ المجوزون بأنه لو امتنعت إعادة المعدوم، لكان ذلك إتما لهائيته، وإتما  
للازم ماهيته، ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً، وهو ظاهر، وإتما لعارض  
مفارق؛ فيزول الامتناع بزواله.

ورّد بأن الامتناع لأمر لازم لكن لوجوده وهويته، لالهائيته، كما هو ظاهر من  
الحجج المتقدمة.

وعمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الاعادة زعمهم أن المعاد، وهو متانطقت به  
الشرائع الحقة، من قبيل إعادة المعدوم.

ويردّه: أن الموت نوع استكمال، لانعدام و زوال.

## ترجمه

قائلین به امکان اعاده معدوم چنین استدلال کرده‌اند: اگر اعاده معدوم  
ممتنع باشد این امتناع یا بخاطر ماهیت آن است و یا لازم ماهیت؛ که در هر  
دو صورت [نه تنها اعاده آن بلکه] وجود ابتدائی اش نیز محال می‌بود؛ و یا  
آنکه بخاطر عارض مفارق آن است، که در این صورت با زوال آن عارض،  
امتناع برطرف می‌شود.

در ردّ این استدلال گفته‌اند: منشأ امتناع اعاده معدوم امری است لازم، اما نه  
لازم ماهیت بلکه لازم وجود آن شیء، همانگونه که از استدلالهای مذکور  
روشن می‌گردد.

مسأله عمده‌ای که باعث اعتقاد متکلمین به امکان اعاده معدوم شده این  
است که آنها گمان می‌کردند معاد، که از ارکان اساسی ادیان حقه الهی  
است، نوعی اعاده معدوم می‌باشد. در جواب گوئیم: مرگ نوعی تکامل  
است نه زوال و نابودی!

۱- اگر اشکال شود که این بیان در صورتی تمام خواهد بود که مرگ تکامل برای روح و بدن هر دو باشد و  
چنین چیزی ثابت نشده است و اما اگر مرگ را مایه تکامل روح بدانیم و بس، اشکال به جای خود باقی

شرح و تفسیر

در این قسمت استدلال پاره‌ای از متکلمان بر جواز اعاده معدوم بیان شده است. ایشان می‌گویند: اگر «الف» یک بار موجود شد، پس از انهدام می‌تواند اعاده شود و برای بار دوم موجود گردد. زیرا اگر اعاده «الف» محال باشد منشأ محال بودن اعاده آن یکی از سه امر زیر خواهد بود:

۱- ذات و ماهیت «الف»، یعنی ماهیت «الف» به گونه‌ای است که قابل اعاده نمی‌باشد و نمی‌توان آن را پس از معدوم شدن دوباره موجود کرد.

۲- لازمه ماهیت «الف»، یعنی امری که از لوازم ماهیت «الف» است و قابل انفکاک از آن نمی‌باشد، مانع از موجودیت دوباره آن می‌شود.

۳- عارض مفارق «الف»، یعنی یک امر خارجی که احياناً عارض بر ذات «الف» می‌گردد مانع از اعاده آن است.

در صورتی که منشأ محال بودن اعاده، یکی از دو امر نخست باشد- یعنی امری که عین ماهیت «الف» و یا لازمه ماهیت آن است- باید وجود ابتدائی «الف» نیز محال باشد. و چون «الف» یک بار به وجود آمده‌است، معلوم می‌شود که ذات آن و نیز لوازم ذات آن، ابای از موجود شدن ندارند. پس نمی‌توان گفت ماهیت «الف» و یا لازمه ماهیت آن مانع از اعاده «الف» می‌باشد. و اما اگر منشأ امتناع اعاده، امر سوم باشد، یعنی یک امر خارج از ذات «الف» که احياناً بر آن عارض می‌گردد، در این صورت، این امتناع قابل زوال خواهد بود و با برطرف شدن آن مانع خارجی، امتناع نیز برطرف می‌گردد و در نتیجه اعاده معدوم ممکن خواهد بود.

است، زیرا در این صورت برگرداندن بدن، از موارد اعاده معدوم خواهد بود. در جواب گوئیم شخصیت و حقیقت انسان را جان او تشکیل می‌دهد نه بدنی که دائماً در تغییر و تحول است، لذا انسانی که با مجموع جان و بدن در روز حشر آورده می‌شود همان انسانی است که در دنیا بوده، خواه مرگ فقط مایه تکامل روح باشد و بدنی که در معاد همراه با جان آدمی است مخلوقی جدید باشد و یا آنکه مرگ، مایه تکامل روح و بدن هر دو باشد، که در این صورت آن بدن، همین بدن دنیوی خواهد بود که تکامل یافته است. بنابراین جان و بدن آن انسان، همان جان و بدنی است که در دنیا بوده است... مؤلف.

## پاسخ استدلال متکلمان

پاسخ استدلال فوق این است که: منشأ امتناع اعاده معدوم هیچیک از امور سه گانه فوق نیست، بلکه منشأ آن امری است که لازمه وجود مُعاد (یعنی وجود دوم شیء) است. زیرا لازمه وجود دوم شیء آن است که در عین حال که وجود دوم شیء است، وجود دوم آن نباشد بلکه وجود اول آن باشد. زیرا از طرفی مُعاد، وجود دوم شیء اعاده شده است، و از طرف دیگر طبق فرض، شیء اعاده شده همان هویت شیء نخستین را دارد، و این تنها در صورتی امکان پذیر است که وجودش نیز همان وجود نخستین باشد. چرا که هویت و تشخص شیء به وجودش است. در نتیجه باید وجود دوم شیء در عین حال که وجود دوم آن است، وجود دوم آن نباشد بلکه وجود اولش باشد، و این محال است.

## رابطه مُعاد با مسأله اعاده معدوم

همانگونه که در آغاز این فصل یاد آور شدیم، ممتنع بودن اعاده معدوم نیاز به برهان ندارد و اگر خوب تصور شود، مورد تصدیق قرار خواهد گرفت. اما برخی از متکلمان چون گمان کردند که مُعاد، نوعی اعاده معدوم است، قائل به جواز آن شدند و ادله‌ای نیز برای اثبات جواز آن اقامه کردند. این عده وجود روح را به عنوان موجود مجردی که پس از مرگ باقی می ماند، منکر بودند و می پنداشتند که سراسر وجود آدمی جسمانی و مادی است و لذا انسان با فرارسیدن مرگ از بین می رود و خداوند این انسان از بین رفته را در مُعاد دوباره موجود می گرداند. و بنابراین، مُعاد در واقع اعاده معدوم می باشد. در پاسخ به ایشان باید گفت: مرگ انسان به معنای نابودی و انهدام انسان نیست. زیرا حقیقت و شخصیت انسان را بدن مادی وی که در زیرزمین دفن می گردد و اجزای آن متلاشی و متفرق می شود، تشکیل نمی دهد؛ بلکه حقیقت آدمی گوهر مجردی است که برای همیشه باقی و پایدار می باشد. انسان با فرارسیدن مرگ نابود نمی شود بلکه از نشئه‌ای به نشئه‌ی دیگر منتقل

۱- علاوه بر آنکه گروهی از ایشان معتقدند که عالم - لاقول عالم ماده - پیش از برپاشدن قیامت به کلی نابود و نیست خواهد شد، و آنگاه خداوند دوباره آن را ایجاد خواهد کرد. اینان آیات مربوط به نفخ صور را بر همین پندار تطبیق داده اند و گفته اند که در نفخه اولی همه نابود می شوند و در نفخه ثانیه دوباره موجود می گردند.

می‌گردد. آری، مرگ برای انسان جز رهائی روح از قفس تن و انتقال از این جهان به عالم دیگر نیست، و معاد چیزی نیست جز تعلق جدید همان روح زنده به بدن. در واقع مرگ نوعی تکامل برای روح آدمی است. یعنی چون روح به کمال لائق خود (در راهی که انتخاب کرد) رسید بدن را رها می‌سازد، همانند جوجه که با پردر آوردن خود، جدار محدود و قفسه بسته تخم را می‌شکند و بر فراز قصرها به پرواز می‌آید.

بخش دوم

تقسیم وجود به خارجی و ذهنی

### مقدمه

در این بخش درباره وجود ذهنی و مسائل پیرامون آن گفت و گو می‌شود. مطالبی که در اینجا مطرح می‌گردد از جهتی مربوط به نوعی تقسیم برای وجود می‌شود، به این صورت که: وجود یا خارجی است و یا ذهنی. و به همین مناسبت است که این مبحث در امور عامه فلسفه، که از احکام کلی وجود و تقسیمات اولیه آن سخن می‌گوید، جای گرفته است. و از جهت دیگر در رابطه با حقیقت علم و آگاهی می‌باشد. در این بخش توضیح داده می‌شود که چه رابطه و پیوندی میان مفاهیم و تصورات ذهنی ما با واقعیت‌های خارجی برقرار است، و در چه صورت می‌توان از سفسطه گریخت و از امکان شناخت واقع و علم به اشیاء خارجی دم زد. و این یکی از مباحث عمده‌ای است که در علم شناخت‌شناسی که دانش نوظهوری است، مطرح می‌باشد و بحث‌های فراوانی به ویژه در جهان غرب پیرامون آن انجام گرفته است.

### اشاره‌ای به تاریخچه این بحث

مسئله وجود ذهنی یکی از مسائل مستحدث فلسفی است که آن را برای نخستین بار

---

۱- برای وجود تقسیمات گوناگونی انجام گرفته است که هر کدام موضوع بخشی از مسائل فلسفه را تشکیل می‌دهد. مانند تقسیم وجود به وجود نفسی و غیره، تقسیم وجود به علت و معلول، تقسیم وجود به واجب و ممکن، تقسیم وجود به واحد و کثیر، تقسیم وجود به متقدم و متأخر، تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل، تقسیم وجود به متحرک و ثابت و تقسیم وجود به مجرد و مادی.



حکیمان مسلمان ساخته و پرداخته‌اند و حتی در کتابهای بوعلی سینا بزرگ حکیم مشاء، فصلی برای آن باز نشده‌است، و بلکه به گفته آگاهان فن<sup>۱</sup>، حتی لفظ «وجود ذهنی» در نوشته‌های وی و حکیمان پیش از او، چون فارابی، به چشم نمی‌خورد. و نیز به گفته ایشان<sup>۲</sup> نخستین کسانی که بحث وجود ذهنی را مطرح کرده و باب مستقلی را به آن اختصاص داده‌اند یکی امام فخر رازی (متوفی در سال ۶۰۶ ه.ق) در کتاب «المباحث المشرقیة»<sup>۳</sup> است و دیگری محقق بزرگوار خواجه نصیر طوسی (متوفی در سال ۶۷۲ ه.ق) در کتاب «تجريد الاعتقاد»<sup>۴</sup>.

انگیزه طرح این بحث توسط خواجه نصیر طوسی و حکیمان پس از وی این بود که متکلمان تعریفی را که فلاسفه برای علم ذکر کرده بودند- که علم عبارت است از حصول صورت شیء نزد عقل- انکار کرده و خود نظریه جدیدی پرداختند و معتقد شدند که علم از مقوله اضافه است که شرحش خواهد آمد. این دسته از متکلمان با قول به اینکه علم از مقوله اضافه است در حقیقت وجود ذهنی را از اساس انکار کردند و این سبب شد که حکمای مسلمان، مسأله وجود ذهنی را مطرح کنند و در صدد اقامه دلیل برای اثبات آن بر آیند.<sup>۵</sup>

### فهرستی از مطالب این بخش

حضرت علامه- ره- در این بخش ابتدا نظریه مشهور حکما را در مسأله وجود ذهنی توضیح می‌دهند، و سپس دو نظریه دیگر یکی نظریه اشباح و دیگری نظریه اضافه را در این باره نقل می‌کنند و به نقد آنها می‌پردازند. و آنگاه ادله سه گانه‌ای را که حکما برای اثبات نظریه خویش اقامه کرده‌اند بیان می‌کنند، و بدنبال آن اشکالات هفتگانه‌ای را که مسأله وجود ذهنی با آن مواجه است متعرض می‌شوند و در یک بررسی مفصل جوابهای گوناگونی را

۱- استاد مطهری در شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲- همان مصدر.

۳- ج ۱، ص ۴۱ «الفصل السادس فی اثبات الوجود الذهنی».

۴- المقصد الاول، المسأله الرابعه فی انقسام الوجود الی الذهنی و الخارجی.

۵- برای تحقیق بیشتر درباره تاریخچه این مبحث رجوع کنید به «شرح مبسوط منظومه»، ج ۱، ص

که برای حل برخی از آن شبهات از سوی متفکران ابراز شده، مطرح می‌کنند و نارسایی هر یک از آن جوابها برای حل آن شبهات را برملا می‌سازند، و سرانجام پاسخی را که از سوی صدرالمতألهمین ارائه شده، اختیار می‌کنند و آن را کلید حل معماهایی می‌دانند که اندیشه‌ها را به حیرت انداخته است. و با همان کلید، عمده اشکالات مسأله وجود ذهنی را پاسخ می‌گویند و درهای بسته را می‌گشایند و برای اشکالات دیگر نیز جوابهای مناسب ارائه می‌دهند. و اینک شرح این مطالب را از نظر می‌گذرانیم:

### نظریه مشهور حکیمان مسلمان در مسأله وجود ذهنی

المشهور بین الحكماء أنَّ للماهیات، وراء الوجود الخارجی - وهو الوجود الذی یترتب علیها فی الآثار المطلوبة منها، وجوداً آخر لا یترتب علیها فی الآثار؛ ویستوی وجوداً ذهنیاً. فالإنسان الموجود فی الخارج قائم لافی موضوع، بما أنه جوهر؛ و یصح أن یفرض فیہ أبعاد ثلاثة بما أنه جسم؛ و بما أنه نبات و حیوان و إنسان، ذونفس نباتیة و حیوانیة و ناطقة، و یظهر معه آثار هذه الأجناس و الفصول و خواصها. و الإنسان الموجود فی الذهن المعلوم لنا إنسان ذاتاً، و اجد لحدّه، غیر أنه لا یترتب علیہ شیء من تلك الآثار الخارجیة.

### ترجمه

غالب حکما بر آنند که ماهیات علاوه بر وجود خارجی- یعنی وجودی که آثار مطلوب از ماهیات در آن وجود بر آنها مترتب می‌گردد- وجود دیگری نیز دارند به نام وجود ذهنی که آن آثار در آن وجود بر آنها مترتب نمی‌گردد. مثلاً انسان موجود در خارج بلحاظ جوهر بودنش، بی‌نیاز از موضوع است. و بلحاظ جسم بودنش، ابعاد سه گانه در آن قابل تصویر است

۱- مقصود از اثر در این بحث همان کمال شیء است خواه کمال اول که تمامیت ذات و حقیقت شیء به آن است، مانند حیوانیت و نطق در انسان؛ و یا کمال دوم که بعد از تمامیت ذات شیء بر آن مترتب می‌گردد، نظیر تعجب و خنده برای انسان. مؤلف -

و از آن جهت که نبات، حیوان و انسان است دارای جان نباتی، حیوانی و انسانی می باشد و آثار و خواص این اجناس و فصول همراه با او ظهور می یابند. اما انسانی که در ذهن موجود است و معلوم ما می باشد گرچه از جهت ذات و ماهیت، انسان است ولی هیچیک از آن آثار خارجی را ندارد.

### شرح و تفسیر

به عقیده غالب حکمای اسلامی هر ماهیتی دو گونه وجود می تواند داشته باشد: یکی وجود خارجی و دیگری وجود ذهنی.

وجود خارجی: مقصود از وجود خارجی نحوه وجودی است که تمام آثار مورد انتظار از ماهیت در آن وجود بر ماهیت مترتب می گردد. یعنی اگر یک ماهیت در خارج تحقق یابد و لباس وجود خارجی را به تن کند آثاری را که مربوط به ذات و ذاتیات آن می شود. که کمالات اولیه نامیده می شود. و نیز اموری را که خارج از ذات آن ماهیت است و پس از تمامیت ذات بر آن مترتب می گردد. که کمالات ثانیه خوانده می شود. واجد خواهد بود. وجود ذهنی: مقصود از وجود ذهنی نحوه وجودی است که آثار مورد انتظار از ماهیت در آن وجود بر آن ماهیت مترتب نمی گردد.

مقصود از «آثار مطلوب از ماهیت» چیست؟

برای روشن تر شدن فرق میان وجود خارجی و وجود ذهنی و اینکه مقصود از «آثار مطلوب از ماهیت» یا «آثار مورد انتظار از ماهیت» چیست؟ مطلب را در قالب مثالی که در متن آمده است توضیح می دهیم:

ماهیت انسان را در نظر می گیریم، اگر این ماهیت را باز کنیم می بینیم که از چند امر تشکیل شده است: ۱- جوهر ۲- جسم ۳- نبات ۴- حیوان ۵- ناطق. این امور پنجگانه همه در ذات انسان مأخوذ هستند و در واقع انسان ماهیتی است متشکل از این امور پنجگانه!

۱- ولذا در تعریف انسان آورده اند الانسان جوهر ذو ابعاد ثلاثه که ناظر به جسم بودن انسان است. نام - که ناظر به نبات بودن آن است. حواس متحرک بالارادة که نشان دهنده حیوان بودن اوست. ناطق.

حال می‌پرسیم: آثار مطلوب از انسان چیست؟ و چه اموری انتظار می‌رود که بر آن مترتب گردد؟

بی‌شک انتظار ما از چیزی که جوهر است این است که در وجودش نیاز به موضوع نداشته باشد و روی پای خود بایستد. چون جوهر یعنی: ماهیة اذاً وُجِدَتْ فی الخارج، وُجِدَتْ لافی موضوع.

و انتظارمان از ماهیتی که جسم است این است که واقعاً در سه جهت طول و عرض و عمق، امتداد داشته باشد و بتوان سه خط عمود بر هم در آن تصویر کرد، چون در تعریف جسم آورده‌اند: جوهرٌ ممتدٌ فی الجهاتِ الثلاثة.

و نیز اثر مطلوب از چیزی که نبات است این است که دارای نفس نباتی باشد و در نتیجه رشد و نمو داشته باشد.

همچنین انتظارمان از آنچه که حیوان است این است که دارای نفس حیوانی باشد. که این یک کمال اولی برای اوست. و اموری چون احساس و حرکت ارادی را واجد باشد، که کمالات ثانوی حیوان محسوب می‌شوند.<sup>۱</sup>

و سرانجام انتظارمان از ماهیتی که ناطق است این است که واقعاً دارای مبدأ تفکر و اندیشه که همان نفس ناطقه است باشد. که این امر کمال اولی برای آن است. و نیز آثاری را که به عنوان کمال ثانوی بر نفس ناطقه مترتب می‌شود، داشته باشد، مانند خنده و تعجب.

تمام آنچه ذکر شد آثاری است که از ماهیت انسان مطلوب می‌باشد، و اگر وجود این ماهیت به گونه‌ای باشد که تمامی این آثار بر آن مترتب گردد، آن وجود، وجود خارجی نامیده می‌شود؛ و اگر وجود این ماهیت به نحوی بود که هیچ یک از آثار فوق را نداشت، آن وجود، وجود ذهنی نامیده می‌شود.

حکمای اسلامی معتقدند که ماهیت انسان هر دو نحوه وجود را می‌تواند داشته باشد.

۱- زیرا فصل حقیقی حیوان همان نفس حیوانی است که مبدأ احساس و حرکت ارادی می‌باشد، و خود احساس و حرکت ارادی از عوارض حیوان است نه ذاتیات آن.

یعنی همانطور که این ماهیت در خارج تحقق پیدامی کند و موجود به وجود خارجی می‌گردد در ذهن نیز تحقق می‌یابد و موجود به وجود ذهنی می‌شود. و انسانی که در ذهن موجود می‌شود و یک علم و آگاهی را در ما پدید می‌آورد، علی‌رغم آنکه ماهیتش همان ماهیت انسان است و تعریف انسان به طور کامل بر آن صدق می‌کند. یعنی می‌توان درباره‌اش گفت: جوهری است جسمانی، دارای نفس نباتی، حیوانی و نفس ناطقه. اما در عین حال هیچیک از آثار یادشده را ندارد، نه چنین است که وجودش قائم به خود باشد، و نه چنان است که واقعاً طویل و عریض و عمیق باشد، نه رشد و نموی دارد و نه دیگر کمالات اولیه و ثانویه انسان را. و لذا مؤلف بزرگوار فرمود: «والانسان الموجود فی الذهن المعلوم لنا انساناً ذاتاً، واجدٌ لِحَدِّهِ، غیرَ آنه لا یترتَّبُ علیهِ شیءٌ من تلك الآثارِ الخارجیةِ».

### تحلیل نظریه حکما

نظریه حکما در مسأله وجود ذهنی چنانکه از توضیحات فوق دانسته می‌شود، دو مطلب را در بردارد:

مطلب اول: اینکه علاوه بر وجود خارجی، وجود دیگری نیز داریم به نام وجود ذهنی که جدا و منفک از وجود خارجی می‌باشد، و به عبارتی: همانگونه که چیزهایی در ظرف خارج موجودند، اموری نیز در وعاء ذهن تحقق دارند که همان تصورات و ادراکات و به طور کلی علوم ما را تشکیل می‌دهند. ویژگی این موجودات ذهنی آن است که واقع نما می‌باشند، یعنی وجودشان برای نفس، عین ظهور واقعیات خارجی است و پیدایش آنها در ذهن ما، کشف اشیا بیرونی است.

این قسمت از مدعای حکما بسیار روشن است، گرچه برخی از متکلمان - چنانکه خواهد آمد - آن را انکار کرده‌اند، ولی با اندک تأملی انسان این مطلب را می‌پذیرد که وقتی نسبت به چیزی علم پیدا می‌کند و از آن آگاه می‌گردد - فی‌المثل کسی را که تاکنون ندیده بود می‌بیند یا صدایی را که تاکنون نشنیده بود می‌شنود و یا مزه‌ای را که تاکنون نچشیده بود می‌چشد - تغییری در او پدید آمده و واجد چیزی می‌شود که پیش از این فاقد آن بوده است، و چنین نیست که حالت فعلی وی با حالت پیشین او یکسان بوده باشد.

آنچه که او هم اکنون واجد آن است و پیش از این فاقد آن بود، همان است که حکما آن را وجود ذهنی می‌نامند. البته فلاسفه در مقام اثبات این مدعا به این مقدار بسنده نکرده‌اند بلکه براهینی نیز برای اثبات آن اقامه کرده‌اند که شرحش خواهد آمد.

**مطلب دوم:** مطلب دومی که حکما مدعی آنند، این است که ذات و ماهیت اشیاء در وجود ذهنی آنها محفوظ است. یعنی آنچه در ذهن موجود می‌شود از جهت ماهیت هیچ فرقی با مابازای خارجی خود ندارد. مثلاً مفهوم ذهنی سفیدی و سیاهی، ماهیتش همان ماهیت سفیدی و سیاهی خارجی است، و هیچ تفاوتی با آن ندارد. همچنین تصویری که از خاک، طلا، آهن و غیر آن داریم، از جهت ماهیت با خاک، طلا و آهنی که در خارج موجود است هیچ تفاوتی ندارد. فرق این موجودات ذهنی، با آن موجودات خارجی فقط و فقط در نحوه وجود آنهاست، نه در ماهیتشان.

حاصل آنکه حکما می‌گویند: وقتی انسان از جهان خارج آگاه می‌شود، خود می‌شود جهانی بنشسته در گوشه‌ای، یعنی تمام این ماهیات خارجی که او از آنها آگاه شده‌است، عیناً در ذهنش تحقق می‌یابد.

### بیانی از استاد مطهری در تبیین نظریه حکما

استاد مطهری در تبیین این نظریه بیانی شیوا دارد که ذکر آن در اینجا ما را در فهم سخن حکما یاری می‌دهد. ایشان می‌گویند:

«این فرضیه [یعنی نظریه مشهور حکما در مسأله وجود ذهنی] بر این اساس است که ادراکات ما از اشیاء یعنی حضور همان ذات اشیاء- نه وجود اشیاء- در ذهن ما. ذات اشیاء در دو موطن می‌توانند وجود پیدا کنند: یک موطن، موطن عین است و عالم خارج از ذهن ما، و موطن دیگر موطن نفس ماست. پس یک ذات است که در دو موطن دو نوع وجود پیدا می‌کند، دو سنخ وجود پیدا می‌کند که بر آن سنخ وجود یک نوع آثار مترتب است و بر این سنخ وجود، نوع دیگری از آثار مترتب است، در عین اینکه ذات هر دو یکی است، و این مطلب به ذهن خیلی سنگین می‌آید که انسان قبول بکند و بگوید که این ذوات و ماهیاتی که در خارج هستند، همین ذوات، نوع دیگری وجود در عالم ذهن ما پیدا

می‌کنند. یعنی انسان خیال می‌کند که در این سخن باید یک نوع مجاز و استعاره گویی باشد و الا واقعیت نمی‌تواند چنین چیزی باشد. ولی ما اگر همین مطلب را به صورت معکوس بگوئیم، تصورش کمی آسان‌تر است، یعنی قابل‌تصورتر خواهد بود. اگر به ما بگویند آیا همین دنیایی که در بیرون وجود دارد، در ذهن ما وجود دیگری دارد، پس ما الآن برای خودمان یک دنیا هستیم به همان اندازه که بیرون را ادراک می‌کنیم؛ آیا ما به نسبتی که دنیای بیرون را می‌دانیم و کشف می‌کنیم خود یک دنیائی هستیم، خود همان دنیا هستیم با اختلاف در نحوه وجود، این حرف خیلی برایمان سنگین است.

ولی اگر مطلب را به صورت معکوس فرض کنیم و بگوئیم: الآن یک دنیایی در ذهن ما وجود دارد، مثلاً ما تصویری از طبیعت داریم، تصویری از حرکت داریم، تصویری از رنگ داریم، تصویری از حرارت، از برودت، از شکل، از کمیت و کیفیت، از همه اینها داریم، آیا همین‌هایی که ما تصور می‌کنیم در خارج وجود دارد؟ نمی‌گوئیم آیا آن چیزی که در خارج هست، همان در ذهن وجود دارد یا نه. می‌گوئیم آیا کمیت را که ما الآن تصور کردیم در عالم عین وجود دارد، یا آنچه که در عالم عین وجود دارد نه کمیت است و نه هیچ چیز دیگر. یعنی یا اصلاً وجود ندارد و یا اگر وجود دارد ممکن است که مثلاً یک واقعیت مجرد از ماده‌ای باشد. می‌گوئیم ما از ماده تصویری داریم، آیا آن چیزی هم که در عالم بیرون وجود دارد همین چیز است که ما تصورش را کرده‌ایم، همین است که در خارج وجود دارد یا اصلاً یک چیزی است صددرصد مخالف با این؟

... پس مسأله وجود ذهنی را ما می‌توانیم اسمش را بگذاریم مسأله وجود عینی. یعنی اگر از عین شروع بکنیم و بگوئیم این ماهیاتی که در عالم اعیان وجود دارد آیا وقتی ما ادراک می‌کنیم همین‌ها هستند که در ذهن ما وجود پیدا می‌کنند، این می‌شود بحث وجود ذهنی. اما اگر از ذهن شروع بکنیم و بگوئیم در ذهن ما تصویری از انسان، از حیوان، از درخت... هست آیا همین دنیایی که ما تصور می‌کنیم که دنیای علم و دنیای ادراک ما هست، آیا همین دنیا در عالم خارج هست یا اصلاً در عالم خارج هیچ چیزی نیست (حرفی که سوفسطایی‌ها می‌گویند) یا هست اما چیزی صددرصد مغایر با این و فقط منشاء است برای او (مثل حرفی که به بار کلی نسبت می‌دهند) آن وقت این بحث می‌شود بحث وجود

«عینی»<sup>۱</sup>

## نظریه اشباح و نقد آن

و ذَهَبَ بِمَعْضُمِهِمْ إِلَى أَنَّ الْمَعْلُومَ لَنَا، الْمَسْتَمَى بِالْمَوْجُودِ الذَّهْنِيِّ، سَبَّحُ الْمَاهِيَةِ لِأَنْفُسِهَا؛ وَالْمَرَادُ بِهِ عَرَضٌ وَ كَيْفٌ قَائِمٌ بِالنَّفْسِ، يُبَايِنُ الْمَعْلُومَ الْخَارِجِيَّ فِي ذَاتِهِ، وَيَشَابُهُهُ وَيَحْكِيهِ فِي بَعْضِ خُصُوصِيَّاتِهِ؛ كَصُورَةِ الْفَرَسِ الْمَنْقُوشَةِ عَلَى الْجِدَارِ الْحَاكِيَةِ لِلْفَرَسِ الْخَارِجِيِّ. وَ هَذَا فِي الْحَقِيقَةِ سَفْسَطَةٌ، يَنْسُدُّ مَعَهَا بَابَ الْعِلْمِ بِالْخَارِجِ.

ترجمه

گروهی از حکما گفته‌اند: آنچه که معلوم ما می‌باشد به نام وجود ذهنی، شبح ماهیت است و نه خود آن، یعنی عرض و کیفیتی است قائم به نفس که از جهت ذات و ماهیت مغایر با معلوم خارجی می‌باشد ولی در عین حال در بعضی از خصوصیات، شبیه و منعکس کننده آن است، مانند تصویر اسب بر روی دیوار که از اسب خارجی حکایت می‌کند. این نظریه در واقع نوعی سفسطه<sup>۲</sup> است که با قبول آن باب علم به جهان خارج بطور کلی بسته می‌شود.

## شرح و تفسیر

در برابر نظریه مشهور حکما دو نظریه دیگر در مسأله وجود ذهنی، ارائه شده است که یکی از آنها نظریه اشباح است. صاحبان این نظریه بخش نخست کلام حکما را مبنی بر اینکه علاوه بر اشیائی که در خارج موجود است، اموری نیز در ذهن تحقق دارد، می‌پذیرند ولی

۱- «شرح مبسوط منظومه»، ج ۱، ص ۲۶۴ و ۲۶۶.

۲- زیرا تصورات موجود در ذهن انسان، طبق این رأی، با آنچه در خارج است مغایرت تام دارد و بنابراین بطور کلی به هیچ چیزی علم تعلق نمی‌گیرد و این همان سفسطه است. مؤلف -



بخش دوم سخن ایشان را انکار می کنند، و می گویند آنچه از اشیاء خارجی به ذهن می آید، ماهیت آن اشیاء نیست بلکه شبیح آنها است. یعنی چیزی به ذهن می آید که ذاتاً و ماهیتاً مغایر با شیء خارجی است ولی نوعی مشابهت و تناسب با آن دارد و می تواند برخی از ویژگیهای آن را نشان دهد و حکایت کند.

بنابر نظریه اشباح رابطه مفاهیم ذهنی با اشیاء خارجی یک رابطه ماهوی نیست، بلکه رابطه ای است نظیر رابطه عکس یک شیء با خود آن شیء. مثلاً تصویری که ما از اسب در ذهن خود داریم نظیر عکسی است که از آن بر روی دیواری ترسیم شده است. عکس اسب بر روی دیوار از مجموعه ای از رنگها تشکیل شده است و بنابراین، از جهت ماهیت یک عرض است که از مقوله کیف می باشد، در حالی که خود اسب نوعی جوهر جسمانی است، ولی با این همه، عکس اسب، حکایت از اسب می کند و ما را به آن منتقل می سازد. مفهوم اسب در ذهن ما نیز یک عرض است و از مقوله کیف می باشد و لذا از جهت ماهیت، با اسب خارجی که از مقوله جوهر است تباین تام دارد، اما با این همه، از آن حکایت می کند و آن را نشان می دهد.

### نقد نظریه اشباح

نظریه اشباح که البته نظریه شایعی است و به ویژه در میان مادی مسلکان رواج دارد، منجر به سفسطه و مسدود شدن باب علم و آگاهی از جهان خارج می شود. زیرا اگر علوم و ادراکات ما تطابق ماهوی با اشیاء خارجی نداشته و تنها شبیحی از آن باشند، آنچه که برای ما معلوم می باشد، شبیح اشیاء است و نه خود اشیاء، و در نتیجه ما برای همیشه از ادراک امور بیرونی، آنچنان که هستند، محروم خواهیم بود.

باید توجه داشت که تنها راه ارتباط ما با حقایق بیرونی، همین مفاهیم و تصورات ذهنی ماست، تصوراتی که از کوه و دشت و دریا، زمین و آسمان و انسانها و دیگر امور داریم. و اگر این تصورات تطابق ماهوی با امور خارجی نداشته باشند و در نتیجه تصورات ما «چیزهایی» باشند و امور خارجی «چیزهای دیگری» باشند کاملاً مباین با تصورات ذهنی، در این صورت، ما هرگز از امور بیرون از خود آگاه نخواهیم شد، و در واقع همه

علوم ما جهل مرکب خواهد بود. و این همان سفسطه و انسداد باب علم به خارج است.

### دفاع از نظریه اشباح

ممکن است گفته شود: همچنان که ما با دیدن تصویر اسب به خود اسب منتقل می‌شویم، همچنین با تصور شبح ذهنی اسب به حقیقت خارجی این حیوان منتقل شده و از آن آگاه می‌گردیم. و به بیان دیگر همانگونه که عکس اسب، حاکی از اسب واقعی است و آن را نشان می‌دهد، شبح ذهنی اسب نیز حاکی از آن می‌باشد و همان اسب بیرونی را به ما نشان می‌دهد.

### دفع دفاع مذکور

در پاسخ به این سخن باید گفت که: عکس یک شیء وقتی می‌تواند حاکی از خود آن شیء باشد، که ما قبلاً خود آن شیء را دیده باشیم. اما اگر از آغاز فقط عکس و شبح اشیاء را دیده باشیم و هرگز با خود اشیاء مواجه نشده باشیم. چنان که بنابر نظریه اشباح ما فقط شبحهای اشیاء را درک می‌کنیم و هرگز خود آنها را درک نکرده و نخواهیم کرد. در این صورت محال است که این شبحها حکایت از حقایق دیگری کنند. یعنی ما هرگز نخواهیم فهمید این شبح، شبح چه چیزی است و از چه چیزی حکایت می‌کند، زیرا که خود آن چیز را هرگز درک نکرده‌ایم!

### سخنی از استاد مطهری در نقد نظریه اشباح

و از این روست که حکیم فرزانه استاد مطهری در نقد نظریه اشباح می‌نویسد:

۱- حضرت علامه. ره - در کتاب نه‌ایة الحکمة در ردّ نظریه اشباح همین مطلب را متذکر می‌شوند و می‌گویند « علی أنّ فعلیة الانتقال من الحاکی الی المحکّی تتوقّف علی سبّیّ علم بالمحکّی، والمفروض توقّف العلم بالمحکّی علی الحکایة ». ص ۳۵.

یعنی در صورتی انسان از چیزی به چیز دیگر منتقل می‌شود و یکی، دیگری را نشان می‌دهد که انسان از پیش با آن شیء دوم آشنا باشد، در حالی که بنابر فرض، آشنایی با آن شیء دوم خود منوط بر همین انتقال می‌باشد.

«[بنابر نظریه اشباح] فرقی میان علم و جهل مرکب نخواهد بود. همه علمها جهل مرکب خواهد بود و کوچک‌ترین ارزش برای ادراکات نخواهد بود، و به عبارت دیگر به هیچ وجه علوم و ادراکات بشری کشف واقعیات نخواهد بود، بلکه هر گز بشر توجه و التفات به خارج پیدا نمی‌کرد و صور علمی و ادراکی مانند سایر حالات نفسانی بود از قبیل لذت و درد و غیره.

... [اگر] آنچه در خارج وجود دارد ذات دیگری باشد، پس هیچ نوع انطباقی میان علم و معلوم نیست و آنچه در خارج است ممکن است چیزی باشد که هرگز به تصور ما نیامده و نخواهد آمد، بلکه اگر هیچ نوع انطباقی میان علم و معلوم نباشد هیچ دلیلی در کار نیست که اساساً چیزی در خارج وجود دارد. اگر واقع‌نمایی را از علم بگیریم تمام اندیشه‌های ما جهل اندر جهل و ظلمات بعضها فوق بعض خواهد بود.»

### نظریه اضافه

وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ إِنكَارِ الوجودِ الذهنِيِّ مطلقاً، وَأَنَّ عِلْمَ النَّفْسِ بِشَيْءٍ إِضَافَةٌ خَاصَّةٌ مِنْهَا إِلَيْهِ. وَيُرَدُّ: الْعِلْمُ بِالْمَعْدُومِ، إِذَا لَا مَعْنَى مَحْصُلًا لِلإِضَافَةِ إِلَى الْمَعْدُومِ.

### ترجمه

دسته‌ای دیگر وجود ذهنی را بطور کلی انکار کرده، معتقدند که علم ما به یک شیء، اضافه خاصی است که ما با آن شیء پیدا می‌کنیم. علم ما به معدوم [ناقض این نظریه می‌باشد] آن را ابطال می‌کند، چرا که اضافه به معدوم تصویر صحیحی ندارد.

### شرح و تفسیر

برخی از متکلمان که در رأس آنها ابوالحسن اشعری قرار دارد وجود ذهنی را از اساس منکر

۱- «شرح مختصر منظومه»، ج ۱، ص ۵۳ و ۵۴.

۲- علی بن اسماعیل اشعری از اعیان ابوموسی اشعری است (۲۶۰-۳۳۰ یا سیصد و بیست و اندق) وی شاگرد ابوعلی جبائی بود و بدین ترتیب در میان معتزله تربیت شد و مانند آنان به سلاح منطق و فلسفه مسلح

شدند، و وجود چیزی به نام مفاهیم و صورتهای علمیه در ذهن را نپذیرفتند و عقیده داشتند که علم و آگاهی ما از اشیاء، در واقع اضافه و نسبتی است که میان ما و اشیاء بیرونی برقرار می‌گردد.

### اضافه یک امر انتزاعی است

شایان ذکر است که نسبت و اضافه یک امر انتزاعی است که مابازاء مستقلی برای آن وجود ندارد، و فقط دارای منشاء انتزاع می‌باشد، اموری مانند پدری، فرزندی، بالائی و محاذات اموری اضافی هستند و هیچکدام دارای مابازای خارجی نیستند. یعنی اگر حسن پدر حسین بود، اینطور نیست که حسن علاوه بر رنگ و قد و وزن و حالات روحی و جسمی گوناگونی که دارد واجد یک امر دیگری نیز باشد به نام پدری. بلکه ذهن با توجه به اینکه نطفهٔ حسین از حسن تکون یافته است یک اضافه و نسبتی رابه نام پدری انتزاع می‌کند و حسن را پدر و حسین را فرزند می‌خواند و الا پدری و فرزندی مابازای خاصی ندارد.

مثالی دیگر: اگر کتابی را روی کتاب دیگر قرار دهید اضافهٔ بالائی و پائینی میان آنها برقرار خواهد شد، اما این اضافه وجود خاصی در خارج ندارد، یعنی این کتاب وقتی بالای آن کتاب قرار گرفت یک وصف حقیقی در آن بوجود نیامده و چیزی بر وجود کتاب افزوده نشده است، بلکه ذهن وقتی آن را با کتاب دیگر می‌سنجد و موقعیت مکانی آن دورا نسبت به یکدیگر در نظر می‌گیرد می‌گوید: این کتاب بالا و آن کتاب پائین است.

به عقیدهٔ این گروه از متکلمان علم، اضافه و نسبتی است که میان عالم و معلومات او برقرار می‌شود، و بنابراین چیزی در ذهن به نام وجود ذهنی تحقق ندارد.

### نقد نظریهٔ اضافه

همانطور که دانستیم اضافه، نسبتی است که میان دو شیء برقرار می‌شود؛ بنابراین، میان

گردید، و در حدود چهل سالگی از طریقۀ معتزله دست برداشت و باقی حیات را در مبارزه با آنان گذراند و کتب بسیار در اثبات روش خود نوشت. وی مؤسس مذهب اشعری است. از جملهٔ مؤلفات وی کتاب اللعنه، کتاب الموجز، کتاب ایضاح البرهان، کتاب التبيين عن اصول الدین و کتاب الابانة را باید نام برد.

یک شیء و خودش و نیز میان یک شیء موجود و یک امر معدوم هرگز اضافه‌ای نمی‌تواند برقرار شود، زیرا معدوم، چیزی نیست که بخواهد طرف اضافه واقع شود. و از طرفی ما علم به معدوم داریم و اموری را تصور می‌کنیم که هرگز در خارج موجود نبوده‌اند تا میان ما و آنها اضافه‌ای برقرار شود مانند: انسان چهار سر، اسب بالدار و... نظریه فوق از تبیین حقیقت این علوم عاجز و ناتوان است. علاوه بر آنکه همانطور که پیش از این یاد آور شدیم، هر کسی وجداناً به هنگام آگاهی از چیزی یک حالت وجودی در خود می‌یابد و احساس می‌کند که واقعاً چیزی بر او افزوده شده، در حالی که اضافه، صرفاً یک امر انتزاعی است و یک امر مشت پر کنی که در خارج وجود منحازی داشته باشد، نیست.

### ادله وجود ذهنی - دلیل اول

واحتج المشهور علی ما ذهبوا الیه من الوجود الذهنی بوجوه:  
 الاول: انا نحکم علی المعدومات باحکام ايجابية؛ کقولنا: «بحر من زئبق کذا» و قولنا: «اجتماع النقیضین غیر اجتماع الضدین»، الی غیر ذلك؛ والایجاب اثبات، واثبات شیء لشیء فرغ نبوت المثبت له؛ فلهذه الموضوعات المعدومة وجود، واذ لیس فی الخارج فی موطن آخر، و نستقیة الذهن.

### ترجمه

مشهور حکما برای اثبات وجود ذهنی ادله‌ای به این شرح بیان کرده‌اند:  
 دلیل اول: گاهی معدومات [راموضوع قضیه قرار داده] بر آنها احکام ایجابی، باری کنیم؛ مثلاً می‌گوئیم «دریائی از حیوه چنین است»، «اجتماع نقیضین مغایر با اجتماع ضدین است»<sup>۱</sup>. و ترتب این احکام بر آن امور

۱- ممکن است اشکال شود که هدف از ادله‌ای که برای وجود ذهنی اقامه می‌شود اثبات وجود ذهنی برای «ماهیات» است و امور محال و ممتنع، پوچ هستند و هیچ ماهیتی ندارند. تنها چیزی که هست آن است که عقل برای یک امر باطل الذات و پوچ، مفهومی را می‌سازد، از قبیل مفهوم شریک باری، اجتماع دو نقیض و مانند آن.

معدوم نوعی اثبات است و اثبات شیئی برای شیء دیگر متوقف بر ثبوت آن شیء دیگر می‌باشد، پس این موضوعات معدوم باید یک نحوه ثبوت و وجودی داشته باشند. و چون در خارج هیچ نحوه ثبوتی ندارند، باید در موطن و محل دیگری موجود باشند که نامش را ذهن می‌نیمیم.

### شرح و تفسیر

#### بیان یک نکته درباره ادله وجود ذهنی

پیش از آنکه به شرح و تفسیر ادله‌ای که حکما برای اثبات مدعای خویش بیان کرده‌اند بپردازیم، لازم است به یک پرسش پاسخ دهیم و آن اینکه: آیا این ادله سه‌گانه مدعای حکما در مسأله وجود ذهنی را بطور کامل اثبات می‌کند، یا تنها برای اثبات بخشی از مدعای ایشان کافی است؟ توضیح اینکه همانطور که پیش از این یاد آور شدیم مدعای حکیمان دو چیز است:

۱- اینکه وجود بر دو قسم است وجود خارجی و وجود ذهنی.

۲- اینکه موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند.

در برابر نظر حکما دو نظریه وجود دارد، یکی نظریه اضافه که اصل وجود ذهنی (مطلب اول) را انکار می‌کند و دیگر نظریه اشباح که پس از پذیرفتن اصل وجود ذهنی، اتحاد ماهوی آن با موجودات خارجی (مطلب دوم) را انکار می‌نماید.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا ادله‌ای که بیان می‌شود هر دو مطلب را اثبات می‌کند و در نتیجه نظریه اضافه و نظریه اشباح هر دو را ابطال می‌کند، یا تنها برای اثبات مطلب اول و رد نظریه اضافه اقامه شده‌است و نباید انتظار اثبات امر دوم را از این ادله داشته باشیم؟

---

→  
پاسخ این شبهه آن است که، به مقتضای حمل، همین مفهومی که عقل آن را ساخته، باید یک نحوه ثبوتی داشته باشد و چون این ثبوت در خارج نیست باید در جای دیگری باشد که نامش را در ذهن می‌نیمیم مؤلف ۱-

## موقعیت تاریخی ادله وجود ذهنی

برای یافتن پاسخ این سؤال کافی است به تاریخچه این مسأله که پیش از این اشاره‌ای به آن داشتیم، مراجعه کنیم. سیر تاریخی این مسأله به این صورت است که ابتدا کسانی چون ابوالحسن اشعری وجود صورتهای ذهنی را انکار کردند و گفتند: حقیقت علم، اضافه‌ای بیش نیست، آنگاه فلاسفه برای رد سخن آنان مسأله وجود ذهنی را مطرح کرده و ادله‌ای برای اثبات آن اقامه کردند. همان ادله‌ای که در متن آمده و مورد بررسی قرار خواهد گرفت. آنگاه مسأله وجود ذهنی با اشکالات عدیده‌ای مواجه شد، که شرحش خواهد آمد، این اشکالات موجب تحیر و سرگردانی بسیاری از متفکران گشت تا آنجا که برای حل آن، نظریات گوناگونی بیان داشتند که یکی از آنها نظریه اشباح است که بر اساس آن، تطابق ماهوی میان امور ذهنی و اشیاء خارجی انکار می‌شود.<sup>۱</sup>

## ادله مذکور تنها یک بخش از مدعای حکما را اثبات می‌کند

بنابراین، در پاسخ به سؤال فوق باید گفت: این ادله تنها برای اثبات اصل وجود ذهنی و ابطال قول به اضافه اقامه شده و نظری به تطابق ماهوی موجودات ذهنی با اشیاء خارجی ندارد، و برای این منظور باید همان راهی را طی کرد که به هنگام نقد نظریه اشباح بیان شد، و حاصلش این است که: انکار تطابق ماهوی میان مفاهیم ذهنی و اشیاء خارجی به سفسطه می‌انجامد و باب علم به جهان بیرون را منسد می‌سازد.<sup>۲</sup> حاصل آنکه ادله سه‌گانه‌ای که

۱- البته پاره‌ای از این اشکالات از پیش هم مطرح بوده است.

۲- چنان که صدر المتألمین- ره- در اسفار می‌نویسد:

«اعلم ان قوماً من المتأخرین لتأوّرَد علیهم الاشکالات المذكورة فی الوجود الذهنی وتمسّر علیهم التخلّص عن الجمیع اختاروا و أنّ الموجود فی الذهن لیس حقائق المعلومات، بل اشباحها و اغلالها المحاکیة عنها بوجه».

«اسفار، ج ۱، ص ۳۱۴»

۳- البته صدر المتألمین- ره- معتقد است که ادله وجود ذهنی برای اثبات مطلب دوم نیز کافی است، ولذا در پاسخ به نظریه اشباح می‌گوید:

«ویرد علیهم أنّه لو تمّ دلائل الوجود الذهنی لدلّت علی أنّ للمعلومات بانفیسها وجوداً فی الذهن لالامر آخر مبائن لها بحقیقتها» اسفار، ج ۱، ص ۳۱۵.

اما بنابر نقل استاد مطهری در شرح مبسوط منظومه (ج ۱، ص ۳۲۳) علامه طباطبائی عقیده داشتند که حکما

هم اکنون مطرح می‌شود تنها متکفل اثبات اصل وجود ذهنی است و ناظر به این نیست که آیا موجود ذهنی از جهت ذات و ماهیت مطابق با موجود خارجی هست یا نه؟ اکنون می‌پردازیم به بررسی این ادله.

### اثبات وجود ذهنی بر اساس قاعده فرعیت

نخستین دلیلی که در متن ذکر شده است، مبتنی بر قاعده فرعیت<sup>۱</sup> می‌باشد. قاعده فرعیت می‌گوید: اثبات حکم و صفتی برای یک موضوع منوط بر وجود آن موضوع است. یعنی اگر می‌گوئیم «حسن خوشحال است.» این صفت در صورتی برای حسن ثابت خواهد بود که او موجود باشد. بنابراین ثبوت حکم و صفت برای چیزی که معدوم مطلق است و در هیچ وعایی تحقق ندارد غیر ممکن و محال می‌باشد.

علمای منطق بر اساس همین قاعده گفته‌اند: قضایای موجه که در آن حکم به ثبوت چیزی برای چیز دیگر می‌شود، در صورتی صادق خواهند بود که موضوعشان موجود باشد، برخلاف قضایای سالبه که در صورت انتفای موضوع نیز صادق می‌باشند، مانند قضیه «پدر عیسی (ع) غذا نمی‌خورد و راه نمی‌رفت.»

حال می‌گوئیم: در میان قضایای موجه، به قضایائی برمی‌خوریم که موضوع آنها در خارج تحقق ندارد، مانند قضیه «کوهی از طلا سنگین‌تر از کوهی از آهن به همان حجم است» و یا قضیه «دریایی از جیوه بالطبع سرد است» و بلکه در پاره‌ای از موارد موضوع قضیه محال است که در خارج موجود شود، مانند قضیه «اجتماع نقیضین مغایر با اجتماع ضدین است.»

بی‌شک این قضایا، قضایای صادقی هستند. بنابراین به مقتضای قاعده فرعیت باید موضوع آنها در یک موطنی موجود و محقق باشند، و چون در خارج موجود نیستند و بلکه

تطابق ماهوی میان ادراکات ذهنی و اشیاء خارجی را مسلم گرفتند و بعد بدنیاال نفی قول به اضافه رفته‌اند، و این براهین را تنها برای نفی قول به اضافه اقامه کرده‌اند. استاد مطهری خود نیز عقیده داشتند که اثبات تطابق ماهوی میان ادراکات ذهنی و اشیاء خارجی، با این ادله محل اشکال است.

۱- در گذشته درباره قاعده فرعیت سخن گفته شد. ر. ک همین نوشتار، ص ۹۷.



در بعضی از موارد محال است که در خارج موجود شوند، باید در موطن دیگری که همان ذهن است موجود باشند.

### دلیل دوم

الثانی: اَنَا نَتَصَوَّرُ أُمُورًا نَتَّصِفُ بِالْكَلِّيَّةِ وَالْعُمُومِ؛ كَالْإِنْسَانِ الْكَلِّيِّ، وَالْحَيَوَانَ الْكَلِّيِّ، وَالتَّصَوَّرُ إِشَارَةٌ عَقْلِيَّةٌ لِاتْتِحَاقِ إِلَّا بِمَشَارِكِهِ مَوْجُودٍ، وَإِذْ لَوْجُودٌ لِلْكَلِّيِّ بِمَا هُوَ كَلِّيٌّ فِي الْخَارِجِ، فَهِيَ مَوْجُودَةٌ فِي مَوْطِنٍ آخَرَ، وَنُسْتَمِيهِ الذَّهْنَ.

### ترجمه

دلیل دوم: چیزهایی را تصور می کنیم که کلیت و عمومیت دارند، مانند انسان کلی و حیوان کلی؛ و تصور کردن یک شیء در واقع، با عقل اشاره کردن به آن است و اشاره منوط به وجود مشارالیه [همان امر متصوّر] می باشد و [از طرف دیگر] کلی از آن جهت که کلی است، در خارج وجود ندارد، پس باید در محل دیگری موجود باشد که ذهنش می نامیم.

### شرح و تفسیر

در دلیل دوم تکیه بر آن است که موجودات خارجی همگی جزئی و متشخص هستند و قابل انطباق بر امور متعدد نمی باشند، و به بیان دیگر، هر شیء خارجی خودش، فقط خودش هست نه چیز دیگری. به عنوان مثال افراد گوناگون انسان که در خارج تحقق دارند، هر کدام جدا و متباین از یکدیگرند. در خارج انسانی یافت نمی شود که بر دو یا چند نفر صدق کند، هم حسن باشد و هم حسین، و این به دلیل آن است که اگر انسان موجود در خارج بر دو یا چند نفر صدق کند اجتماع صفات متضاد در یک چیز لازم می آید. یعنی چنین انسانی باید هم صفات این فرد را داشته باشد و هم صفات آن فرد دیگر را مثلاً هم بلند باشد و هم کوتاه، هم شجاع باشد و هم جبان، هم مؤمن باشد و هم کافر، در حالی که این صفات قابل اجتماع در یک موضوع نیستند.

با توجه به مطلب بالا، مقدمات استدلال به این صورت تنظیم می‌شود:  
 مقدمه اول: ما اموری را تصور می‌کنیم که دارای کلیت و عمومیت هستند و بر  
 مصادیق متعدد منطبق می‌شوند، مانند کتاب، قلم، انسان که هر یک اموری کلی و منطبق  
 بر افراد بی‌شماری هستند.

مقدمه دوم: تصور یک شیء در واقع اشاره عقلی به آن شیء است، زیرا ادراک و علم  
 یک اشاره عقلی به معلوم است.

مقدمه سوم: اشاره در جایی امکان پذیر است که مشارالیه [= چیزی که به آن اشاره  
 می‌شود] وجود داشته باشد، چرا که به معدوم مطلق هرگز نمی‌توان اشاره کرد.  
 مقدمات سه گانه فوق جملگی بدیهی و بی‌نیاز از اثبات هستند.

مقدمه چهارم: در جایی که یک امر کلی را تصور می‌کنیم، مشارالیه ما چون کلی  
 است نمی‌تواند در خارج موجود باشد، که توضیح آن گذشت. نتیجه آنکه به هنگام تصور  
 یک امر کلی، آن امر باید در موطنی غیر از خارج موجود باشد و آن موطن همان ذهن  
 است.

### دلیل سوم

الثالث: اَنَا نَتَصَوَّرُ الصِّرْفَ مِنْ كَلِّ حَقِيقَةٍ، وَهُوَ الْحَقِيقَةُ مُحذَوْفًا عَنْهَا مَا  
 يُكثِرُهَا بِالخَلْطِ وَالانضمام؛ كَالْبَيَاضِ الْمَتَصَوَّرِ بِحَذْفِ جَمِيعِ الشَّوَابِ  
 الْأَجْنَبِيَّةِ، وَصِرْفِ الشَّيْءِ لَا يَتَثَنَّى وَلَا يَتَكَرَّرُ، فَهُوَ وَاحِدٌ، وَحَدَّةٌ جَامِعَةٌ لِكُلِّ  
 مَا هُوَ مِنْ سِنَخِهِ؛ وَالْحَقِيقَةُ بِهَذَا الْوَصْفِ غَيْرٌ مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ، فَهِيَ  
 مَوْجُودَةٌ فِي مَوْطِنٍ آخَرَ، تُسَمِّيهِ الذَّهْنَ.

### ترجمه

دلیل سوم: صرف و خالص هر حقیقتی را می‌توانیم تصور کنیم، یعنی یک  
 حقیقت را با حذف هر چه که آمیزش و انضمامش با آن موجب تعدد و  
 نکثر آن حقیقت می‌گردد می‌توان تصور کرد، مانند سفیدی خالص و

محض که با حذف هر خصوصیت و قید بیگانهای تصور شده است. [از طرف دیگر] صرف و خالص یک چیز تعدد و تکثر بردار نیست، و لذا همیشه «یکی» است، و از وحدتی برخوردار است که در بر گیرنده هر چه از سنخ آن است می باشد؛ [حال گوئیم] حقیقت با ویژگی صرافت و خلوص در خارج نیست، پس باید در موطن دیگری باشد که نامش را ذهن می نهمیم.

### شرح و تفسیر

در این دلیل تکیه بر آن است که حقایق خارجی دارای صرافت و محوخت نیستند، بلکه همواره مشوب و مخلوط با ضمانم و قیود گوناگون می باشند، در حالی که ما صرف از هر ماهیتی را تصور کنیم. ماهیت اگر از هر گونه قید و خصوصیت و ضمیمه مجرد باشد و فقط و فقط خودش باشد، صرف خواهد بود.

به عنوان مثال اگر سفیدی بگونه ای تحقق پیدا کند که جز سفیدی چیزی دیگری نباشد، هیچ خصوصیت و ویژگی ای نداشته باشد، نه اختصاص به موضوع خاصی داشته باشد، نه مکان خاص، یا زمان خاص و نه هیچ چیز دیگری، در این صورت، صرف سفیدی خواهد بود؛ و سفیدی با این وصف هرگز در خارج تحقق پیدا نمی کند.

صرف یک ماهیت هرگز متکثر نمی شود

صرف یک حقیقت و ماهیت هرگز متکثر و متعدد نمی شود، زیرا کثرت در صورتی می تواند در یک ماهیت راه یابد که قیود و اعراض گوناگونی به آن ماهیت ضمیمه گردد تا میان افراد مختلف آن، میز و جدایی و فرق بوجود آید، و به این صورت ماهیت دارای افراد متکثر و متعدد شود. و اگر ماهیتی صرف باشد، از هر قید و خصوصیتی مجرد می باشد، و در نتیجه میان افراد فرضی آن هیچ امتیاز و فرقی نخواهد بود، و اگر هیچ فرقی میان دو یا چند چیز فرضی نباشد، آنها یک چیز خواهند بود، نه چند چیز. پس صرف از هر حقیقتی همیشه واحد است.

وحدت ماهیت صرف، همراه با عمومیت است

اما وحدتی که ماهیت صرف دارد، یک وحدت همراه با عمومیت است، یعنی وحدتی است که همه افراد گوناگون آن ماهیت و هر آنچه از سنخ آن ماهیت است را در بر می گیرد و شامل می شود. سفیدی صرف گرچه یک چیز است اما بر همه سفیدی های خاص و متمیز خارجی منطبق می شود و همه را در بر می گیرد.

این دلیل شباهت زیادی به دلیل دوم دارد، با این فرق که در دلیل دوم تکیه بر روی کلیت پاره ای از تصورات است و اینکه ماهیت به وصف کلیت در خارج موجود نمی شود، و در این دلیل تکیه بر روی صرافت پاره ای از مفاهیم است و اینکه ماهیت به وصف صرافت در خارج موجود نمی شود. مقدمات این دلیل به این صورت تنظیم می شود:

مقدمه اول: ما ماهیت را بطور صرف و بدون خصوصیات فردی تصور می کنیم.

مقدمه دوم: تصور یک اشاره عقلی است.

مقدمه سوم: اشاره بدون مشارالیه قابل تحقق نیست.

مقدمه چهارم: ماهیت بطور صرف و بدون مشخصات فردی نمی تواند در خارج

موجود شود.

نتیجه: وقتی صرف یک حقیقت را تصور می کنیم، باید آن حقیقت در موطن

دیگری غیر از خارج تحقق داشته باشد، و آن موطن همان ذهن است.

یک نکته

ممکن است گفته شود: ادله سه گانه فوق گرچه اصل وجود ذهنی را فی الجمله اثبات می کند، اما برای تبیین کامل نظریه حکما، حتی همان قسمت اول نظریه ایشان، کفایت نمی کند. توضیح اینکه: فلاسفه مدعی هستند که تمام علوم و ادراکات و تصورات ما اشیائی هستند که در ذهن ما موجود می باشند خواه در خارج معدوم باشند یا نباشند، و خواه کلی باشند یا نباشند، و خواه صرف باشند یا نباشند. اما هیچکدام از ادله فوق این نتیجه کلی را ارائه نمی دهد. زیرا دلیل اول تنها این را اثبات می کند که اموری که در خارج معدومند، و در عین حال موضوع قضایای موجب واقع می شوند، در ذهن وجود و تحقق دارند، و این

دلیل شامل اموری که در خارج موجودند نمی‌شود. دلیل دوم نیز فقط این را اثبات می‌کند که تصورات کلی ما در ذهن ما موجود هستند و شامل تصورات جزئی نمی‌شود، و از دلیل سوم تنها این نتیجه بدست می‌آید که حقایقی که بطور صرف تصور می‌شوند در ذهن موجودند و درباره تصور حقایق غیر صرف و مشوب به عوارض قضاوتی ندارد.

در پاسخ می‌گوئیم: با ضمیمه کردن یک مقدمه به استدلالهای فوق می‌توان این نقص و کمبود را رفع کرد، و آن اینکه بگوئیم: «ولانرتاب ان جمیع مانعقله من سنخ واحد» یعنی همه ادراکات و علوم ما از یک سنخ است، نحوه درک ما از امور عدمی نظیر نحوه درک ما از امور وجودی است، و نیز نحوه درک ما از کلیات همانند علم ما به جزئیات است، و همچنین آگاهی ما از یک حقیقت صرف، نظیر آگاهی ما از یک حقیقت مشوب و مخلوط با قیود است. پس اگر ثابت شود که علم ما به بعضی از چیزها به واسطه وجود ذهنی آنهاست، علم ما نسبت به سایر امور نیز به همین صورت خواهد بود.

### اشکالات نظریه وجودذهنی - اشکال اول

قَدْ اسْتَشْكِلَ عَلَى وجودِ الماهياتِ فِي الذَّهْنِ - بِمعْنَى حصولِها بِأَنْفِيسِها فِيه -  
اشکالات:

الاشکالُ الأوَّلُ: أَنَّ القَوْلَ بِحصولِ الماهياتِ بِأَنْفِيسِها فِي الذَّهْنِ يَسْتَلْزِمُ كَوْنَ الشَّيْءِ الواحدِ جوهرًا و عَرَضًا معًا، وَهُوَ مُحالٌ. بَيانُ المِلازِمَةِ: أَنَّ الجَوْهَرَ المَعْقُولَ فِي الذَّهْنِ جوهرٌ، بِنِشاءِ عَلى انْحِفاظِ الذَّاتِيَّاتِ؛ وَهُوَ بَعِيْنِهِ عَرَضٌ، لِقِيامِهِ بِالتَّفَسُّي قِيامِ العَرَضِ بِمَعْرُوضِهِ. وَأَمَّا بَطْلانُ اللّازِمِ، فَللّزومِ كَوْنِهِ قائمًا بِالمَوْضوعِ و غَيْرَ قائمِ بِهِ.

ترجمه

نسبت به نظریه اول، که می‌گفت: ماهیات در ذهن وجود دارند - بدین معنا

که خود آنها [ونه شبحشان] در ذهن تحقق دارند. اشکالهائی ذکر شده [که به بررسی آنها می پردازیم:]

اشکال اول: اعتقاد به تحقق داشتن خود ماهیات در ذهن، مستلزم آن است که یک امر هم جوهر باشد و هم عرض، و چنین چیزی محال است. توضیح ملازمه آن است که جوهری که در ذهن تعقل و تصور می شود [از طرفی] جوهر است. زیرا طبق نظریه مورد بحث ذاتیات شیء تصور شده محفوظ می ماند. و [از طرف دیگر] همان شیء، عرض نیز می باشد. چون وابسته به نفس است، همانند وابستگی یک عرض به معروض خود. اما دلیل آنکه یک شیء نمی تواند هم جوهر باشد و هم عرض، آن است که در این صورت آن شیء باید هم وابسته به موضوع باشد و هم نباشد.

#### شرح و تفسیر

در این قسمت اشکالاتی که نظریه حکما در مسأله وجود ذهنی با آن مواجه شده است مورد بررسی قرار می گیرد. این اشکالات عمدتاً متوجه قسمت دوم مدعای حکما می باشد (یعنی قول به اینکه آنچه به ذهن می آید همان ماهیت خارجی است) و تنها اشکال هفتم است که مربوط به قسمت اول از مدعای حکما (یعنی اصل وجود ذهنی) می باشد. نخستین اشکال از دو مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول: اگر به هنگام تصور چیزی، ماهیت آن چیز در ذهن بیاید، باید به هنگام تصور یک ماهیت جوهری. مانند انسان یا جسم. آنچه را که تصور کرده ایم هم جوهر باشد و هم عرض.

مقدمه دوم: یک شیء نمی تواند هم جوهر باشد و هم عرض.

نتیجه: به هنگام تصور یک شیء، ماهیت آن شیء به ذهن نمی آید.

تبیین مقدمه اول: تمام علوم و ادراکات و تصورات ما حالاتی هستند که عارض ذهن

ما می شوند و قائم به نفس ما می باشند، و به عبارت دیگر وجودشان وابسته و متکی به نفس ماست، مانند دیگر حالات نفسانی از قبیل غم و شادی و اراده؛ اینها همه اموری هستند که

برای نفس تحقق پیدا می کنند و مستقل از نفس، قابل پیدایش نیستند. چنین اموری را در اصطلاح «عَرَض» می نامند. عرض یعنی چیزی که عارض بر غیر می شود، و قائم به آن می باشد. و چیزی که «عرض» اتکای به آن دارد، «موضوع» نامیده می شود، و لذا در تعریف عرض می گویند: عرض چیزی است که در تحقق خود نیاز به موضوع دارد<sup>۱</sup>.

از طرف دیگر، بنا بر نظریه وجود ذهنی، ذات و ماهیت اشیاء در وجود ذهنی آنها محفوظ می ماند. بنابراین هنگامی که جوهری را تصور می کنیم، آنچه به ذهن می آید جوهر می باشد. در نتیجه شیء واحد هم جوهر است و هم عرض.

تبیین مقدمه دوم: یک چیز نمی تواند هم جوهر باشد و هم عرض، زیرا جوهر ماهیتی است که در وجودش به محل و موضوعی که به آن تکیه داشته باشد نیازمند نیست. و عرض یعنی ماهیتی که در وجودش به موضوعی که به آن تکیه داشته باشد، نیازمند است. بنابراین، جوهر قائم به موضوع نیست و عرض قائم به موضوع هست، و پرواضح است که یک چیز نمی تواند هم قائم به موضوع باشد و هم نباشد. زیرا اجتماع نقیضین لازم می آید.

### اشکال دوم

الاشکال الثانی: أن الماهیة الذهنیة مندرجۃ تحت مقولۃ کیف، بناءً علی ما ذهبوا إلیه من کون الصور العلمیة کیفیات نفسانیة؛ ثم إنا إذا تصوّرنا جوهرًا، کان مندرجًا تحت مقولۃ الجوهر. لانحفاظ الذاتیات و تحت مقولۃ کیف، كما تقدّم؛ و المقولات متباینة بتمام الذوات، فیلزم التناقض فی الذات. و کذا إذا تصوّرنا مقولۃ أخرى غیر الجوهر، کانت الماهیة المتصورة مندرجۃ تحت مقولتین. و کذا لو تصوّرنا کیفًا محسوسًا، کان مندرجًا تحت کیف المحسوس و کیف النفسانی، وهو اندراج شیء واحد تحت نوعین متباینین من مقولۃ؛ واستحالة ضروریة.

۱- العَرَضُ ماهیة إذا وُجِدَتْ، وُجِدَتْ فی موضوع.

## ترجمه

اشکال دوم: ماهیتی که در ذهن تحقق می‌یابد از مقوله «کیف» است، زیرا گفته‌اند: صورتهای علمی جملگی از کیفیات نفسانی هستند. پس هنگامی که جوهری را تصور می‌کنیم آنچه به ذهن می‌آید هم از مقوله جوهر است، چرا که ذاتیات ماهیت تصور شده تغییر نمی‌کند، و هم داخل در مقوله کیف است، چنانکه گذشت؛ حال آنکه مقولات کاملاً از هم جدایند و بنابراین، تناقض در ذات لازم می‌آید. و نیز اگر مقوله دیگری را، غیر جوهر، تصور کنیم ماهیت تصور شده از دو مقوله خواهد بود؛ و همچنین اگر کیف محسوسی را تصور کنیم صورت ذهنی ما، هم داخل در کیف محسوس خواهد بود و هم کیف نفسانی. و این به معنای آن است که یک امر واحد در دو نوع جداگانه از یک مقوله داخل می‌باشد که محال بودن آن بدیهی و روشن است.

## شرح و تفسیر

اشکال دومی که نظریه وجود ذهنی با آن مواجه است نیز از دو مقدمه تشکیل می‌شود: مقدمه اول: حصول ماهیات اشیاء در ذهن مستلزم این است که یک شیء مندرج در دو مقوله متباین باشد و نیز مستلزم آن است که یک شیء مندرج در دو نوع مختلف از یک مقوله باشد.

مقدمه دوم: اندراج یک شیء در دو مقوله متباین و نیز اندراج آن در دو نوع مختلف از یک مقوله محال است.

- ۱- کیف عرضی است که ذاتاً نه تقسیم پذیر است و نه نسبت پذیر. - مؤلف.
- ۲- دلیل آنکه مقولات کاملاً از هم جدا می‌باشند آن است که اگر چنین نباشد حتماً در جزئی از ذات با هم مشترک خواهند بود. و بنابراین باید یک جنس بالاتری وجود داشته باشد که آنها را تحت پوشش قرار دهد، حال آنکه بنا بر فرض، این مقولات خود بالاترین اجناس هستند و فوق آنها دیگر جنسی نیست، این خلاف فرض خواهد بود، نتیجه آنکه این مقولات هر کدام ماهیتی بسیط هستند و بطور کامل از یکدیگر جدا می‌باشند. - مؤلف.



نتیجه: قول به حصول ماهیات اشیاء در ذهن غیر قابل قبول است.

تبیین مقدمه اول: مشهور حکما بر آنند که صورتهای علمی و مفاهیم ذهنی، کیفیاتی هستند که عارض بر نفس می‌شوند، یعنی اعراضی هستند که ذاتاً نه قسمت پذیرند و نه نسبت پذیر؛ و این اعراض قائم به نفس می‌باشند. بنابراین، صورتهای علمی از کیفیات نفسانی به شمار می‌روند. حال می‌گوئیم بنابر نظریه وجود ذهنی:

هنگامی که جوهری را- مانند انسان- تصور می‌کنیم، صورت ذهنی ما باید هم جوهر باشد و هم کیف. باید جوهر باشد چون ذاتیات شیء در وجود ذهنی آن محفوظ است؛ و باید کیف باشد چون همه صورتهای ذهنی کیف نفسانی هستند. و این بدان معناست که یک شیء داخل در دو مقوله متباین می‌باشد.

و نیز هنگامی که چیزی را تصور کنیم که بلحاظ وجود خارجیش نه جوهر است و نه کیف، بلکه داخل در مقوله دیگری است- مانند خط و عدد که دو نوع کمیت‌اند- صورت ذهنی ما مندرج در دو مقوله متباین می‌باشد مثلاً هم کیف است و هم کم.

همچنین اگر انواع دیگری از مقوله کیف را تصور کنیم، مانند سیاهی و سفیدی، آنچه را که تصور کرده‌ایم از طرفی کیف محسوس می‌باشد و از طرف دیگر کیف نفسانی. یعنی یک شیء مندرج در دو نوع مختلف از یک مقوله می‌باشد.

حاصل آنکه بنابر نظریه وجود ذهنی، اشیاء با همان ماهیاتی که دارند در ذهن موجود می‌شوند، و از طرفی همه صورتهای علمی کیف نفسانی هستند، در نتیجه هنگامی که چیزی را که از مقوله کیف نیست تصور می‌کنیم، آن چیز مصداق دو مقوله متباین خواهد بود، و نیز هنگامی که چیزی را تصور می‌کنیم که نوع دیگری از مقوله کیف می‌باشد، آن چیز مصداق دو نوع مختلف از یک مقوله خواهد بود.

تبیین مقدمه دوم: اندراج یک شیء در دو مقوله متباین و نیز اندراج آن در دو نوع از یک مقوله محال است، زیرا معنایش آن است که یک شیء و یک وجود دارای دو ذات و دو ماهیت باشد، در حالی که ماهیت بیانگر حد وجود است و هر وجودی تنها یک حد دارد و

۱- در فصل هشتم از بخش ششم، بخواست خداوند درباره کیفیت و انواع گوناگون آن به تفصیل بحث خواهد شد.

از یک ماهیت طرد عدم می‌کند. بنابراین، فرض اینکه یک شیء در عین حال که یک شیء است دو ذات داشته باشد، اعم از آنکه مندرج در دو مقوله متباین باشد یا مندرج در دو نوع از یک مقوله، موجب تناقض در ذات می‌شود. زیرا که مستلزم آن است که یک شیء در عین حال که مثلاً کیف است، کیف نباشد بلکه کم باشد، و یا در عین حال که کیف نفسانی است، کیف نفسانی نباشد بلکه کیف محسوس باشد.

### مقایسه‌ای میان اشکال اول و اشکال دوم

قالوا: وهذا الاشكال أصعب من الأول، إذ لا كثير إشكال في كون شيء واحد جوهرًا و عرضًا، لأن التباين الذاتی الذي بين المقولات إنما هو بين الجوهر و کیف و الكم و غیرها؛ و أما مفهوم العرض، بمعنی القائم بالموضوع، فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات؛ و من الجائز أن یعم الجوهر الذهنی أيضاً و یصدق علیه؛ لأن المأخوذ فی رسم الجوهر أنه «ماهية إذا وجدت فی الخارج و وجدت لافی موضوع» فمن الجائز أن یقوم فی الذهن فی موضوع، و هو إذا وجد فی الخارج كان لافی موضوع. هذا؛ و أما دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين، كالجوهر و کیف، و كالكتم و کیف، و المقولات متباينات بتمام الذات؛ فاستحالة ضرورية لا تدفع لها.

### ترجمه

گفته‌اند: این اشکال دشوارتر از اشکال اول است، زیرا اینکه یک امر واحد، هم جوهر باشد و هم عرض، چندان مشکلی بوجود نمی‌آورد، چون مسأله جدائی و تباین ذاتی که در مقولات مطرح است در واقع بین جوهر و کیف و کم و سایر مقولات است، اما مفهوم «عرض» - یعنی چیزی که وابسته به موضوع است - خود، عرض عامی است که بر نه عدد از مقولات صادق می‌کند، و هیچ مانعی ندارد که شامل جوهر ذهنی نیز بشود و بر آن هم صدق کند؛ زیرا در تعریف جوهر آورده‌اند که: «جوهر ماهیتی است که

اگر در خارج موجود شود وجودش وابسته به موضوع نمی باشد». پس مانعی ندارد که جوهر اگر در ذهن موجود شد، وجودش وابسته به موضوع باشد، در حالی که اگر در خارج موجود شود وجودش مستقل از موضوع می باشد.

اما اینکه یک ماهیت داخل در دو مقوله باشد، مانند جوهر و کیف، یا کم و کیف، با توجه به جدائی کامل مقولات از یکدیگر، محال بودنش روشن است و هیچ چیز این استحاله را برطرف نمی کند.

#### شرح و تفسیر

برای توضیح مطالب این قسمت لازم است مقدمه کوتاهی را از نظر بگذرانیم. و آن اینکه: بنا بر تقسیم بندی ارسطو که مورد قبول غالب حکمای پس از وی نیز واقع شده، هر شیء ممکن الوجودی داخل در یکی از مقولات دهگانه زیر می باشد:

۱- جوهر، ۲- کیف، ۳- کم، ۴- اضافه، ۵- متی، ۶- این، ۷- فعل، ۸- انفعال، ۹- جده،

۱۰- وضع.

شرح هر یک از این مقولات در بخش ششم بخواست خدای متعال خواهد آمد.

این مقولات هر یک جنس عالی برای افراد و مصادیق خود می باشند؛ و بنابراین، جزء ذات و ماهیت مصادیق خود می باشند؛ و از طرفی هر یک از این مقولات تباین کامل با دیگر مقولات دارند، مثلاً ماهیت کم کاملاً مباین با ماهیت کیف است و هیچ وجه اشتراک ذاتی میان آنها وجود ندارد. زیرا اگر چنین مابه‌الاشتراکی میان آن دو وجود داشته باشد، همان مابه‌الاشتراک، جنس عالی برای این دو مقوله خواهد بود، در حالی که بنا بر فرض کم و کیف هر کدام جنس عالی برای افراد خود هستند و جنسی بالاتر از آنها وجود ندارد.

اما در عین حال نه مقوله از این مقولات دهگانه - یعنی همه مقولات به استثنای جوهر - در یک امر با هم مشترک اند. و آن اینکه وجود همه آنها وابسته به موضوع می باشد، و بدون موضوع و محل نمی توانند موجود شوند، و از این رو به آنها «عرض» گفته می شود،

چرا که عارض بر غیر خود می‌شوند. نکته‌ای که در اینجا بر آن پافشاری داریم اینکه عنوان «عرض» یک عنوان ماهوی نیست که در ذات مصادیق خود مأخوذ باشد، چرا که در این صورت، ما تنها دو مقوله خواهیم داشت: مقوله جوهر و مقوله عرض؛ در حالی که شمار مقولات به ده می‌رسد. بنابراین، عنوان «عرض» یک عنوان «عرضی» است و نه ذاتی، و در واقع عرض عامی است که بر نه مقوله از مقولات دهگانه منطبق می‌گردد، چنان که در متن آمده است: «و اما مفهوم العرض، بمعنی القائم بالموضوع، فهو عرض عام صادق علی تسع من المقولات».

پس از توجه به مقدمه یادشده، می‌پردازیم به مقایسه اشکال اول با اشکال دوم: گفته‌اند که اشکال دوم دقیق‌تر و علاج آن دشوارتر از اشکال اول است، زیرا در اشکال اول آمده است که قول به حصول ماهیات اشیاء در ذهن مستلزم آن است که شیء واحد هم جوهر باشد و هم کیف و یا هم کم باشد و هم کیف. از طرف دیگر همانطور که گفتیم عنوان جوهر و عنوان عرض، تباین ذاتی با یکدیگر ندارند، زیرا اگر چه عنوان جوهر یک عنوان ماهوی است و در ذات مصادیق خود اخذ شده است ولی عنوان عرض چنین نیست. ولذا می‌توان جوهر و عرض بودن شیء واحد را توجیه کرد و گفت:

جوهر یعنی «ماهیتی که اگر در خارج موجود شود، نیاز به موضوع ندارد»، و این هیچ منافاتی با آن ندارد که اگر آن ماهیت در ذهن موجود شود، نیاز به موضوع داشته باشد، و در نتیجه عرض باشد. مثلاً هنگامی که انسانی را تصور می‌کنیم، ماهیت انسان به ذهن می‌آید، این ماهیت از آن جهت که «اگر در خارج موجود شود نیاز به موضوع ندارد» جوهر است؛ و از این جهت که «هم اکنون که در ذهن موجود است وابسته به موضوع می‌باشد»، عرض می‌باشد، و این هیچ تناقضی را در بر ندارد. و بدین صورت می‌توان اشکال اول را پاسخ گفت.

اما چنین بیانی برای پاسخ به اشکال دوم کفایت نمی‌کند، زیرا مقولات هر کدام در ذات مصادیق خود اخذ شده‌اند، و از طرفی تباین ذاتی با یکدیگر دارند، و در نتیجه اجتماع دو مقوله در یک شیء و به تعبیری اندراج یک شیء در دو مقوله، موجب تناقض در ذات

می‌گردد و باعث می‌شود که شیء واحد در عین حال که مثلاً کیف است، کیف نباشد بلکه جوهر یا مقوله دیگری باشد.

### تلاشهای ناموفق برای حل اشکالات وجود ذهنی

وبالتوجه إلى ما تقدم من الاشكال ونحوه، ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني من أصله، بالقول بأن العلم باضافة من النفس إلى الخارج، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط. وقد عرفت ما فيه. وبعضهم إلى أن الماهيات الخارجية موجودة في الذهن بأشباحها، لا بأنفسها، و شبح الشيء يغايّر الشيء و ببايئه؛ فالصورة الذهنية كيفية نفسانية، أما المقولة الخارجية فغير باقية فيها، فلاشكال. وقد عرفت ما فيه.

### ترجمه

با توجه به این اشکال و اشکالاتی نظیر آن، عده‌ای وجود ذهنی را بطور کلی انکار نموده و گفته‌اند: علم، چیزی جز اضافه‌ای از نفس بسوی خارج نیست؛ و بنابراین، معلوم فقط داخل در مقوله خارجی خود می‌باشد. اشکال وارد بر این نظریه قبلاً گذشت.

و گروه دیگری معتقد شدند که آنچه در ذهن موجود می‌شود، شبح ماهیات خارجی است نه خود آنها، و شبح یک شیء غیر از خود آن و جدای از آن می‌باشد؛ بنابراین، صورت ذهنی فقط کیفیت نفسانی است و مقوله خارجی در آن باقی نمی‌ماند، و لذا اشکال برطرف می‌شود. ضعف این نظر هم پیش از این بیان شد.

### شرح و تفسیر

برای پاسخگویی به دو اشکال فوق و به ویژه اشکال دوم که علاج آن دشوارتر است، تلاشهای فراوانی از سوی صاحب نظران این فن انجام گرفته‌است، و برخی از ایشان در اثر

ناکامی در حل آن اشکال و اشکالات نظیر آن که در دنباله همین بحث مطرح خواهد شد، نظریات دیگری در مسأله وجود ذهنی ابراز داشته و با دیگر حکما به مخالفت پرداختند، مانند نظریه اضافه و نظریه اشباح.

### تقریری دیگر از اشکال دوم

پیش از آنکه به بررسی و پژوهش در این آراء و نظریات بنشینیم، لازم است بار دیگر اشکال دوم را که اشکال عمده مسأله وجود ذهنی است، از نظر بگذرانیم و مقدمات آن را کاملاً مشخص سازیم تا بخوبی معلوم گردد که هریک از پاسخهای ارائه شده، ناظر به کدامیک از مقدمات اشکال می باشد. اشکال دوم مبتنی بر پنج مقدمه است و در صورتی که کسی یکی از آن مقدمات را انکار کند از اشکال خلاصی خواهد یافت. این پنج مقدمه عبارتند از:

۱- هنگامی که چیزی را ادراک می کنیم، صورتی در ذهن ما نقش می بندد و حالتی وجودی در ما پدیدار می گردد.

۲- علم و معلوم در ذهن یک چیز بیش نیست، مثلاً وقتی ما حسن را تصور می کنیم و صورتی از وی در ذهن ما پیدا می شود، این صورت هم علم ماست، زیرا ادراک ماست، و هم معلوم ماست، زیرا آنچه بالذات بر ما مکشوف است و نام حسن بر آن می نهیم، همان صورت است و بس. اما حسن خارجی مستقیماً معلوم و متصور ما نیست، بلکه به تبع این صورت، معلوم و متصور ما می شود، و از این رو حکما صورت ذهنی را معلوم بالذات و شیء خارجی را معلوم بالتقرض اصطلاح کرده اند.

۳- هنگام علم و ادراک، نفس ماهیت اشیا در ذهن وجود پیدا می کند، این مقدمه همان عقیده حکما در باب وجود ذهنی است که در این بخش مطرح است.

۴- علم و ادراک مطلقاً از مقوله کیف است.

۵- مقولات تباین ذاتی بایکدیگر دارند. محال است شیء واحد داخل در دو مقوله باشد، زیرا لازم می آید شیء واحد دارای بیش از یک ذات و ماهیت باشد.

براساس این مقدمات پنجگانه اشکال به این صورت تقریر می شود:

به حکم مقدمه اول هنگام علم و ادراک، چیزی در ذهن پدید می آید، و این چیز با

توجه به مقدمه سوم نفس ماهیت اشیاء است، از طرفی به مقتضای مقدمه دوم علم و معلوم در ذهن یک چیزند و با هم متحدند، و به حکم مقدمه چهارم علم از مقوله کیف است و در نتیجه همه ماهیات تصور شده از هر مقوله‌ای که باشند، در ذهن، داخل در مقوله کیف‌اند؛ و این محال است زیرا مقولات تباین ذاتی با هم دارند و ممکن نیست شیء واحد داخل دو مقوله باشد.<sup>۱</sup>

اکنون می‌پردازیم به بررسی پاسخهایی که در برابر این اشکال ارائه شده‌است.<sup>۲</sup>

### ۱- نظریه اضافه یا انکار مقدمه اول

کسانی مانند ابوالحسن اشعری و به پیروی از او فخر رازی در برخی از کتابهایش، مقدمه نخست را منکر شدند و گفتند که حقیقت علم، نسبت و اضافه‌ای است که میان عالم و شیء خارجی برقرار می‌شود، و بنابراین به هنگام ادراک، هیچ چیزی در ذهن پدید نمی‌آید و لذا زمینه‌ای برای طرح اشکال بوجود نمی‌آید. و به بیان دیگر، معلوم بالذات همان شیء خارجی است نه صورت ذهنی، و شیء خارجی مندرج در مقوله خود می‌باشد نه آنکه قائم به نفس ما باشد تا یک کیف نفسانی محسوب شود. بنابراین نظریه علم که نسبتی است میان عالم و معلوم از مقوله اضافه می‌باشد، نه کیف نفسانی.

ما پیش از این<sup>۳</sup> قول به اضافه را مطرح ساختیم و نارسایی آن در تفسیر علم و ادراک را بیان داشتیم و گفتیم که علم ما به اموری که در خارج معدومند ناقض این نظریه می‌باشد، چرا که اضافه به معدوم معنای محصلی ندارد، و لذا در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

۱- این قسمت با کمی تغییر از شرح مختصر منظومه، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱، اقتباس شده‌است.

۲- شایان ذکر است که مؤلف بزرگوار - ره - نظریه اضافه و نظریه اشباح را به عنوان پاسخ از اشکال ذکر نکرده‌اند، چرا که این دو نظریه درست در برابر نظریه حکما قرار دارد و در واقع طراحان آن، اشکال را پذیرفته‌اند و بدان ملتزم گشته‌اند، اما ما در شرح برای تنظیم مطالب، این دو نظریه را نیز در سلک پاسخهایی که به این اشکال داده شده، آوردیم.

۳- ر. ک همین نوشتار، ص ۱۸۶-۱۸۸.

## ۲- نظریه اشباح یا انکار مقدمه سوم

گروهی دیگر که راه حلی برای اشکال نیافتند، مقدمه سوم را انکار کردند و گفتند که آنچه هنگام ادراک یک شیء به ذهن می آید، نه ماهیت آن شیء بلکه شبح آن می باشد. بنابراین، صورت ذهنی یک شیء تنها مندرج در مقوله کیف است.

پیش از این، نظریه اشباح را مورد بررسی قرار دادیم و آوردیم که نظریه اشباح به سفسطه و انسداد باب علم به خارج می انجامد، و از این رو قابل اعتنا نیست<sup>۱</sup>.

## ۳- نظریه مغایرت میان علم و معلوم یا انکار مقدمه دوم

وقد أُجِيبَ عن الأشكال بوجوه:

منها: ما عن بعضهم: أن العلم غيرُ المعلوم، فعند حصولِ ماهيةٍ من الماهياتِ الخارجيةِ في الذهنِ أمران: أحدهما: الماهيةُ الحاصلةُ نفسها على ما كانت عليه في الخارج، وهو المعلوم، وهو غيرُ قائمٍ بالنفس، بل قائمٌ بنفسه، حاصلٌ فيه حصولُ الشيء في الزمانِ والمكانِ. والآخر: صفةٌ حاصلةٌ للنفس، قائمةٌ بها، يُطرَدُ بها عنها الجهلُ، وهو العلمُ؛ وعلى هذا فالمعلومُ مندرجٌ تحتَ مقولتهِ الخارجيةِ، من جوهرٍ أو كَمٍّ أو غيرِ ذلك، والعلمُ كيفُ نفسانيٌّ؛ فلا اجتماعُ أصلاً لمقولتين ولا لتوعينٍ من مقولة.

وفيه: أنه خلافٌ ما نجدُه من أنفسنا عند العلم، فإن الصورةَ الحاصلةَ في نفوسنا عند العلمِ بشيءٍ هي بعينها التي تُطرَدُ عنا الجهلُ وتصيرُ وصفاً لنا نَنصِفُ به.

ترجمه

پاسخهای گوناگونی به این اشکال داده شده، از جمله اینکه: «علم غیر از معلوم» است. بنابراین هنگامی که ماهیتی از ماهیات خارجی در ذهن می آید



ما دو امر داریم: امر اول: ماهیتی است که به همان صورت که در خارج بوده به ذهن آمده است، و این همان «معلوم» ماست که وابسته به نفس نبوده بلکه قائم به خود می باشد و حصولش در ذهن بسان تحقق یک شیء در زمان و مکان می باشد. امر دوم: وصفی است برای نفس و وابسته به آن که بوسیله آن، جهل از نفس زدوده می شود، و این همان «علم» است. بنابراین، «معلوم» از همان مقوله خارجی خود می باشد، هر چه باشد: جوهر یا کم یا غیر آن، ولی «علم» همیشه کیف نفسانی است. و لذا نه اجتماع دو مقوله در یک شیء لازم می آید و نه اجتماع دو نوع از یک مقوله. ضعف این جواب در آن است که با آنچه آشکارا در خود می یابیم، ناسازگار می باشد. زیرا ما [وجداناً درک می کنیم] صورتی که هنگام علم به یک شیء در نفس ما تحقق می یابد همان چیزی است که جهل را از ما می زداید و وصفی می شود که ما بدان متصف می گردیم.

### شرح و تفسیر

فاضل قوشچی<sup>۱</sup> برای حل اشکال یادشده و اشکالاتی مانند آن، گفته است که این اشکالات مبتنی بر اتحاد علم و معلوم در ذهن است، در حالی که علم و معلوم در ذهن ما دو چیز منفک از هم هستند که هر کدام حکم خاص خود را دارند، به عنوان مثال وقتی ما درختی را تصور می کنیم دو چیز در ذهن ما تحقق پیدا می کند:

الف: ماهیت درخت، که متصور و معلوم ماست. نسبت این ماهیت به ذهن، نسبت

۱- علاءالدین علی بن محمد سمرقندی، عالم و ریاضی دان و متکلم ایرانی (فوت استانبول ۸۷۹ ه. ق.)، وی به فرمان سلطان الغ بیگ مأمور تشکیل رصدخانه سمرقند گردید، و زیج الغ بیگی را به پایان رسانید. پس از مرگ سلطان به سفر حج رفت و مورد توجه اوزوق آق قویلو شد و از جانب وی به سفارت و عقد مصالحه به دربار سلطان محمد خان ثانی به استانبول رفت. پس از عقد صلح بار دیگر به استانبول بازگشت و مدرس مدرسه ایاصوفیا شد. از تألیفات اوست حاشیه شرح کشف تفتازانی، شرح تجرید خواجه، رساله محمدیه، هیئت فارسی، العقود الزواهر، محبوب الحمایل.

۲- مقدمه دوم از مقدمات پنجگانه اشکال که در ص ۲۰۵ بیان شد.

مظروف به ظرف است، مانند نسبت اشیا مادی به زمان و مکان. هر یک از اشیا مادی در زمان و مکان خاصی موجود می‌شوند، ولی بودن آنها در زمان و مکان، بدان معنا نیست که آنها قائم به زمان و مکان می‌باشند. چرا که زمان و مکان عرضند، و معنا ندارد که جوهر قائم به عرض باشد. بلکه بدین معناست که زمان و مکان ظرف حصول اشیا هستند.

ماهیت درخت در ذهن - که از آن به صورت حاصله درخت در ذهن تعبیر می‌شود - نیز همین نسبت را با نفس دارد. یعنی امری است قائم به خود که در ظرف نفس حاصل می‌شود، و داخل در همان مقوله خارجی خود می‌باشد، هر چه باشد، نه آنکه قائم به نفس بوده و لزوماً یک کیف نفسانی باشد.

ب: انعکاس ماهیت درخت بر صفحه نفس. وقتی ماهیت درخت در نفس حاصل می‌شود، انعکاس و تصویری از آن بر صفحه نفس به وجود می‌آید و این تصویر همان علم است، که صفتی قائم به نفس می‌باشد و یک کیف نفسانی است که جهل را از نفس برطرف کرده و او را عالم می‌سازد.

نفس از این جهت مانند یک کره بلورین است که در میان آن جسمی را نهاده باشند. آن بلور ظرف و محل آن جسم است و آن جسم قائم به خود می‌باشد نه بلور، ولی در عین حال انعکاسی که از آن جسم بر دیوارهای بلور می‌افتد قائم به بلور است.

بنابراین، اجتماع دو مقوله و یا دو نوع از یک مقوله لازم نمی‌آید، زیرا دو چیز داریم یکی معلوم که داخل در همان مقوله خارجی خود می‌باشد، جوهر یا کم یا هر چیز دیگری، و دیگری علم که کیف نفسانی است و قائم به نفس می‌باشد.

### نقد و بررسی

فاضل قوشچی هیچ دلیلی بر ادعای خود مبنی بر تعدد علم و معلوم ندارد و در واقع تنها دلیل او اشکالاتی است که بنابر اتحاد آن دو، وارد می‌شود. و به بیان دیگر تنها انگیزه او برای ارائه نظریه تعدد علم و معلوم، حل اشکالات مسأله وجود ذهنی است، و اگر از راه دیگری بتوان آن اشکالات را پاسخ گفت - که می‌توان - دیگر مجالی برای این طرح باقی نمی‌ماند.

افزون بر آنکه ادعای وی بر خلاف وجدان است. زیرا هر کس با مراجعه به یافته‌های وجدانی خویش در می‌یابد که به هنگام تصور یک شیء تنها یک چیز در نفس او حاصل می‌شود، و همان چیز است که جهل را از او برطرف کرده و او را عالم می‌سازد. همانطور که هنگام شادی، امر واحدی در ما حاصل می‌شود و همان امر، وصف برای ما شده و ما را به خود متصف می‌سازد یعنی «شادمانان» می‌کند؛ دیگر کیفیات نفسانی نیز از همین قبیلند، مانند اراده، لذت، درد و غم.

### ۴ نظریه انقلاب یا انکار مقدمه سوم

و منها: ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية: أن الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجية، ومنقلبة إلى الكيف. بيان ذلك: أن موجودية الماهية متقدمة على نفسها، فمَعَ قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلاً؛ والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي ذهنيًا، جاز أن تنقلب الماهية، بأن يتبدل الجوهر أو الكم أو غير ذلك كيفاً؛ فليس للشيء بالنظر إلى ذاته حقيقة معينة، بل الكيفية الذهنية إذا وجدت في الخارج، كانت جوهرًا أو غيره؛ والجوهر الخارجي إذا وجد في الذهن، كان كيفاً نفسانيًا؛ وأما مباينة الماهية الذهنية للخارجية، مع أن المدعى حصول الأشياء بأنفسها في الذهن - وهو يستدعي أصلًا مشتركاً بينهما، فيكفي في تصويره أن يصور العقل أمرًا مبهمًا مشتركًا بينهما، يُصحح به أن ما في الذهن هو الذي في الخارج؛ كما يصور المادة المشتركة بين الكائين والفاقد الماديين.

وفيه أولاً: أنه لا مُحصل لما ذكره من تبدل الماهية واختلاف الوجودين في الحقيقة، بناءً على ما ذهب إليه من أصالة الماهية واعتبارية الوجود. وثانياً: أنه في معنى القول بالشَّح، بناءً على ما التزم به من المغايرة الذاتية بين الصورة الذهنية والمعلوم الخارجي؛ فيلحقه ما لحقه من محذور السفسطة.

## ترجمه

جواب دیگر را بعضی از معتقدین به اصالت ماهیت بیان کرده‌اند، ایشان گفته‌اند: صورتی که در ذهن موجود می‌شود از ماهیت خارجیش جدا گشته و تبدیل به کیف می‌گردد، توضیح اینکه: «وجود» ماهیت، تقدم بر خود ماهیت دارد، بدلیل آنکه با قطع نظر از «وجود» اساساً ماهیتی در کار نخواهد بود، از طرف دیگر وجود ذهنی و وجود خارجی، دو حقیقت مختلف دارند، بنابراین اگر «وجود» دگرگون شود، به این صورت که وجود خارجی به وجود ذهنی تبدیل گردد، مانعی ندارد که ماهیت نیز دگرگون شود، به این شکل که «جوهر» یا «کم» یا غیر آن تبدیل شود به «کیف». پس یک «شیء» با قطع نظر از نحوه وجودش، حقیقت ثابت و معینی ندارد، بلکه کیف نفسانی اگر در خارج موجود شود، جوهر یا غیر آن خواهد بود، و نیز جوهر خارجی اگر در ذهن موجود شود کیف نفسانی خواهد بود.

ممکن است گفته شود: مابین بودن ماهیت موجود در ذهن با ماهیت موجود در خارج با این مدعاى شما که اشیاء، خودشان به ذهن می‌آیند سازگار نیست زیرا این مدعا اصل مشترکی را بین آنچه در ذهن است و آنچه در خارج می‌باشد، می‌طلبد.

در جواب می‌گوئیم: برای تصویر این اصل مشترک کافی است عقل، امر مبهمی را تصویر کند که مشترک بین آن دو بوده و مصحح «این همانی» بین وجود ذهنی و خارجی باشد؛ همانطور که [در مسئله تغییر و دگرگونی اشیاء مادی] ماده مشترکی بین شیء از بین رفته و شیء بوجود آمده تصویر می‌کند.

این راه حل در مسئله وجود ذهنی دو اشکال دارد:

اولاً: براساس اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود، که اصل مورد قبول طراح این راه حل است، مسئله تبدل ماهیت و همچنین اختلاف وجود ذهنی

و وجود خارجی توجیه و تبیین صحیحی ندارد.  
و ثانیاً: این راه حل در واقع همان قول به شبح است، و لبتاً با آن تفاوتی ندارد، چرا که ایشان ملتزم شده‌اند که صورت ذهنی با معلوم خارجی تغایر ذاتی دارد، در نتیجه این سخن نیز همانند قول به شبح مشکل سفسطه را در پی خواهد داشت.

### شرح و تفسیر

جوابی که در این قسمت نقل می‌شود از آن سید صدرالدین شیرازی معروف به سیدسند است. او می‌گوید: منشأ اشکالات مسأله وجود ذهنی این است که گمان شده به هنگام تصور یک شیء، آن شیء با حفظ همان ماهیت خارجی‌اش در ذهن موجود می‌شود.<sup>۱</sup> یعنی اگر آنچه تصور کرده‌ایم در خارج جوهر است در ذهن هم جوهر می‌باشد، و اگر در خارج کمیت است در ذهن هم کمیت می‌باشد، و به همین ترتیب. و آنگاه اشکال می‌شود که چون صورتهای علمی ما همگی کیفیات نفسانی هستند، لازم می‌آید که شیء واحد هم جوهر باشد و هم کیف نفسانی. اما باید گفت که واقعیت چیز دیگری است.  
درست است که همان شیئی که در خارج است به ذهن می‌آید اما نه با حفظ ماهیت خارجی‌اش. شیء خارجی وقتی به ذهن می‌آید منقلب و دگرگون می‌شود و ماهیتش، هر چه باشد تبدیل به کیف نفسانی می‌گردد. توضیح اینکه:  
ماهیت متفرع بر وجود است، و وجود یک شیء تقدم بر ماهیت آن دارد، چرا که شیء تا وقتی که موجود نشده، معدوم صرف است، و معدوم صرف هیچ ماهیتی نمی‌تواند

۱- محمدبن ابراهیم حسینی دشتکی شیرازی معروف به صدرالدین دشتکی و سیدسند. از اعظم حکمای دوره اسلامی و از افراد صاحب نظر است، تا زمان میرداماد افکار و آرا و آثار او و معاصر نامدارش جلال‌الدین دوانی، در میان فضلاء طالبان حکمت مطرح بود. برخی از آرا و افکار او هنوز در میان فلاسفه اسلامی مطرح است و برخی افکار مقبول دارد که اکنون مورد قبول فلاسفه بعد از صدر است، این مرد در سال ۸۲۸ متولد شده و در سال ۹۰۳ در گذشته است. معقول را نزد مردی به نام سیدفاضل فارسی و قوام‌الدین کربالی (شاگرد سیدشرف) تحصیل کرده است. (نقل از خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۱۶).  
۲- این همان مقدمه سوم از مقدمات پنجگانه اشکال دوم است که سیدسند آن را انکار می‌کند.

داشته باشد. پس شیء ابتدا باید موجود شود تا بدنبال وجود و در مرتبه دوم، ذات و ماهیت خاصی را واجد گردد و بنابراین، با قطع نظر از وجود شیء درباره ذات و ماهیت آن نمی‌توانیم قضاوتی داشته باشیم و بگوئیم که جوهر است یا کم است و یا کیف و یا امر دیگری.

واز طرف دیگر وجود خارجی و وجود ذهنی از دو سنخ گوناگونند، و دارای دو حقیقت مختلف می‌باشند. بنابراین، هیچ بُعدی ندارد که یک شیء بگونه‌ای باشد که اگر در خارج موجود شود جوهر باشد، و همان شیء اگر در ذهن موجود شود کیف نفسانی باشد. چون از طرفی ماهیت فرع بر وجود است و از طرف دیگر وجود خارجی و وجود ذهنی با هم فرق دارند.

به عقیده سیدسند-ره- همان شیء خارجی به ذهن می‌آید نه چیز دیگری، اما در حالی که در ذهن می‌آید که در ماهیت آن انقلاب رخ داده، و ذاتش دگرگون شده است. در نظر او مطابقت میان موجود ذهنی- که یک کیف نفسانی است- و موجود خارجی- که مندرج در مقوله جوهر و یا مقوله دیگری است- مانند مطابقت یک مفهوم کلی با مصادیق فراوان خود می‌باشد. با آنکه مفهوم کلی، یک حقیقت مجرد است و مصادیق کثیر آن همه مادی هستند. این مطابقت بدین صورت است که اگر کلی در خارج بیاید و در خارج موجود شود عین افرادش خواهد بود و نیز آن افراد اگر با حذف عوارض خارجی به عقل بیایند همان کلی خواهند بود. در اینجا نیز مطابقت به این صورت است که جوهر خارجی اگر در ذهن موجود شود عین کیف نفسانی خواهد بود و کیف نفسانی نیز اگر در خارج موجود شود عین جوهر خواهد بود. یعنی انتقال از خارج به ذهن و از ذهن به خارج توأم با انقلاب در ذات و ماهیت می‌باشد.

حاصل آنکه به عقیده سیدسند، ماهیت شیء همراه با تغییر نحوه وجود آن شیء، تغییر می‌کند. انسان اگر در خارج موجود شود جوهر خواهد بود و همان انسان اگر در ذهن موجود شود کیف نفسانی می‌باشد و انسان فی حد ذاته با قطع نظر از نحوه وجودش ماهیت مشخصی ندارد.

## یک اشکال بر نظریه انقلاب

جمله «و اما مُباینَةُ الماهیةِ الذهنیةِ للخارجیةِ مع ان المدعی حصولُ الاشیاءِ بانفسِها فی الذهنِ...» اشاره به اشکالی است که سیدسند بر خود وارد کرده و آنگاه از آن پاسخ داده است.

اشکال این است که: شما مدعی هستید همان انسان و درخت و جواهر و اعراضی که در خارج هستند خودشان به ذهن می آیند، و در ذهن منقلب به کیف می شوند. یعنی یک نوع این همانی و مطابقت میان جوهر خارجی و کیف ذهنی برقرار است به گونه ای که می توان گفت: «آنچه در ذهن است همان چیزی است که در خارج است». و این در صورتی امکان پذیر است که یک امر مشترک میان موجود خارجی و موجود ذهنی محفوظ باشد. بطور کلی وقتی می توان گفت: الف منقلب به ب شده است، که چیزی از الف در ب باقی باشد، یعنی باید امر واحدی که ابتدا الف بوده و اکنون ب شده در ب وجود داشته باشد. در حالی که به عقیده شما ماهیت ذهنی کاملاً مباین با ماهیت خارجی می باشد و هیچ وجه اشتراکی میانشان وجود ندارد.

## پاسخ سیدسند به اشکال فوق

سیدسند - ره - در پاسخ می گوید: برای این منظور همین مقدار کفایت می کند که عقل یک امر مبهم و یک مفهوم عامی را مانند مفهوم «شیء» یا «ممکن» در نظر بگیرد و آن را مابۀ الاشتراک میان موجود خارجی و موجود ذهنی قرار دهد و بگوید که: همان «شیئی» که در خارج بود به ذهن آمد. همانگونه که وقتی در عالم ماده چیزی تبدیل به چیز دیگری می شود - مثل چوب که می سوزد و تبدیل به زغال می شود یا آب که می جوشد و تبدیل به بخار می گردد - ماده ای را که ابهام صرف است و هیچ تعینی ندارد، به عنوان امر مشترک میان حالت پیشین که از بین رفته و حالت پسین که به وجود آمده، در نظر می گیریم و می گوئیم: ماده ای که چوب بود هم اکنون زغال شده است. در اینجا نیز می گوئیم: شیئی که در خارج جوهر بود اکنون که به ذهن آمده کیف نفسانی است.

## نقد و بررسی

دو اشکال اساسی بر نظریه سیدسند وارد می‌شود:

اشکال اول: نظریه سیدسند، با مبانی او سازگار نیست. سید طرفدار اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود است. و معنای اصالت ماهیت این است که ماهیت اصل و اساس واقعیت است و وجود یک امر اعتباری و منتزع از ماهیت می‌باشد. و از طرفی ماهیاتی که از مقولات مختلف هستند، تباین ذاتی با یکدیگر دارند و هیچ امر مشترکی میان آنها وجود ندارد تا مصحح انقلاب و تبدیل و تبدل آنها به یکدیگر باشد. بنابراین، سیدسند نمی‌تواند از تبدل ماهیت و انقلاب ماهیتی به ماهیت دیگر سخن بگوید.

آری، بنابر اصالت وجود می‌توان انقلاب در ماهیت را در بعضی موارد تصویر نمود یعنی در جایی که یک وجود واحد سیال داشته باشیم که در اثر حرکت جوهری خود دائماً ماهیتش تغییر می‌کند و در هر لحظه ماهیتی غیر از ماهیت پیشین از او انتزاع می‌شود. اما حتی بنابر اصالت وجود نیز نمی‌توان در مورد بحث انقلاب ماهیتی به ماهیت دیگر را تصویر کرد. زیرا این انقلاب در جایی قابل قبول است که یک وجود دو ماهیت را متناوباً واجد شود، حال آنکه در محل بحث، دو وجود جدا و منفک در کار است که هر کدام برای خود ماهیتی دارد، یکی وجود خارجی و دیگری وجود ذهنی.

همچنین این ادعای سیدسند که «وجود خارجی و وجود ذهنی از دو سنخ مختلف هستند» نیز با قول به اصالت ماهیت سازگار نیست، چرا که وجود بنابر اصالت ماهیت، یک امر اعتباری و انتزاعی محض است که از ماهیات واقعیت‌دار انتزاع می‌شود، و در یک کلمه وجود چیزی نیست که دارای حقایق مختلف و سنخهای گوناگون باشد.

حاصل آنکه بنابر اصالت ماهیت نمی‌توان از تبدل و انقلاب ماهیت و نیز اختلاف میان وجود ذهنی و وجود خارجی دم زد.

اشکال دوم: سیدسند تطابق ماهوی میان موجود ذهنی و موجود خارجی را انکار می‌کند و معتقد است که اشیاء خارجی با حفظ ماهیاتشان به ذهن نمی‌آیند، مثلاً صورت ذهنی انسان، نه جوهر است و نه جسم است و...، بلکه یک کیف نفسانی است، و این در واقع به نظریه اشباح برمی‌گردد و مستلزم سفسطه و انسداد باب علم به جهان خارج



می‌باشد. گرچه سیدسند خود مدعی است که سخن او با قول به شبیح تفاوت دارد، ولی در واقع به همان بازمی‌گردد.

### هـ نظریه محقق دوانی یا انکار مقدمه چهارم

ومنها: ما عن بعضیهم: ان العلم لما كان متحداً بالذات مع المعلوم بالذات، كان من مقولة المعلوم؛ ان جوهرأ فجوهرأ، وإن كتماً فكتم، وهكذا. وأما تسميتهم العلم كيفاً، فمبنى على المسامحة في التعبير؛ كما يستى كل وصف ناعت للغير كيفاً في الغزف العام، وإن كان جوهرأ.

وبهذا يندفع إشكال: اندراج المقولات الأخر تحت الكيف.

وأما إشكال: كون شيء واحد جوهرأ و عرضاً معاً، فالجواب عنه ماتقدم: أن مفهوم العرض عرض عام شامل للمقولات التسع العرضية وللجوهر الذهني؛ ولا إشكال فيه.

وفيه: أن مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب اندراجة تحتها، كما ستجىء الإشارة إليه.

على: أن كلامهم صريح في كون العلم الحصولي كيفاً نفسانياً، داخل تحت مقولة الكيف حقيقة، من غير مسامحة.

### ترجمه

برخی دیگر در مقام جواب گفته‌اند: علم، با معلوم بالذات [یعنی متعلق حقیقی علم] اتحاد ذاتی دارد و لذا از همان مقوله معلوم می‌باشد، اگر «معلوم» جوهر باشد «علم» نیز جوهر است و اگر از مقوله «کم» باشد، «علم» نیز «کم» است و همینطور... اما اینکه در لسان حکما از علم به عنوان «کيف» یاد می‌شود، در واقع نوعی سهل‌انگاری و مسامحه در تعبیر است، چنانکه ملاحظه می‌شود در عرف عمومی مردم هر چه که وصف دهنده به غیر باشد نامش را کيف می‌نهند، اگر چه جوهر باشد. با این بیان،

اشکال دوم- یعنی اشکال اجتماع سایر مقولات با مقوله کیف- حل می شود. اما اشکال اول- یعنی اجتماع جوهر و عرض در یک امر- جوابش همان است که قبلاً گفته شد: مفهوم عرض خود عرضی است عام که همه مقولات نه گانه و همچنین جوهر موجود در ذهن را شامل می شود، بدون آنکه محذوری در آن باشد.

این جواب نیز قابل قبول نیست، زیرا همچنانکه خواهد آمد، صدق مفهوم مقوله ای از مقولات بر یک شیء به تنهایی، ایجاب نمی کند که آن شیء داخل در آن مقوله باشد و از مصادیق آن به شمار آید. علاوه بر آنکه حکما بی هیچ مسامحه ای با صراحت گفته اند: علم حصولی کیف نفسانی است و واقعاً داخل در مقوله کیف می باشد.

#### شرح و تفسیر

محقق دوانی در مقام پاسخ به اشکال یاد شده، مقدمه چهارم از مقدمات پنجگانه ای را که اشکال مبتنی بر آن است، منکر شده و گفته است که علم و معلوم بالذات در واقع یک چیزاند و تغایرشان، اعتباری است نه حقیقی؛ و چون معلوم بالذات مندرج در همان مقوله معلوم بالعرض- یعنی شیء خارجی- می باشد، علم نیز داخل در همان مقوله می باشد. یعنی همانگونه که انسان خارجی جوهر است، صورت علمی انسان نیز جوهر می باشد و همانگونه که سفیدی خارجی کیف محسوس است، صورت علمی آن نیز کیف محسوس است نه چیز دیگری.

محقق دوانی می گوید: اینکه حکما علم را «کیف» نامیده اند، از باب مسامحه است، همانطور که عامه مردم از باب تسامح در تعبیر، هر چه را که وصف دهنده به شیء باشد «کیف» می نامند ولو آن چیز یک صورت جوهری باشد نه عرض، مثل آنکه می گویند: طلا بودن کیفیت است برای فلان فلز.

محقق دوانی با انکار اینکه علم حقیقتاً «کیف نفسانی» باشد اشکال اندراج یک شیء در دو مقوله مختلف یا دو نوع از یک مقوله (یعنی اشکال دوم) را حل می کند و برای

حل اشکال اجتماع جوهر و عرض در یک شیء (یعنی اشکال اول) همان مطلبی را که در مقام مقایسه اشکال اول و دوم بیان شده، می‌پذیرد و می‌گوید: هیچ مانعی ندارد که یک چیز هم جوهر ذهنی باشد و هم عرض، که چون شرح آن گذشت، دیگر لزومی برای تکرار نیست.

### نقد و بررسی

در کلام محقق دوانی دو اشکال وجود دارد:

یکی اینکه او گمان کرده برای آنکه یک شیء مندرج در مقوله‌ای باشد همین اندازه کفایت می‌کند که مفهوم آن مقوله بر آن شیء صدق کند. به عقیده او صورت ذهنی انسان، صرفاً بخاطر آنکه مفهوم جوهر در آن اخذ شده است، مندرج در مقوله جوهر می‌باشد؛ و از این رو گفته است که علم و معلوم بالذات، که در واقع یک چیزاند، مندرج در مقوله معلوم بالعرض، یعنی شیء خارجی، می‌باشند. اما همانطور که در توضیح نظریه صدر المتألهین خواهیم گفت، این مقدار برای اندارج شیء در یک مقوله کفایت نمی‌کند. اشکال دیگری که بر محقق دوانی وارد می‌شود این است که او کلام حکما را که علم کیف نفسانی است حمل بر تشبیه و مسامحه کرده است، در حالی که با مراجعه به کلمات ایشان دانسته می‌شود که آنها به جد و بدون هیچ مسامحه‌ای علم را کیف نفسانی می‌دانند.

### ۶- نظریه صدر المتألهین

ومنها: ما ذکره صدر المتألهین (ره) فی کُتبه، وهو الفرق فی ایجاب الإندراج

۱- ر. ک همین نوشتار ص ۲۰۱.

۲- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، معروف به «ملاصدرا» و «صدر المتألهین» فیلسوف بزرگ ایرانی، در اواخر قرن دهم در شیراز به دنیا آمد و در سال ۱۰۵۰ در بصره دارفانی را وداع گفت. وی در جوانی به اصفهان رفت و نزد میرمحمد باقر مشهور به میرداماد حکمت آموخت، و علوم شرعی رانزد شیخ بهاءالدین عاملی فرا گرفت. و در ریاضی نیز مهارت یافت. مدتی در قم به افاضه مشغول گردید، و سپس به دعوت شاه عباس دوم به شیراز بازگشت، و در موطن خود به تدریس و افاده مشغول شد. او هفت سفر به حج رفت و در آخرین سفر در بصره در گذشت و همانجا مدفون شد.



بین الحمل الأولی و بین الحمل الشانع؛ فالثانی یوجبهُ دون الأول. بیان ذلك: أن مجرد أخذ مفهوم جنسی او نوعی فی حد شیء و صدقهِ علیهِ لایوجب اندراج ذلك الشیء تحت ذلك الجنس او النوع؛ بل یتوقف الاندراج تحتَهُ علی ترتب آثار ذلك الجنس او النوع الخارجیة علی ذلك الشیء.

فمجرد أخذ الجوهر والجسم مثلاً فی حد الانسان. حیث یقال: «الانسان جوهر جسم نام حساس متحرک بالارادة ناطق» - لایوجب اندراجهُ تحت مقولة الجوهر او جنس الجسم، حتی یكون موجوداً لافى موضوع باعتبار كونه جسمًا، وهكذا،

وكذا مجرد أخذ الكم والاتصال فی حد السطح. حیث یقال: «السطح كم متصل قار منقسم فی جهتين» - لایوجب اندراجهُ تحت الكم والمتصل مثلاً؛ حتی یكون قابلاً للانقسام بذاته من جهة أنه كم، و مشتملاً علی الفصل المشترك من جهة أنه متصل، وهكذا.

ولو كان مجرد صدق مفهوم علی شیء موجِباً للاندراج، لكان كل مفهوم كلتي فرداً لنفسه، لصدقهِ بالحمل الأولی علی نفسه، فالاندراج یتوقف علی ترتب الآثار، و معلوم: أن الآثار إنما یكون فی الوجود الخارجی دون الذهنی.

ترجمه

از جمله جوابها، بیانی است که صدرالمتألهین در کتابهای خویش آورده است. به اعتقاد وی میان حمل اولی و حمل شایع نسبت به ایجاب

صدرالمتألهین در فلسفه اولی تمام فلاسفه پیشین را تحت الشعاع قرارداد، اصول و مبانی اولیه این فن را تغییر داد و آن را بر اصولی خلل ناپذیر استوار کرد.

فلسفه صدر از یک نظر به منزله چهار راهی است که چهار جریان، یعنی حکمت مشائی ارسطویی و سینائی، و حکمت اشراقی سهروردی، و عرفان نظری محی الدینی، و معانی و مفاهیم کلامی بایکدیگر تلاقی کرده و مانند چهار نهر سر به هم بر آورده، رودخانه‌های خروشان به وجود آورده اند. از نظر دیگر به منزله «صورتی» است که بر چهار عنصر مختلف پس از یک سلسله فعل و انفعالات اضافه شود و به آنها ماهیت و واقعیت نوین بخشد، که با ماهیت هر یک از مواد آن صورت متغایر است. «ر. ک: فرهنگ معین، ج ۵، ص ۹۸۹-۹۹۰ و خدمات مقابل اسلام و ایران، ص ۵۴۴».

اندراج شیء در یک مقوله، تفاوت وجود دارد؛ به این شکل که اگر مقوله‌ای به حمل شایع در موردی صدق کند لزوماً آن مورد داخل در آن مقوله خواهد بود، اما اگر حمل، اولی باشد چنین الزامی وجود ندارد. توضیح مطلب آن است که قرار گرفتن یک مفهوم جنسی یا مفهوم نوعی در حد و تعریف یک شیء و صدقش بر آن، به تنهایی، موجب داخل شدن آن شیء در آن جسم یا نوع نمی‌گردد، بلکه لازم است آثار خارجی آن جنس یا نوع بر آن شیء مترتب گردد تا بتوان آن را از مصادیق آن جنس یا نوع به شمار آورد.

به عنوان مثال: قرار گرفتن مفهوم «جوهر» و «جسم» در تعریف انسان- آنجا که گفته می‌شود: انسان جوهری است جسمانی، دارای رشد و احساس که با اراده حرکت می‌کند و قادر بر تفکر می‌باشد- به تنهایی موجب داخل شدن انسان [به عنوان یک مفهوم کلی] در مقوله «جوهر» یا جنس «جسم» نمی‌گردد تا لازم آید مفهوم انسان به لحاظ جوهر بودنش، وابسته به موضوع نباشد؛ و به لحاظ جسم بودنش، بتوان ابعاد سه گانه را [طول و عرض و عمق] در آن تصویر کرد و هکذا...

و همینطور قرار گرفتن مفاهیم «کم» (مقدار) و «اتصال» (یکپارچگی) در تعریف سطح- آنجا که گفته می‌شود: سطح، مقداری است یکپارچه که اجزایش باهمند و در دو جهت (طول و عرض) انقسام پذیر می‌باشد- به تنهایی موجب اندراج سطح [به عنوان یک مفهوم کلی] در مقوله «کم» یا جنس «متصل» نمی‌گردد، تا گفته شود: مفهوم سطح از آن جهت که «کم» است، ذاتاً پذیرای انقسام می‌باشد، و از آن جهت که متصل است واجد فصل مشترک بین اجزاء می‌باشد و هکذا...

بطور کلی اگر صدق یک مفهوم بر چیزی بیانگر اندراجش در آن مفهوم می‌بود، لازم می‌آمد هر مفهوم کلی، فرد و مصداقی برای خودش باشد، زیرا هر مفهومی به حمل اولی بر خودش صدق می‌کند. بنابراین اندراج چیزی

در یک مقوله منوط است به ترتب آثار آن مقوله و روشن است که آثار در «وجود خارجی» مترتب می‌گردد نه در «وجود ذهنی».

### شرح و تفسیر

در این قسمت پاسخ نهائی اشکال وارد شده بر نظریه وجود ذهنی مطرح می‌شود. این پاسخ از طرف حکیم فرزانه مؤسس حکمت متعالیه ملاصدراى شیرازی ارائه شده، و مورد قبول حکمای پس از وی قرار گرفته است. پاسخ وی مبتنی بر فرق نهادن میان حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی است. ابتدا توضیحی پیرامون این دو نوع حمل<sup>۱</sup> بیان می‌کنیم و سپس به حل اشکال می‌پردازیم.

### حمل اولی و حمل شایع

حمل اولی مبتنی اتحاد مفهومی موضوع و محمول است، ولی حمل شایع صناعی بیانگر اتحاد وجودی موضوع و محمول می‌باشد. در حمل اولی، موضوع، تعریف می‌شود و مفهومش باز و روشن می‌گردد. مثلاً وقتی می‌گوئیم: «مثلث شکلی است که سه ضلع بر او احاطه کرده است.» در اینجا ماهیت مثلث را تعریف کرده و توضیح داده‌ایم که حقیقت این ماهیت چنین چیزی است. ولی در حمل شایع اندراج موضوع در محمول بیان می‌شود. حمل شایع بدین معناست که موضوع از افراد محمول محسوب می‌گردد و این در جایی امکان پذیر است که آثار محمول بر موضوع مترتب شود.

هر حملی دلیل بر اندراج موضوع در محمول نیست

پس اگر یک مفهوم جنسی (مانند: جوهر، جسم، کیف و کم) و یا یک مفهوم نوعی (مانند: انسان، سفیدی، سیاهی، مثلث و یا مربع) و بطور کلی یک مفهوم ماهوی به حمل اولی بر

۱- پیش از این در فصل یازدهم از بخش اول کتاب درباره حمل اولی و حمل شایع بحث کردیم و در آینده نیز بخواست خدای متعالی در فصل سوم از بخش هشتم که به همین امر اختصاص دارد، در این باره بیشتر گفت‌وگو خواهیم کرد و لذا در اینجا مطلب را به اختصار بیان می‌کنیم.

چیزی صدق کند، دلیل بر آن نخواهد بود که آن چیز از افراد و مصادیق آن ما...  
شمار می آید و مندرج در آن ماهیت می باشد.

آری اگر یک مفهوم ماهوی به حمل شایع بر چیزی صدق کند، این دلیل بر اندراج آن شیء در آن ماهیت می باشد. اما یک ماهیت تنها در صورتی به حمل شایع بر چیزی صدق می کند که آثارش بر آن شیء مترتب شود.

بنابراین، نمی توان گفت مثلاً طبیعت کلی انسان- که در ذهن ما موجود است- چون مفهوم جوهر و مفهوم جسم در آن مأخوذ می باشد و این مفاهیم به حمل اولی بر آن صدق می کند، مندرج در مقوله جوهر می باشد و از افراد جسم محسوب می گردد، و در نتیجه همه آثار جوهر و جسم را دارا می باشد، یعنی وجودش قائم به خود بوده و دارای طول و عرض و عمق می باشد. چرا که حمل جوهر و حمل جسم بر طبیعت کلی انسان، یک حمل اولی است و تنها اتحاد مفهومی آن دورا بیان می کند و نه اندراج و ترتب آثار را.

همچنین وقتی می گوئیم: طبیعت کلی سطح، کمیت متصل قارالذاتی است که در دو جهت انقسام پذیر است، نمی توان نتیجه گرفت که مفهوم کلی سطح، مندرج در مقوله کم است و در نتیجه احکام و آثار آن را دارد، یعنی انقسام پذیر می باشد، و یا آنکه واقعاً متصل می باشد و می توان خطی را در آن در نظر گرفت که فصل مشترک<sup>۱</sup> میان دو نیمه آن سطح باشد.

دلیل بر این مدعا که صرف حمل یک مفهوم بر چیزی و صدقش بر آن دلیل بر این نخواهد بود که آن چیز مندرج در آن مفهوم بوده و از افراد آن محسوب می گردد، آن است که اگر چنین باشد، باید هر مفهوم کلیی مصداق خودش بوده باشد، زیرا هر مفهومی خودش بر خودش حمل می شود. و چنین چیزی قابل قبول نیست. مثلاً مفهوم کلی معدوم مطلق، به حمل اولی معدوم مطلق است، اما مسلماً مصداق معدوم مطلق نیست، یعنی مفهوم معدوم مطلق واقعاً نیستی محض نیست، بلکه مفهومی است موجود در ذهن مانند دیگر مفاهیم ذهنی که در ذهن موجودند. و نیز مفهوم جزئی به حمل اولی جزئی است ولی روشن

۱- فصل مشترک چیزی است که در عین حال که ابتدای یک جزء است، انتهای جزء دیگر نیز می باشد.  
ر. ک فصل نهم از بخش ششم.

است که مصداق جزئی نیست بلکه یکی از مفاهیم کلی می باشد که دارای مصادیق بی شماری است.

لزوم تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع در ایجاب اندراج حاصل آنکه: باید میان حمل اولی و حمل شایع فرق نهاد. حمل اولی تنها بیانگر اخذ مفهوم محمول در حد و تعریف موضوع می باشد، و این به تنهایی برای مندرج بودن موضوع در محمول و برای آنکه موضوع از افراد محمول باشد کفایت نمی کند، برخلاف حمل شایع و حمل نیز در جایی امکان پذیر است که آثار محمول بر موضوع مترتب باشد، و این ترتب آثار تنها در وجود خارجی شیء است نه در وجود ذهنی آن. با توجه به مقدمه فوق می پردازیم به حل اشکال:

فتبین: أن الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات، لعدم ترتب آثارها عليها؛ لكن الصورة الذهنية إنما لا ترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلى ما يحدثها من الوجود الخارجي. وأما من حيث إنها حاصلة للنفس حالاً أو ملكة تطرد عنها الجهل، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعث لها، يصدق عليه حد الكيف بالحمل الشائع، وهو أنه «عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته»، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف، وإن لم يكن من جهة كونه وجوداً ذهنياً مقيساً إلى الخارج داخلاً تحت شيء من المقولات، لعدم ترتب الآثار اللهم إلا تحت مقولة الكيف بالعرض.

ترجمه

با توجه به مطالب فوق روشن می گردد که صورت ذهنی، داخل در مقوله ای که بر آن صدق می کند، نیست و مصداق آن محسوب نمی شود، چون فاقد آثار آن مقوله است، البته باید توجه داشت که صورت ذهنی، در مقایسه با



وجود خارجی‌ای که در ازای آن قرارداد، منشأ آثار نیست و اما از آن جهت که حالت یا ملک‌های است که برای نفس حاصل می‌شود و جهل را از آن می‌زداید، یک وجود خارجی است که برای نفس تحقق یافته و وصف دهنده به آن می‌باشد؛ و از این رو حدّ «کیف» به حمل شایع بر آن صدق می‌کند، یعنی «عرضی است که ذاتاً- [یعنی خودش فی نفس، بدون در نظر گرفتن موضوع]- نه تقسیم پذیر است و نه نسبت پذیر» و بنا بر این، حقیقتاً داخل در مقوله «کیف» می‌باشد، گرچه همین صورت ذهنی از آن جهت که وجودی است ذهنی در مقایسه با وجود خارجی، داخل در هیچ مقوله‌ای نیست؛ چون اثری بر آن مترتب نمی‌گردد. بلکه می‌توان آن را از مقوله کیف به شمار آورد، اما بالعرض نه بالذات.

#### شرح و تفسیر

اشکال این بود که حکما از طرفی می‌گویند: به هنگام تصور یک شیء، نفس ماهیت آن شیء در ذهن موجود می‌شود. و از طرف دیگر می‌گویند: علم- که همان صورت اشیاء در ذهن است- از مقوله کیف می‌باشد و لازمه جمع میان این دو سخن آن است که شیء واحد مندرج در دو مقوله باشد، و چنین چیزی محال است؛ زیرا مقولات تباین ذاتی با یکدیگر دارند.

#### صورت ذهنی مندرج در مقوله خارجی خود نیست

صدرالمتألهین- ره- در پاسخ می‌گوید: اینکه گفته می‌شود: «به هنگام تصور یک شیء نفس ماهیت آن شیء به ذهن می‌آید» بدان معنا نیست که آنچه به ذهن می‌آید مندرج در آن ماهیت بوده، و از افراد آن به شمار می‌آید. بلکه بدین معناست که آن ماهیت به حمل اولی بر آن صورت ذهنی صدق می‌کند، و چنان که گفتیم، حمل اولی دلیل بر اندراج موضوع در محمول، و نشانه بودن موضوع از افراد محمول نمی‌باشد.

پس اگر گفته می‌شود: «به هنگام تصور «سطح» نفس ماهیت سطح به ذهن

می آید؛ مقصود این است که صورت ذهنی سطح به حمل اولی سطح است، یعنی به حمل اولی، کمی است متصل و قازالذات که در دو جهت قابل انقسام می باشد. و همانطور که دانستیم، اگر یک مفهوم ماهوی به حمل اولی بر شینی حمل شود، این نوع حمل و این همانی، دلیل بر اندراج شیء در آن ماهیت نیست. یک شیء در صورتی مندرج در یک ماهیت می باشد که آثار آن ماهیت را داشته باشد، و آثار تنها در وجود خارجی مترتب می شود نه در وجود ذهنی. پس چون صورت ذهنی سطح، آثار سطح را ندارد، به حمل شایع سطح نیست و مندرج در مقوله کم نمی باشد.

صورت ذهنی تنها مندرج در مقوله کیف است

البته همین صورت ذهنی از جهت دیگری، خودش یک موجود خارجی است و آثاری بر آن مترتب می شود، و از این جهت مندرج در مقوله کیف می باشد. و این سخن حکما که: «علم یک کیف نفسانی است» ناظر به همین جهت است.

صورت ذهنی دو حیثیت دارد

توضیح اینکه صورت ذهنی دو حیثیت و دو جنبه دارد و به لحاظ هر جنبه ای دارای حکم خاصی می باشد.

از یک جهت موجودی ذهنی است در برابر موجود خارجی ای که در ازای او قرارداد و شأنش تنها حکایت و ارائه آن است بدون آنکه آثار خارجی محکمی خود را واجد باشد. صورت ذهنی، از این جهت، مندرج در هیچ مقوله ای نیست. مثلاً اگر صورت ذهنی جسم را با اجسام خارجی مقایسه کنیم، این صورت ذهنی، یک موجود ذهنی و فاقد اثر است که در هیچ مقوله ای مندرج نمی باشد. در برابر اجسام بیرونی که موجودات خارجی ای هستند که آثار جسمیت بر آنها مترتب می شود و به حمل شایع جسم می باشند.

اما همین صورت ذهنی از آن جهت که یک حال یا ملکه ای است که برای نفس حاصل می شود یک موجود خارجی است که آثار خاص خود را دارد، از جمله اینکه منشأ علم و آگاهی برای نفس می باشد و بلکه عین علم و آگاهی است. صورت ذهنی از این

جهت چون دیگر حالات و ملکات نفسانی مندرج در مقوله کیف بوده، و حد کیف به حمل شایع بر آن صدق می کند.

پس صورت ذهنی اگر با محکمی خودش سنجیده شود یک وجود ذهنی است که منشأ هیچ اثری نمی باشد و لذا مندرج در هیچ مقوله ای نیست. و اگر هم گفته می شود «کیف نفسانی» است از باب سرایت دادن حکم یک جنبه و حیثیت صورت ذهنی به جنبه دیگر آن می باشد. یعنی صورت ذهنی از این جهت حقیقتاً کیف نفسانی نیست بلکه بالعرض والمجاز کیف نفسانی می باشد. و اگر آن را از آن جهت که علم است. یعنی از آن جهت که حال یا ملکه ای است که برای نفس حاصل می شود. لحاظ کنیم، یک موجود خارجی خواهد بود که حقیقتاً مندرج در مقوله کیف می باشد.

حاصل آنکه صورت ذهنی یک وجود است که دارای دو جهت و دو حیثیت می باشد، و هر حیثیتی حکم خاص خود را دارد. از آن جهت که حال یا ملکه ای برای نفس است، موجود خارجی است و فرد بالذات کیف می باشد؛ و از آن جهت که حاکی از خارج است، موجود ذهنی است و اثری بر آن مترتب نمی گردد، و لذا حقیقتاً مندرج در هیچ مقوله نیست، اما مجازاً و از باب سرایت دادن حکم یک جنبه شیء به جنبه دیگر آن، می توان این جنبه آن را نیز از مقوله کیف دانست. یعنی صورت ذهنی از آن جهت که حاکی از خارج است، «کیف بالعرض» می باشد.

از اینجا روشن می شود که نظریه حکما مستلزم اجتماع جوهر و عرض در یک شیء و نیز اجتماع دو مقوله در یک شیء نیست. زیرا صورت ذهنی مثلاً انسان، به حمل اولی فقط جوهر است و در این حمل، دیگر عرض و یا کیف نفسانی نیست. و از طرف دیگر همان صورت ذهنی به حمل شایع فقط عرض و کیف نفسانی می باشد، نه جوهر. پس در مفهوم این صورت ذهنی و هر صورت ذهنی دیگری فقط یک مقوله اخذ شده است و از طرف دیگر آن صورت ذهنی و هر صورت ذهنی دیگری فقط مندرج در یک مقوله می باشد.

۱- کیفیات نفسانی در صورتی که در نفس رسوخ داشته باشند بگونه ای که زوالشان دشوار یا ناممکن باشد «ملکه» نامیده می شوند و در غیر این صورت، «حال» خوانده می شوند. صورت ذهنی نیز اگر رسوخ در جان داشته باشد ملکه و در غیر این صورت حال خواهد بود.

استاد مطهری در این باره می‌گوید:

«فرضاً ما علم و ادراک را از مقوله کیف بدانیم، انسان ذهنی کیف است یعنی به حمل شایع صناعی کیف است، فرد کیف و مصداق کیف است، ولی همین انسان جوهر است، یعنی به حمل اولی ذاتی جوهر است ولی مصداق جوهر نیست. آنچه محال است این است که شیء واحد مصداق دو مقوله باشد و یا در مفهوم و ماهیت شیء واحد دو مقوله اخذ شده باشد، ولی با توضیح صدر المتألهین هیچکدام از این دو اشکال لازم نمی‌آید. از این جا معلوم شد که معنی وجود ماهیت در ذهن که مقدمه سوم اشکال است این نیست که آنچه در ذهن است مصداق و فرد آن ماهیت است، و معلوم شد که تباین ذاتی مقولات که مقدمه پنجم اشکال است به این معناست که یک شیء در آن واحد مصداق دو مقوله واقع نمی‌شود و همچنین در حد یک شیء، دو مقوله هرگز قرار نمی‌گیرد، پس آنچه محال است لازم نمی‌آید و آنچه لازم می‌آید محال نیست».

#### مناقشه محقق سبزواری در سخن صدر المتألهین

وبهذا البيان يتضح: اندفاع ما أورده بعض المحققين على «كون العلم كيفاً بالذات و كون الصورة الذهنية كيفاً بالعرض»، من أن وجود تلك الصور في نفسها و وجودها للنفس واحد، و ليس ذلك الوجود و الظهور للنفس ضميمه تزيد على وجودها تكون هي كيفاً في النفس، لأن وجودها الخارجى لم يبق بكلية، و ماهياتها في أنفسها كل من مقولة خاصة، و باعتبار وجودها الذهني لاجوهر و لا عرض؛ و ظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية و ذلك الوجود، إذ ظهور الشيء ليس أمراً ينضم إليه، و إلا لكان ظهور نفسه؛ و ليس هناك أمر آخر؛ و الكيف من المحمولات بالضميمة؛ و الظهور و الوجود للنفس لو كان نسبة مقولية، كان ماهية العلم إضافة، لا كيفاً؛ و إذا كان إضافة إرشاقية، كان جرداً؛ فالعلم نور و ظهور، و هما وجود، و الوجود ليس ماهية.

## ترجمه

بعضی از محققین این مطلب را که «علم، کیف بالذات و صورت ذهنی کیف بالعرض است» مورد اشکال قرار داده و گفته است: وجود فی نفسه این صور، همان وجودشان برای نفس می باشد، و چنین نیست که وجود و ظهور این صور برای نفس، ضمیمه ای برای نفس باشد که بر آن افزوده شده باشد تا آن ضمیمه، کیف نفسانی به شمار آید. چرا که وجود خارجی این صور به ذهن منتقل نشده، و ماهیتهای آن صور نیز هر کدام از مقوله خاص خود می باشد، و اما به اعتبار وجود ذهنیشان، آنها نه جوهرند و نه عرض. ظهور این صور در پیشگاه نفس نیز چیزی جز آن ماهیت و این وجود ذهنی نیست، زیرا که ظهور یک شیء، چیزی نیست که به آن شیء ضمیمه شده باشد، و اگر چنین بود آن ضمیمه، ظهور خودش می بود. چیز دیگری نیز در کار نیست. در حالی که «کیف» محمول بالضمیمه است. و اما ظهور و وجود این صور برای نفس نیز اگر نسبت مقولی باشد ماهیت علم از مقوله اضافه خواهد بود. کیف. و اگر اضافه اشراقی باشد معنایش آن است که علم از سنخ وجود است. پس علم، نور و ظهور است، و این دو وجودند، و وجود، ماهیت نیست.

## شرح و تفسیر

در این قسمت اشکالی که محقق بزرگوار ملاحادی سبزواری<sup>۱</sup> - ره - بر نظریه صدر المتألهین

۱- حاج ملاحادی سبزواری بعد از ملاحظه مشهورترین حکمای الهی سه چهار قرن اخیر است، حاجی سبزواری در ۱۲۱۲، در سبزواری متولد شد، هفت ساله بود که پدرش مرد، و در ده سالگی برای تحصیل به مشهد مقدس رفت، و ده سال اقامت کرد، شهرت حکمای اصفهان او را به اصفهان کشانید، در حدود هفت سال از محضر ملا اسماعیل دریکوشکی اصفهانی استفاده کرد و ضمناً در همان وقت دو سه سالی او آخر دوره حکیم نوری را درک کرد، سپس به مشهد مراجعت کرد و چند سالی در مشهد به تدریس پرداخت، آنگاه عازم بیت الله شد، در مراجعت اجباراً دو سه سالی در کرمان اقامت کرد، در مدت اقامت در کرمان برای اینکه نفس خود را تربیت کند، و ریاضت دهد، سعی کرد ناشناخته بماند، و در همه مدت به کمک

وارد ساخته، مورد بررسی قرار گرفته است. محقق سبزواری این بخش از کلام صدرالمآلهین را که «علم کیف بالذات و صورتهای ذهنی کیف بالعرض می‌باشند» پذیرفته و آن را رد می‌کند.

آنچه در متن آمده است عین عبارت محقق سبزواری در کتاب «شرح منظومه»<sup>۱</sup> است. برای توضیح کلام وی ضروری است اشاره‌ای داشته باشیم به برخی از مطالبی که در «شرح منظومه» پیش از این قسمت بیان شده‌است، چرا که در ارتباط کامل با آن می‌باشد.

نظری بر آنچه محقق سبزواری در شرح منظومه آورده‌است محقق سبزواری در «شرح منظومه» پس از بیان نظریه صدرالمآلهین- مبنی بر اینکه صورتهای ذهنی، به حمل اولی، هر کدام از مقوله خاص خود می‌باشند، اما به حمل شایع کیف نفسانی هستند. به صورت «ان قلت قلت» شبهاتی را که پیرامون نظریه ملاصدرا مطرح شده و یا ممکن است مطرح شود، ذکر کرده و از آنها پاسخ می‌گوید، تا می‌رسد به اینجا که:

«ان قلت: اذا كانت المقولات المعقولات كيفاً بالذات، كان مفهوم الكيف مأخوذاً فيها، كما أخذ كل طبيعة في فردها، ومفاهيم المقولات ايضاً اما نفسها او جزئها، فلزم اجتماع

خادم مدرسه، به خدمت طلاب قیام می‌کرد. بعد دختر همان خادم را به زنی گرفت و رهسپار سبزواری شد، قریب چهل سال بدون آنکه حتی یک نوبت از آن شهر خارج شود در آن شهر توقف کرد و به کار مطالعه و تحقیق و تدریس و تألیف و عبادت و ریاضت نفس و تربیت شاگردان پرداخت، تا عمرش به پایان رسید. حکیم سبزواری فوق‌العاده خوش بیان و خوش تقریر بود. با شور و جذب تدریس می‌کرد، او گذشته از مقامات علمی و حکمی، از ذوق عرفانی سرشاری برخوردار بود، به علاوه مردی با انضباط، اهل مراقبه، متعبد، متشرع و بالاخره سالک الی‌الله بود. مجموع اینها سبب شده بود که شاگردان او به او تا سرحد عشق ارادت بورزند.

حکیم سبزواری به فارسی و به عربی شعر می‌سروده و در اشعارش به «اسرار» تخلص می‌کرده‌است. او در سال ۱۲۸۹ در یک حالت جذب مانندی در گذشت. (نقل از خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۳۷-۵۳۹).

۱- ص ۳۱ و ۳۲. محقق سبزواری در تعلیقه خویش بر اسفار نیز این اشکال را ذکر کرده است. ک: «اسفار»، ج ۱، ص ۲۹۸.

المتقابلین. و اذا كانت كيفاً بالعرض، فلا بد أن ينتهي إلى ما بالذات. فما هذا الكيف بالذات؟ فإن كان الوجود. كما في قوله: و من حيث وجودها في النفس، و كما في عبارة تلميذه في الشوارق. فالوجود ليس بجوهر ولا عرض<sup>۱</sup>.

حاصل این اشکال آن است که اگر صورتهای ذهنی و ماهیات معلوم در ذهن، کیف بالذات باشند، در ذات و ماهیت آنها «مفهوم کیف» مأخوذ خواهد بود، همانگونه که هر طبیعتی در فرد خود مأخوذ می باشد. و از طرف دیگر مفهوم یکی دیگر از مقولات، مانند جوهر، کم و یا وضع نیز در آنها مأخوذ می باشد، و در نتیجه اجتماع دو مقوله متباین در یک چیز لازم می آید. مثلاً در صورت ذهنی انسان، از طرفی مفهوم «کیف» مأخوذ است. چون این صورت ذهنی، بنابر فرض، فرد بالذات کیف است. و از طرف دیگر مفهوم جوهر نیز در آن مأخوذ می باشد، چون ذاتیات شیء در وجود ذهنی آنها باقی و محفوظ می ماند. و این محال است، زیرا همانطور که امکان ندارد یک چیز مندرج در دو مقوله مباین باشد، همچنین محال است که در یک شیء دو مقوله مباین اخذ شده باشد.

بر اساس بیان صدر المتألهین، گرچه صورت ذهنی مندرج در دو مقوله نمی باشد و دو مقوله به حمل شایع بر آن صدق نمی کند، اما مفهوم دو مقوله در آن مأخوذ می باشد. اگر گفته شود که صورتهای ذهنی، «کیف بالعرض» هستند، می گوئیم که «ما بالعرض» باید به «ما بالذات» منتهی شود. پس ما در صورتی می توانیم صورتهای ذهنی را کیف بالعرض بدانیم که یک کیف بالذات وجود داشته باشد. حال می پرسیم این کیف بالذات چیست؟ اگر گفته شود: کیف بالذات همان وجود این صورتهای ذهنی است، می گوئیم: وجود نه جوهر است و نه عرض، چرا که وجود در برابر ماهیت است و از همه اقسام ماهیت بیرون می باشد، و لذا نمی توان وجود این صور را کیف بالذات دانست.

محقق سبزواری در مقام پاسخ از این اشکال بر آمده و می گوید:  
«قلنا: وجود تلك الماهيات كونها وتحققها. وليس المراد من قوله: من حيث

۱- ر. ک «شرح منظومه»، ص ۳۱.

۲- این یک قاعده کلی فلسفی است که «کل ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات». ر. ک قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۳۸۷-۳۸۲.

وجودها، ذلك الوجود، بل لَعَلَّهُ وجودٌ خاصٌّ له ماهيةٌ خاصةٌ، هي ماهيةُ العِلْمِ. [و] ذلك الوجودُ الخاصُّ ظهورها عَلَى النَّفْسِ، وهذا كمالٌ ثانٍ لِيُوجِدَ تلكَ الصُّورِ، ووجودٌ آخرٌ، لَأَنَّ وجودها في الخارج كان متحققاً، و لم يكن هذا الوجودُ، فماهيةُ العِلْمِ كَيْفَ بِالذَّاتِ، و تلك الصُّورُ المَعْلُومَةُ كَيْفَ بِالْقَرَضِ<sup>۱</sup>.

محصل کلام محقق سبزواری در پاسخ به اشکال یادشده این است که: کیف بالذات همان وجود است اما نه وجود صورتهای ذهنی، زیرا وجود صورتهای ذهنی همان بودن و تحقق آنهاست، یعنی وجود صورت ذهنی انسان چیزی جز همان بودن و تحقق صورت ذهنی انسان نیست و چون صورت ذهنی انسان، جوهر است دیگر کیف بالذات نخواهد بود. بلکه شاید<sup>۲</sup> وجود دیگری علاوه بر اصل وجود این صورتهای ذهنی در کار است، و همان وجود، علم و کیف بالذات می باشد؛ و این وجود خاص عبارت است از ظهور صورتهای ذهنی بر نفس. این وجود کمال دومی است برای ماهیات معلوم، افزون بر اصل وجود و تحقق آنها. چرا که این ماهیات در خارج وجود و تحقق داشتند اما فاقد این کمال دوم بودند و از این رو ظهوری برای نفس نداشتند.

محقق سبزواری با این بیان، اشکال وارد بر نظریه صدرالمتألهین رابه این صورت پاسخ گفته است که: هنگام علم به یک چیز، دو امر در ذهن تحقق پیدا می کند، یکی صورت ذهنی که حقیقتاً از مقوله خاص خود است و مجازاً کیف می باشد. و دیگری ظهور این صورت بر نفس؛ و همین ظهور صورت بر نفس، علم است و کیف بالذات می باشد. بنابراین، اینطور نیست که دو مقوله مباین در حد یک چیز اخذ شده باشد.<sup>۳</sup>

۱- «شرح منظومه» ص ۳۱.

۲- محقق سبزواری این قسمت را با تردید و با کلمه «لعل» بیان می کند، چرا که خود معتقد به آن نیست.

۳- خطای محقق سبزواری از همین جا نشأت می گیرد. یعنی پاسخ نادرست وی به اشکال دقیقی که آن را طرح کرده است، او را به انکار کیف بالذات بودن صورت ذهنی سوق داده است. و لذا در همین جا پاسخ صحیح را ذکر می کنیم تا ریشه خطا خشکانده شود.

اشکال این بود که اگر بگوئیم «صورت ذهنی کیف بالذات است» لازمه اش آن است که در یک چیز (یعنی صورت ذهنی) مفهوم دو مقوله مختلف اخذ شده باشد و این محال است، زیرا این به معنای اجتماع متقابلین در یک چیز است.

پاسخ محقق سبزواری آن بود که ما دو وجود داریم یکی وجود فی نفسه صورت ذهنی و دیگری وجود لفیرة



اما محقق مذکور بدنبال این پاسخ می گوید:

«ولکن بعد التیا والتی، لست أفتی بکون العلم کیفاً حقیقة، وإن أصَرَ هذا الحکیم المتأله علیه فی کتبه. لأن وجود تلك الصور فی نفسه ووجودها للنفس واحد...»  
یعنی با همه این چند و چون ها، من فتوانمی دهم که علم حقیقتاً کیف باشد گرچه صدرالمتألهین در کتابهایش بر آن اصرار دارد. و آنگاه عین عبارتی که در متن نقل شده است را برای ابطال نظریه صدرای آورده.

بازگشت به اصل بحث و بررسی مناقشه مرحوم سبزواری

در این بیان محقق سبزواری آنچه را که خود به عنوان دفاع از نظریه صدرای، در جواب از «ان قلت» ذکر کرده است رد می کند و می گوید: این چنین نیست که هنگام تصور یک شیء دو چیز در ذهن تحقق پیدا کند: یکی وجود فی نفسه صورت ذهنی و دیگری وجود آن صورت برای نفس عالم، چرا که وجود فی نفسه صورت ذهنی، همان وجود آن صورت برای نفس عالم است.<sup>۱</sup>

آن و هر کدام از این دو وجود ماهیت خاص خود را دارد و در هر ماهیتی تنها مفهوم یک مقوله مأخوذ می باشد. اما این پاسخ سست تر از آن است که حتی خود محقق سبزواری بتواند به آن تن دهد. و لذا سرانجام اشکال را می پذیرد و سخن صدرالمتألهین را انکار می کند.

اما پاسخ صحیح به اشکال آن است که صورت ذهنی دو حیثیت مختلف دارد

یکی حیثیت مفهومی که همان جنبه حکاثی آن است. از این جهت صورت ذهنی یک موجود ذهنی است و مفهوم همان مقوله ای که از آن حکایت می کند در آن مأخوذ می باشد، در صورت ذهنی انسان، مفهوم جوهر مأخوذ است و در صورت ذهنی طول و عرض مفهوم کم.

و حیثیت دیگر حیثیت مصداقی آن است، یعنی آنچه که صورت ذهنی واقعاً هست، نه آنچه که نشان می دهد. از این جهت است که صورت ذهنی یک موجود خارجی و مندرج در مقوله کیف بوده، و حدّ کیف در آن مأخوذ می باشد.

پس وقتی می گوئیم «در صورت ذهنی انسان مقوله جوهر مأخوذ است»، موضوع قضیه حیثیت مفهومی صورت ذهنی انسان است، و وقتی می گوئیم «در صورت ذهنی انسان مقوله کیف مأخوذ است» موضوع قضیه حیثیت مصداقی آن است. و همین اختلاف جهت و حیثیت برای برطرف شدن محذور «اجتماع المتقابلین فی شیء» کفایت می کند.

۱- بطور کلی وجود لثبیره عرض همان وجود فی نفسه آن می باشد، یعنی عرض یک وجود است که دارای دو

و به دیگر سخن، وجود و ظهور صورتهای ذهنی برای نفس، عین وجود فی نفسه آنهاست، نه آنکه یک امر زائدی باشد که به آنها ضمیمه گشته باشد تا بتوان گفت که آن وجود زائدی که به صورت ضمیمه شده، ماهیتش ماهیت کیف است و کیف بالذات می باشد، و در نتیجه وجود فی نفسه صورتهای ذهنی کیف بالعرض می باشد.

محقق سبزواری برای اثبات اینکه به هنگام پیدایش علم، چیزی که بتوان آن را کیف بالذات به شمار آورد در نفس تحقق نمی یابد می گوید: وقتی شیئی در ذهن موجود می شود پنج امر داریم که باید هر یک را مورد بررسی قرار دهیم تا مشخص گردد که آیا می توان یکی از آنها را کیف بالذات دانست یا نه؟ این پنج امر عبارتند از:

۱- وجود خارجی آن شیء.

۲- ماهیت آن شیء.

۳- وجود ذهنی آن شیء.

۴- ظهور آن شیء در پیشگاه نفس.

۵- ظهور آن شیء برای نفس، یعنی اضافه میان نفس و آن شیء ظاهر.

اما وجود خارجی شیء اساساً به ذهن نمی آید و در خارج باقی می ماند، زیرا همانطور که در آغاز بحث وجود ذهنی گذشت، آنچه از اشیاء خارجی به ذهن می آید تنها ماهیات آنهاست نه وجود خارجیشان. پس نمی توان صورت ذهنی را به اعتبار وجود خارجی اش کیف بالذات دانست. و لذا محقق سبزواری فرمود: «لأن وجودها الخارجی لم یبق بکلیته».

و اما ماهیت آن شیء از مقوله خاص خود می باشد. اگر انسان و سنگ و چوب را تصور کنیم، ماهیت صورت ذهنی ما از مقوله جوهر، و اگر خط و سطح را تصور کنیم ماهیت صورت ذهنی از مقوله کم خواهد بود و به همین ترتیب. در نتیجه نمی توان ماهیت آن شیء را کیف بالذات دانست. و لذا فرمود: «وماهیتهای فی انفسها کل من مقوله خاصه».

جنبه و دو حیثیت می باشد، از جهتی وجودی است «در خود» در برابر وجود رابط که فانی در غیر است، و از طرف دیگر وجودی است «برای غیر» یعنی وجودی که در خود دارد برای غیر می باشد. در فصل سوم از بخش سوم کتاب، بخواست خداوند توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد.

واما امر سوم یعنی وجود ذهنی شیء، نه جوهر است و نه عرض؛ زیرا وجود بطور کلی در برابر ماهیت است و شیء در مرتبه وجودش در هیچ مقوله‌ای داخل نیست؛ پس نمی‌توان آن را کیف بالذات محسوب کرد. ولذا محقق سبزواری فرمود: «وباعتبار وجودها الذهنی لاجوهز ولا عرض».

واما امر چهارم، یعنی ظهور شیء در پیشگاه نفس، چیزی سومی غیر از امر دوم و سوم نیست، تا آن را کیف بالذات به شمار آوریم. توضیح اینکه ظهور شیء، همان وجود شیء است، نه آنکه ضمیمه‌ای باشد که بر آن شیء افزوده شده باشد. ظهور شیء مانند گرمی و یا سردی جسم نیست که خارج از وجود جسم است و باید به آن ضمیمه گردد، بلکه همان وجود شیء است. چرا که اگر ظهور صورت در پیشگاه نفس امری باشد که از خارج به آن ضمیمه شده باشد، آن ضمیمه، ظهور خودش می‌بود نه ظهور صورت. در نتیجه صورت ذاتاً ظاهر برای نفس نبوده و اسناد ظهور به آن، بالعرض و مجازی خواهد بود، همانگونه که اسناد گرمی یا سردی به جسم مجازی است. در حالی که می‌دانیم صورت، حقیقتاً نزد نفس ظهور دارد، نه مجازاً.

حاصل آنکه ظهور صورتهای ذهنی در پیشگاه نفس یک چیز سومی علاوه بر ماهیات و وجود ذهنی آن ماهیات نیست که ما آن را کیف بالذات قرار دهیم. و غیر از اینها، چیز دیگری در نفس وجود ندارد که ما آن را کیف بالذات بدانیم.

۱- مرحوم حاج محمد تقی آملی در «درالفوائد» در توضیح این قسمت می‌گوید «لان المراد بظهورها لدی النفس هو موجودیتها بوجود النفس و تقومها بها و هو لیس الاکونها و تحقیقها بتحقیق النفس لاجوجود آخرینضم الی النفس، والا کان هذا الوجود ظهور الماهیه فی نفسها ای تصیر مستقلة بالوجود لظهورها لدی النفس».

«درالفوائد، ج ۱، ص ۱۲۱».

مرحوم آشتیانی در تعلیقه خود بر عبارت «والا لکان ظهور نفسه» می‌نویسد «ای لو کان الظهور والوجود للشیء ضمیمه تزیید علی وجود الشیء، لکان ذلك الشیء ظهور نفسه، لا ظهور ذلك الشیء، لان المفروض ان ذلك الشیء موجود و ظاهر فی نفسه، و ذلك الظهور ضمیمه علیه. فهو مع قطع النظر عنه موجود و ظاهر فی نفسه. و ذلك الظهور يجب ان يكون ظهور نفسه، حتى يمكن ان يصير ضمیمه علی وجوده. فهو اذن ظهور نفسه، لا ظهور الشیء».

«تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۲۱۱ و ۲۱۲».

و از طرف دیگر می‌دانیم که کیف، محمول بالضمیمه است، یعنی وجود زائدی است که عارض بر نفس یا غیر آن می‌شود و به آن وصف می‌دهد، پس اگر وجودی در کار نباشد که عارض بر نفس شده و به آن ضمیمه گشته باشد، چیزی به نام کیف نیز در کار نخواهد بود. و از توضیحات فوق دانسته می‌شود که ظهور صورت نزد نفس چیزی علاوه بر وجود صورت ذهنی نیست که عارض بر نفس شده باشد. و لذا محقق سبزواری فرمود: «وظهورها لدی النفس لیس سوی تلك الماهیه وذلک الوجود...».

پیش از آنکه به بررسی امر پنجم بپردازیم بجاست مقداری درباره اصطلاح «محمول بالضمیمه» گفت و گو کنیم.

### محمول بالضمیمه و خارج محمول

وقتی محمولی بر موضوعی حمل می‌شود دو حالت متصور است:

حالت اول: اینکه محمول واقعیتی جدا از واقعیت موضوع ندارد، یعنی در خارج هیچ

نوع دوگانگی و کثرتی میان موضوع و محمول برقرار نیست، و این ذهن است که با

قدرت تجزیه و تحلیلی که دارد از یک واقعیت، مفاهیم گوناگونی را انتزاع کرده و بر آن

حمل می‌کند. مانند قضیه: انسان ممکن است، یا انسان معلول است، یا انسان واحد است.

امکان، معلولیت و وحدت هیچکدام واقعیتی جدا از واقعیت انسان ندارند، یعنی دارای

مابازای خارجی نیستند، بلکه فقط منشأ انتزاع دارند. و به بیان دیگر خود یک مرتبه

وجودی در خارج ندارند. این دسته از محمولات را اصطلاحاً «خارج محمول» می‌نامند،

یعنی محمولی که از ذات موضوع استخراج شده و بر آن حمل شده است.

حالت دوم: اینکه همانطور که محمول در ظرف تشکیل قضیه تصویری جدا از تصور

موضوع دارد، که عارض بر موضوع شده و حکم به اتحاد آن با موضوع می‌شود، در خارج

نیز واقعیتی جدا از واقعیت موضوع دارد، که عارض بر موضوع شده و یک نوع اتحاد و

یگانگی با آن پیدا می‌کند. مانند قضیه: انسان متعجب است یا خندان است، تعجب و خنده

هر دو، در خارج واقعیتی جدا از ذات انسان دارند که به انسان ضمیمه شده و آن را متصف

به متعجب و خندان می‌کنند. به عقیده حکما کلیه مقولات نه گانه عرضی، و از جمله

کیف، محمول بالضمیمه می باشند. یعنی اموری هستند بیرون از ذات موضوع که به آن ضمیمه می شوند.

### بازگشت به کلام محقق سبزواری

بنابراین در صورتی می توان گفت: «ظهور شیء در پیشگاه نفس» کیف بالذات است که این ظهور دارای واقعیت خاص و وجود منحاژی برای خود باشد که عارض بر نفس شود، اما دانستیم این ظهور واقعیتهای جدا از وجود صورت ذهنی ندارد، و همانطور که در بررسی امر سوم دانستیم، وجود صورت ذهنی را نمی توان کیف بالذات دانست.

و اما امر پنجم یعنی ظهور شیء برای نفس، که همان اضافه میان نفس و صورت ذهنی است نیز نمی تواند کیف بالذات باشد. زیرا رابطه و اضافه بر دو قسم می باشد: اضافه مقولی و اضافه اشراقی. برای بررسی واقعیت اضافه میان نفس و صورت ذهنی لازم است توضیحی درباره این دو نوع اضافه بیان شود.

### اضافه مقولی و اضافه اشراقی

اضافه مقولی آن است که دوشیء مستقل از هم موجود باشند و میان آنها رابطه ای برقرار باشد، مانند دو برادر، که هر کدام وجودی مستقل از دیگری دارد، و این دو وجود مستقل، رابطه اخوت با یکدیگر دارند، یا سقف اتاق و کف اتاق که هر کدام مستقل از دیگری وجودی برای خود دارد ولی در عین حال اضافه فوقیت و تحتیت میان آنها برقرار می باشد. حاصل آنکه اضافه مقولی رابطه ای است که میان دوشیء مستقل برقرار می شود. بنابراین، در جایی که نسبت مقولی تحقق می یابد سه امر وجود دارد که هر کدام دارای مابازای خاص خود می باشند. این سه امر عبارتند از: مضاف، مضاف الیه و اضافه.

اما اضافه اشراقی یک اضافه یک طرفی است که در آن اضافه و مضاف الیه در واقع یک چیزند، و تغایرشان اعتباری است. اضافه اشراقی همان اضافه ایجادیی است که علت هستی بخش نسبت به معلول خود پیدا می کند. این اضافه که همان ایجاد معلول است، عین مضاف الیه یعنی وجود معلول می باشد. بنابراین، در اضافه اشراقی دو چیز مستقل نداریم

یکی مضاف و دیگری مضاف الیه که یک امر سومی به نام رابطه و نسبت میانشان تحقق پیدا کرده باشد، بلکه مضاف است که با افاضه و ایجاد خود، مضاف الیه را می آفریند و وجود آن مضاف الیه چیزی جز همان ایجاد نیست. از اینجا دانسته می شود که اضافه اشراقی از سنخ وجود است و داخل در هیچیک از مقولات نیست نه مقوله اضافه، نه مقوله کیف و نه دیگر مقولات.

حال می گوئیم: اگر اضافه میان نفس و صورت ذهنی- که همان علم است- یک نسبت مقولی باشد در این صورت ماهیت علم از مقوله اضافه خواهد بود، نه کیف، و این برخلاف مدعای صدر المتألهین است.

و اگر گفته شود این اضافه، اضافه اشراقی نفس به صورت ذهنی- یعنی افاضه و ایجاد صورت ذهنی- است در این صورت علم به شیء همان ایجاد صورت ذهنی آن شیء خواهد بود، و ایجاد شیء همان وجود شیء است و در نتیجه علم، وجود خواهد بود و وجود در برابر ماهیت است و در هیچیک از اقسام آن داخل نمی شود.

از بررسی فوق به خوبی روشن شد که هنگام تصور یک شیء، چیزی که بتوان آن را کیف بالذات نامید، تحقق نمی یابد، و این نتیجه بدست آمد که علم از سنخ وجود است و نمی توان آن را کیف بالذات به شمار آورد.

پاسخ به مناقشه محقق سبزواری

وجه الاندفاع: أن الصورة العلمیة هی الموجودة للنفس، الظاهرة لها، لكن  
 لامن حیث كونها موجوداً ذهنیاً مقيساً إلى خارج لا ترتب علیها آثاره، بل من  
 حیث كونها حالاً أو ملكة للنفس تطرد عنها عدماً، وهی كمال للنفس زائد  
 علیها ناعث لها؛ وهذا أثر خارجي مترتب علیها؛ وإذا كانت النفس موضوعة  
 لها مستغنیة عنها فی نفسها، فهی عرض لها، وصدق علیها حد الكیف. و  
 دعوی: أن لیس هناك امرٌ زائد علی النفس منضم إليها، ممنوعة.

۱- اضافه هیئتی است که از نسبت متکرر میان دو شیء بدست می آید. در فصل یازدهم از بخش ششم توضیح بیشتر در این باره خواهد آمد.

فَقَطَّرَ: أَنْ الصُّورَةَ الْعِلْمِيَّةَ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهَا حَالًا أَوْ مَلَكَةً لِلنَّفْسِ كَيْفَ حَقِيقَةً وَ  
بِالذَّاتِ، وَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهَا مُوجُودًا ذَهْنِيًّا كَيْفَ بِالْعَرَضِ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

## ترجمه

پاسخ این اشکال از مطالب فوق روشن می گردد و توضیحش آن است که: صورت علمی، خودش برای نفس وجود و ظهور دارد، امانه از آن جهت که موجودی است ذهنی که با خارج مقایسه می شود و فاقد آثار آن می باشد، بلکه از این جهت که حال یا ملکه ای است برای نفس که عدمی را [که همان جهل است] از آن می زداید. از این جهت صورت علمی، کمالی برای نفس است که زائد بر آن و وصف دهنده به آن می باشد، و این خود اثری است خارجی که بر صورت علمی مترتب می گردد. و چون نفس محلی است برای آن صورت که تحققش وابسته به آن صورت نمی باشد، صورت علمی، عرض برای او بوده، و تعریف «کیف» بر آن صدق خواهد کرد، و این ادعا که: ما چیزی زائد بر نفس نداریم که به آن ضمیمه شده باشد، قابل قبول نیست.

بنابراین که صورت علمی از آن جهت که حال یا ملکه ای است برای نفس،

«کیف» بالذات می باشد، و از آن جهت که موجودی است ذهنی، «کیف

بالعرض» می باشد، و این همان چیزی است که در صدد بیانش بودیم.

## شرح و تفسیر

حضرت علامه-ره- در پاسخ به اشکال محقق سبزواری بر این نکته تکیه می کنند که صورت ذهنی دو حیثیت مختلف دارد و از هر حیثیتی حکم خاصی بر آن بار می شود. و چون حیثیتها مختلف است تناقضی بوجود نمی آید.

صورت ذهنی اگر با مصادیق بیرونی خود مقایسه گردد و از آن جهت که مرآت

برای آنها است در نظر گرفته شود، یک موجود ذهنی است که اثری بر آن مترتب نمی شود

و مندرج در هیچ مقوله‌ای نمی‌باشد، و اگر هم چیزی بر آن حمل شود، حملش اولی خواهد بود نه شایع صناعی.

و همان صورت ذهنی اگر از آن جهت که حال و یا ملکهای برای نفس است در نظر گرفته شود منشأ اثر بوده و در نتیجه یک موجود خارجی می‌باشد که موجودیتش برای نفس است. و این موجود خارجی مندرج در مقوله کیف می‌باشد؛ زیرا حد کیف به حمل شایع بر آن صدق می‌کند، یعنی عرضی است که ذاتاً نه نسبت پذیر است و نه قسمت پذیر.

اما عرض بودن صورت ذهنی به خاطر آن است که اولاً چیزی است که برای غیر تحقق پیدا می‌کند و قائم به محل می‌باشد، و ثانیاً حملش که همان نفس است در اصل وجودش نیاز به آن ندارد. و عرض عبارت است از چیزی که در محلی که مستغنی از آن است تحقق پیدا کند. و چون نه قسمت پذیر است و نه نسبت پذیر، لامحاله کیف می‌باشد.

و اما اینکه محقق سبزواری - ره - ادعا کرد که به هنگام حصول علم و معرفت چیزی بر نفس افزوده نشده و وجودی به آن ضمیمه نمی‌گردد، ادعایی باطل است. چرا که هر انسانی در خود می‌یابد که هنگامی که به چیزی علم پیدامی‌کند و از آن آگاه می‌گردد، تغییری در او به وجود آمده و چیزی بر او افزوده می‌شود.

حاصل آنکه صورت ذهنی دو حیثیت و دو جهت مختلف دارد و از یک جهت کیف بالذات و از جهت دیگر کیف بالعرض می‌باشد.

دنباله اشکالات نظریه وجود ذهنی - اشکال سوم

الاشکال الثالث: أن لازم القول بالوجود الذهني و حصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارة باردة، عريضة طويلة، متحركة متحركة، مرتعة مثلثة، مؤمنة كافرة، وهكذا، عند تصور الحرارة والبرودة، إلى غير ذلك، وهو باطل بالضرورة؛ بيان الملازمة: أنا لآتقني بالحار والبارد، والعريض والطويل، ونحو ذلك، إلا ما حصلت له هذه المعاني وقامت به.

والجواب عنه: أن المعاني الخارجية، كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنما تحصل في الأذهان بما هي آياتها لاجتماعها العينية، و تصدق عليها بالحمل



الأولى دون الشائع؛ والذي يوجب الاتصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها، دون حصول ماهياتها لها وقيام ماهي هي بالحمل الأولى.

## ترجمه

اشکال سوم: لازمه اعتقاد به وجود ذهنی و اینکه اشیاء خودشان به ذهن می آیند، آن است که نفس با تصور گرمی، گرم و با تصور سردی، سرد و نیز با تصور عرض، طول، مکان، حرکت، چهارضلعی، سه ضلعی، ایمان و کفر، عریض و طویل و مکانمند و متحرک و مربع و مثلث و مؤمن و کافر گردد، اما چنین چیزی ضرورتاً باطل است. بیان ملازمه مذکور این است که مراد از گرم، سرد و مانند آن چیزی نیست جز آنچه واجد گرمی، سردی و... است و این معانی در آن تحقق یافته است، [ونفس نیز بنا بر پذیرش نظریه وجود ذهنی با تصور این معانی واجد آنها می گردد].

در پاسخ به این اشکال می گوئیم: آنچه به ذهن می آید ماهیت معانی خارجی-مانند گرمی، سردی و... است نه وجود خارجی آنها؛ و این معانی به حمل اولی بر وجود ذهنی صدق می کنند و نه به حمل شایع؛ و آنچه موجب اتصاف به اوصافی چون گرم، سرد و... می گردد حصول و قیام وجود خارجی این معانی به موضوعاتشان است نه صرف حصول ماهیت آنها و حصول آنچه به حمل اولی، گرمی و سردی و... می باشد:

## شرح و تفسیر

اشکال سومی که بر نظریه حکما- مبنی بر اینکه علم عبارت است از حصول نفس ماهیات اشیاء در ذهن- وارد شده، از دو مقدمه به شرح زیر تشکیل می گردد:

مقدمه اول: اگر هنگام تصور یک شیء، ماهیت آن شیء به ذهن آید- آنگونه که حکما مدعی هستند- باید نفس آدمی هنگام تصور حرارت، حار [= گرم] و هنگام تصور

برودت، بارد [=سرد] و هنگام تصور ایمان، مؤمن و هنگام تصور کفر، کافر شود.  
مقدمه دوم: تالی شرطیه فوق ضرورتاً باطل است. یعنی بالضروره نفس انسان هنگام تصور حرارت یا برودت، حار یا بارد نمی‌شود، و نیز با صرف تصور ایمان یا کفر، مؤمن یا کافر نمی‌گردد.

نتیجه: چنین نیست که هنگام تصور یک شیء، ماهیت آن شیء به ذهن آید.  
تبیین مقدمه اول: برای روشن شدن ملازمه‌ای که در مقدمه اول بیان شده، کافی است بدانیم که لفظ مشتق بر ذاتی که مبدأ اشتقاق قائم به آن و حاصل در آن است، اطلاق می‌گردد. بر این اساس حار بر چیزی اطلاق می‌گردد که حرارت قائم به آن و حاصل در آن می‌باشد. و نیز بارد یعنی چیزی که برودت قائم به آن است و همچنین مؤمن و یا کافر یعنی کسی که ایمان و یا کفر در او حاصل می‌باشد.

و از طرف دیگر اگر عقیده حکما صحیح باشد و در حال تصور یک شیء ماهیت آن شیء در ذهن موجود شود، هنگامی که آدمی حرارت را تصور می‌کند، ماهیت و حقیقت حرارت در نفس او حاصل می‌شود، و نیز هنگامی که برودت، ایمان و یا کفر را تصور می‌کند، ماهیات این امور در نفس او تحقق می‌یابند. در نتیجه انسانی که حرارت را تصور کرده دارای حرارت [=حار] و انسانی که برودت را تصور نموده دارای برودت [=بارد] خواهد بود و نیز انسانی که ایمان و یا کفر را تصور کرده دارای ایمان و یا کفر [=مؤمن و یا کافر] خواهد بود. بدین صورت ملازمه‌ای که در مقدمه اول بیان شده ثابت می‌شود.

تبیین مقدمه دوم: مقدمه دوم رابه دو نحوه می‌توان بیان کرد.

بیان اول: اینکه بگوئیم اوصافی چون حار، بارد، عریض و طویل، اوصافی جسمانی هستند و هرگز نفس انسانی که یک امر مجرد است، متصف به چنین اوصافی نمی‌شود. و نیز بدیهی است که آدمی به مجرد تصور ایمان و آگاهی از معنا و مفهوم آن، مؤمن نشده و احکام مؤمن بر او مترتب نمی‌گردد، و نیز به مجرد تصور کفر، کافر نمی‌شود. یعنی بطلان تالی، روشن و بی‌نیاز از بیان است. و بالبداهه انسان با تصور یک «عرض» متصف به عنوان «عرضی» نمی‌گردد.

۱- مقصود از «عرض» اموری چون حرارت، برودت، سفیدی و سیاهی است که عارض بر غیر می‌شوند. و



بیان دوم: اینکه بگوئیم لازمه چنین چیزی اجتماع متقابلین است. یعنی اگر نفس با تصور حرارت، حاز و با تصور برودت بارد شود در جایی که حرارت و برودت را با هم تصور می کند باید هم حاز باشد و هم بارد. و نیز در جایی که ایمان و کفر را با هم تصور می کند، باید هم مؤمن باشد و هم کافر. حال آنکه حاز و بارد و نیز مؤمن و کافر از اوصاف متقابل و غیر قابل اجتماع هستند.

پاسخ اشکال سوم

حل صحیح این اشکال، مانند دو اشکال پیشین و پاره‌ای از اشکالات پسین، مرهون ابتکار صدر المتألهین در فرق نهادن میان حمل اولی و حمل شایع است.

توضیح اینکه وقتی گفته می شود: حاز یعنی چیزی که دارای «حرارت» است؛ مقصود «حرارت به حمل شایع» است. در نتیجه: حاز چیزی است که آنچه را که به حمل شایع حرارت است دارا باشد؛ و همچنین بارد یعنی چیزی که آنچه را که به حمل شایع برودت است دارا باشد. و بطور کلی مقصود از «مبدأ اشتقاق» در آنجا که می گویند: «مشتق بر ذاتی اطلاق می شود که مبدأ اشتقاق قائم به آن است»، چیزی است که به حمل شایع صناعی مبدأ اشتقاق است، نه به حمل اولی.

از طرف دیگر حکما نه صریحاً گفته اند و نه لازمه کلامشان آن است که هنگام تصور حرارت، چیزی که به حمل شایع حرارت است به ذهن می آید و در نفس حاصل می شود، آنها تنها مدعی آنند که هنگام تصور حرارت، ماهیت حرارت به ذهن می آید

مقصود از «عرضی» اوصاف و مشتقاتی است که از اعراض ساخته می شوند مانند ایض، اسود، حاز و بارد. ۱- کلام حضرت علامه در «نهایة الحکمة» صریح در بیان دوم است. ایشان در نهایه بطلان تالی را از این طریق که مستلزم اجتماع متقابلین است بیان کرده و فرموده اند «لازم القول بالوجود الذهنی کون النفس حارة باردة معاً و مرتباً مثلاً معاً الی غیر ذلك من المتقابلات، عند تصوورها هذه الاشياء». (نهایه، ص ۳۷) اما کلامشان در بدایه بر هر دو بیان قابل تطبیق است گرچه با بیان نخست هماهنگ تر می باشد. (دقت شود.)

صدر المتألهین - ره - در اسفار به هر دو بیان اشاره کرده و می فرمایند «انه یلزم علی القول بالوجود الذهنی ان یصیر الذهن حاراً حین تصور الحرارة، بارداً عند تصور البرودة... فیلزم اتصاف النفس بصفات الاجسام والامور المتضادة، و بطلانه ضروری». (اسفار، ج ۱، ص ۳۰۸).

بدون آنکه خواص و آثار خارجی‌اش بر آن مترتب شود، پس آنچه به ذهن می‌آید به حمل اولی، حرارت است نه به حمل شایع، زیرا برای آنکه چیزی به حمل شایع حرارت باشد باید آثار و خواص حرارت را داشته باشد.

حاصل آنکه: اگر وجود خارجی حرارت، برودت، ایمان و کفر و دیگر اعراض در چیزی تحقق پیدا کند، آن چیز متصف به این امور می‌شود، ولی اگر فقط مفاهیم و ماهیات این اشیاء منهای وجود خارجیشان، در چیزی تحقق پیدا کند، این به تنهایی برای اتصاف آن موضوع به این امور کافی نیست. بنابراین ملازمه‌ای که در مقدمه اول اشکال بیان شده است ناتمام است.

### اشکال چهارم

الاشکال الرابع: أنا تصوّرُ المُحالاتِ الذاتيّة، كشريكِ الباري، واجتماعِ النقيضينِ وارتفاعِهما، و سلبِ الشيءِ عن نفسه، فلو كانتِ الأشياءُ حاصلَةً بأنفسِها في الأذهانِ، استلزمَ ذلكَ ثبوتَ المُحالاتِ الذاتيّة.

والجوابُ عنه: أن الحاصلَ من المُحالاتِ الذاتيّةِ في الأذهانِ مفاهيمُها بالحملِ الأولي، دونَ الحملِ الشائعِ، فشريكُ الباري في ذهنِ شريكِ الباري بالحملِ الأولي، وأنا بالحملِ الشائعِ فهو كقيمتُهُ نفسانيّةٌ ممكنةٌ مخلوقةٌ للباري، وهكذا في سائرِ المُحالاتِ.

### ترجمه

اشکال چهارم: ما اموری را که ذاتاً محالند تصور می‌کنیم، اموری چون: شریک خداوند، اجتماع دو نقیض و ارتفاع آنها و نفی شیء از خودش. حال اگر اشیاء، خودشان به ذهن بیایند لازم می‌آید محالات ذاتی موجود و ثابت باشند.

جواب آن است که آنچه به ذهن می‌آید مفاهیم این امور است، یعنی چیزی به ذهن می‌آید که به حمل اولی، این امور ممتنع می‌باشد و نه به حمل شایع،

شریک خداوند که در ذهن تصور شده به حمل اولی شریک خداوند است اما به حمل شایع کیفیتی نفسانی است که ممکن و مخلوق خداوند می باشد، و همینطور نسبت به سایر موارد ذکر شده.

### شرح و تفسیر

اشکال چهارمی که بر نظریه وجود ذهنی وارد شده این است که این نظریه مستلزم ثبوت محالات ذاتیه است، و هر نظریه ای که چنین لازمه ای داشته باشد مسلماً باطل می باشد. توضیح اینک:

بنابر عقیده حکما به هنگام تصور شیء، حقیقت و ماهیت آن شیء در ذهن موجود و ثابت می شود. و از طرفی ما اموری چون شریک خداوند و اجتماع دو نقیض را- که تحقق و ثبوتشان ذاتاً محال و ناممکن می باشد،- تصور می کنیم، به دلیل آنکه این امور را موضوع قضیه قرار می دهیم و بر آنها حکم می کنیم- مثل آنکه می گوئیم: اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است- و چنانکه می دانیم، قضیه در ذهن بدون تصور طرفین آن تشکیل نمی شود و حکم کردن بر چیزی فرع تصور آن چیز است. در نتیجه نظریه حکما مستلزم ثبوت اموری است که ثبوت آنها ذاتاً محال می باشد.

### پاسخ اشکال چهارم

آنچه ثبوت و تحققش محال است مصداق اجتماع نقیضین و مصداق شریک خداوند است نه مفهوم آن. و به دیگر سخن، آنچه به حمل شایع اجتماع نقیضین است و یا به حمل شایع شریک خداوند است ثبوت و تحققش ناممکن می باشد، نه چیزی که به حمل اولی این امور است. این از یک سو.

و از سوی دیگر آنچه به ذهن می آید مفهوم اجتماع نقیضین و یا مفهوم شریک خداوند است- یعنی اجتماع نقیضین به حمل اولی و شریک خداوند به حمل اولی- نه مصداق آنها. حکیمان هرگز مدعی نشده اند که مصداق این امور در ذهن تحقق می یابند، بلکه تصریح دارند آنچه به ذهن می آید به حمل شایع فقط علم است، علم به اجتماع

نقیضین و علم به شریک خداوند و مانند آن، و این علم، یک عرض است که از مقوله کیف می باشد.

به بیان دیگر لازمه سخن حکماء ثبوت مفاهیم محالات ذاتیه است، و این هیچ اشکال و محذوری را در پی ندارد. آنچه ناممکن و غیر قابل قبول است ثبوت مصادیق محالات ذاتیه است که لازمه سخن حکیمان نیست. پس آنچه محال است لازمه سخن حکیمان نیست، و آنچه لازمه سخن حکیمان است محال نیست.

### اشکال پنجم

الاشکال الخامس: أنا تصوّر الأرض بما رَحِبَتْ بِشَهْوَلِهَا وَجِبَالِهَا وَبَرَارِهَا وَ بِحَارِهَا، وَمَا فَوْقَهَا مِنَ السَّمَاءِ بِأَرْجَانِهَا وَالنُّجُومِ وَالْكَوَاكِبِ بِأَبْعَادِهَا الشَّاسِعَةِ؛ وَ حَصُولُ هَذِهِ الْمَقَادِيرِ الْعَظِيمَةِ فِي الذَّهْنِ، بِمَعْنَى انْطِبَاعِهَا فِي جِزءٍ عَصَبِيٍّ أَوْ قُوَّةٍ دِمَاغِيَّةٍ. كَمَا قَالُوا بِهِ. مِنْ انْطِبَاعِ الْكَبِيرِ فِي الصَّغِيرِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ. وَدَفْعُ الْأَشْكَالِ بِأَنَّ «الْمَنْطَبِعَ فِيهِ» مَنْقَسَمٌ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ، لِأَيُّجِدِي شَيْئًا؛ فَإِنَّ الْكَفَّ لَاتَسَعُ الْجَبَلَ، وَإِنْ كَانَتْ مَنْقَسَمَةً إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ.

وَالْجَوَابُ عَنْهُ: أَنَّ الْحَقَّ، كَمَا سَيَأْتِي، أَنَّ الصُّوْرَ الْإِدْرَاكِيَّةَ غَيْرُ مَادِيَّةٍ، بَلْ مَجْرَدَةٌ تَجْرَدًا مَثَلِيًّا، فِيهَا آثَارُ الْمَادَّةِ مِنْ مَقْدَارٍ وَشَكْلِ وَغَيْرِ هُمَا دُونَ نَفْسِ الْمَادَّةِ؛ فَهِيَ حَاصِلَةٌ لِلنَّفْسِ فِي مَرْتَبَةِ تَجْرَدِهَا الْمَثَلِيَّةِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ تَنْطَبِعَ فِي جِزءٍ بَدَنِيٍّ أَوْ قُوَّةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِجِزءٍ بَدَنِيٍّ؛ وَأَمَّا الْأَفْعَالُ وَالْإِنْفِعَالَاتُ الْحَاصِلَةُ فِي مَرْحَلَةِ الْمَادَّةِ عِنْدَ الْإِحْسَاسِ بِشَيْءٍ أَوْ عِنْدَ تَخْيِيلِهِ، فَأَمَّا هِيَ مَعْدَاتٌ تَنْهَيَّاً بِهَا النَّفْسُ لِحَصُولِ الصُّوْرِ الْعِلْمِيَّةِ الْجِزْيِيَّةِ الْمَثَلِيَّةِ عِنْدَهَا.

ترجمه

اشکال پنجم: ما زمین را با همه گستره اش، همراه با دشتها و کوههایش، خشکیها و دریاهايش تصور می کنیم، همچنين آسمان را با نواحی دور دست

آن، و ستارگان را با ابعاد و سیمشان؛ اگر تصور این امور- آنچه آنکه دانشمندان علوم طبیعی گفته‌اند- به این نحو باشد که صور آنها در یک جزء از دستگاه عصبی یا قوه‌ای از قوای مغز منقش گردند، انتقاش بزرگ در کوچک لازم می‌آید که امری است محال، و صرف اینکه محل انتقاش صور این اشیاء سطحی است که تابی نهایت می‌توان آنرا تقسیم کرد، برای رفع اشکال کافی نیست، زیرا بهر حال سطح کوچکی چون کف دست گنجایش کوه را ندارد، گرچه قابل انقسام به اجزای نامحدود باشد.

در جواب گوئیم: حقیقت- همانطور که خواهد آمد- آن است که تصورات جزئی ما، مادی نیستند بلکه دارای تجرد مثالی می‌باشند، بدین معنا که فاقد خود ماده‌اند ولی آثار ماده را (یعنی مقدار، شکل و مانند آنرا) دارا هستند، و لذا این صور در مرحله تجرد مثالی نفس تحقق می‌یابند بدون آنکه در یک جزء از اجزای بدن و یا قوه‌ای که متعلق به یک جزء از بدن باشد، منقش شده باشند.

ممکن است بگوئید: پس چرا هنگام احساس یا تخیل چیزی، فعل و انفعالاتی در بدن رخ می‌دهد؟ در جواب گوئیم: این فعل و انفعالات مقدماتی هستند که بوسیله آنها نفس آمادگی برای حصول این صور را در نزد خود پیدا می‌کند.

### شرح و تفسیر

حاصل اشکال پنجم آن است که نظریه وجود ذهنی، مستلزم انطباق بزرگ در کوچک است، به دلیل آنکه ما اموری عظیم و پهناور، مانند کوهها، دریاها و دشتها را تصور می‌کنیم، و بنابر نظریه وجود ذهنی، آنچه به ذهن می‌آید با خارج مطابق می‌باشد؛ در نتیجه هنگام تصور یک کوه مرتفع، صورتی از آن کوه که دقیقاً مطابق با آن است در یک جزء

عصبی و یا یک قوه ادراکی- مانند قوه خیال- که به مراتب کوچک تر از آن است، منطبق می گردد.

### دفع یک توهم

ممکن است گفته شود: انطباع مقدار بزرگ در مقدار کوچک مانعی ندارد، زیرا منطبق فیه- یعنی مقدار کوچکی که مقدار بزرگ در آن منطبق شده- هر قدر هم کوچک باشد دارای اجزای نامحدود است، یعنی هر قدر آن را تقسیم کنیم باز هم قابل انقسام خواهد بود؛ و از این روشی بزرگ می تواند در آن منطبق گردد و هر جزئی از آن بر جزئی از اجزای بالقوه آن مقدار کوچک منطبق شود.

در پاسخ باید گفت: انطباع کبیر در صغیر محال است و این یک امر بدیهی است، هر کس با اندک توجهی می یابد که یک کوه بزرگ نمی تواند در کف یک دست جای گیرد، گرچه آن کف دارای بی نهایت جزء بالقوه باشد. سخن مذکور در واقع شبهه ای است در برابر یک امر بدیهی، ولذا نباید بدان اعتنا نمود.

برای روشن شدن مغالطه ای که در این گفتار راه یافته، باید به این نکته توجه نمود که بزرگی و کوچکی از اوصاف کم متصل- یعنی خط و سطح و حجم- است؛ ولی عدم تناهی که در بیان مذکور آمده وصف برای عددی است که عارض بر اجزای فرضی یک مقدار می شود، یعنی وصف برای کم منفصل است. بنابراین نامتناهی بودن تعداد اجزای فرضی، اشکال وارد بر کوچک بودن حجم را دفع نمی کند. افزون بر آنکه این عدد غیر متناهی هر گز فعلیت نمی یابد، چرا که اجزای یادشده بالفعل وجود ندارند. آنچه بالفعل موجود است یک مقدار واحد است و هر گاه تقسیمی صورت پذیرد یک عدد خاص و محدودی از اجزاء تحقق می یابد.<sup>۱</sup>

۱- قابلیت انقسام تا بی نهایت یکی از ویژگیهای امور مادی است که بواسطه کمیت متصلی که عارض بر آنها می شود، در آنها راه می یابد.

۲- ر. ک «تعلیقه علی نهایة الحکمة»، ص ۶۹، عدد ۵۰.



## پاسخ اشکال پنجم

اشکال فوق در صورتی وارد می‌شود که صورتهای ادراکی جزئی- که عبارتند از صورتهای حسی و صورتهای خیالی- مادی باشند و احکام ماده، که از جمله آنها محال بودن انطباع بزرگ در کوچک است، در آنها جاری باشد. اما همانگونه که در بخش یازدهم به اثبات خواهید رسید، صورتهای حسی و خیالی که ادراکات جزئی ما را تشکیل می‌دهند اموری مجرد هستند که در نفس که آن هم موجودی مجرد است، حاصل می‌شوند. بنابراین اساسا مجالی برای طرح اشکال فوق باقی نمی‌ماند، زیرا محال بودن انطباع بزرگ در کوچک مربوط به جایی است که یک امر مادی بزرگ بخواهد در یک امر مادی کوچک منطبق شود.

۱- ادراکات انسان از خارج بر سه قسم است و به بیانی دارای سه مرتبه است

الف - صورتهای حسی. که عبارت است از آن صورتهایی که در حال مواجهه و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با بکار افتادن یکی از حواس پنجگانه یا بیشتر در ذهن منعکس می‌شود. مثل صورتی که هنگام مواجهه با دوست خود از آن دوست در ذهن پیدا می‌شود و یا حالتی که به هنگام صحبت کردن کسی در خود می‌یابیم و از آن به شنیدن تعبیر می‌کنیم.

ب - صورتهای خیالی صورت حسی پس از محو شدن، اثری از خود در ذهن به جای می‌گذارد و یا به تعبیر قدما پس از پیدایش صورت حسی در قوه حاسه، صورت دیگری در قوه دیگری که آن را خیال یا حافظه می‌نامیم پیدا می‌شود، و پس از آنکه صورت حسی محو شد آن صورت خیالی باقی می‌ماند و هر وقت انسان بخواهد آن صورت را احضار می‌نماید. صورتهای حسی و خیالی هر دو جزئی هستند و بر مصادیق کثیره منطبق نمی‌شوند.

ج - صورتهای عقلی ذهن انسان پس از ادراک چند صورت حسی و خیالی جزئی می‌تواند صورت کلی‌ای بسازد که بر مصادیق عدیده منطبق شود مانند انسان، کتاب و قلم.

آنچه در اشکال پنجم مورد بحث است تنها صورتهای حسی و خیالی است که دارای مقدار هستند و اما صورتهای عقلی اساسا مقدار ندارند تا متصف به بزرگی و کوچکی شوند و آنگاه مسأله انطباق بزرگ در کوچک در باره آنها مطرح شود به همین دلیل هم در پاسخ تکیه بر روی صورتهای جزئی- یعنی صورتهای حسی و خیالی- شده است و سخنی از صورتهای کلی به میان نیامده است.

۲- حضرت علامه- ره- در «اصول فلسفه» همین امر را دلیلی بر تجرد صورتهای ادراکی قرار داده‌اند و فرموده‌اند که چون صورت ادراکی این حکم ماده- یعنی عدم انطباق بزرگ در کوچک- را ندارد، معلوم می‌شود که مادی نیست، بلکه مجرد است. کلام ایشان در «اصول فلسفه» چنین است

«هیچگاه نمی‌توانیم بپذیریم که این منظره پهن‌اور جهان، با همه خصوصیات شگفت‌آوری که دارد با همه خطها و سطحها و جسمهای یک پارچه و صاف که از وی به ما جلوه می‌کند، در یک پارچه ماده ناچیز

البته تجرد صورتهای حسی و خیالی تجرد مثالی است. و لذا در مرتبه تجرد مثالی نفس حاصل می‌شوند. نه تجرد عقلانی، برخلاف ادراکات کلی که دارای تجرد عقلانی می‌باشند و در مرتبه تجرد عقلانی نفس حاصل می‌گردند.

تجرد مثالی عبارت است از اینکه چیزی ماده نداشته باشد ولی در عین حال شکل، رنگ، اندازه و دیگر آثار این چنینی ماده را داشته باشد. صورتهای حسی و خیالی این گونه‌اند، یعنی از طرفی ماده ندارند و لذا فاقد قوه و استعداد هستند، تغییر و تحول در آنها رخ نمی‌دهد و همچنین از قید مکان و زمان رها می‌باشند؛ ولی در عین حال آثار ماده را مانند رنگ، اندازه و شکل دارا می‌باشند.

در اینجا باید یاد آور شویم که ما منکر این واقعیت نیستیم که به هنگام دیدن چیزی و یا شنیدن صدایی و یا چشیدن مزه‌ای، یکسری فعل و انفعالات مادی در چشم و گوش و دیگر اجزای مادی بدن ما رخ می‌دهد که در علم فیزیولوژی مشروحاً بیان شده‌است، و نیز اذعان داریم که هنگام تخیل اموری که آنها را از پیش احساس کرده‌ایم، فعالیت‌های مادی خاصی در مغز و اعصاب انجام می‌گیرد، اما مدعی هستیم که تمامی اینها مقدمات و زمینه‌هایی را فراهم می‌سازد برای آن که صورت ادراکی مجردی را نفس - که خود نیز مجرد است - ایجاد کند، صورتی که از نفس صادر می‌شود و قائم به آن است، و ادراک در واقع حضور همین صورت ادراکی نزد نفس است. بنابراین، ادراک - که در واقع همان صورت مدترک است - پدیده‌ای است مجرد که ورای تمامی این فعل و انفعالات مادی به وجود می‌آید. و این امور تنها نقش اعدادی و مقدماتی برای پدید آمدن آن دارند؛ و به بیان دیگر، این فعل و انفعالات مادی نفس را برای حصول صورت ادراکی نزد او مستعد می‌سازند. در فصل اول و دوم از بخش یازدهم همین کتاب این ادعا از راه عدم انطباق احکام

عصبی یا مغزی که اجزای جدا از هم و متراکم و بالاخره از مجموع بدن ما کوچک‌تر است گنجه و جای گرفته باشد. و از طرف دیگر اختلافاتی که هنگام بکار انداختن حواس (خطای حواس) در محسوسات می‌بینیم نخواهد گذاشت که بگوئیم واقعیت جهان مادی خارج از خودمان را در جای خودش ادراک نموده و ناآل می‌شویم. پس این صورت ادراکی نه در ماده ما جایگزین است و نه در ماده خارج از ما.»

«اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۶۰، ۵۹»

ماده بر صورتهای ادراکی به اثبات رسیده است که بخواست خداوند شرحش خواهد آمد.

### اشکال ششم

الاشکال السادس: أن علماء الطبيعة يثبتون: أن الاحساس والتخيّل بحصول صور الأجسام المادّية بما لها من النسب والخصوصيات الخارجيّة في الأعضاء الحاشية وانتقالها إلى الدماغ، مع ما لها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصّة، والانسان ينتقل إلى خصوصيّة مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده، على ما فصلوه في محله، ومع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيات الخارجيّة بأنفسها في الأذهان.

والجواب عنه: أن ما ذكره من الفعل والانفعال المادّي عند حصول العلم بالجزئيات في محله، لكنّ هذه الصور المنطبعة المغايرة للمعلومات الخارجيّة ليست هي المعلومة بالذات، بل هي معدّات تُهيئ النفس لحضور الماهيات الخارجيّة عندها بوجود مثالي غير مادّي، والألزم السفسطة لمكان المغايرة بين الصور الحاصلة في أعضاء الحس والتخيّل وبين ذوات الصور.

بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الانسان بوجود غير مادّي، فإن الوجود المادّي لها كيفما فرض لم يخل عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجيّة ذوات الصور؛ ولازم ذلك السفسطة ضرورة.

### ترجمه

اشکال ششم: دانشمندان علوم طبیعی بخوبی تبیین کرده اند که احساس کردن اجسام و یا تخیل نمودن آنها بواسطه آن است که صورتهای مادی آنها با همه نسبتها و ویژگیهای آنها که در خارج دارند، در عضوهای ادراکی ما همراه با تصرفاتی که هر یک از این اعضاء با توجه به ساختمان خاصشان در آنها می کنند، تحقق پیدا کرده و به مغز منتقل می گردند؛ و آدمی با

سنجش خاصی که بین اجزاء این صور انجام می‌دهد، به اندازه‌ها و ابعاد و اشکال خاص این اجسام منتقل می‌گردد، که تفصیل آن را در جای خود بیان کرده‌اند. با توجه به این نظریه دیگر مجالی برای آن نمی‌ماند که گفته‌شود: خود ماهیات اشیاء خارجی در اذهان حضور می‌یابند.

جواب این شبه آن است که فعل و انفعالات و تحولات مادی که هنگام تحقق علم به امور جزئی، بوجود می‌آیند، مورد انکار ما نیست، لکن سخن در این است که صورتهای مادی منقش شده در عضوهای مادی بدن ما که با معلومات خارجی مغایرند، معلوم بالذات ما نیستند، بلکه مقدماتی هستند که نفس را آماده می‌کنند تا ماهیات خارجی با وجودی مثالی و غیرمادی نزدش حاضر شوند، زیرا اگر همین صورتهای تحقق یافته در عضوهای ادراکی، معلوم بالذات ما باشند سفسطه لازم می‌آید، بدلیل آنکه این صورتها با ماهیات خارجی، که صاحبان این صورند، مغایر می‌باشند.

بلکه به عقیده ما، همین مسأله لزوم سفسطه، از قویترین براهینی است که اثبات می‌کند خود ماهیات خارجی با وجودی «غیرمادی» نزد انسان حاصل می‌شوند، چرا که اگر وجودشان در ذهن ما مادی باشد، بهر حال به نحوی با امور خارجی که صاحبان این صورند، مغایر خواهند بود و این بوضوح، مستلزم سفسطه می‌باشد.

### شرح و تفسیر

اشکال ششم ناظر به تفسیر مادی پدیده ادراک است. حاصل این اشکال آن است که مسائلی که در علم فیزیولوژی و علوم نظیر آن بر اساس تجربیات فراوان به اثبات رسیده، برای تبیین پدیده ادراک کافی است و با توجه به آنچه در این علوم بیان شده دیگر جایی برای آن نیست که بگوئیم ماهیات خارجی اشیاء خودشان به ذهن می‌آید.

بنابر نظریات جدید علمی ادراک چیزی نیست جز همان فعل و انفعالات مادی که در اعضای حاسه بدن مانند چشم و گوش به وجود می‌آید، و سپس به مغز منتقل می‌گردد.

مثلاً هنگامی که در برابر جسمی قرار می‌گیریم اشعه مستقیم یا منعکس از آن جسم وارد چشم شده، از حجاب شفاف قرنیه و مایه زلالیه و صفحه عنبیه گذشته داخل سوراخ مردمک می‌شود و از عدسی چشم عبور نموده و مطابق خاصیت مخصوص عدسیها در نقطه‌ای معین از شبکیه به نام نقطه زرد تصویری از نور ایجاد می‌نماید، و از آنجا رموزی به مغز منتقل می‌شود و پدیده ادراک، محصول همین امور مادی است.

مدرک بالذات ما در واقع همان تصویری است که از آن جسم در صفحه شبکیه می‌افتد.

ممکن است گفته شود که تصویری که در نقطه زرد شبکیه می‌افتد، بسیار کوچک است، در حالی که اموری که ما مشاهده می‌کنیم بزرگ هستند و بزرگی آنها را هم ما درک می‌کنیم.

در پاسخ می‌گوئیم: نسبت اجزای صورتی که در شبکیه می‌افتد با یکدیگر، دقیقاً مطابق نسبتی است که در خارج میان این اجزاء برقرار است، و انسان با مقایسه کردن آن اجزاء با یکدیگر به اندازه واقعی آنها پی می‌برد.

حضرت علامه - ره - در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در بیان این نظریه می‌گویند: «ممکن است در بیان گذشته خورده گیری نموده و بگوئید: ادراک همان خاصه مادی است که در سلسله عصب یا مغز حاصل می‌شود، و موضوع بزرگی و کوچکی و دوری و نزدیکی را کاوشهای علمی حل کرده [است]. علم امروزه عقیده دارد به اینکه دستگاه ادراک بصری یک دستگاه دقیق عکاسی بیش نیست، و همه اشعه در نقطه زرد چشم گرد آمده و ابصار محقق می‌شود، و ما به جز همان نقطه چیزی نمی‌بینیم. چیزی که هست

۱- نکته‌ای که در این پاسخ از آن غفلت شده، این است که ما اشیاء بزرگ را واقعاً بزرگ می‌بینیم، نه آنکه آنها را کوچک ببینیم و بعد از روی مقایسات و نسبت سنجیها بفهمیم که آنها بزرگ هستند. نهایت مطلبی که در این بیان آمده است این است که انسان به اندازه واقعی اشیاء بیرون از خود پی می‌برد، و این به وضوح غیر از این است که انسان اشیاء را به اندازه واقعی خودشان ببیند. و آنچه هست، همین امر دوم است که این نظریه از تبیین آن عاجز می‌باشد.

۲- اشاره است به برهانی که حضرت علامه برای اثبات تجرد صورت ادراکی بیان کرده‌اند.

از کوچکترین جزئی که در این نقطه مشاهده می‌کنیم بقیه اجزاء را اندازه می‌گیریم و از نسب و فواصل اجزاء، بزرگتری و کوچکتری نسبی بدست می‌آید. و البته در این مرحله اختلاف کیفیات دیگر از قبیل سایه‌ها و مانند آنها نیز مؤثر است. تا اینجا تنها اختلاف نسبی مؤثر می‌باشد. و چون با رؤیتهای دیگری، حجم باصره خود را تقریباً با بدن خود، و بدن خود را با جسمهای خارج از خود اندازه گرفته‌ایم، از این روی می‌دانیم که تقریباً نسبت حاضر را تا چه اندازه باید بزرگ نمود تا به حقیقت نزدیک شده، و انطباق پذیرد. و در نتیجه هنگام رؤیت خارج، به انضمام این افکار جهان پهنآوری را تحت ابصار می‌آوریم و می‌پنداریم که شخص این ابصار با این بزرگی را درک می‌کنیم».

### پاسخ اشکال ششم

حاصل پاسخی که حضرت علامه در اینجا به این اشکال می‌دهند، آن است که اگر ادراک محصول مادی همین فعل و انفعالات بوده و چیزی ورای آنها وجود نداشته باشد، سفسطه لازم می‌آید و تمام علوم ما در واقع جهل مرکب بوده و ما به هیچ وجه راهی برای شناخت جهان خارج از خود نخواهیم داشت.

توضیح اینکه: محصول مادی این فعل و انفعالات، هر چه باشد، تطابق کامل با واقعیت خارجی ندارد، و در نتیجه اگر مدرک بالذات ما همین امور مادی باشد، آنچه ما درک می‌کنیم چیزی است و آنچه در جهان بیرون از ماست چیز دیگری می‌باشد. و چون مدرک ما تطابق کامل با مابازای خارجی خود ندارد، واقعیت خارجی را آنگونه که هست به ما ارائه نمی‌دهد، و از طرفی ما هیچ راهی برای شناسایی جهان بیرون از خود نداریم جز همین صورتهای ادراکی. وهل هذا الا السفسطه وانسداد باب العلم بالخارج!؟

در واقع برای رهایی از دام سفسطه چاره‌ای نیست جز آنکه بگوئیم صورتهای ادراکی ما مطابقت کامل با مابازای بیرونی خود دارند؛ و این تنها در صورتی امکان‌پذیر است که این صورتهای مجرد از ماده باشند، چرا که اگر مادی باشند هرگز بطور کامل با امور

خارجی تطبیق نخواهند کرد. ولذا حضرت علامه-ره- فرمودند: «بل هذا-ای وجود المغایرة بین الصور الحاصلة فی اعضاء الحس و الخیال و بین ذوات الصور المستلزمة للسفسطة- من اقوى الخجج علی حصول الماهیات بانفسها عند الانسان بوجود غیر مادی».

در پایان یاد آور می شویم که تمام مطالبی که در علوم تجربی درباره فعل و انفعالات مادی ای که به هنگام ادراک رخ می دهد، بیان شده، بر فرض صحت هیچ تصادم و منافاتی با مدعای ما ندارد. ما می گوئیم بر فرض که هزاران فعل و انفعال مادی هم رخ دهد، همه آنها نقش اعدادی دارند، و نفس را برای آنکه صورت مجرد نزدش حاصل گردد مستعد می سازند، و آنچه حقیقت ادراک را تشکیل می دهد همین حصول و حضور صورت مجرد نزد نفس است.<sup>۲</sup>

### اشکال هفتم

الاشکال السابع: أن لازم القول بالوجود الذهني كون الشيء الواحد كلياً و جزئياً معاً، وبطلانه ظاهر. بيان الملازمة: أن ماهية الانسان المعقولة، مثلاً، من حيث تجوز العقل صدقها على كثيرين كلياً، و من حيث حصولها لنفس عاقلها الشخصية و قيامها بها جزئياً، متشخصة بتشخصها، متميزة من ماهية الانسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس، فهي كلياً و جزئياً معاً. والجواب عنه: أن الجهة مختلفة، فهي من حيث إنها وجود ذهني مقيس إلى الخارج كلياً، تقبل الصدق على كثيرين، و من حيث إنها كيفية نفسانية من غير مقايسة إلى الخارج جزئياً.

ترجمه

اشکال هفتم: لازمه اعتقاد به «وجود ذهنی» آن است که شیء واحد هم کلی

۱- که صحت آنها باید در همان علوم و با متدی مناسب با خود مورد بررسی قرار گیرد، و چه بسا بطلان بسیاری از آنها در آینده روشن گردد، چنانکه هم اکنون بطلان بسیاری از آرای گذشتگان در این باره روشن گردیده است.

۲- توضیح بیشتر درباره حقیقت علم و ادراک در بخش یازدهم خواهد آمد، انشاء الله.

باشد و هم جزئی؛ و روشن است که چنین چیزی محال می‌باشد. توضیح ملازمه<sup>۱</sup> [بین اعتقاد به وجود ذهنی و اجتماع کلیت و جزئیت در شیء واحد] آن است که: اگر صورت عقلی انسان را به عنوان مثال مورد توجه قرار دهیم ملاحظه می‌شود این صورت از آن جهت که به حکم عقل می‌تواند بر موارد عدیده صدق کند، امری است کلی؛ و از آن جهت که عرض است و برای نفس خاصی که آن را تعقل کرده، حاصل شده و قائم به او می‌باشد، امری است جزئی که با تشخیص موضوع خود (یعنی همان نفسی که آن را تعقل کرده) تشخیص و تعیین پیدا کرده و از «ماهیت انسانی» که معلوم نفس دیگری است متمایز می‌باشد، و لذا صورت عقلی انسان هم کلی است و هم جزئی.

جواب این اشکال آن است که: در اینجا دو جهت مختلف وجود دارد. صورت عقلی انسان از آن رو که یک وجود ذهنی است که با خارج مقایسه می‌شود، صورتی کلی است که می‌تواند بر افراد متعدد صدق کند. و از آن جهت که بدون مقایسه با خارج آن را به عنوان یک کیف نفسانی در نظر می‌گیریم، امری جزئی می‌باشد.

### شرح و تفسیر

هفتمین اشکالی که بر نظریه وجود ذهنی وارد شده این است که: اگر علوم و ادراکات ما صورتهای ذهنی باشد که از اشیاء در نفس ما حاصل می‌شود، لازم می‌آید امر واحد هم کلی باشد و هم جزئی<sup>۱</sup>. زیرا بنا بر نظریه وجود ذهنی، صورتهای عقلی<sup>۲</sup> ما، مانند صورت

---

۱- مقصود از جزئی در اینجا «شخصی» است نه جزئی در برابر کلی به معنای «مالاینبطی علی اکثر من واحد». توضیح اینکه چیزی در برابر کلی، از معقولات ثانیة منطقی است و تنها بر مفاهیم ذهنی منطبق می‌شود. مثلاً گفته می‌شود صورتهای حسی جزئی هستند، زیرا تنها بر یک فرد قابل انطباق می‌باشند. و اما موجودات خارجی اساساً قابل انطباق بر چیزی نیستند، نه یک فرد و نه چند فرد؛ و به همین دلیل نه کلی هستند و نه جزئی (به معنای مالاینبطی علی اکثر من واحد). بلکه جزئی به معنای «متشخص» هستند. بنابراین، موجودات خارجی دارای تشخیص و تعیین می‌باشند و این تشخیص و تعیین با کلیت منافات دارد. و



عقلی انسان، گیاه و جسم، هم کلی هستند و هم جزئی.

کلی هستند بخاطر آنکه صورتهای عقلی از عوارض و لواحق تجرید شده‌اند، و وقتی عوارض و لواحق از صورت ذهنی حذف شود آن صورت بر همه افراد خود قابل انطباق خواهد بود. مثلاً صورت عقلی انسان نه خصوصیات حسن را دارد و نه خصوصیات حسین را و نه خصوصیات هر فرد دیگری را و فقط بر مابها اشتراک ذاتی آنها که همان انسانیت است دلالت دارد، و از آن حکایت می‌کند، و لذا بر همه افراد انسان قابل صدق و انطباق می‌باشد.

و همین صورتهای عقلی جزئی هستند، بدلیل آنکه اعراضی هستند که در یک موضوع جزئی و مشخص - که همان نفس عالم است - تحقق پیدا کرده‌اند و موضوع، خود یکی از مشخصات است که موجب جزئیت و تشخیص امور عارض بر خود می‌گردد. مثلاً اگر ده نفر ماهیت انسان را تعقل کنند، ده صورت تحقق پیدامی‌کند که هر کدام وجود خاص خود را دارند و از صورتهای دیگر متمایز و غیر قابل انطباق بر آن می‌باشند. یعنی همانگونه که حسن و حسین که هر دو انسانند، از یکدیگر متمایزند و بر هم منطبق نمی‌شوند و به عبارتی جزئی هستند، صورتی که در نفس حسن هست نیز از صورتی که در نفس حسین حاصل است، متمایز و جدا می‌باشد، یعنی هر دو صورت جزئی و مشخص هستند.

از طرف دیگر می‌دانیم که کلیت و جزئیت از امور متقابل‌اند و قابل اجتماع نیستند بنابراین، نظریه وجود ذهنی باطل خواهد بود!



در اشکال هم تکیه بر همین معناست که مثلاً صورت عقلی انسان، از آن جهت که عارض بر موضوع خاصی می‌شود به تبع تشخیص آن موضوع تشخیص می‌شود. و وقتی تشخیص شد دیگر نمی‌تواند کلی باشد، در حالی که همین صورت عقلی، کلی و قابل انطباق بر کثیرین است.

۲- صورتهای عقلی در برابر صورتهای حسی و خیالی است که جزئی می‌باشند و در این اشکال مورد نظر نیستند. و لذا در متن فرمودند «ان ماهیة الانسان المعقولة» در برابر ماهیت محسوسه و متخیله انسان. ر. ک: پاورقی شماره ۲ صفحه ۲۵۴.

۱- البته این اشکال اختصاصی به نظریه مشهور حکما ندارد بلکه بر نظریه اشباح نیز وارد می‌شود.

## پاسخ اشکال هفتم

قضیه شرطیه‌ای که در این اشکال بیان شده است صحیح و غیرقابل مناقشه است، اما تالی این شرطیه باطل نیست و لذا دلیل بر بطلان مقدم آن، یعنی نظریه وجود ذهنی، نخواهد بود. بنابراین، ما می‌پذیریم که لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که مثلاً صورت عقلی انسان هم کلی باشد و هم جزئی (به معنای متشخص)، اما این لازمه را باطل نمی‌دانیم.

توضیح اینکه اگر امر واحد از یک جهت هم کلی باشد و هم جزئی، تناقض لازم می‌آید، اما اگر یک شیء از یک جهت کلی باشد و از جهت دیگری کلی نباشد بلکه جزئی باشد، هیچ محذوری رخ نمی‌دهد و تناقضی لازم نمی‌آید. تناقض در صورتی است که وحدت جهت در دو قضیه محفوظ باشد!

ما پیش از این گفته بودیم که صورتهای ذهنی دو حیثیت مختلف دارند و از هر حیثیت دارای احکام ویژه‌ای می‌باشند. این صورتهای آن جهت که با خارج از خود و به عبارتی با محکیات خود سنجیده می‌شوند، یک سری «موجودات ذهنی» هستند که احیاناً بر مصادیق عدیده منطبق شده و در نتیجه کلی می‌باشند. و همین صورتهای آن جهت که حال یا ملکه‌ای برای نفس هستند که بر آن عارض می‌شوند و جهل را از آن برطرف می‌کنند «موجوداتی خارجی» می‌باشند و مانند دیگر موجودات خارجی تشخص و تعیین دارند و از این جهت کلی نمی‌باشند.

حاصل آنکه صورتهای عقلی از آن جهت که «موجودات ذهنی» هستند کلی می‌باشند، و همین صورتهای آن جهت که «موجودات خارجی» هستند کلی نبوده بلکه متشخص و جزئی می‌باشند، و این دو قضیه هیچ منافاتی باهم ندارند، چرا که جهات و حیثیتها مختلف است.

۱- مثلاً اگر بگوئیم حسن از آن جهت که نطفه‌اش از حسین تکون یافته، فرزند است، و حسن از آن جهت که نطفه‌اش از او تکون یافته، پدراست، هیچ تناقضی لازم نمی‌آید. تناقض در صورتی است که حسن از یک جهت هم فرزند باشد و هم فرزند نباشد بلکه پدر باشد.

یک نکته

عمده اشکالاتی که بر نظریه وجود ذهنی وارد شده، از راه تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع صناعی که مبتکر آن صدرالمতألہین است، حل می شوند، اما اشکال هفتم از آن راه قابل حل نیست. زیرا که حمل کلیت و حمل جزئیت بر صورت عقلی انسان، هر دو حمل شایع است. چرا که صورت عقلی انسان به حمل شایع کلی است، به حمل شایع، یعنی مصداق کلی است، و همین صورت عقلی، به حمل شایع جزئی است یعنی مصداق جزئی است نه آنکه مفہومش، همان مفہوم کلی و یا مفہوم جزئی باشد.

به همین دلیل حضرت علامه - ره - از راه دیگری به این اشکال پاسخ دادند، و آن اینکه: جهت و حیثیت در این دو قضیه متفاوت است، و همانطور که اختلاف در حمل، تناقض را بر طرف می کند، اختلاف در جهت نیز تنافی را منتفی می سازد.

۱- به استثنای اشکال پنجم و ششم که از راه تجرد صورتهای ادراکی و لزوم سفسطه در صورت مادی بودنشان، پاسخ داده شدند.

## بخش سوم

تقسیم وجود به مستقل و رابط و تقسیم وجود مستقل به لنفسه و غیره

## الفصل الأول

### [الوجودُ في نفسه والوجودُ في غيره]

ومن الوجود: ما هو في غيره، ومنه: خلافه؛ وذلك أنا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة، كقولنا: «الإنسان ضاحك» وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمراً آخر به يرتبط ويتصل بعضهما إلى بعض، ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده، ولا المحمول وحده، ولا إذا اعتبر كل منهما مع غير الآخر، فله وجود؛ ثم إن وجوده ليس ثالثاً لهما، واقعاً بينهما، مستقلاً عنهما: ولا احتاج إلى رابطتين آخرتين يربطانه بالطرفين، فكان المفروض ثلاثة خمسة، ثم الخمسة تسعة، وهلمَّ جرّاءً وهو باطل.

فوجوده قائم بالطرفين، موجودٌ فيهما، غير خارج منهما ولا مستقل بوجه عنهما، لا معنى له مستقلاً بالمفهومية؛ ونسبية: «الوجود الرابط» وما كان بخلافه؛ كوجود الموضوع والمحمول، وهو الذي له معنى مستقل بالمفهومية نسبية: «الوجود المحمولي» و«الوجود المستقل»؛ فاذن الوجود منقسم إلى: «مستقل» و«رابط» وهو المطلوب.

ترجمه

وجود بر دو قسم است: وجودی که موجودیت و تحققش در غیر خودش است و وجودی که تحققش در غیر خودش نیست. توضیح این که اگر یک قضیه مطابق با واقع را، مانند قضیه «انسان خندان است»، مورد بررسی قرار دهیم، در آن علاوه بر موضوع و محمول، امر دیگری را می‌یابیم که بوسیله آن، موضوع و محمول با هم ارتباط و اتصال پیدا می‌کنند، چیزی که اگر هر یک از موضوع و محمول را به تنهایی مدنظر قرار دهیم، یافت نمی‌شود و نیز اگر هر کدام از آن دورا همراه با چیز دیگری ملاحظه کنیم، آنرا نخواهیم یافت، پس آن چیز وجود و تحقق دارد، و در عین حال وجودش بگونه‌ای نیست که بعنوان یک امر سومی مطرح گردد که بین موضوع و محمول قرار گرفته و مستقل از آن دو می‌باشد، چرا که در این صورت به دو رابط دیگر نیاز است که آن را با هر یک از دو طرفش (یعنی موضوع و محمول) مرتبط کند. و در نتیجه آنچه فرض کرده‌ایم سه تا است پنج تا می‌شود، و پنج تا هم نه تا می‌گردد، و همینطور ادامه پیدا می‌کند. و این چیزی نیست جز یک تسلسل محال.

بنابراین، وجود این امر وابسته به دو طرف و موجود در آنها است، به نحوی که به هیچ وجه خارج و یا مستقل از آنها نمی‌باشد، و نیز معنایی که یک مفهوم مستقل را تشکیل دهد، ندارد. ما نام چنین وجودی را «وجود رابط» می‌نیم، و وجودهای دیگر را که معانی آنها مفاهیم مستقلی دارند، مانند: وجود موضوع و محمول، «وجود محمولی» و «وجود مستقل» می‌نامیم.

بنابراین، وجود به دو قسم «مستقل» و «رابط» تقسیم می‌گردد، و این همان چیزی است که در صدد بیانش بودیم.

شرح و تفسیر

در این فصل درباره تقسیم وجود به وجود مستقل و وجود رابط گفت و گو می‌شود. پیش از

ورود در اصل بحث لازم است خاطر نشان سازیم که این بحث هم درباره مفهوم وجود می‌تواند مطرح شود، و هم درباره حقیقت عینی و خارجی وجود. ولذا باید میان این دو بحث تفکیک نمود و حساب هر کدام را جداگانه روشن کرد. مقصود مؤلف بزرگوار در این فصل گفت و گو درباره حقیقت عینی وجود و تقسیم این حقیقت به وجود مستقل و وجود رابط می‌باشد، اما برای روشن شدن جوانب گوناگون بحث لازم است ابتدا درباره مفهوم مستقل وجود و مفهوم رابط وجود توضیحی داده شود، و بطور کلی تفاوت میان مفاهیم مستقل و مفاهیم رابط تبیین گردد، و سپس به اصل مطلب یعنی تقسیم حقیقت عینی وجود به وجود مستقل و رابط پرداخته شود<sup>۱</sup>.

#### مفهوم مستقل وجود، و مفهوم ربطی وجود

ما در ذهن خود یک معنای اسمی و مستقل از وجود داریم که لفظ «هستی» در فارسی بر آن دلالت می‌کند، و یک معنای حرفی و ربطی از آن داریم که لفظ «است» برای آن وضع شده است. تفاوت میان این دو معنا و مفهوم، همان تفاوتی است که میان مفاهیم «ابتداء»، «استعلاء» و «ظرفیت» از طرفی و مفاهیم «مِن»، «علی» و «فی» از طرف دیگر، و بطور کلی میان مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی<sup>۲</sup> وجود دارد، لذا باید دید مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی چه فرقی با یکدیگر دارند.

#### فرق میان مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی

در این باره نظرات گوناگونی بیان شده و بحثهای فراوانی به ویژه در میان دانشمندان علم اصول صورت پذیرفته است، اما آنچه صحیح است و غالب محققان برآیند این است که

۱- به ویژه آنکه حضرت علامه در استدلال خود برای اثبات وجود رابط در خارج، به وجود مفاهیم ربطی در قضایا تمسک جست‌اند.

۲- مقصود از مفاهیم حرفی، همان مفاهیم نسبی است، یعنی مفاهیمی که نوعی نسبت و رابطه میان مفاهیم مستقل برقرار می‌کنند اعم از آن که مدلول حرف، هیئت کلمه و یا هیئت جمل ناقصه و با تامه باشند. بنابراین، مفاهیم حرفی اعم از مفاهیم حروف هستند.

مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی از دو سنخ کاملاً جدا بوده و تباین ذاتی با یکدیگر دارند. مفاهیم اسمی مفاهیمی «فی نفسه» و «مستقل» هستند که جدای از هر مفهوم دیگری و بی ارتباط با آن در ذهن تصور می‌شوند. آدمی اگر دهها و صدها از این قبیل مفاهیم را در ذهن خود ردیف کند، این مفاهیم بیگانه از هم و بی ارتباط با هم، بسان دانه‌های پراکنده‌ای که در سلکی در نیامده و رشته‌ای میان آنها ارتباط برقرار نکرده، کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، و هرگز اتصال و پیوستگی میان آنها برقرار نخواهد شد، چنان که اگر با الفاظی که برای هر یک از آن مفاهیم وضع شده، آنها را به ذهن مخاطب اخطار دهیم و مثلاً بگوئیم:

«خریدن، مثنوی، کتاب فروشی، مولوی، کتاب»، مخاطب هرگز به یک معنای تام که سکوت در برابر آن روا باشد، دست نخواهد یافت، بلکه فقط یک سری تصورات جدا جدا و بی ارتباط با هم در ذهنش ترسیم می‌گردد.

اما ما در ذهن خود مفاهیم دیگری نیز داریم که به برکت آنها میان این مفاهیم مستقل ارتباط برقرار می‌کنیم و به آنها وحدت و یگانگی داده و آنها را در سلک واحد قرار می‌دهیم، گویی همه دست به دست هم داده و مجموعاً امر واحدی را افاده می‌کنند، چنانکه در جمله «من از کتاب فروشی کتاب مثنوی مولوی را خریدم» ملاحظه می‌شود. در این جمله چندین نسبت و ربط وجود دارد که به برکت آنها میان مفاهیم مستقلی که در آن جمله هست، اتصال و ارتباط برقرار شده است، مانند نسبتی که کلمه «از» و کلمه «را» و اضافه کتاب به مثنوی، افاده می‌کنند.

مفاهیم حرفی مفاهیمی «فی غیره» هستند

جان کلام در این است که این مفاهیم نسبی که به آنها معانی حرفی گفته می‌شود، عین ربط و تعلق به غیر اند، یعنی مفاهیمی «فی غیره» هستند که قائم به طرفین خود بوده و به بیرون از آنها نمی‌باشند، اما عین طرفین و یا جزء طرفین و یا عین یکی از دو طرف و نیز جزء آن نمی‌باشند. و به بیان دیگر مفاهیمی هستند که ربط، ذاتی آنهاست نه آن که یک امر عارض بر ذات آنها باشد.



برای اثبات این مطلب می‌گوئیم: جمله «حسن شجاع است» حاکی از سه مفهوم است، یکی مفهوم «حسن» و دیگری مفهوم «شجاع» و سومی مفهومی که کلمه «است» بر آن دلالت دارد. مفهوم «حسن» و مفهوم «شجاع» بی‌شک از مفاهیم اسمی و مستقلند، و سخن تنها در معنای کلمه «است» می‌باشد. مدعا آن است که مفهوم این کلمه عین ربط و تعلق به طرفین خود بوده و ربط، ذاتی آن می‌باشد. دلیل این مدعا آن است که اگر ربط و تعلق، ذاتی آن نباشد، بناچار یک امر عرضی برای آن خواهد بود، و این امر عرضی به مقتضای قاعده «کل ما بالعرض ینتهي الی مابالذات» باید به چیزی منتهی شود که ربط ذاتی آن است. و چون بنا بر فرض در قضیه مورد نظر سه مفهوم بیشتر وجود ندارد، باید پذیرفت که مفهوم کلمه «است» که رابط میان دو مفهوم مستقل «حسن» و «شجاع» است، مفهومی است که ربط، ذاتی آن بوده و عین تعلق و بستگی به طرفین خود می‌باشد. حاصل آنکه برخی از مفاهیم ذهنی که از آنها به معانی حرفی تعبیر می‌شود، مفاهیمی هستند که میان مفاهیم مستقل ربط <sup>ربط می‌کنند</sup> و خود، عین ربط و تعلق به طرفین می‌باشند، یعنی مفهوم و معنایشان قائم به طرفین بوده، هیچگونه استقلال از طرفین خود ندارند، بگونه‌ای که بدون طرفین خود هرگز قابل تصور و تعقل نمی‌باشند.

### تفاوت میان مفهوم مستقل وجود و مفهوم ربطی وجود

از آنچه درباره معانی اسمی و معانی حرفی و فرق میان آنها بیان شد، تفاوت میان مفهوم مستقل وجود و مفهوم ربطی وجود نیز کاملاً روشن می‌گردد. مفهوم مستقل وجود چنانکه گذشت، یک مفهوم اسمی است که جدا از هر مفهوم دیگری قابل تصور می‌باشد، و همین معنا و مفهوم است که محمول قضایای بسیطه مانند: «خدا موجود است»، «انسان موجود است» و «شجاعت موجود است» واقع می‌شود، و لذا به آن «وجود محمولی» نیز می‌گویند.

اما مفهوم ربطی وجود، یک مفهوم حرفی و غیر مستقل است که عین تعلق به طرفین می‌باشد، بگونه‌ای که منهای طرفین خود تحقق در ذهن نمی‌تواند داشته باشد. و نیز معلوم می‌گردد که واژه وجود، مشترک لفظی میان این دو مفهوم می‌باشد، چرا

که این دو مفهوم همچون دیگر مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی‌ای که به موازات آنهاست، تباین ذاتی با هم داشته و از دو سنخ کاملاً جدا می‌باشند.

آیا وجود رابط در خارج تحقق دارد؟

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا همانگونه که مفهوم وجود دو گونه است: مفهوم مستقل و مفهوم ربطی، مصداق وجود و حقیقت عینی آن نیز دو گونه است؟ و به بیان دیگر آیا همانگونه که در ذهن ما علاوه بر مفاهیم مستقل و نفسی، مفاهیمی هست که عین ربط و تعلق به غیر بوده و میان مفاهیم اسمی ارتباط برقرار می‌کند، در خارج نیز علاوه بر وجودهای مستقل و فی‌نفسه، وجودهایی نیز تحقق دارند که رابط میان آن وجودهای مستقل باشند باشد، وجودهایی که خود، وجود شیئی نیستند بلکه رابط میان دو شیء موجود می‌باشند، وجودهایی که تعلق و رابطه محض بوده و حقیقت و هویتشان چیزی به جز بستگی به غیر نیست؟

پاسخ حضرت علامه - ره - به پرسش بالا، مثبت است. ایشان معتقدند که در خارج علاوه بر وجودهای مستقل، وجودهای رابط نیز عینیت و تحقق دارند. دلیل ایشان بر این مدعا به شرح زیر است:

دلیل بر تحقق خارجی «وجود رابط»

مقدمات استدلالی را که حضرت علامه - ره - برای اثبات تحقق خارجی «وجود رابط» آورده‌اند به این صورت می‌توان تنظیم کرد:

- ۱- قضیه «انسان خندان است»، یک قضیه صادق خارجی می‌باشد.
- ۲- صادق بودن قضیه فوق بدین معناست که مفاد آن قضیه با خارج مطابقت دارد و معنای مطابقت یک قضیه با خارج آن است که همه اجزاء و ارکان آن در خارج ثبوت و تحقق دارند.

۳- در قضیه فوق علاوه بر موضوع و محمول که دو مفهوم مستقل اند، یک مفهوم

۱- مقصود قضیه ذهنیه است، نه قضیه لفظیه.

سومی نیز تحقق دارد که رابط میان موضوع و محمول بوده و بین آنها اتصال و پیوستگی برقرار می‌سازد، به گونه‌ای که اگر انسان را به تنهایی، و یا خنده را به تنهایی در نظر بگیریم، خبری از این مفهوم خاص نمی‌باشد. همچنین اگر انسان را مثلاً با مفهوم سنگ و چوب در نظر بگیریم و یا خنده را با سنگ و چوب ملاحظه کنیم آن نسبت و رابطه میان آنها برقرار نمی‌باشد.

۴- مفهومی که رابط میان موضوع و محمول است، عین ربط و تعلق به طرفین می‌باشد، و هیچ نحوه استقلالی از آن دو ندارد، چرا که در غیر این صورت خود، ذاتاً یک مفهوم مستقل و بی‌ارتباط با موضوع و محمول خواهد بود و در نتیجه برای برقرار کردن ارتباط میان این سه مفهوم نیاز به دو رابط دیگر می‌باشد و در نتیجه تعداد اجزای قضیه به پنج می‌رسد، آن دو رابط نیز چون بنا بر فرض عین ربط و تعلق نیستند، ذاتاً دو مفهوم مستقل در کنار آن سه مفهوم خواهند بود و برای برقرار ساختن ارتباط میان آنها به چهار رابط دیگر نیاز است، و در نتیجه شمار اجزای قضیه به نه می‌رسد، و این سلسله به همین ترتیب ادامه می‌یابد و به تسلسل می‌انجامد، یعنی یک قضیه باید دارای بی‌نهایت جزء باشد در حالی که قضیه یک امر محصور و محدود است، و چنین چیزی نمی‌تواند دارای بی‌نهایت جزء بالفعل باشد.

نتیجه‌ای که از این چهار مقدمه بدست می‌آید آن است که قضیه «انسان خندان است» حاکی از تحقق و عینیت سه چیز است، یکی وجود انسان و دیگری وجود خنده و سومی رابط میان آن دو. یعنی در خارج علاوه بر انسان و خنده امر دیگری نیز وجود دارد که قائم به آن دو بوده و عین ربط و تعلق به آنها می‌باشد، وجودی که بیرون از طرفین خود نیست و هرگز از آنها جدا نمی‌شود، اما عین طرفین و یا جزء آن دو نیز نمی‌باشد و همچنین عین یکی از طرفین و یا جزء یکی از آن دو نیز نیست، بلکه وجودش «در طرفین» است و لذا به آن وجود «فی غیره» گفته می‌شود.

دو نکته

۱- حضرت علامه در کتاب نه‌ایه<sup>۱</sup> همین استدلال را بصورت کامل‌تری آورده‌اند، و آنچه در

بالا بیان شد با توجه به مجموع کلمات ایشان است. اساس استدلال ایشان همان مقدمه دوم است. در بدایه در این قسمت این مقدمه صریحاً ذکر نشده، و در نهایت به آن اشاره شده است، آنجا که می‌فرمایند: «وذلك انّ هناک قضایا خارجيّة تنطبق بموضوعاتیها و محمولاتیها علی الخارج». یعنی ما قضایای خارجیه‌ای داریم که موضوع و محمول آن در خارج مصداق دارد. گویا می‌خواهند بفرمایند که صدق این قضایا منوط به تطابق کامل مفاد آن با خارج است.

پس اگر در قضیه علاوه بر موضوع و محمول امر سومی نیز باشد که حقیقتش عین ربط میان موضوع و محمول است، در خارج نیز باید در ازای آن، چیزی باشد که عین ربط میان مصداق موضوع و مصداق محمول باشد و آن چیز همان «وجود رابط» است که در پی اثباتش هستیم.

۲- حضرت علامه-ره- پس از بیان اینکه در قضیه «انسان خندان است» علاوه بر موضوع و محمول یک امر دیگری هست که رابط میان آن دوست، بلافاصله می‌فرمایند: «فله وجود» و سپس به تبیین حقیقت این موجود می‌پردازند و اثبات می‌کنند که این موجود یک امر مستقل از طرفین خود نیست، بلکه وجودش در طرفین و قائم به آن دو می‌باشد. یعنی ابتدا وجود امری علاوه بر موضوع و محمول در قضیه را بیان می‌کنند و سپس نتیجه می‌گیرند که این امر در خارج هست و آنگاه اثبات می‌کنند که این امر موجود در خارج عین ربط به طرفین خود می‌باشد.

اما این استدلال مورد نقد برخی از دانشمندان معاصر قرار گرفته است، به عقیده ایشان در استدلال فوق، بین مفاهیم و احکام منطقی با مفاهیم و احکام فلسفی، خلطی صورت گرفته و احکام قضیه که مربوط به مفاهیم ذهنی است به مصداق خارجی سرایت داده

۱- البته حضرت علامه در خاتمه بخش چهارم از کتاب بدایه، برای اثبات وجودی بودن امکان و وجوب که کیفیت نسبت هستند استدلالی ذکر کرده‌اند که شبیه همین دلیلی است که در اینجا برای اثبات تحقق خارجی خود نسبت بیان نمودند، و در آنجا به این اصل تصریح کرده‌اند که صدق قضایای خارجی، منوط به تطابق کامل مفاد آن با خارج است. (ر. ک همین نوشتار ص ۳۷۴، و ص ۳۷۸).

شده است!

### احكام وجود رابط - حكم نخست

ويظهر مما تقدم أولاً: أن الوجودات الرابطة لماهية لها؛ لأن الماهية ما يُقال في جواب ما هو، فلها لامحالة وجود محمولي ذو معنى مستقل بالمفهومية، والرابط ليس كذلك.

ترجمه

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

شرح و تفسیر

از آنچه در بیان حقیقت وجود رابط بیان شد، بدست می آید که وجودهای رابط، ماهیت

۱- استاد مصباح که از متفکران عالیقدر و در شمار شاگردان میرزا حضرت علامه بوده و دارای آراء و نظریات شایسته تأمل در فلسفه می باشند، در تعلیقه‌ای که بر نهاییه دارند در ذیل استدلال حضرت علامه بر وجود رابط آورده اند

«قد ابتدأ الاستاذ باثبات الرابطة بين القضايا و كونها قائمة بالطرفين غير مستقلة عنها، و ركز على القضايا الخارجية التي تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج، و كانه اراد بذلك اثبات الرابطة بين مصاديق الموضوعات و المحمولات في الخارج، حتى يصح تقسيم الوجود المعيني الى الرابط و المستقل ايضاً، ذلك التقسيم الذي يناسب البحث الفلسفي و يعنى به الفيلسوف القائل باصالة الوجود.

لكن يلاحظ عليه ان ثبوت الموضوعات و المحمولات في الخارج لا يكفي دليلاً على ثبوت الرابطة كنوع من الوجود المعيني. و الرابطة في القضايا ان دلت على شيء خارجي فأتما تدل على اتحاد مصاديق الموضوع و المحمول، و هو اعتم من ثبوت امر رابط بينهما. فان اتحاد الجوهر و المرض و اتحاد المادة و الصورة في الخارج مثلاً لا يستلزم وجود رابط بينهما، بل يكفي كون احدهما من مراتب وجود الآخر. و الحاصل انه لا يمكن بمثل هذا البيان اثبات الوجود الرابط في الاعيان و اثباته رهن لتبيين كيفية ارتباط المعلول بالمعلو».

«تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ص ۵۸»

ندارند، بدلیل آنکه مفاهیم ماهوی مفاهیمی هستند که در پاسخ سؤال از ذات و حقیقت اشیاء بیان می‌شوند، و چنین مفاهیمی لزوماً مفاهیمی مستقل و دارای وجود مستقل و محمولی می‌باشند. پس وجود رابط و غیرمستقل، ماهیت نخواهد داشت<sup>۱</sup>.

به بیان دیگر نسبتها و روابط خارجی، از آن جهت که نسبت و رابطه‌اند، مورد لحاظ استقلالی قرار نمی‌گیرند تا از حقیقت و ذات آنها به وسیله «ماهو» سؤال شود و آنگاه مفاهیمی مستقل به عنوان ماهیت آنها ذکر شود.

البته همانگونه که در فصل آتی بیان خواهد شد، امکان آن هست که به این وجودها نیز لحاظ استقلالی تعلق بگیرد که در این صورت، مفاهیم مستقلی از آنها به ذهن خواهد آمد که همان ماهیت آنها را تشکیل می‌دهد. لذا بهتر آن است که گفته شود: «وجود رابط از آن جهت که وجود رابط است، ماهیت ندارد»، زیرا الحاظی که به وجود رابط بماهو رابط تعلق می‌گیرد همیشه لحاظ غیراستقلالی می‌باشد. (دقت شود.)

### حکم دوم

وثانیا: أَنْ تَحَقَّقَ الوجودِ الرَّابِطِ بَيْنَ أَمْرَيْنِ يَسْتَلْزِمُ اتِّحَادًا مَا بَيْنَهُمَا، لَكُونِهِ  
وَاحِدًا غَيْرَ خَارِجٍ مِنْ وَجُودِهِمَا.

### ترجمه

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

### شرح و تفسیر

تحقق وجود رابط میان دو چیز، موجب می‌گردد که نوعی اتصال و پیوستگی و اتحاد

۱- این قضیه، عکس نقیض قضیه پیشین یعنی قضیه «ماهیات دارای وجود مستقل هستند» می‌باشد.

وجودی میان آن دو برقرار شود، بدلیل اینکه آن وجود رابط حقیقت واحدی است که در عین وحدت قایم به طرفین و موجود در طرفین می باشد، یعنی یک چیز است در دو چیز، و یک حقیقت است که مستهلک در دو حقیقت می باشد، و این تنها در صورتی امکان پذیر است که آن دو حقیقت، نوعی یگانگی و پیوستگی و اتحاد با یکدیگر داشته باشند، والا هرگز وجود رابط، با حفظ وحدت شخصی خود نمی تواند در آنها تحقق یابد.

### یک نکته

حضرت علامه در «نهایة الحکمة» به جای استلزام، واژه «ایجاب» را که اخص از استلزام است بکار برده و فرموده اند: «ان تحقق الرابط بین طرفین یوجب نحواً من الاتحاد بینهما». و این تعبیر اشاره به آن است که آنچه مایة اتحاد میان طرفین وجود رابط است، همان وجود رابط می باشد، به گونه ای که اگر آن وجود رابط زایل گردد، اتحاد و پیوستگی میان دو طرف نیز از بین می رود. و چون کلام حضرت علامه در نهایه مفسر کلام ایشان در بدایه است، ما در شرح کلام ایشان تعبیر ایجاب را آوردیم.

### حکم سوم

و ثالثاً: أن الرابطة إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة، التي تتضمن ثبوت شيء لشيء؛ وأما الهليات البسيطة، التي لا تتضمن إلا ثبوت الشيء، وهو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقها؛ إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه و نسبتہ إليها.

### ترجمه

و ثالثاً: وجود رابط فقط در مواردی یافت می شود که مطابق هلیات مرکبه اند [یعنی واقعیاتی که هلیات مرکبه حکایتگر آنها هستند]. هلیه مرکبه قضیه ای را می گویند که ثبوت شیئی برای شیء دیگر را بیان می کند. اما در مطابق هلیات بسیطه، یعنی قضایائی که فقط ثبوت

موضوعشان را بیان می کنند، وجود رابط یافت نمی شود، زیرا معنا ندارد یک شیء با خودش مرتبط شود و به آن منسوب گردد.

### شرح و تفسیر

پیش از این گفتیم که وجود رابط میان دو امری که هیچ یگانگی و پیوستگی با هم ندارند، تحقق پیدا نمی کند، و اکنون می گوئیم: در جایی که هیچ گونه دوئیت و مغایرتی در کار نباشد نیز نسبت و رابطه برقرار نمی شود. نسبت و رابطه در جایی تحقق دارد که مغایرت و اتحاد هر دو با هم باشند. و از این روست که گفته می شود: وجود رابط تنها در مطابق و مابازای قضایای مرکبه تحقق دارد، و در مطابق قضایای بسیطه وجود رابط در کار نیست. توضیح اینکه قضایای مرکبه، قضایایی هستند که محمول در آنها امری غیر از وجود و مرادفهای آن می باشد. این قضایا دلالت بر ثبوت صفتی برای موصوفی می کند، مانند قضیه حسن شجاع است، و چون صفت امری مغایر با موصوف است و هر کدام دارای مابازای خاصی می باشند، و از طرف دیگر نوعی اتحاد و پیوستگی میان آنها برقرار است، هر دو شرط برای تحقق نسبت و رابطه فراهم می باشد.

اما قضایای بسیطه قضایایی هستند که محمول آنها وجود و یا مرادفهای آن است. این قضایا دلالت بر اصل ثبوت و تحقق موضوع می کند، مانند قضیه انسان موجود است. در این قضایا مصداق و مابازای موضوع و محمول یک چیز بیشتر نیست، یعنی چنین نیست که در خارج انسانی باشد و وجودی باشد جدای از انسان که عارض بر آن شده باشد. یک واقعیت است که ذهن دو مفهوم از آن انتزاع می کند و یکی را بر دیگری حمل می کند. و به بیان دیگر میان وجود شیء و خود آن شیء هیچگونه مغایرت و دوئیت خارجی برقرار نیست، و لذا در مطابق این قضایا نسبت و رابطه ای وجود ندارد، چرا که معنا ندارد شیئی با خودش مرتبط شود و به وجودش منسوب گردد.

### یک نکته

آنچه درباره قضایای بسیط بیان شد مربوط به محکی و مطابق این قضایاست، و نه نفس



قضیه‌ای که در ذهن تشکیل می‌شود. چرا که مفهوم موضوع مغایر با مفهوم محمول و در عین حال مرتبط با آن می‌باشد و لذا میان آنها نسبت و رابطه برقرار می‌شود. زیرا همانگونه که در فصل سوم از بخش اول مفصلاً گذشت وجود و ماهیت گرچه در خارج عین یکدیگرند اما در ذهن مغایر و زاید بر یکدیگر می‌باشند.

## الفصل الثاني

### [كيفية اختلاف الرابطة والمستقل]

اختلفوا في أنّ الاختلاف بين الوجود الرابطة والمستقل هل هو اختلاف نوعي، بمعنى أنّ الوجود الرابطة ذو معنى تعلقتي لا يمكن تعلقه على الاستقلال، و يستحيل أن يسلب عنه ذلك الشأن فيعود معنى اسمياً بتوجيه الالتفات إليه بعد ما كان معنى حرفياً؟ أولاً اختلاف نوعياً بينهما؟

والحق هو الثاني، لما سيأتي في مرحلة العلة والمعلول أنّ وجودات المعاليل رابطة بالنسبة إلى عليلها؛ ومن المعلوم أنّ منها ما وجوده جوهرى و منها ما وجوده عرضى، وهى جميعاً وجودات محمولية مستقلة، تختلف حالها بالقياس إلى عليلها وأخذها فى نفسها، فهى بالنظر إلى عليلها وجودات رابطة، و بالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة؛ فأذن المطلوب ثابت.

ويظهر، مما تقدّم، أنّ المفهوم تابع فى استقلاله بالمفهومية و عدمه لوجوده الذى يتترع منه، وليس له من نفسه إلا الابهام.

ترجمه

اختلاف میان وجود رابط و وجود مستقل چگونه است؟ آیا اختلاف نوعی

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

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

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

### شرح و تفسیر

در فصل پیشین دانستیم که برخی از وجودها، عین ربط و تعلق و وابستگی به غیر هستند. این وجودها اگر از آن جهت که ربط و نسبت میان طرفین هستند لحاظ شوند، دارای مفهومی حرفی و «فی غیره» می باشند، مفهومی که بدون تعقل دوطرفش، قابل تصور نیست در برابر وجودهای مستقل که خود، چیزی در کنار دیگر چیزها نبند و دارای ذات و حقیقتی برای خود می باشند، به گونه ای که می توان هر یک از آنها را جدا و مستقل از دیگر

وجودها تعقل نمود.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا اختلاف میان این دو قسم از وجود، یعنی وجود رابط و وجود مستقل، یک اختلاف نوعی است یا نه؟ مقصود از اختلاف نوعی آن است که وجود رابط همیشه به صورت رابط و به عنوان نسبت و اضافه تعقل شده و هرگز نمی‌توان آن را به صورت مستقل لحاظ نمود. و به بیان دیگر، وجود رابط همانگونه که در خارج وابسته به غیر و فانی در آن است و از خود هیچ ندارد و منهای طرف وابستگی‌اش هیچ و پوچ است، در ذهن نیز همیشه به همین صورت منعکس می‌گردد، یعنی همیشه معنایی حرفی و نسبی و وابسته به غیر و «فی غیره» دارد و هرگز نمی‌توان از آن معنایی مستقل و جدا از غیر تعقل نمود. این در صورتی است که بگوئیم اختلاف میان آنها نوعی است.

اما اگر بگوئیم که اختلاف میان وجود رابط و مستقل، اختلاف نوعی نیست، معنایش آن است که وجودی را که در خارج عین ربط و تعلق است، می‌توان «فی نفس» و مستقل از غیر لحاظ نمود، که در این صورت یک معنای اسمی از آن در ذهن ترسیم خواهد شد، معنایی که جدا از هر مفهوم دیگر قابل تصور می‌باشد.

پاسخ حضرت علامه به پرسش یاد شده آن است که اختلاف میان وجود رابط و مستقل، اختلاف نوعی نیست، و می‌توان وجود رابط را مستقل از غیر لحاظ نمود و مفهومی نفسی و مستقل از آن انتزاع کرد.

استدلال علامه بر نوعی نبودن اختلاف میان وجود رابط و مستقل

استدلالی که برای اثبات این مدعا بیان شده از سه مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمه نخست: وجود معلول نسبت به علتش، یک وجود رابط است.

تفصیل این مطلب بخواست خدای سبحان در فصل سوم از بخش هفتم خواهد آمد، در اینجا همین اندازه اشاره می‌کنیم که بنابر اصول به اثبات رسیده در حکمت متعالیه، و تبیین دقیقی که در این مکتب فلسفی نسبت به رابطه علیت و معلولیت انجام گرفته، وجود معلول عین فقر و اضافه و فنای در علت است. یعنی هويت معلول عین ایجاد و عین احتیاج و

وابستگی به علت می‌باشد، ولذا هر معلولی نسبت به علت خودش، رابط است. مقدمه دوم: همه وجودهای خارجی، معلول ذات پاک خداوندند. این مقدمه در بخش دوازدهم یعنی الهیات بالمعنی الاخص به اثبات خواهد رسید. مقدمه سوم: ما از وجودهای خارجی مفاهیم ماهوی جوهری و عرضی انتزاع می‌کنیم. این مفاهیم ماهوی که مفاهیمی مستقل و اسمی هستند، همه از ماسوی الله گرفته می‌شوند، چراکه آن ذات نامحدود است، و ماهیتی از او انتزاع نمی‌شود، پس تمام مفاهیم ماهوی مربوط به وجودهای معلولی هستند.

نتیجه روشن مقدمات سه گانه فوق آن است که می‌توان وجود رابط را بطور مستقل لحاظ نمود و از آن مفهومی اسمی و «فی‌نفسه» انتزاع کرد، بلکه در واقع تمام مفاهیم ماهوی موجود در ذهن ما، محصول لحاظ استقلالی وجودهای رابط خارجی است.

استقلال و عدم استقلال مفهوم تابع وجودش است از مطالب بیان شده بدست می‌آید که استقلال و عدم استقلال مفهوم، تابع نحوه وجودی است که مفهوم از آن انتزاع می‌شود، و مفهوم فی‌نفسه و باقطع نظر از نحوه وجودی که مفهوم، از آن انتزاع می‌شود نه مستقل است و نه رابط. حضرت علامه در «نهایة الحکمة» در ادامه این مطلب، کلامی دارند که حاصلش چنین است: «حدود جواهر و اعراض را اگر فی‌انفسها و باقطع نظر از وجودشان در نظر بگیریم نه مستقلند و نه رابط، و از این جهت مبهم می‌باشند. و اگر آنها را با توجه به وجود خارجیشان در نظر بگیریم، دو حالت دارند:

حالت اول اینکه وجود آنها را در رابطه با خودشان ملاحظه کنیم و نه در رابطه با علتشان. در این صورت یکی انسان و دیگری گوسفند و سومی سیاهی و چهارمی سفیدی خواهد بود، یعنی ماهیات گوناگون جوهری و عرضی، که هر یک مفاهیم مستقلی هستند به تبع لحاظ استقلالی وجود خارجی، از آنها بدست می‌آید.

حالت دوم اینکه وجود آنها را با علتشان بسنجیم و در ارتباط با علت لحاظشان کنیم که در این صورت یک سری روابط وجودی می‌باشند که مفهوم مستقلی از آنها بدست

نمی آید و لذا ماهیتی نیز نخواهند داشت»<sup>۱</sup>.

### شرح کلام حضرت علامه از زبان استاد مصباح

استاد مصباح در شرح کلام حضرت علامه چنین می فرمایند:

«وقتی گفتیم مفهوم مستقل و رابط که از وجود مستقل و رابط گرفته می شود قابل تبدیل است، یعنی می شود مفهوم رابط بر گردد و مفهوم مستقل شود، نتیجه می شود که خود مفهوم را صرف نظر از خصوصیت استقلال یا خصوصیت رابط وقتی در نظر می گیریم، خود مفهوم نه مستقل است و نه رابط، بلکه بستگی دارد به اینکه به آن مصداقی که مفهوم از آن انتزاع شده نظر استقلالی شده باشد که در این صورت مفهوم هم مستقل خواهد بود، و اگر نظر ربطی کرده باشیم - که در واقع هم ربط است - در این صورت مفهومی که از آن گرفته می شود، مفهوم رابط خواهد بود و صرف نظر از این دو، خود مفهوم نه رابط است و نه مستقل.

این مطلب را به این صورت می توان تقریر کرد که وقتی وجود یا مستقل است و یا رابط، مقسم باید نسبت به اقسام لابشرط لحاظ شود. انسان وجودی دارد، از این وجود یک مفهومی گرفته می شود، این مفهوم گاهی به صورتی گرفته می شود که عقل نظر استقلالی به آن موجود کرده است و چون نظر استقلالی کرده مفهوم مستقلی از آن می گیرد، که همان ماهیت انسان است. و اگر این نظر استقلالی نباشد تنها مفهومی که از آن گرفته می شود مفهوم وجود رابط است.

پس این وجودی که بر هر دو حمل می شود، استقلالی بودن یا رابط بودنش تابع چگونگی نظر به آن مصداق خارجی است، اگر آن مصداق را به صورت مستقل لحاظ کرده باشیم مفهومی که از آن گرفته می شود مفهوم مستقل خواهد بود، و اگر آن را به

۱- متن کلام علامه در نهاییه چنین است

«فحدود الجواهر والاعراض ماهیات جوهرية و عرضية بقياس بعضها الى بعض و بالنظر الى انفسها، و روابط وجودية بقياسها الى المبدأ الأول تبارک و تعالی، و هي في انفسها مع قطع النظر عن وجودها لامستقلة و لارابطة» (ص ۳۰ و ۳۱).

صورت معنای حرفی و ربطی در نظر گرفته باشیم، مفهومی که از آن گرفته می‌شود مفهوم ربطی خواهد بود. اما خود مفهوم، صرف نظر از این لحاظها نه مستقل است و نه رابطة<sup>۱</sup>.

## الفصل الثالث

### من الوجود في نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه

والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون الوجود الذي له «في نفسه» - وهو الذي يطرؤ عن ماهيته العدم - هو بعينه يطرؤ عدماً عن شيء آخر لاعدم ذاته و ماهيته، والآ كان لوجود واحد ماهيتان، وهو كثرة الواحد؛ بل عدماً زائداً على ذاته و ماهيته، له نوع مقارنة له؛ كالعلم الذي يطرؤ بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية، و يطرؤ به بعينه عن موضوعه الجهل، الذي هو نوع من العدم يقارنُه؛ و كالقدرة فانها كما تطرؤ عن ماهية نفسها العدم، تطرؤ بعينها عن موضوعها العجز.

والدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأعراض؛ فان كلامنا كما يطرؤ عن ماهية نفسه العدم، يطرؤ بعينه عن موضوعه نوعاً من العدم؛ و كذلك الصور النوعية الجوهرية، فان لها نوع حصول لِموادها تكملها و تطرؤ عنها نقصاً جوهرياً؛ وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون «الوجود لغيره» و كونه ناعماً.

و يقابله ما كان طارداً لعدم نفسه فحسب، كالأنواع التامة الجوهرية كالإنسان



والفَرَسِ؛ ويُستَمَى هذا النوعُ من الوجودِ «وجوداً لنفسه»؛ فَإِنَّ الْمَطْلُوبَ ثابتٌ، وذلك ما أردناه.

وَرُبَّمَا يَقَسَمُ الْوُجُودُ لِذَاتِهِ إِلَى الْوُجُودِ بِذَاتِهِ، وَالْوُجُودِ بغيرِهِ؛ وَهُوَ بِالْحَقِيقَةِ رَاجِعٌ إِلَى الْعَلِيَّةِ وَالْمَعْلُوقِيَّةِ، وَسَيَأْتِي الْبَحْثُ عَنْهُمَا.

ترجمه

مراد از آنکه وجود چیزی «لغیره» (برای دیگری) می باشد آن است که وجودی که «فی نفسه» و بطور مستقل داراست. یعنی همان وجودی که عدم را از ذات و ماهیتش برطرف می کند. همان وجود، نوعی از عدم را از شیء دیگری نیز می زداید، البته آن وجود، عدم را از ذات و ماهیت شیء دیگر طرد نمی کند، زیرا در این صورت یک وجود [یعنی همان وجود مستقل مورد نظر] دو ماهیت خواهد داشت، و این بدین معناست که یک شیء، چند شیء باشد، بلکه عدمی را که زائد بر ذات و ماهیت آن شیء دیگر است ولی نوعی مقارنت و همراهی با آن دارد، از آن طرد می کند. مانند «وجود علم» که از طرفی عدم را از ماهیت علم. همان ماهیتی که از مقوله کیف است. طرد می کند و از طرف دیگر از موضوع خودش جهل را، که عدمی است همراه با آن موضوع، برطرف می کند و نظیر وجود قدرت که همچنانکه عدم را از ماهیت خود طرد می کند، عجز را نیز از موضوع خود می زداید.

وجود اعراض، دلیل تحقق این قسم از وجود است، زیرا هر کدام از آنها همچنانکه از ماهیت خودشان عدم را طرد می کنند، بعینه از موضوعشان نیز نوعی از عدم را برطرف می کنند، و همچنین صورتهای نوعی جوهری، بدلیل آنکه یک نحوه حصولی برای مواد خود دارند که مایه کمال آنها شده و کمبود جوهری آنها را برطرف می کنند. و مقصود از آنکه موجودیت شیشی برای شیء دیگر است، و وصف دهنده به آن می باشد چیزی جز این نحوه «عدم زدائی» نیست.

در برابر این قبیل وجودها، وجودهائی است که عدم را فقط از خود برطرف می‌کنند، مانند انواع تام جوهری، انواعی چون انسان و اسب. این قسم از وجود را وجود «لنفسه» (برای خود) می‌نامند. [پس ما دو نوع وجود مستقل داریم] و این همان چیزی است که می‌خواستیم اثبات کنیم. از طرفی وجود «لنفسه» را به وجود «بذاته» [که قائم به خود می‌باشد و نیازی به علت ندارد] و وجود «بغیره» [که معلول غیر می‌باشد] تقسیم می‌کنند و چون این تقسیم مربوط به بحث علیت و معلولیت است بحث درباره آن به بخشهای آینده موکول می‌گردد!

#### شرح و تفسیر

گفتیم که وجودهای خارجی بر دو قسم‌اند: وجود فی‌نفسه یا مستقل، و وجود فی‌غیره یا رابط. و نیز گفتیم که وجود فی‌غیره را می‌توان لحاظ استقلال نمود که در این صورت وجود فی‌نفسه می‌شود. اکنون می‌گوئیم: وجود فی‌نفسه-اعم از آنکه واقعاً فی‌نفسه باشد، مانند واجب تعالی، و یا آنکه با لحاظ استقلالی عقل فی‌نفسه شده باشد، مانند همه ماهیتهای خارجی- نیز بر دو قسم است: وجود لنفسه و وجود لغیره.

وجود لغیره وجودی است که می‌توان از آن صفتی را انتزاع کرد و آن صفت را به غیر نسبت داد. مانند شجاعت که وقتی برای نفس تحقق پیدامی‌کند، وصف شجاع بودن از آن انتزاع می‌شود و به نفس که وجود و ماهیت دیگری دارد، نسبت داده می‌شود و از این روست که به وجود لغیره، وجود ناعتی نیز گفته می‌شود، یعنی وجودی است که صفت‌ساز برای غیر خود می‌باشد. اما وجود لنفسه چنین ویژگی‌ای را ندارد، یعنی نمی‌توان از آن صفتی انتزاع کرد و به غیر نسبت داد، چرا که وجودش برای خودش هست و نه برای چیز دیگری، مانند وجود انسان، به عنوان یک نوع تام جوهری. این وجود، وجود انسان است و وجودی است برای خودش، و نه برای چیز دیگری، ولذا وصف‌ساز و نعت دهنده به وجود

دیگری نمی باشد.

توضیح بیشتر درباره وجود لغیره و تفاوت آن با وجود فی غیره وجود لغیره، وجودی است که دارای دو جهت می باشد، از یک جهت عدم را از ذات و ماهیت خود طرد می کند، و به ماهیت خود ظهور و تحقق می دهد؛ و از جهت دیگر نقص و کمبودی را از شیء دیگری برطرف می سازد و به آن وصف خاص می دهد.

توضیح اینکه وجود لغیره قسمی از وجود فی نفسه است، و لذا دارای ماهیت می باشد، یعنی وجودی است که ذات و ماهیتی را موجود و محقق می سازد، برخلاف وجود فی غیره [حرابط] که هیچ ذات و ماهیتی را محقق و موجود نمی کند. و به بیان دیگر، وجود لغیره چون فی نفسه است، «وجود الشیء» است ولی وجود فی غیره «وجود الشیء» نیست. از این جهت وجود لغیره دارای ذاتی است که مستقلاً قابل تصور می باشد.

اما از طرف دیگر وجود لغیره وجودی است که نیاز به محل دارد، و بدون محل نمی تواند در خارج محقق شود، یعنی وجودی است که «برای غیر» تحقق پیدا می کند، و به همین دلیل به آن محل وصف می دهد و نقص و کمبودی را از آن برطرف می سازد.

به عنوان مثال وجود علم، از آن جهت که یک وجود فی نفسه است، دارای ذات و ماهیت مستقلی می باشد که از مقوله کیف است و از این جهت خود، شیئی است در کنار سایر اشیاء، و به تعبیر حضرت علامه، وجودی است که از ماهیت علم طرد عدم می کند. و اما از آن جهت که یک نحوه وجودی است که قائم به نفس بوده و برای نفس تحقق می یابد و نه برای خود، کمالی برای نفس می باشد و جهل را که نوعی نقص و نداری برای نفس است تبدیل به علم و آگاهی می کند. وجودهای عرضی همه از این قبیل می باشند، زیرا عرض ماهیتی است که وجودش برای موضوع می باشد.

در میان جواهر نیز صورتهای نوعیه از این قبیل می باشند، زیرا وجودشان برای ماده است. مثلاً صورت حیوانی برای ماده ای که فی نفسها بی جان و مرده است تحقق می یابد، و آن را متصف به حتی می کند. وجود این صورت نوعیه علاوه بر آنکه وجود یک ماهیت خاص است، وجود حیات برای ماده ای که محل آن می باشد نیز هست، و از این جهت

کمالی برای آن ماده می باشد و یک نقص جوهری را از آن برطرف می سازد، اما در عین حال ماده، وجودی دارد غیر از وجود این صورت نوعیه، همانگونه که نفس، وجودی دارد غیر از وجود علم و وجود قدرت.

و به بیان حضرت علامه، وجود لغیره، از ذات و ماهیت موضوع و محل خود طرد عدم نمی کند، بلکه عدمی را که زائد بر ذات آن است و نوعی مقارنت با آن دارد برطرف می کند. چرا که در غیر این صورت وجود واحد دارای دو ماهیت خواهد بود، مثلاً وجود علم، باید هم وجود علم باشد که یک کیف است و هم وجود نفس که یک جوهر است. و این بدین معناست که یک چیز در عین حال که یک چیز است چند چیز باشد.

تقسیم وجود لِنفسه به وجود بنفسه و وجود بغیره

وجودی که فی نفسه و لِنفسه می باشد نیز به نوبه خود به دو قسم منقسم می شود. یکی وجودی که از هر جهت مستقل است و هیچ وابستگی ای به غیر ندارد، یعنی نه تنها تصورش وابسته به تصور طرفینش نیست. برخلاف وجود فی غیره. و نه تنها وجودش نیاز به محل و موضوع ندارد. برخلاف وجود لغیره. بلکه وجودش نیاز به علت نیز نداشته، خودبه خود موجود می باشد. به چنین وجودی که همان واجب الوجود بالذات است «وجود بذاته» گفته می شود.

قسم دیگر، وجودی است که برای تحققش نیاز به علت دارد، یعنی بواسطه وجود دیگری موجود می گردد، چنین وجودی را که همان وجودهای امکانی هستند، «وجود بغیره» می نامند.

### چکیده بحث

حاصل مطالب گذشته این شد که وجود بر چهار قسم است:

- ۱- وجود فی غیره، که به آن وجود رابط و وجود ربطی نیز اطلاق می شود.
- ۲- وجود فی نفسه لغیره، که به آن وجود رابطی و ناعتی نیز گفته می شود. وجودهای اعراض و صورتهای جوهری منطبع در ماده همه از این قبیل اند.

۳- وجود فی نفسه لنفسه بغیره، که به آن وجود امکانی نیز گفته می‌شود. همه انواع جوهری به استثنای جواهر منطبع در ماده از این قبیل اند.

۴- وجود فی نفسه لنفسه بنفسه، که همان وجود واجب تبارک و تعالی می‌باشد در میان این چهار قسم تنها قسم اول است که مورد اختلاف میان حکیمان مسلمان می‌باشد، و بسیاری آن را انکار نموده‌اند.

توضیحی درباره برخی از واژه‌های مربوط به این بخش در رابطه با اقسام چهار گانه وجود، واژه‌های مختلفی بکار می‌رود، که برخی از آنها به نحو اشتراک لفظی و یا به نحو تشکیک، اطلاقات گوناگونی دارد، و لذا لازم است توضیحی درباره برخی از آنها داده شود:

الف- وجود مستقل: این واژه به نحو تشکیک اطلاقات گوناگونی دارد، گاهی بر خصوص وجود بنفسه (قسم چهارم) اطلاق می‌گردد و گاهی مقصود از آن وجود لنفسه است خواه بنفسه باشد یا نباشد، و در بعضی از موارد نیز مقصود از آن وجود فی نفسه است در برابر وجود فی غیره، و در این صورت شامل هر سه قسم اخیر می‌شود، چنانکه در کلام حضرت علامه ملاحظه شد.

ب- وجود نفسی: این واژه گاهی در برابر وجود فی غیره بکار می‌رود و مقصود از آن مجموع سه قسم اخیر می‌باشد، و گاهی نیز به معنای وجود لنفسه، در برابر وجود لغیره استعمال می‌شود. و البته استعمال شایع آن در معنای دوم است.

ج- وجود محمولی: این واژه گاهی بر خصوص قسم دوم یعنی وجود رابطی اطلاق می‌شود، و گاهی در برابر قسم اول بکار می‌رود و مقصود از آن تمام اقسام سه گانه اخیر می‌باشد، چنانکه در کلام حضرت علامه ملاحظه شد.

د- وجود فی غیره: این واژه اصطلاح برای وجود رابط است اما گاهی درباره وجود رابطی نیز بکار می‌رود و فی‌المثل گفته می‌شود که وجود اعراض فی غیره می‌باشد، که البته این اطلاق از باب تسامح است.

ه- وجود رابطی: این واژه نیز دو اصطلاح داود، گاهی مقصود از آن معنای حرفی

وجود است که رابط میان موضوع و محمول واقع می‌شود، در برابر معنای اسمی وجود که محمول قضیه قرار می‌گیرد، و گاهی نیز مقصود از آن وجود للغیر می‌باشد. البته اصطلاح شایع آن، خصوصاً پس از زمان صدر المتألهین، همان اصطلاح دوم است<sup>۱</sup>.

---

۱- صدر المتألهین در اسفار<sup>۱</sup> به تبع استاد خود میرداماد در کتاب «الافق المبین»، پیشنهاد کرده است که واژه وجود رابطی فقط به معنای دوم بکار رود، و به معنای حرفی وجود، وجود رابط اطلاق شود، تا کاملاً میان آن دو تفکیک شده و اشتباهی صورت نگیرد.

## بخش چهارم

مواد سه گانه: وجوب، امکان و امتناع

بحث از این مواد در حقیقت بحث از تقسیم وجود به «واجب» و «ممکن» است، و گفت و گو درباره «ممتنع» تبعی و طفیلی می باشد.

### تبعی بودن بحث از امتناع

در این بخش دربارهٔ مواد سه گانه، یعنی وجوب، امکان و امتناع بحث و گفت و گو می‌شود. البته بحث از وجوب و امکان، مقصود بالذات و بحث از امتناع، تبعی و طفیلی می‌باشد. توضیح اینکه همانطور که در آغاز این نوشتار بیان شد، فلسفهٔ اولی از احکام موجود مطلق سخن می‌گوید، و از جملهٔ این احکام آن است که موجود یا واجب‌الوجود است و یا ممکن‌الوجود، همانگونه که یا فی نفسه است و یا فی غیره، و همانطور که یا ذهنی است و یا خارجی و... و چون ممتنع از اقسام موجود نیست و از عوارض ذاتی آن بشمار نمی‌رود، بلکه از احکام عدم می‌باشد، بحث از آن را نمی‌توان در زمرهٔ مسائل فلسفهٔ اولی محسوب داشت. بطور کلی گفت و گواز عدم و احکام آن در فلسفهٔ اولی، یک بحث تبعی می‌باشد.

### ماده و اصطلاحات گوناگون آن

«مواد» جمع «ماده» و از ریشهٔ «مدد» می‌باشد و در لغت دو معنا برای آن بیان شده است: یکی مدد کننده و دیگری امتداد دهنده، اما در اصطلاح علوم دارای چند معنا می‌باشد:

۱- در منطق قضایایی که قیاس از آنها تشکیل می‌شود، با صرف نظر از شکل و هیئت ترکیبی آن، «مادهٔ قیاس» نامیده می‌شود. مثلاً گفته می‌شود: «مواد» گوناگونی که در قیاس بکار می‌روند عبارتند از: یقینیات، مظنونات، مشهورات و... و نیز گفته می‌شود که قیاس به لحاظ «ماده‌اش» بر پنج قسم است: برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر.

۲- در فیزیک به موجودی که دارای صفات خاصی مانند: جرم، جذب و دفع و اصطکاک پذیری باشد، ماده می‌گویند و آن را در برابر نیرو و انرژی بکار می‌برند.

۳- در فلسفه ماده به موجودی گفته می‌شود که زمینهٔ پیدایش موجود دیگری باشد،

مثلاً گفته می‌شود: خاک مادهٔ گیاه است، چرا که گیاه از آن بوجود می‌آید. دربارهٔ ماده به این اصطلاح، در آینده بحث مبسوطی خواهیم داشت. ان شاء الله!

۴- در منطق کیفیت واقعی نسبت میان موضوع و محمول قضیه، یعنی وجوب، امکان



و امتناع، ماده نامیده شده و به این سه امر، «مواد سه گانه» گفته می‌شود. توضیح اینکه منطقیین می‌گویند: هر گاه قضیه‌ای تشکیل شود و میان محمول و موضوعی رابطه و نسبتی برقرار گردد، نسبت آن محمول به موضوع خود در واقع و نفس الامر از سه حال بیرون نیست:

حالت اول: اینکه ثبوت محمول برای ذات موضوع ضرورت و حتمیت داشته باشد، مانند قضیه: «چهار زوج است». که در آن زوجیت برای عدد چهار ضرورت و حتمیت دارد و سلبش از آن محال می‌باشد. یعنی عدد چهار ذاتاً به گونه‌ای است که «باید» زوج باشد. در این موارد نسبت محمول به موضوع ضرورت و وجوب است.

حالت دوم: اینکه ثبوت محمول برای موضوع محال باشد. مانند قضیه: «چهار فرد است»، که در آن ثبوت فردیت برای عدد چهار محال می‌باشد. یعنی عدد چهار ذاتاً به گونه‌ای است که «نباید» فرد باشد. در چنین مواردی محمول ضرورتاً از موضوع سلب می‌شود و نسبت محمول به موضوع امتناع است.

حالت سوم: اینکه ثبوت محمول برای موضوع نه ضرورت داشته باشد، نه امتناع. مانند قضیه: «حسن فقیه است»، که فقاہت برای حسن نه ضروری است و نه ممتنع. یعنی حسن به لحاظ ذاتش می‌تواند فقیه باشد و می‌تواند فقیه نباشد. در این موارد نسبت محمول به موضوع، امکان است.

بنابراین، ثبوت هر محمولی برای هر موضوعی در واقع و نفس الامر از سه حال بیرون نیست، یا واجب است، یا ممتنع و یا ممکن. این امور سه گانه یعنی ضرورت، امتناع و امکان را که کیفیت واقعی نسبت میان موضوع و محمول قضیه هستند، در منطق «مواد سه گانه» می‌نامند.

آنچه در این بخش مورد بحث واقع می‌شود، مربوط به همین اصطلاح اخیر است.

### مواد سه گانه در منطق و فلسفه

دانستیم که بحث از مواد سه گانه هم در منطق مطرح می‌شود و هم در فلسفه، و در عین حال می‌دانیم که یک مسأله نمی‌تواند بعینه هم در منطق مطرح باشد و هم در فلسفه، چرا که

فلسفه از موجود مطلق و احکام و عوارض ذاتی آن گفت و گو می کند در حالی که منطق از معترف و حجت و امور مربوط به آن دو بحث می کند. پس چگونه است که این بحث در هر دو علم مطرح می شود.

در پاسخ باید گفت: در اینجا دو دیدگاه و دو حیثیت مختلف وجود دارد. در منطق از مواد سه گانه به عنوان حکمی از احکام قضیه بحث می شود، اما در فلسفه از مواد سه گانه از آن جهت بحث می شود که از احکام و اقسام اولی وجود است.

در فلسفه گفته می شود: موجود بر دو قسم است: ممکن و واجب. ولذا گفتیم که بحث از امتناع در فلسفه یک بحث تبعی و طفیلی می باشد. اما در منطق گفته می شود: در هر قضیه ای نسبت محمول به موضوع در واقع و نفس الامر، یا وجوب است یا امتناع است و یا امکان.

به بیان دیگر: مقصود از وجوب، امکان و امتناع در فلسفه، خصوص وجوب وجود و امکان وجود و امتناع وجود است، برخلاف منطق که در آن معنای عامی از آن دو مورد نظر است. در فلسفه می گوئیم: هر مفهومی یا واجب است یا ممتنع و یا ممکن، یعنی یا وجود برای آن ضرورت دارد و یا عدم برای آن ضرورت دارد و یا نه وجود برای آن ضروری است و نه عدم. ولی در منطق می گویند: نسبت یک مفهوم به مفهوم دیگر، یا وجوب است یا امکان و یا امتناع.

۱- و به عبارت دیگر در فلسفه از وجوب، امکان و امتناعی که ماده هلیه بسیطه هستند بحث می شود و فلسفه نظری به هلیات مرکبه ندارد، برخلاف منطق که درباره کیفیت نسبت میان موضوع و محمول بطور عام و کلی بحث می کند.

## الفصل الأول

### فی تعريفِ الموادِّ الثلاثِ وانحصارِها فيها

كُلُّ مفهومٍ إذا قيسَ إلى الوجودِ، فإما أن يجبَ له، فهو الواجبُ؛ أو يمتنعُ، وهو الممتنعُ؛ أو لا يجبَ له ولا يمتنعُ، وهو الممكنُ؛ فإنه إما أن يكونَ الوجودُ له ضرورياً، وهو الأولُ؛ أو يكونَ العدمُ له ضرورياً، وهو الثاني؛ وإما أن لا يكونَ شيئاً منهما له ضرورياً، وهو الثالثُ. وإما احتمالُ كونِ الوجودِ والعدمِ كليهما ضروريينِ، فمرتفعٌ بأدنى التفاتِ.

ترجمه

برای هر مفهومی در مقایسه با وجود، سه حالت متصور است، به این ترتیب که وجود برای آن یا لازم و ضروری است، که به آن «واجب» گویند، و یا محال است، که آنرا «ممتنع» نامند، و یا نه لزوم دارد و نه امتناع، که آنرا «ممکن» نامند، زیرا یا وجود برای آن مفهوم ضرورت و حتمیت دارد، (قسم اول)، و یا عدم برایش ضرورت دارد (قسم دوم)، و یا اینکه وجود و عدم، هیچکدام برای آن ضرورت ندارند، (قسم سوم). اما اینکه وجود و

عدم هر دو ضرورت داشته باشند احتمالی است که با کمترین توجه برطرف می شود.

شرح و تفسیر

در شرح این قسمت چند مطلب باید یادآوری شود:

چرا مقسم مواد ثلاث، مفهوم قرار داده شد نه ماهیت؟

۱- مفهوم، واژه عامی که شامل کلیه معانی موجود در ذهن می شود، و لذا از این جهت اعم از ماهیت می باشد. ماهیت تنها معقولات اولی را در برمی گیرد، اما مفهوم شامل معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی و غیر آن نیز می شود. در گذشته های دور، حکما مقسم مواد سه گانه را ماهیت قرار می دادند و می گفتند که ماهیت یا اقتضای وجود دارد و یا اقتضای عدم دارد و یا اقتضای هیچکدام را ندارد. اما چون این بیان با اشکالات عدیده ای مواجه شد بعدها به جای ماهیت، مفهوم را قرار دادند، و لذا حضرت علامه فرمودند: «کل مفهوم اذاقیس...».

مقسم مواد سه گانه مفهوم بما هو مفهوم نیست

۲- در اینجا که می فرمایند: «کل مفهوم اذاقیس الی الوجود...» مفهوم از آن جهت که حاکی از مصداق واقعی و یا فرضی خود است، مورد نظر می باشد، نه از آن جهت که مفهومی از مفاهیم است، چرا که وجود برای هیچ مفهومی از آن جهت که مفهوم است، واجب و یا ممتنع نمی باشد یعنی تمام مفاهیم ممکن هستند و این تقسیم در آن راهی ندارد. بنابراین مقصود از عبارت فوق آن است که: هر مفهومی به لحاظ مصداقش، در مقایسه با وجود از سه حال بیرون نیست؛ یا وجود برای مصداق آن مفهوم واجب است و یا ممتنع است، و یا آنکه نه واجب است و نه ممتنع.

بیان انحصار مواد در وجوب، امکان و امتناع

۳- حاصل کلام حضرت علامه آن است که «هر مفهومی یا واجب است و یا ممتنع است و یا ممکن.» و این یک قضیه منفصله حقیقیه است که بیانگر انحصار مواد در این سه چیز می باشد. این منفصله در واقع محصول دو تقسیم ثنائی دائر بین نفی و اثبات است که در طول هم صورت می پذیرد و مبین انحصار مواد در این سه امر می باشد، این دو تقسیم عبارتند از:

الف- هر مفهومی یا وجود برایش ضروری است و یا نه.

ب- مفهومی که وجود برای آن ضروری نیست یا عدم برایش ضروری است و یا نه.

قسم اول واجب، قسم دوم ممتنع و قسم سوم ممکن می باشد.

مواد سه گانه بی نیاز از تعریف اند

وهی بینه المعانی؛ لكونها من المعانی العامة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم؛ ولذا كانت لا تعرف إلا بتعريفات دورية؛ كتعريف الواجب بـ «ما يلزم من فرض عدمه محال» ثم تعريف المحال وهو الممتنع بـ «ما يجب أن لا يكون» أو «ما ليس بإمكانه ولا واجب» و تعريف الممكن بـ «ما لا يمتنع وجوده و عدمه».

ترجمه

امور مذکور دارای معانی و مفاهیمی روشن و بدیهی هستند، زیرا چنان عمومیتی دارند که حتماً یکی از آنها در هر مفهومی از مفاهیم حضور دارد، ولذا تعریفهایی که برای آنها ذکر شده «دوری» می باشد. مثلاً در تعریف واجب گفته اند: «چیزی است که از فرض عدمش محال لازم آید.» و بعد در تعریف محال که همان ممتنع است گفته اند: «آنچه که نبودنش

۱- این حصر یک حصر عقلی است، و حصر عقلی باید مبتنی بر تقسیم ثنائی و دوران بین نفی و اثبات باشد.

ضرورت و وجوب دارد»، یا «آنچه که نه ممکن است و نه واجب» و در تعریف ممکن آورده‌اند: «آنچه که نه وجودش ممتنع می‌باشد و نه عدمش.»

### شرح و تفسیر

مفهوم وجوب، امکان و امتناع از تصورات بدیهی هستند که خودبخود و بدون نیاز به وساطت مفهوم دیگری، بی‌هیچ ابهام و اجمالی در ذهن مرتسم می‌شوند. این مدعا با توجه به سه مقدمه ذیل کاملاً مستدل می‌گردد:

### ملاک بداهت

مقدمه اول: ملاک بداهت و استغنائی یک مفهوم از تعریف، همان بساطت آن مفهوم است. یعنی هر مفهوم بسیطی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌باشد، و هر مفهوم بدیهی و بی‌نیاز از تعریفی، بسیط می‌باشد. زیرا تعریف عبارت است از تحصیل معرفت به ذات شیء، و این جز با تجزیه و تحلیل مفهوم آن شیء به اجزاء و عناصر اولیه وی صورت نمی‌گیرد، همانگونه که شناسایی مرکبات خارجی و آشنایی با اجزاء و عناصر آنها، از راه تجزیه و تحلیل خارجی آنها صورت می‌پذیرد، و از این روست که گفته‌اند: «تعریف شیء عبارت است از تحلیل آن به اجزاء اولیه‌اش».

بنابراین، اگر مفهومی بسیط باشد، معرفت و شناسایی آن هرگز نیازمند به تعریف

آن نمی‌باشد، بلکه اساساً تعریف کردن آن امکان پذیر نیست.

اصولاً تعریف برای آن است که تصور اجمالی ما از شیء، با بیان اجزاء و عناصر

اولیه‌اش، تبدیل به تصور تفصیلی شود. مثلاً ممکن است ما تصویری از خط داشته باشیم، اما به نحو اجمال و توأم با ابهام و بطور سربسته، یعنی بدون آنکه اجزایش برای ما روشن باشد، و بدون آنکه ویژگی‌ای که آن را از دیگر اشیاء ممتاز می‌سازد دانسته باشیم. حال اگر خط را برای ما تعریف کنند و بگویند که: «خط کمیتی است متصل و قارذات که در یک جهت امتداد دارد» آن مفهوم باز و تفصیل داده می‌شود، به گونه‌ای که وجه امتیاز آن از سایر

مفاهیم برای ما کاملاً روشن می‌گردد.

حاصل آنکه تعریف در جایی است که مفهومی تصور شده باشد اما به نحو اجمال و سربسته، حال اگر مفهومی بسیط باشد، تصور آن همیشه به یک صورت خواهد بود، یعنی اجمال و تفصیل در مورد آن راه ندارد. اجمال و تفصیل در جایی است که مفهومی مرکب باشد. به همین دلیل است که می‌گوئیم مفاهیم بسیط مستغنی از تعریف‌اند و بلکه تعریف کردن آنها امکان‌پذیر نیست.

مفاهیم عام بسیط‌اند

مقدمه دوم: دانستیم که ملاک بداهت یک مفهوم، بساطت آن است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که از چه راه می‌توان به بساطت یک مفهوم راه یافت؟ در پاسخ می‌گوئیم: یکی از راههای پی‌بردن به بساطت یک مفهوم، عمومیت آن مفهوم است. یعنی مفاهیمی که شمول و فراگیری آنها به گونه‌ای است که نمی‌توان مفهومی عام‌تر از آنها در نظر گرفت که به عنوان جنس برای آنها مطرح شود، ناچار بسیط می‌باشند.

زیرا یک مفهوم اگر مرکب باشد، به دلایلی که در جای خود بیان شده، حتماً از یک جزء اعم (جنس)، که مابۀ اشتراک آن با یک سری اشیاء دیگر می‌باشد، و از یک جزء دیگر مساوی (فصل) که اختصاص به آن دارد، ترکیب یافته است. ولذا امکان ندارد یک مفهوم، مرکب از دو مفهومی باشد که هر دو مساوی با آن مفهوم، یا هر دو اخص از آن، یا هر دو اعم از آن، و یا یکی اعم و دیگری اخص از آن بوده باشند، بلکه لزوماً باید یکی از آنها اعم و دیگری مساوی با آن مفهوم باشد.

بنابراین، اگر مفهومی به گونه‌ای بود که عام‌تر از آن قابل تصور نبود، آن مفهوم

بسیط خواهد بود. چون اگر مرکب باشد باید جنسی داشته باشد که از خودش عام‌تر باشد،

و بنابر فرض چنین جنسی ندارد.

مواد ثلاث از مفاهیم عامند

مقدمه سوم: مفهوم وجوب، امتناع و امکان از مفاهیم عامی هستند که مجموع آنها همه

مفاهیم حتی محالاتی را که هیچ شیئیتی ندارند در برمی گیرند، یعنی هر چه را تصور کنیم از یکی از این امور سه گانه بیرون نمی باشد، ولذا آنها بسیط می باشند۔ چرا که اگر مرکب بودند باید مفهومی عام تر از آنها داشته باشیم تا به منزله جنس آنها باشد، و این باعمومیت آنها منافات دارد۔ و چون بسیط اند، مستغنی از تعریف خواهند بود<sup>۱</sup>۔

از مطالب بالا، کلام حضرت علامه۔ که در بیان بدیهی بودن مفاهیم مواد سه گانه فرمودند: «لکونها من المعانی العامة»۔ کاملاً تبیین می شود و نیز مقدمات غیر مذکور در کلام ایشان معلوم می گردد.

دوری بودن تعاریفی که برای مواد سه گانه بیان شده است

از آنچه بیان شد، دانسته می شود که آنچه در تعریف مواد سه گانه ذکر شده، جملگی «تعریف لفظی» هستند که غرض از آن تنها تشبیه و یادآوری است، و نمی توان آنها را به عنوان «تعریف حقیقی» در نظر گرفت.

حضرت علامه۔ رحمه الله علیه۔ در پایان این فصل با اشاره به پاره ای از تعریفات که برای مواد سه گانه بیان شده، می فرمایند: این تعریفات دوری هستند، ولذا نمی توان آنها را به عنوان تعریف حقیقی پذیرفت.

دوری بودن این تعریفات از آن جهت است که در تعریفی که برای واجب بیان کرده اند (چیزی که از فرض عدمش محال لازم می آید) مفهوم محال که همان ممتنع است اخذ شده، و در عین حال در تعریف ممتنع (آنچه که نبودنش وجوب و ضرورت دارد) مفهوم وجوب اخذ شده است. در نتیجه اگر این تعریفها، تعریف حقیقی باشند

۱۔ ممکن گفته شود مفهومی بسیط است که اعم از آن را نتوان در نظر گرفت و این در صورتی است که خود مفهوم به تنهایی همه موارد را در برگیرد، و امتناع و امکان چنین نیستند. آری در مورد وجوب می توان گفت که از عمومیت کاملی برخوردار است و مساوی و بلکه مساوق با وجود می باشد و همانگونه که از گستره مفهوم وجود چیزی بیرون نیست از قلمرو مفهوم وجوب نیز چیزی خارج نمی باشد. از این رو برخی گفته اند در میان این سه مفهوم، آنچه بدیهی است همان مفهوم وجوب و ضرورت است، و امتناع (به معنای ضرورت عدم) و امکان (به معنای سلب ضرورت وجود و عدم) هر دو با همان مفهوم ضرورت شناخته می شوند، (دقت شود).



شناسایی وجوب، متوقف بر شناسایی امتناع، و شناسایی امتناع نیز متوقف بر شناسایی وجوب می باشد، یعنی شناسایی وجوب با یک واسطه متوقف بر شناسایی خودش می باشد! و از طرف دیگر در تعریف ممکن (آنچه که نه وجودش ممتنع می باشد و نه عدمش) امتناع اخذ شده، و در تعریف امتناع (آنچه که نه ممکن است و نه واجب) امکان مأخوذ است، و لذا شناسایی امکان با یک واسطه متوقف بر خودش می باشد!

حاصل آنکه تعریف وجوب، امکان و امتناع وابسته به یکدیگر است و لذا این تعریفها، را نمی توان به عنوان تعریف حقیقی پذیرفت.

## الفصل الثانی

### [انقسام كلِّ مِنَ المَوَادِّ الی مَابِالذَّاتِ وَمَابِالغَیْرِ وَمَابِالقِیَاسِ]

كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنَ المَوَادِّ الی ثَلَاثَةَ اَقْسَامٍ: مَابِالذَّاتِ، وَمَابِالغَیْرِ، وَمَابِالقِیَاسِ الی الغَیْرِ؛ اِلَّا الِامْكَانَ، فَلَا اِمْكَانَ بِالغَیْرِ وَالْمَرَادُ بِمَا بِالذَّاتِ: اَنْ یَكُونَ وَضْعُ الذَّاتِ كَافِیاً فِی تَحْقِیْقِهِ، وَاِنْ قُطِعَ التَّنَظُّرُ عَنِ كَلِّ مَاسِوَاهُ؛ وَبِمَا بِالغَیْرِ: مَا یَتَعَلَّقُ بِالغَیْرِ؛ وَبِمَا بِالْقِیَاسِ الی الغَیْرِ: اَنَّهُ اِذَا قِیَسَ الی الغَیْرِ كَانَ مِنَ الوَاجِبِ اَنْ یَتَصَفَّ بِهٖ.

ترجمه

هر یک از وجوب، امکان و امتناع بر سه قسم می باشد: «بالذات»، «بالغیر» و «بالقیاس الی الغیر»، مگر امکان که فاقد قسم دوم (بالغیر) است. مراد از «بالذات» بودن یک «ماده» آن است که خود ذات، با قطع نظر از هر چیز دیگری، برای اتصاف به آن ماده کفایت می کند، و مراد از «بالغیر» بودن یک ماده آن است که تحقق آن ماده وابسته به امری خارج از ذات می باشد، و مراد از «بالقیاس الی الغیر» بودن یک ماده آن است که ذات در مقایسه با شیء دیگر، لزوماً به آن متصف می گردد.

## شرح و تفسیر

دانستیم که هر گاه مفهومی را به اعتبار مصداقش با وجود بسنجیم، رابطه وجود با آن از سه حال بیرون نیست: یا این رابطه ضرورتاً برقرار است، و یا ضرورتاً برقرار نیست (وبه بیان دیگر محال است وجود با آن رابطه داشته باشد)، و یا این رابطه می‌تواند برقرار باشد و می‌تواند برقرار نباشد. در صورت نخست آن مفهوم واجب و در صورت دوم، ممتنع و در صورت سوم، ممکن خواهد بود.

اکنون می‌گوئیم: هر یک از وجوب، امتناع و امکان در نظر بدوی بر سه قسم می‌باشد: بالذات (یاداتی)، بالغیر (یاغیری) و بالقیاس (یا قیاسی)، که مجموعاً نه قسم می‌شوند: ۱- وجوب بالذات. ۲- وجوب بالغیر. ۳- وجوب بالقیاس. ۴- امتناع بالذات. ۵- امتناع بالغیر. ۶- امتناع بالقیاس. ۷- امکان بالذات. ۸- امکان بالقیاس. ۹- امکان بالغیر. در میان این نه قسم، تنها یک قسم است که تحققش محال می‌باشد، و آن امکان بالغیر است، که توضیح آن در پایان همین فصل خواهد آمد.

## «ما بالذات»

در صورتی هر یک از وجوب، امتناع و امکان، بالذات خواهد بود که شیء فی نفسه و به لحاظ ذاتش، با قطع نظر از هر امر دیگری، خودبخود متصف به یکی از آنها شود. پس اگر ذات «الف» به گونه‌ای است که با قطع نظر از هر امر دیگری، خودش اقتضای وجود و ابای از عدم دارد، در این صورت «الف» واجب بالذات می‌باشد، و اگر ذاتش به گونه‌ای است که با قطع نظر از هر امر دیگری و خودبخود عدم برایش ضرورت دارد، ممتنع بالذات خواهد بود، و چنانچه ذاتش به گونه‌ای باشد که اگر به تنهایی در نظر گرفته شود نه

۱- البته، تعبیر تقسیم در اینجا صحیح نیست، زیرا همانطور که خواهد آمد، اطلاق مثلاً وجوب بر وجوب ذاتی و غیره از طرفی و وجوب قیاسی از طرف دیگر به نحو اشتراک لفظی می‌باشد، و تقسیم در صورتی صحیح است که مقسم مشترک معنوی میان تمام اقسام باشد توضیح بیشتر در این باره در دنباله بحث خواهد آمد.

۲- تعبیر به اقتضای که موهم دوگانگی میان ذات شیء و وجود آن می‌باشد از باب ضیق خنای است، چرا که در واجب بالذات، هیچ انفکاک میان ذات شیء و هستی آن نیست.

اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم و در نتیجه هم می‌تواند موجود باشد و هم معدوم، در این صورت ممکن بالذات خواهد بود. حاصل آنکه مقصود از «بالذات» بودن یک ماده آن است که خود ذات، با قطع نظر از هر چیز دیگری، برای اتصاف به آن ماده کفایت می‌کند.

## «ما بالغیر»

در صورتی که اتصاف شیء به هر یک از وجوب، امتناع و امکان از ناحیه ذات آن نبوده بلکه به سبب امری خارج از ذاتش باشد، آن ماده، «بالغیر» نامیده می‌شود. پس اگر «الف» به لحاظ ذاتش نه اقتضای وجود داشته باشد و نه اقتضای عدم، اما به سبب امری خارج از ذات، وجود برای آن ضروری شده باشد، در این صورت «الف» واجب بالغیر خواهد بود، یعنی غیر به آن وجوب وجود داده است. و به عکس اگر عدم برای «الف» که ذاتاً ممکن است، به واسطه امری خارج از ذاتش ضروری شود، در این صورت «الف» ممتنع بالغیر خواهد بود، یعنی امتناع وجودش از ناحیه غیر است نه از جانب خودش.

## «ما بالقیاس»

وجوب، امتناع و امکان بالقیاس در جایی است که شیء در مقایسه با امر دیگری یعنی در یک فرض و زمینه خاصی متصف به یکی از این امور شود. یعنی کار نداریم که مثلاً «الف» واقعاً وجود برایش ضرورت دارد یا ندارد، و اگر وجود برایش ضرورت دارد این ضرورت از ناحیه خودش هست (وجوب بالذات) و یا آنکه از ناحیه غیر می‌باشد (وجوب بالغیر)، بلکه می‌خواهیم ببینیم مثلاً اگر «ب» موجود باشد، در فرض وجود «ب»، آیا «الف» ضرورتاً موجود است و نمی‌تواند موجود نباشد و یا اینکه ضرورتاً معدوم است، و یا آنکه هم می‌تواند موجود باشد و هم می‌تواند موجود نباشد. در صورت نخست، «الف» در مقایسه با «ب» وجوب بالقیاس، و در صورت دوم امتناع بالقیاس، و در صورت سوم امکان بالقیاس دارد.

به بیان دیگر: هر گاه دو چیز را با هم مقایسه کنیم یا علاقه لزومیه میان آنها برقرار

می باشد و یا علاقه عنادیه و یا اینکه نه علاقه لزومیه میان آنها برقرار است و نه علاقه عنادیه. در صورت اول رابطه میان آنها وجوب بالقیاس و در صورت دوم، امتناع بالقیاس و در صورت سوم، امکان بالقیاس می باشد.

### یک نکته

از آنچه بیان شد دانسته می شود که وجوب بالذات و وجوب بالغير و همچنین امتناع بالذات و امتناع بالغير و نیز امکان بالذات از اوصاف «نفسی» هستند، یعنی معانی ای هستند که شیء فی نفسه و بدون نیاز به آنکه با امر دیگری مقایسه گردد، متصف به آنها می شود. مانند: علم، قدرت، سفیدی و سیاهی. البته در بعضی موارد این وصف را غیر به شیء می دهد و گاهی نیز خود بخود آن را دارا می باشد.

اما وجوب، امتناع و امکان بالقیاس از اوصاف «نسبی» هستند، یعنی معانی ای هستند که شیء در مقایسه با امر دیگری متصف به آنها می شود. مانند: بزرگ تری و کوچک تری.

در نتیجه اطلاق واجب بر واجب بالذات و واجب بالغير از یک طرف، و اطلاق آن بر واجب بالقیاس از طرف دیگر به نحو «اشتراک لفظی» می باشد نه اشتراک معنوی. زیرا معنای قیاسی و معنای نفسی، یک جامع مشترک ندارند، که لفظ برای آن وضع شود و

۱- در واقع هر یک از وجوب، امتناع و امکان بالذات و بالغير، بیان کننده نحوه رابطه میان موضوع و محمول در قضیه بسیطه می باشند، اما وجوب، امتناع و امکان بالقیاس، حاکی از نحوه ارتباط میان مقدم و تالی در شرطیه متصله اند، شرطیه متصله ای که از دو قضیه بسیطه، تشکیل شده است. توضیح اینکه وجوب بالقیاس «الف» نسبت به «ب» یعنی اینکه اگر «ب» موجود است لزوماً «الف» موجود است.

خواه نسبت وجود به «ب» در قضیه: «ب» موجود است، (یعنی مقدم شرطیه فوق) وجوب باشد یا امتناع و یا امکان، و نیز خواه بالذات باشد یا بالغير. همچنین نسبت وجود به «الف» در قضیه: «الف» موجود است، (یعنی تالی شرطیه فوق) هر چه می خواهد باشد. وجوب بالقیاس ناظر به این دو نسبت نیست، بلکه رابطه میان مقدم و تالی را تبیین می کند. برخلاف وجوب بالذات و وجوب بالغير که بیان کننده نسبت وجود «الف» به «الف» می باشند. سخن درباره امتناع و امکان نیز به همین صورت است. با این بیان فرق میان ما بالقیاس و ما بالغير کاملاً تبیین می گردد.

آنگاه به نحو اشتراک معنوی بر هر دو اطلاق گردد. در مورد امتناع و امکان نیز قضیه از همین قرار است. از سوی دیگر می‌دانیم که تقسیم در جایی صحیح است که مقسم مشترک معنوی میان اقسام باشد.

از اینجا دانسته می‌شود این تعبیر که: «کل واحد من المواد ثلاثة اقسام» خالی از مسامحه نیست، و صحیح آن است که اینگونه بگوئیم:

هر یک از مواد سه گانه را دو گونه می‌توان اعتبار کرد: یکی بطور «نفسی» و دیگری بطور «قیاسی». یعنی گاهی شیء را فی نفسه در نظر می‌گیریم و آن را متصف به یکی از این امور می‌کنیم، و گاهی آن را در زمینه فرض وجود یا عدم چیز دیگری متصف به یکی از آنها می‌کنیم.

در صورت نخست، شیء مورد نظر هر یک از وجوب، امتناع و امکان را یا ذاتاً داراست و یا غیر به او داده‌است.

### موارد وجوب بالذات، بالغير وبالقياس

فالوجوب بالذات كما في الواجب الوجود، تعالى، فان ذاته بذاته يكفي في ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شيء غيره.

والوجوب بالغير كما في الممكن الموجود الواجب وجوده بعلته.

والوجوب بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر، فان وجود العلوي إذا قيس إليه وجود السفلي يابى إلا أن يكون للسفلي وجود، فلو وجد السفلي وجوب بالقياس إلى وجود العلوي، وراء وجوبه بعلته.

ترجمه

«وجوب بالذات» مانند آنچه در واجب الوجود- تعالی- است که وجود برای ذاتش، بدون نیازه چیز دیگری، ضرورت دارد.

و «وجوب بالغير» مانند آنچه در موجود ممکن است که وجود برایش بواسطه علت پدید آورنده اش ضروری گشته است.

و «وجوب بالقياس الى الغير» مانند آنچه در وجود یکی از دو متضائف در مقایسه با وجود متضائف دیگر تحقق دارد. مثلاً وقتی وجود «پائینی» را با وجود «بالائی» می‌سنجیم، می‌بینیم: اگر «بالائی» وجود داشته باشد، حتماً «پائینی» هم تحقق دارد و بنابراین، وجود «پائینی» در مقایسه با وجود «بالائی» وجوب دارد، علاوه بر آن وجوبی که از علتش دریافت می‌کند.

### شرح و تفسیر

#### ۱- وجوب بالذات

نسبت وجود به ذات باری تعالی که علت نخستین همه موجودات است، به نحو وجوب و ضرورت می‌باشد، و او این وجوب و ضرورت را نه از غیر، بلکه از خود دارد، چرا که هر چه غیر او فرض شود معلول و مخلوق او می‌باشد، و معنا ندارد که معلول، وجود علت خود را ضروری گرداند. بنابراین او واجب الوجود بالذات است، و نسبت وجود به ذات وی، وجوب ذاتی می‌باشد. با توجه به ادله توحید، وجوب بالذات منحصر به همین مورد است.

#### ۲- وجوب بالغير

تمام موجودات، غیر از خدای سبحان، واجب بالغير هستند. زیرا به مقتضای قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد»<sup>۱</sup> یک شیء تا وجود برایش واجب و ضروری نگردد، موجود نمی‌شود. بنابراین، آنچه در خارج تحقق دارد، جملگی واجب الوجودند، و چون همه این موجودات به استثنای خدای سبحان ذاتاً ممکن می‌باشند، لامحاله این وجوب و ضرورت را از علت خویش دریافت کرده‌اند، و در نتیجه واجب بالغير می‌باشند.

۱- در فصل پنجم از همین بخش درباره این قاعده و دلیل آن، گفت و گو خواهد شد.

حاصل آنکه نسبت وجود به موجودی که ممکن بالذات است، وجوب بالغير می باشد.

### ۳- وجوب بالقیاس

دو امر متضایف نسبت به یکدیگر، وجوب بالقیاس دارند. تضایف چنانکه خواهد آمد، یکی از اقسام تقابل است، و متضایفین دو امر وجودی هستند که تصور هر کدام همراه با تصور دیگری می باشد و در موضوع واحد و از جهت واحد قابل اجتماع نمی باشند، گرچه قابل ارتفاع هستند، مانند: پدری و فرزندی، علیت و معلولیت، برادری، محاذات، بالایی و پائینی.

متضایفین از اموری هستند که گرچه در یک شیء از جهت واحد جمع نمی شوند ولی بدون یکدیگر نیز تحققشان محال است. پس اگر یکی از متضایفین موجود باشد، لزوماً دیگری نیز موجود است.<sup>۱</sup> مثلاً اگر بالایی موجود باشد قطعاً پائینی هم موجود است و بالعکس.

همچنین میان علت تامه و معلولش و نیز دو معلولی که به یک علت منتهی می شوند وجوب بالقیاس برقرار می باشد، یعنی وجود علت در ظرف وجود معلول و نیز وجود معلول در ظرف وجود علت تامه ضروری می باشد، و نیز وجود یکی از دو معلول یک شیء ثالث، در ظرف وجود معلول دیگر، ضروری و واجب می باشد.

### مواد امتناع بالذات، بالغير و بالقیاس

#### والامتناع بالذات، كما فی المحالات الذاتیة، کشریک الباری، واجتماع

۱- ر. ک: فصل پنجم و ششم از بخش هشتم.

۲- راز این مطلب آن است که متضایفین دو نسبت هستند که در مفهوم آنها وابستگی به یکدیگر اخذ شده است و لذا همراه با هم تعقل می شوند و تصویری بدون دیگری غیر ممکن می باشد. مثلاً بالایی نسبتی است که سقف به کف دارد از آن جهت که کف نسبت پائینی به آن دارد، و پائینی هم نسبتی است که کف به سقف دارد از آن جهت که سقف بالای آن است. و لذا بالایی را بدون پائینی و پائینی را بدون بالایی نمی توان تعقل کرد. در واقع این تلازم و وجوب بالقیاس اولاً میان مفاهیم متضایف برقرار است و سپس به وجود آنها هم سرایت می کند.



التَّقْيِضَيْنِ؛ والامتناعُ بالغيرِ، كما في وجودِ المعلولِ الممتنعِ لعدمِ علتهِ، وعدمِهِ الممتنعِ لوجودِ علتهِ؛ والامتناعُ بالقياسِ إلى الغيرِ، كما في وجودِ أحدِ المتضائفينِ إذا قيسَ إلى عدمِ الآخرِ، وفي عدمِهِ إذا قيسَ إلى وجودِ الآخرِ.

ترجمه

و «امتناع بالذات» مانند آنچه در محالهای ذاتی، چون شریک خداوند و اجتماع دو نقیض، یافت می شود؛ و «امتناع بالغير» نظیر امتناعی که وجود معلول بواسطه عدم علتش، یا عدم معلول بواسطه وجود علتش بدان متصف می گردد، و «امتناع بالقياس إلى الغير» مانند امتناعی که وجود یکی از دو متضائف در فرض عدم متضائف دیگر بدان متصف می شود، و همینطور امتناعی که عدم یکی از آن دو در مقایسه با وجود دیگری، دارد.

شرح و تفسیر

### ۱- امتناع بالذات

امتناع بالذات در جایی است که وجود برای چیزی ذاتاً محال باشد. یعنی ذات شیء به گونه ای باشد که ابای از موجود شدن داشته باشد و عدم برایش ضروری باشد؛ محالات فانی همه از این قبیل اند. مانند شریک باری (واجب الوجود دوم)؛ چرا که به مقتضای ادله قهرمیده، واجب الوجود، ثانی بردار نیست، و اساساً فرض ثانی برای آن یک فرض محالی می باشد!

و نیز مانند اجتماع نقیضین که حکم به امتناع آن بدیهی ترین قضیه نزد عقل است.

## ۲- امتناع بالغير

معلول در صورتی که علت وجودش، تحقق نداشته باشد، وجودش ممتنع خواهد بود و این امتناع، امتناع بالغير است، چرا که نبودِ علت وجود یک شیء، خود، علت تامه برای عدم آن می باشد، و همانگونه که علت تامه وجود شیء، وجود آن شیء را واجب می گرداند، علت تامه عدم شیء نیز، عدم آن شیء را ضروری و وجودش را ممتنع می گرداند. زیرا همانگونه که شیء تا واجب نگردد موجود نمی شود، همچنین شیء تا ممتنع نگردد، معدوم نمی شود.

از بیان فوق همچنین دانسته می شود که معلول در اثر بودنِ علت وجودش، عدمش ممتنع و محال می گردد، چرا که بودنِ علت وجود یک شیء، وجود آن را ضروری می گرداند و چیزی که وجودش ضروری باشد، عدمش ممتنع می باشد. و این امتناع نیز بالغير است.

بنابراین، هر ممکن بالذاتی، با اینکه بالذات ممکن الوجود است، در واقع و نفس الامر یا واجب الوجود بالغير است و یا ممتنع الوجود بالغير. چون اگر علت وجودش تحقق داشته باشد، واجب الوجود بالغير است و اگر علت وجودش تحقق نداشته باشد، ممتنع الوجود بالغير است و حالت سومی برای آن متصور نیست.

## ۳- امتناع بالقياس

هر گاه میان وجود دو چیز رابطه وجوب بالقياس برقرار باشد، میان وجود هریک و عدم دیگری رابطه امتناع بالقياس برقرار خواهد بود. بنابراین، وجود هریک از متضایفین در فرض عدم دیگری، و نیز عدمش در فرض وجود دیگری امتناع بالقياس دارد. مثلاً: اگر

۱- البته این در صورتی است که رابطه وجوب بالقياس دو جانبه باشد مانند متضایفین، علت تامه و معلولش، دو معلول یک علت. نه یک جانبه، مانند وجوب جزء علت تامه در فرض وجود معلول. که به این صورت بیان می شود: اگر معلول موجود باشد لزوماً هریک از اجزاء علت تامه اش موجود است. در این موارد امتناع بالقياس نیز یک جانبه است به این صورت که: اگر هریک از اجزاء علت تامه موجود نباشد ممتنع است که معلول موجود باشد.

بالایی موجود نباشد محال است پائینی موجود باشد؛ و اگر بالایی موجود باشد محال است پائینی موجود نباشد.

همین بیان درباره معلول و علت تامه‌اش نیز جاری است، یعنی وجود هر یک از اینها در فرض عدم دیگری و نیز عدم هر یک در فرض وجود دیگری ممتنع و محال می‌باشد. رابطه میان دو معلول یک علت ثالث نیز به همین صورت است.

### موارد امکان بالذات و بالقیاس

والامکان بالذات، كما في الماهيات الامكانية، فانها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم؛ والامکان بالقیاس إلى الغير، كما في الواجبين بالذات المفروضين، ففرض وجود أحدهما لا يابى وجود الآخر ولا عدمه، إذ ليس بينهما عليّة و معلوليّة ولا هما معلولاً عليّة ثالثة. وأما الامکان بالغير فمستحيل، لأننا إذا فرضنا ممكناً بالغير، فهو في ذاته إما واجب بالذات، او ممتنع بالذات، او ممكن بالذات، إذ المواد منحصرّة في الثلاث؛ الأولان يوجبان الانقلاب، والثالث يوجب كون اعتبار الامکان بالغير لغواً.

### ترجمه

و «امکان بالذات» نظیر آنچه در ماهیات امکانی است، زیرا ماهیات با توجه به ذاتشان نه اقتضای ضرورت وجود دارند و نه اقتضای ضرورت عدم؛ و «امکان بالقیاس الی‌الغیر» نظیر آنچه در دو واجب بالذات فرضی، ملاحظه می‌شود، که فرض وجود یکی از آن دو، هم با وجود واجب دیگر سازگار است و هم با عدم آن، چرا که نه یکی از آنها علت برای دیگری است و نه هر دو معلول علت سوم می‌باشند.

و اما «امکان بالغیر» امری است محال، چرا که اگر یک شیء امکان‌غیری داشته باشد، ذاتاً و با قطع نظر از آن غیر یا واجب است، یا ممتنع و یا ممکن

[و فرض دیگری ندارد] چون ماده دیگری در کار نیست [و هر سه فرض مذکور با اشکال مواجه است، بدلیل آنکه] فرض اول و دوم مستلزم انقلاب در ذات است، و فرض سوم نیز اعتبار امکان بالغیر را لغو می گرداند.

شرح و تفسیر

### ۱- امکان بالذات

امکان بالذات، در جایی است که چیزی با نظر به ذاتش نه اقتضای وجود داشته باشد و نه اقتضای عدم، یعنی خودبخود نه موجود بودن برایش ضرورت دارد و نه معدوم بودن. اگر موجود باشد یک علت بیرونی وجودش را ضروری کرده و اگر هم معدوم باشد، علت بیرونی عدمش را ضروری ساخته است. همه ماهیات از این قبیل هستند. مفاهیم ماهوی همه ممکن بالذات هستند، زیرا ذاتاً نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم، بلکه نسبت به هستی و نیستی بی تفاوت و لااقتضاء می باشند!

### ۲- امکان بالقیاس

امکان بالقیاس در جایی است که تلازم و یا تعاندی میان دو شیء برقرار نباشد، اگر «الف» و «ب» به گونه ای بودند، که وجود یکی در فرض وجود دیگری نه وجوب داشت و نه امتناع، در این صورت رابطه میان آنها امکان بالقیاس خواهد بود، و این در جایی است که اولاً رابطه علیت و معلولیت میان آنها برقرار نباشد و ثانیاً هر دو معلول یک علت ثالث نباشند، چرا که در غیر این صورت، وجود هر یک در فرض وجود دیگری، واجب می باشد.

- 
- ۱- در فصل هفتم از همین بخش درباره ملازم بودن امکان بالذات با ماهیت گفت و گو خواهد شد.
  - ۲- و آنگونه که محقق سبزواری در شرح منظومه فرموده است؛ امکان بالقیاس عبارت است از عدم ضرورت وجود و عدم شیء در مقایسه با غیر خودش، و بازگشتش به آن است که هنگامی که شیء با غیر خودش سنجیده می شود، آن غیر ابای از وجود شیء و یا عدم آن نداشته باشد.

از طرف دیگر می‌دانیم هر یک از موجودات این عالم یا معلول دیگری است و یا علت آن، و یا آنکه متنهی می‌شوند به یک علت ثالث که همان خدای سبحان است و لذا میان هر چیزی و هر چیزی، میان هر حادثه‌ای و هر حادثه‌ای در این عالم ضرورت حکمفرماست. حاصل آنکه رابطه امکان بالقیاس در میان اشیاء موجود تصویر نمی‌شود، و لذا حضرت علامه به پیروی از دیگر حکما، برای امکان بالقیاس به رابطه میان دو واجب الوجود بالذات فرضی، مثال زده‌اند. اگر فرض کنیم در این عالم دو واجب الوجود بالذات تحقق دارد میان این دو واجب نه رابطه علیت برقرار است و نه هر دو معلول یک امر سومی می‌باشند. و لذا تلازم و یا تعاندی با هم نداشته و کاملاً منقطع و بی‌ارتباط با هم خواهند بود و در نتیجه میان آنها امکان بالقیاس برقرار می‌باشد.

#### تحقق امکان بالغیر محال است

همانگونه که در آغاز این فصل اشاره کردیم، تحقق امکان بالغیر محال می‌باشد. یعنی محال است که شیئی ممکن باشد و این امکان راغیر به او عطا کرده باشد، زیرا چیزی که آن را ممکن بالغیر فرض کرده‌ایم از سه حال بیرون نیست: یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات و یا ممکن بالذات. چرا که شیء به حسب ذات خودش یا ضرورت وجود دارد و یا ضرورت عدم دارد و یا نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم، و فرض دیگری درباره او راه ندارد و این همان است که می‌گویند: مواد منحصر در وجوب، امتناع و امکان است. اگر آن شیء، واجب بالذات و یا ممتنع بالذات باشد و در عین حال امکان بالغیر پیدا کرده باشد، لازم می‌آید وجوب ذاتی و امتناع ذاتی زایل شده باشد، یعنی یک امر ذاتی منقلب شده باشد و این محال است، زیرا همانطور که کراراً گفته شد، انقلاب در ذات محال می‌باشد.

و اگر آن شیء، ممکن بالذات باشد یعنی ذاتاً و از پیش خود امکان داشته باشد، در این صورت اعتبار امکان بالغیر و اینکه یک عامل خارجی امکان دیگری به آن شیء داده باشد، لغو خواهد بود، زیرا بود و یا نبود آن غیر- که بنابر فرض معطی امکان به شیء است- هیچ تأثیری در استواء نسبت آن شیء به وجود و عدم ندارد.

## الفصل الثالث

### [واجب الوجود ماهيته إنيته]

واجب الوجود ماهيته إنيته بمعنى أن لامهية له وراء وجوده الخاص به؛ وذلك أنه لو كانت له ماهية ذات وراء وجوده الخاص به، لكان وجوده زائداً على ذاته عرضياً له، وكل عرضي معلق بالضرورة، فوجوده معلق. وعلته إما ماهيته أو غيرها، فإن كانت علة ماهيته. والعلة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة. كانت الماهية متقدمة عليه بالوجود؛ وتقدمها عليه إما بهذا الوجود، ولازمه تقدم الشيء على نفسه وهو محال؛ وإما بوجود آخر، ونقل الكلام إليه ويتسلسل؛ وإن كانت علة غير ماهيته، فيكون معلولاً لغيره وذلك ينافي وجوب الوجود بالذات.

ترجمه

هویت و ماهیت واجب الوجود همان ثبوت و تحققش می باشد، بدین معنا که هیچ ماهیتی غیر از وجود خاص به خودش ندارد، زیرا اگر واجب، ماهیت و ذاتی علاوه بر وجود خاص به خودش می داشت در این صورت وجودش زائد

بر آن ذات و عرضی برای آن می‌بود و چون هر عرضی بطور حتم محتاج به علت است، وجود او نیز محتاج به علت خواهد بود. و این علت از دو حال خارج نیست، یا همان ماهیت واجب است و یا چیز دیگری است. در صورت اول- با توجه به آنکه علت لزوماً تقدم وجودی بر معلول خویش دارد [و در رتبه قبل از آن موجود می‌باشد]- ماهیت واجب تقدم وجودی بر وجود واجب خواهد داشت [و باید در مرتبه مقدم بر آن موجود باشد]، حال تحقق ماهیت در رتبه قبل، یا بواسطه همین وجود است که در این صورت تقدم شیء بر خودش لازم می‌آید که امری است محال و نشدنی، و یا بواسطه وجود دیگری می‌باشد که در این صورت نقل کلام به آن وجود دوم می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید. اما اگر علت وجود واجب چیز دیگری غیر از ذات او باشد، وجود واجب معلول بیگانه خواهد بود، و این با وجوب ذاتی واجب ناسازگار است.

### شرح و تفسیر

همانگونه که پیش از این اشارت رفت، در این بخش، از انقسام وجود به واجب و ممکن، و احکام هر یک از این دو قسم گفت و گو می‌شود. یکی از احکامی که درباره واجب الوجود بیان می‌شود، آن است که «ماهیت واجب الوجود همان اتیت و تحقق و هستی اوست» که موضوع بحث این فصل می‌باشد.

شایان ذکر است که فلاسفه معمولاً این بحث را هم در امور عامه مطرح می‌کنند و هم در الهیات به معنای اخص، در امور عامه به مناسبتی که ذکر شد، و در الهیات به معنای اخص، در امور عامه به مناسبتی که ذکر شد، و در الهیات به معنای اخص بخاطر آنکه موضوعش واجب الوجود است، و یکی از احکام واجب الوجود همین است که واجب ماهیتی زائد بر وجودش ندارد، و حتی حضرت علامه در «نهایة الحکمة» این بحث را هم در امور عامه با عنوان «ان واجب الوجود بالذات، ماهیته اتیته» و هم در الهیات بالمعنی الاخص با عنوان «ان الواجب لذاته لاماهیة له» مطرح کرده‌اند.

پیش از ورود در اصل بحث یادآوری چند مطلب ضروری است:

### مقصود از ماهیت در عنوان فصل

۱- واژه «ماهیت» دارای دو اصطلاح است:

الف- ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» یعنی آنچه در پاسخ از چیستی اشیاء بیان می‌شود. و چون چیستی شیء در برابر هستی شیء است، ماهیت در این اصطلاح در برابر وجود است. در بحثهای گذشته و نیز بحثهای آینده، هر کجا از ماهیت گفت و گو می‌شود، همین اصطلاح آن مورد نظر می‌باشد، مگر آنکه تصریح به خلاف شود!

ب- ماهیت به معنای «ماهه الشیء هُوهُو»، یعنی آنچه که شیء به واسطه او، آن شیء است، و به عبارت دیگر، هویت و حقیقت شیء، این اصطلاح از ماهیت شامل وجود هم می‌شود. زیرا اگر چیزی داشته باشیم که هستی صرف باشد، و جز هستی چیز دیگری نباشد، و حتی در ذهن هم به دو حیثیت مختلف، یکی چیستی و دیگری هستی، تفکیک نشود، ماهیت چنین چیزی- یعنی آنچه آن شیء به واسطه او، آن شیء است- همان وجود او می‌باشد.

مقصود از ماهیت در عنوان این فصل که «واجب الوجود ماهیته انیته» اصطلاح دوم ماهیت است، چنانکه مقصود از واجب الوجود، واجب الوجود بالذات، و مراد از انیت، تحقق و هستی اوست. اما آنجا که گفته می‌شود: «ان الواجب بالذات لاماهیته له» مقصود اصطلاح نخستین ماهیت می‌باشد.

همه امور عرضی محتاج به علت اند

۲- عرضی در برابر ذاتی است، و مقصود از آن، اموری است که بیرون از ذات شیء می‌باشند. توضیح اینکه اموری که برای یک شیء ثابت می‌شوند، بر دو قسم اند:

الف- امور ذاتی. ب- امور عرضی.



ذاتیات شیء، اموری است که ذات شیء متقوم به آنها می‌باشد، مانند: مبدأ نطق برای انسان، مبدأ حرکت ارادی برای حیوان، مبدأ نمو برای گیاه و جسمیت برای هر سه. و مقصود از امور عرضی، چیزهایی است که بیرون از ذات و حقیقت شیء می‌باشد.<sup>۱</sup>

اگر چیزی عین ذات و یا جزء ذات شیء، و به عبارت جامع، ذاتی شیء بود، ثبوتش برای آن نیاز به جعل و ایجاد ندارد، و لذا اجاعل و علت نمی‌خواهد. چرا که ثبوت شیء برای خودش ضروری می‌باشد، و هر جا رابطه ضرورت برقرار بود، جایی برای علیت و تأثیر نیست، و لذا گفته‌اند که: «ذاتی شیء لم یکن مُعللاً»، یعنی ثبوت امر ذاتی برای شیء، نیاز به علت ندارد.

اما اگر چیزی ذاتی شیء نبود، بلکه عرضی و بیرون از حقیقت شیء بود، خواه عرضی لازم باشد و خواه مفارق، ثبوتش برای آن علت می‌خواهد. و لذا گفته‌اند که: «کلُّ عرضی معلل» یعنی امور عرضی علت می‌خواهند.

### علت وجود، تقدم وجودی بر معلول خود دارد

۳- علت وجود همیشه تقدم وجودی بر معلول خود دارد. یعنی اگر «الف» ایجاد کننده «ب» باشد باید «الف» پیش از «ب» موجود باشد. زیرا امر معدوم بطلان محض است، و بطلان محض نمی‌تواند چیزی را به وجود آورد. و لذا گفته‌اند که: «العلّة متقدّمة علی معلولها بالوجود بالضرورة». قید «بالوجود» گویای این مطلب است که تقدم علت بر معلول، تقدم وجودی است یعنی علت باید پیش از معلول موجود باشد. پس از روشن شدن مطالب فوق می‌پردازیم به بیان دلیلی که برای اثبات نزهت واجب الوجود از ماهیت و «چیستی» اقامه شده است.

### واجب تعالی «ماهیت» به معنای چیستی ندارد

برهانی که برای اثبات این مدعا اقامه شده است به صورت یک قیاس استثنائی به این

۱- در فصل سوم از بخش پنجم درباره ذاتی و عرضی گفت و گو خواهد شد.

صورت قابل تنظیم است:

مقدمه نخست: اگر واجب تعالی ماهیتی علاوه بر وجود خاصش داشته باشد، وجود واجب نیازمند به علت خواهد بود.

مقدمه دوم: وجود واجب نیازمند به علت نیست. (نقیض تالی)

نتیجه: واجب تعالی ماهیتی علاوه بر وجود خاصش ندارد. (نقیض مقدم)

هر دو مقدمه این استدلال نیاز به تبیین دارد.

تبیین مقدمه اول: اگر واجب تعالی ماهیتی علاوه بر وجود خاصش داشته باشد، وجود واجب بیرون از ذات او و یک امر عرضی برای آن خواهد بود، زیرا همانطور که گفتیم، هر امر بیرون از ذاتی، عرضی نامیده می شود. و از طرفی به مقتضای قاعده «کل عرضی معلل» ثبوت امور عرضی برای ذات، نیاز به علت دارد. و در نتیجه وجود واجب تعالی نیازمند به علت خواهد بود.

بطور کلی اگر در تحلیل عقل، ماهیت چیزی غیر از وجودش باشد، و وجودش غیر از ماهیت او، قطعاً اتصاف آن ماهیت به این وجود و ثبوت این وجود برای آن ماهیت، نیاز به علت دارد که وجود را به ماهیت عطا کند و ماهیت را طوری قرار دهد که متصف به وجود و مصداق موجود گردد، زیرا بر فرض اینکه وجود عین ماهیت نباشد نسبت به آن، عرضی خواهد بود. و هر شیء عرضی معلل می باشد، پس ثبوت وجود برای ماهیت معلل خواهد بود. تبیین مقدمه دوم: وجود واجب تعالی علت ندارد، زیرا اگر وجود او علت داشته باشد، این علت از دو حال بیرون نیست: یا همان ذات و ماهیتی است که برای واجب فرض شده است، و یا چیزی است بیرون از ذات واجب. و هر دو فرض باطل است.

اما فرض نخست باطل است، زیرا اگر علت وجود واجب، ماهیت او باشد آن ماهیت باید پیش از وجود واجب، موجود باشد، چرا که همانگونه که در امر سوم گذشت، علت وجود، لزوماً تقدم وجودی بر معلول دارد. و از طرفی موجود بودن ماهیت نیاز به وجودی دارد که عارض بر آن شود. حال اگر بگوئیم این وجود عارض شده، همان وجودی است که معلول این ماهیت می باشد، لازم می آید آن وجود بر خودش مقدم شده باشد، یعنی لازم می آید وجود واجب، پیش از آنکه توسط ماهیت واجب محقق گردد، عارض بر آن شده و

آن را متصف به وجود کرده باشد؛ و می‌دانیم که مقدم شدن شیء بر خودش محال می‌باشد. زیرا معنایش آن است که شیء پیش از آنکه موجود باشد، موجود باشد!

و اگر بگوئیم وجود دیگری عارض بر ماهیت شده و آن را موجود کرده است، نقل کلام به آن وجود دوم می‌کنیم و می‌گوئیم: آن وجود هم بنا بر فرض، امری عرضی و محتاج به علت است، و علتش هم طبق فرض همان ماهیت واجب است، در نتیجه ماهیت واجب بر این وجود دوم نیز تقدم دارد، و باید پیش از آن، موجود به وجود سومی باشد، و باز نقل کلام به آن وجود سوم می‌کنیم، و لاجرم تسلسل لازم می‌آید.

و اما بطلان فرض دوم بخاطر آن است که با وجوب ذاتی واجب منافات دارد زیرا اگر علت وجود واجب چیزی غیر از ذات و ماهیت او باشد، معنایش آن است که واجب تعالی را چیز دیگری به وجود آورده است و او معلول غیر خودش می‌باشد.

حاصل آنکه وجود واجب تعالی به هیچ وجه علت ندارد، نه علتی از درون و نه علتی از بیرون، یعنی معلل نیست، و در نتیجه عرضی نمی‌باشد، و وقتی عرضی نبود ذاتی خواهد بود، یعنی ذات واجب همان وجود و هستی اوست.

### بیانی از استاد جوادی آملی

حضرت استاد جوادی آملی در «شرح حکمت متعالیه» سز نزاهت واجب تعالی از ماهیت را اینگونه بیان می‌کنند:

«سز آنکه واجب منزله از ماهیت به معنای جواب «ماهو» است، اینست که ماهیت عبارت از ذاتی است که از همه عوارض حتی از هستی، مجرد است یعنی در مقام ذات، فاقد همه عوارض و محمولها می‌باشد و هنگامی که در تحلیل عقل از همه آنها تجرید شد، از آنها امتیاز پیدا می‌کند، آنگاه عقل می‌یابد که ماهیت در مقام ذات عاری از همه عوارض محموله حتی از وجود می‌باشد، ولی در واقع با آنها متحد و آمیخته است و چون در تحلیل ذهنی، معروض غیر از عارض است و عارض در حریم ذات معروض راه ندارد و گرنه ذاتی او می‌شد نه عارض، عقل می‌گوید این معروض غیر از عارض است و عارض بیرون از معروض است. پس هستی ماهیت خارج از او بوده و ناچار به سبب، استناد دارد زیرا فقط

«ذاتی» است که ثبوت آن برای ذات نیازمند به سبب نیست ولی «غیرذاتی» حتماً محتاج به سبب می‌باشد و در حقیقت، عامل وحدت موضوع و محمول و عروض این عرض بر آن ذات و این وجود بر آن ماهیت همان سبب خواهد بود.<sup>۱</sup> [آنگاه یکی از تالی فاسدهایی که شرحش گذشت مترتب می‌شود].

### منشأ انتزاع وجوب ذاتی

وقد تبینَ بذلك: أن الوجود بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب، كاشف عن كون وجوده بحثاً في غاية الشدة غير مشتمل على جهة عدمية، إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام، حرّم الكمال الوجودي الذي في مقابله؛ فكانت ذاته مقيدةً بعمده، فلم يكن واجباً بالذات صرفاً له كل كمال.

### ترجمه

از این بیان روشن می‌گردد که وجوب ذاتی، وصفی است گرفته شده از صمیم و حاق وجود واجب و بیانگر آنکه وجود واجب وجودی است صرف و خالص، در نهایت قوت و شدت، بدون آنکه در بردارنده هیچ جهت عدمی باشد، چرا که اگر ذره‌ای عدم ونیستی در او راه داشته باشد، از کمال وجودی که در برابر آن عدم قرار دارد محروم و در نتیجه ذاتش مقید به فقدان آن کمال خواهد بود، و این بدان معناست که او واجب بالذاتی نیست که وجود محض و واجد همه کمالات می‌باشد.

### شرح و تفسیر

از آنجا که واجب تعالی، ذات و ماهیتی غیر از وجود ندارد، نمی‌توان گفت که وجوب، وصفی است که از نحوه رابطه میان ماهیت واجب و وجود او انتزاع شده است. زیرا ذات

۱- «شرح حکمت متعالیه»، بخش دوم از جلد ششم، ص ۱۸۱.

واجب همان وجود واجب است و حتی در ظرف تحلیل عقل این دو از یکدیگر جدا نمی‌باشند. لذا باید گفت که وجوب ذاتی، وصفی است که از حاق ذات و وجود واجب انتزاع می‌شود. نه از نحوه رابطه میان ماهیت و وجود واجب! - و این وصف بیانگر آن است که آن وجود، هستی صرف است و در نهایت شدت می‌باشد و هیچ نقصان و کمبودی در آن راه ندارد. چرا که اگر نقصی در او راه داشته باشد، معنایش این است که آن وجود، پاره‌ای از کمالات وجودی را ندارد، و در نتیجه مقید و محدود می‌باشد، و هر وجود محدودی منشا انتزاع ماهیت می‌باشد، و وجودی که منشا انتزاع ماهیت باشد، واجب بالذات نخواهد بود، زیرا واجب بالذات هستی صرف است و ماهیت ندارد.

## الفصل الرابع

# واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكن له بالامكان العام، كان ذاجبة إمكانية بالنسبة إليه، فكان خالياً في ذاته عنه متساوية نسبتة إلى وجوده و عدمه، ومعناه تقيّد ذاته بجهة عدمية، وقد عرفت في الفصل السابق استحالتة.

ترجمه

اگر واجب الوجود نسبت به کمالی که برای او ممتنع نیست، وجوب و ضرورت نداشته باشد، لزوماً در رابطه با آن کمال خاص، جهت امکانی خواهد داشت؛ و در نتیجه ذاتش از آن کمال خالی و نسبتش به بود و نبود آن یکسان خواهد بود. و این بدان معناست که ذات واجب به یک جهت عدمی مقید گشته است، و در فصل گذشته تانستیم که چنین چیزی محال است.

## شرح و تفسیر

معنای اینکه واجب الوجود بالذات، از جمیع جهات واجب الوجود می باشد، آن است که هر کمالی که ثبوتش برای او ممتنع و محال نیست<sup>۱</sup>، بالضرورة برای او ثابت می باشد. پس هر محمولی را به او نسبت دهیم یا بالضرورة برای او ثابت می باشد- و این در صورتی است که آن محمول حاکی از کمالی از کمالات باشد بی آنکه شائبه‌ای از نقصان در آن بوده باشد مانند علم، حیات و قدرت- و یا آنکه بالضرورة از او سلب می شود، و این در صورتی است که در آن محمول شائبه‌ای از نقصان بوده باشد مانند عجز، جهل، جسمیت، حرکت، رنگ و شکل. بنابراین، چیزی که نسبتش به آن ذات به نحو امکان خاص باشد قابل تصور نیست.

حاصل آنکه هر کمالی که برای واجب تعالی امکان عام داشته باشد- یعنی ثبوتش برای او ممتنع نباشد- ضرورتاً برای او ثابت می باشد، زیرا اگر ضرورتاً برای او ثابت نباشد، نسبت واجب به آن کمال، امکان خاص خواهد بود، یعنی ذات واجب تهی از آن کمال بوده و نسبتش به بود و نبود آن کمال یکسان می باشد، می تواند آن را داشته باشد و می تواند آن را نداشته باشد، و معنای این سخن آن است که ذات واجب محدود بوده، و وجود صرف و دارای همه کمالات نمی باشد. و حال آنکه در فصل پیش به اثبات رسید که واجب تعالی وجود نامحدود است و مقید به هیچ قید عدمی نیست، و هیچ نقصان و کمبودی در او راه ندارد.

۱- اموری که کمال محدودند و محدودیت قید آنهاست برای آن ذات ممتنع می باشند و لذا این گونه کمالات از محل بحث بیرونند.

## الفصل الخامس

### في أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد و بطلان القول بالأولوية

لا ريب أنّ الممكن، الذي يتساوى نسبتُهُ إلى الوجود والعدم عقلاً، يتوقف وجودُهُ على شيء يستلّ علةً و عدمُهُ على عديمها. وهل يتوقف وجودُ الممكن على أنّ يُوجِبَ العلةُ وجودَهُ، وهو الوجودُ بالغير؟ أو أنّه يوجد بالخروج عن حدِّ الاستواء، وإن لم يصل إلى حدِّ الوجود؟ وكذا القول في جانبِ العدم، وهو المستلّ بالأولوية؛ وقد قسّموها إلى الأولوية الذاتية وهي يقتضيها ذاتُ الممكن و ماهيته، و غير الذاتية وهي خلافها، و قسّموا كلياً منهما إلى «كافية» في تحقّق الممكن و «غير كافية».

ترجمه

بی تردید هر امر ممکنی، به حکم آنکه نسبتش به وجود و عدم عقلاً یکسان است، وجودش متوقف بر چیزی به نام علت می باشد، و عدمش نیز متوقف بر نبودن آن علت خواهد بود.



حال آیا وجود ممکن متوقف است بر اینکه علت، وجودش را واجب و ضروری گرداند؟ به عبارت دیگر آیا ممکن تا وجوب گیری پیدا نکند موجود نمی شود؟ یا آنکه با خارج شدن از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم، موجود می گردد، گرچه به حد وجوب و ضرورت نرسیده باشد؟ و همینطور در ناحیه عدم، [رجحان پیدا کردن عدم برای معدوم شدن آن کافی است.] نام این عقیده را «اولویت» نهاده اند صاحبان این عقیده، اولویت و ترجیح را به دو بخش تقسیم کرده اند: ۱- اولویت ذاتی، یعنی رجحانی که ذات ممکن مقتضی آن است ۲- اولویت غیر ذاتی، که با تأثیر عامل خارج از ذات تحقق می یابد. هر یک از این دو بخش هم به نوبه خود تقسیم شده است: به اولیاتی که برای موجود شدن ممکن، کافی است و اولیاتی که کافی نیست.

### شرح و تفسیر

موضوع بحث در این فصل قاعده معروفی است که می گوید: شیء ممکن تا به حد وجوب و ضرورت نرسد موجود نمی گردد. و چون این قاعده، فرع بر اصل علیت می باشد، حضرت علامه ابتدا اشاره ای به این اصل می کنند و سپس به اصل مطلب می پردازند.

### اصل علیت

اصل علیت می گوید: ممکن برای آنکه موجود گردد و یا معدوم شود، نیاز به یک مرجع بیرونی دارد که علت نامیده می شود. و به عبارت دیگر وجود و عدم یک پدیده ممکن،

وابسته به غیر می باشد.

مسأله نیاز ممکن به علت، یک امر بدیهی است، و نیاز به استدلال ندارد. در فصل هشتم از همین بخش، در این باره گفت و گو خواهد شد و لذا در اینجا به همین اندازه اکتفا می شود.

### رابطه میان علت و معلول از دیدگاه حکیمان

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که رابطه میان علت و معلول چه رابطهای است؟ آیا میان آنها ضرورت برقرار است یا نه؟

فلاسفه می‌گویند: این رابطه یک رابطه ضروری است. یعنی در صورت وجود علت تامه شیء، وجود آن شیء ضروری و قطعی می‌باشد، و آن شیء چاره‌ای جز موجود شدن ندارد. و لذا می‌گویند، ممکن گرچه به حسب ذات خود نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم، ولی در واقع و نفس الامر، یا وجودش ضروری است و یا عدمش ضروری می‌باشد، در صورت نخست واجب الوجود بالغیر، و در صورت دوم ممتنع الوجود بالغیر است؛ چرا که در واقع و نفس الامر یا علت تامه وجود تحقق دارد و یا ندارد، و احتمال سومی در کار نیست، در صورتی که علت تامه وجود تحقق داشته باشد، وجود معلول ضروری و قطعی است، و در صورتی که علت تامه وجود محقق نباشد، همان نبود علت تامه وجود، علت تامه عدم می‌باشد، و عدم شیء را ضروری می‌گرداند.

مثلاً اگر یک گلوله را در نظر بگیریم، این گلوله ذاتاً نه اقتضای حرکت دارد و نه اقتضای عدم حرکت، و لذا خود بخود نه متحرک خواهد بود و نه ساکن، بلکه هم حرکتش و هم سکونش مستند به غیر می‌باشد و این همان اصل علیت است. از طرف دیگر اگر علت تامه حرکت موجود باشد، گلوله ضرورتاً حرکت می‌کند و در غیر این صورت حرکت کردن آن محال و ممتنع می‌باشد. این سخن فلاسفه است که از آن به «جبرعلتی و معلولی» نیز تعبیر می‌شود.

### رابطه میان علت و معلول از دیدگاه متکلمان یا نظریه اولویت

در برابر برخی از متکلمان قائل به اولویت شده‌اند و گفته‌اند که لزومی ندارد علت، برای به وجود آوردن معلول، وجود معلول را ضروری گرداند بلکه همین اندازه که طرف وجود را بر عدم رجحان دهد و ممکن را از حالت استواء نسبت به وجود و عدم خارج گرداند برای موجود شدن آن کفایت می‌کند!

۱- این دسته از متکلمان گمان کرده‌اند که تعمیم سخن حکما به افعال ارادی ناصواب است و موجب جبری بودن

به عقیده این گروه، رابطه میان علت و معلول - لا اقل در افعال اختیاری - رابطه اولویت است، یعنی معلول با آنکه علت تامه اش موجود است، وجودش ضروری و قطعی نیست بلکه فقط نسبت به عدم اولویت دارد.

### اقسام اولویت

متکلمان تقسیماتی برای اولویت ذکر کرده‌اند، از جمله اینکه اولویت یا ذاتی است و یا غیری.

اولویت ذاتی آن است که اولویت از ذات ممکن نشأت گرفته باشد نه آنکه علت، آن را به او داده باشد. پس چیزی که ذاتاً نسبتش به وجود و عدم یکسان نیست، بلکه به وجود نزدیک‌تر از عدم است، و موجود شدن ذاتاً برایش رجحان دارد، اولویت ذاتی نسبت به وجود دارد، و همچنین چیزی که به مقتضای ذاتش عدم برایش رجحان دارد، اولویت ذاتی نسبت به عدم دارد.

اولویت غیری آن است که این رجحان از ناحیه غیر، که همان علت است، به شیء داده شود. یعنی ذات شیء نسبتش به وجود و عدم یکسان است ولی یک عامل خارجی یکی از آن دو طرف را برای شیء راجح می‌گرداند، و آن را به وجود و یا عدم نزدیک‌تر می‌سازد. هر یک از اولویت ذاتی و غیری نیز بر دو قسم است: کافی و غیر کافی.

اولویت کافی آن اولویتی است که برای تحقق طرف رجحان یافته کفایت می‌کند. پس اگر وجود شیء، اولویت کافی بر عدمش داشته باشد، آن شیء موجود می‌گردد، و وجودش نیاز به هیچ چیز دیگری نخواهد داشت، خواه این اولویت ذاتی باشد یا غیری. البته



این گروه از افعال می‌گردد. و لذا گفته‌اند که وقتی انسان کاری را انجام می‌دهد، در صورتی که همه مبادی و شرایط انجام آن کار هم تحقق داشته باشد، انجام آن کار، ضرورت پیدا نمی‌کند، بلکه نهایتاً اولویت می‌یابد، چرا که اگر انجام آن ضروری و واجب باشد، فاعل در انجام آن مجبور بوده و چاره‌ای از انجامش نخواهد داشت، و این با اختیار و اراده فاعل منافات دارد. همین مطلب درباره افعال باری تعالی نیز مطرح می‌شود، و لذا ایشان فلاسفه را متهم کرده‌اند که آنها خداوند را فاعل مضطر و مجبور می‌دانند، که پاسخ آن در فصل ششم از بخش دوازدهم به خواست خدای متعال خواهد آمد.

در میان متکلمان مسلمان کسی قائل به اولویت ذاتی کافی برای اشیاء نشده است، زیرا این نحوه از اولویت موجب استغناء از علت می باشد و چنین پدیده ای در واقع، خودبخود موجود می باشد و از این جهت فرقی با واجب الوجود بالذات ندارد.

و اولویت غیر کافی آن اولیتی است که برای تحقق طرف رجحان یافت کفایت نمی کند، به گونه ای که تعیین آن طرف رجحان یافته نیاز به عامل دیگری دارد.

### ردّ نظریه اولویت

والأولوية بأقسامها باطلة:

أما الأولوية الذاتية، فلأن الماهية قبل الوجود باطلة الذات لا شينية لها حتى تقتضى أولوية الوجود كافية أو غير كافية؛ وبعبارة أخرى: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر.

و أما الأولوية الغيرية، وهي التي تأتي من ناحية العلة، فلا تها لما لم تصل إلى حدّ الوجوب لا يخرج بها الممكن من حد الاستواء، ولا يتعين بها له الوجود أو العدم، ولا ينقطع بها السؤال: إنه لم وقع هذا دون ذاك؟؟ و هو الدليل على أنه لم تتم بعد للعلّة علیتها.

فَتَحْصَلُ: أن الترجيح إنما هو بإيجاب العلة وجود المعلول، بحيث يتعين له الوجود و يستحيل عليه العدم، أو إيجابها عدمه؛ فالشيء أعنى الممكن مالم يجب لم يوجد.

ترجمه

اولویت با همه اقسامش باطل است:

اما بطلان اولویت ذاتی بخاطر آن است که ماهیت قبل از آنکه موجود شود،

۱. ولذا حکیم سبزواری در حاشیه خود بر شرح منظومه اش می گوید: «و منهم من يقول بالاولوية الذاتية الغير الكافية. واما الكافية، فلا قائل بها منهم. كيف؟ وهي توجب انسداد باب اثبات الصانع تعالى، وهم مليون اهل الرشاد، مبرثون من الالحاد». شرح منظومه، ص ۷۰، غرر فی بعض احکام الوجوب الغيری.

چیزی نیست و بهره‌ای از ثبوت و شینیت ندارد تا بتواند مقتضای رجحان وجود بر عدم باشد، چه به نحوی که برای تحقق آن ماهیت کفایت کند و چه به نحوی که کفایت نکند. و به دیگر سخن: ماهیت در ذات خودش جز خودش چیزی نیست، نه موجود است و نه معدوم و نه هیچ چیز دیگری. اما بطلان اولویت غیری، یعنی اولویت و ترجیحی که از ناحیه علت می‌آید، دلیلش آن است که این رجحان چون به حد ضرورت و وجوب نرسیده‌است نمی‌تواند ممکن را از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم خارج کرده، موجود بودن یا معدوم بودن آن را معین کند، و هنوز مجال این پرسش هست که: چرا مثلاً آن شیء موجود شد نه معدوم؟ و صحت این پرسش دلیل آن است که علت مفروض یک علت تام نیست.

نتیجه کلام آنکه ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم بر دیگری فقط به این است که علت، وجود معلول را ایجاب کند و یا آنکه عدمش را ایجاب کند. بنابراین، یک امر ممکن تا وقتی به حد وجوب و ضرورت نرسیده‌است موجود نمی‌گردد.

### شرح و تفسیر

بطلان اولویت ذاتی: اولویت ذاتی آن بود که ماهیت و ذات ممکن، اقتضای وجود داشته باشد، یعنی خودبخود وجود برایش اولای از عدم باشد و این غیر قابل قبول است، خواه کافی باشد و خواه غیر کافی؛ زیرا ماهیت پیش از آنکه تحقق پیدا کند و موجود گردد چیزی نیست که اقتضای وجود داشته باشد. زیرا هر چیزی ثبوت و تحقق و آثارش را بواسطه وجودش دارد و اگر موجود نباشد فاقد هر گونه اثری خواهد بود. و به بیان دیگر ماهیت در مرتبه ذات خود هیچ چیزی جز ذاتش را ندارد. مثلاً انسان در مرتبه ذاتش فقط انسان است، و هیچ چیز دیگری نیست و نه تنها وجود و عدم بلکه امکانش هم امری بیرون

۱. و واسطه‌ای میان تساوی نسبت به وجود و عدم و تعیین یکی از آن دو وجود ندارد... مؤلف.

از مرتبه ذاتش می‌باشد. حاصل آنکه به ماهیت در این مرتبه جز ذاتش را نمی‌توان نسبت داد.

بطلان اولویت غیری: قول به اولویت غیری به نحوه ارتباط میان علت و معلول مربوط می‌شود. قول به اولویت غیری معنایش آن است که علت به معلول خود اولویت وجود می‌دهد یعنی وجود معلول با بودن علت تامه‌اش فقط رجحان می‌یابد نه وجوب و ضرورت. اما حق آن است که علت، وجود معلول را ضروری می‌گرداند و تا معلول به حد ضرورت نرسد و تمامی راههای عدم آن بسته نشود موجود نمی‌گردد. زیرا اگر علت به معلول خود ضرورت ندهد، معنایش آن است که راه عدم برای آن معلول هنوز باز است و آن معلول با آنکه علتش وجود دارد می‌تواند معدوم باشد. بنابراین، معلول با بودن علتش، هم می‌تواند معدوم باشد و هم می‌تواند موجود باشد، پس هنوز در حد امکان است و نسبتش به وجود و عدم یکسان می‌باشد و برای آنکه موجود و یا معدوم شود نیاز به عامل دیگری دارد تا یکی از آن دورا برای او متعین سازد، و این نشان می‌دهد که آنچه را علت تامه فرض کرده‌ایم علت تامه نیست، زیرا با وجود علت تامه، دیگر جایی برای سؤال از اینکه معلول چرا موجود شد، باقی نمی‌ماند.

استاد مطهری در این باره چنین می‌گوید:

«علت را هر کس به این اندازه می‌شناسد که وجود دهنده به معلول است. حالا می‌خواهیم بفهمیم که آیا همانطوری که علت، وجود دهنده به معلول است ضرورت دهنده به وی نیز هست یا نه، و معنای این جمله این است که آیا با فرض تحقق علت تامه شیء، تحقق یافتن معلول قطعی و جبری و تخلف‌ناپذیر است یا نه؟

اندک تأملی روشن می‌کند که اگر علت، ضرورت دهنده نباشد وجود دهنده نیز نخواهد بود، زیرا معلول با قطع نظر از علت، «امکان وجود» دارد و البته امکان وجود شیء به تنهایی کافی برای موجودیت آن شیء نیست، والا می‌بایست هر حادثه ممکن بدون علت و موجبی بوجود آید، و این همان صدفه و اتفاق است که مساوی با نفی علیت و معلولیت عمومی است، و چنانکه دیدیم مساوی با نفی همه علوم و فرورفتن در ورطه سوفسطایی گری است.

بعد از اینکه معلوم شد امکان ذاتی وجود شیء به تنهایی کافی نیست، اگر فرض کنیم که معلول مفروض ما، از ناحیه علت نیز حالش همان حالی است که قبل از تحقق علت داشت، پس فرض تحقق علت و عدم تحقق علت نسبت به معلول مساوی است، و همانطوری که در فرض عدم تحقق علت، وجود یافتن معلول مساوی با صدفه و اتفاق است و امتناع عقلی دارد. در صورت تحقق علت نیز وجود یافتن معلول امتناع عقلی دارد. پس اگر علت ضرورت دهنده به معلول خویش نباشد، وجود دهنده به آن نیز نخواهد بود، یعنی واقعاً علت، علت نخواهد بود. پس علیت از این لحاظ مساوی با ضرورت و جبر است و نظام علی و معلولی قهراً نظام ضروری و جبری خواهد بود.<sup>۱</sup>

#### ضرورت به شرط محمول

ما تقدّم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علته، وله وجوب آخر  
يلحقه بعد تحقق الوجود أو العدم، وهو المستقضى بالضرورة بشرط المحمول؛  
فالممكن الموجود محفوف بالضرورتين: السابقة، واللاحقة.

#### ترجمه

آنچه مورد بحث قرار گرفت وجوبی است که ممکن از علت خویش دریافت می کند، اما ممکن را وجوب دیگری می باشد که پس موجود شدن و یا معدوم شدن بدان ملحق می گردد، به نام «ضرورت به شرط محمول». بنابراین، ممکنی که لباس هستی برتن کرده با دو وجوب و ضرورت احاطه شده: ضرورت پیش از وجود و ضرورت پس از آن.

#### شرح و تفسیر

تاکنون دانستیم که نسبت وجود به ماهیت گرچه فی حدّ نفسه و به حسب ذات، امکان

۱- «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، ج ۳، ص ۷۷.

است، اما اگر ماهیت همراه با علت تامه‌اش در نظر گرفته شود، نسبت وجود به آن، نسبت ضرورت و وجوب می‌باشد. چرا که به مقتضای قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» علت تامه ابتدا وجود معلول خود را ضروری و واجب می‌گرداند و آنگاه آن را موجود می‌کند. این وجوب و ضرورت، وجوبی است که از ناحیه علت به ماهیت داده می‌شود، و وجوبی است که عقل آن را پیش از وجود ماهیت اعتبار می‌کند، و به آن «وجوب غیری» می‌گویند.

در اینجا وجوب و ضرورت دیگری نیز هست که ماهیت پس از تلبس به وجود، بدان متصف می‌گردد. به این صورت که یک ماهیت پس از آنکه موجود شد، مادامی که موجود است و مشروط بر آنکه موجود باشد، ضرورتاً موجود می‌باشد. زیرا اگر در همان حال که موجود است، معدوم هم باشد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید. پس ماهیتی که موجود شده، محال است که در همان ظرف موجودیتش، معدوم باشد. این وجوب و ضرورت را «ضرورت به شرط محمول» می‌نامند.

از این رو گفته‌اند که ماهیت موجود شده را دو ضرورت فرا گرفته‌است، یکی ضرورتی که در مرتبه قبل از تحقق ماهیت از ناحیه علت به آن داده می‌شود، دیگر ضرورتی که ماهیت پس از آنکه تحقق یافت، متصف به آن می‌شود.

یک نکته: فرق میان ضرورت به شرط محمول در اصطلاح منطق و فلسفه میان اصطلاح ضرورت به شرط محمول در منطق و ضرورت به شرط محمول در فلسفه تفاوتی است که نباید از آن غافل بود. توضیح اینکه نظر منطقیین به عالم ذهن است. هرگاه موضوع قضیه‌ای مقید به محمول آن قضیه شود، ثبوت آن محمول برای آن موضوع ضروری خواهد بود، و منطقیین این ضرورت را ضرورت به شرط محمول می‌نامند. مثلاً اگر گفته شود: «حسن سفیدپوست است» ثبوت این محمول برای موضوع ممکن می‌باشد، یعنی ماده قضیه امکان است. ولی اگر گفته شود: «حسن به شرط آنکه سفیدپوست باشد، سفیدپوست است» در اینجا ماده قضیه وجوب و ضرورت است، زیرا این حمل از قبیل حمل شیء بر نفس می‌باشد، و همانطور که می‌دانیم حمل شیء بر خودش ضروری و



سلبش از آن ممتنع می‌باشد.

اما نظر فلاسفه در ضرورت به شرط محمول به اعتبارات ذهنی نیست، بلکه نظرشان به متن واقعیت است. آنها می‌خواهند بگویند هر ماهیتی که متلبس به وجود است نسبت وجود بدان ماهیت ضروری است، زیرا ماهیت متلبس به وجود، بالضرورة موجود است. و باز گشت این سخن به این گفتار حکیمانه است که «الشیء لا ینقلب عما هو علیه» شیء از آنچه بر آن است، دگرگون نمی‌شود.

## الفصل السادس

### في معاني الامكان

الامكان المبحوث عنه ههنا هو لا ضرورة الوجود والمعدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي، وهو المستعمل بـ «الامكان الخاص» و «الخاصي».

وقد يستعمل الامكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف، سواء كان الجانب الموافق ضرورياً أو غير ضروري؛ فيقال: الشيء الفلاني ممكن أي ليس بمتنع؛ وهو المستعمل في لسان العامة، أعظم من الامكان الخاص؛ ولذا يُستعمل «امكاناً عاماً» و «عاماً».

وقد يستعمل في معنى أخص من ذلك، وهو سلب الضرورات الذاتية و الوصفية والوقتيّة؛ كقولنا: الانسان كاتب بالامكان، حيث إن الانسانية لاتقتضي ضرورة الكتابة، ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة، ولا وقت كذلك؛ وتحقق الامكان بهذا المعنى في القضية بحسب الاعتبار العقلي، بمقايسة المحمول إلى الموضوع، لاينا في ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة؛ ويستعمل «الامكان الأخص».

وقد يستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط

المحمول أيضاً؛ كقولنا: «زيدٌ كاتبٌ غداً بالامكان» ويختص بالامور المستقبلية التي لم تتحقق بعد حتى يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول، وهذا الامكان إنما يثبت بحسب الظن والغفلة عن أن كل حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع لانتهاهه إلى علل موجبة مفروغ عنها؛ ويستعمل «الامكان الاستقبالي».

## ترجمه

امکانی که تاکنون مورد بحث قرار گرفت همان عدم ضرورت هستی و نیستی برای ماهیتی است، که ذاتش جدا از هر امر دیگری لحاظ شده است، این امکان را «امکان خاص» و «خاصی» می نامند.

اما گاهی امکان به معنای «نفی ضرورت از طرف مقابل» بکار می رود، خواه طرف موافق ضروری باشد یا نباشد، مثلاً گفته می شود: فلان چیز ممکن است، به این معنا که [طرف مقابل قضیه یعنی نیستی آن چیز، ضرورت ندارد و به عبارت دیگر] آن چیز ممتنع نمی باشد. امکان در تعبیرات عامه مردم به همین معنا به کار می رود، و دایره آن وسیع تر از امکان خاص می باشد و از همین روی آن را «امکان عامی» و «عام» نامیده اند.

گاهی نیز امکان در معنایی بکار می رود که محدودتر از معنای اول می باشد، یعنی نفی ضرورت ذاتی، وصفی و وقتی. مانند: «انسان ممکن است نویسنده باشد.» با توجه به آنکه انسانیت مقتضی ضرورت نویسنده گی نیست و در موضوع قضیه نیز وصف یا زمان خاصی که نویسنده گی را ضروری کند، قرار ندارد. اما باید دانست که تحقق این معنا از امکان در قضیه که عقل آن را در اثر سنجش محمول با موضوع قضیه اعتبار می کند، مناقاتی با این ندارد که محمول در اثر ثبوت علت، ضرورت خارجی داشته باشد. این معنا را «امکان اخص» می نامند.

امکان در معنای محدودتری نیز بکار می رود که علاوه بر ضرورت های

سه گانه فوق، ضرورت به شرط محمول را نیز نفی می کند؛ مانند: حسین فردا ممکن است نویسنده باشد. این نوع امکان ویژه اموری است که در زمان آینده تحقق می یابند و هنوز واقع نشده اند تا ضرورت به شرط محمول داشته باشند. ثبوت این امکان در واقع با نوعی گمان و غفلت همراه است، غفلت از آنکه پدیده های مربوط به آینده یا واجبند و یا محال، چرا که یک پدیده بهر حال به عللی منتهی می گردد که یکی از دو طرف را برای آن حتمی و قطعی می کنند. این معنا را «امکان استقبالی» می نامند.

#### شرح و تفسیر

امکان دارای اصطلاحات گوناگونی است که به پاره ای از آنها در این فصل اشاره می شود.

#### ۱- امکان خاص یا خاصی

امکان خاص به معنای سلب ضرورت وجود و عدم از ذات موضوع است و تقسیم و جوهر ذاتی و امتناع ذاتی می باشد. در این اصطلاح وقتی می گوئیم: «انسان ممکن است» معنایش آن است که انسان نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، و به عبارتی، نه وجود برایش ضرورت ذاتی دارد و نه عدم.

#### وجه تسمیه

این معنای از امکان بدلیل آنکه نسبت به معنای دومی که برای آن ذکر خواهد شد، محدودتر است، «امکان خاص» نامیده شده است، و چون در تعبیرات خواص به کار می رود، به آن «امکان خاصی» (منسوب به خاصه) نیز می گویند.

#### ۲- امکان عام یا عامی

امکان عام سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه می کند، در این اصطلاح وقتی گفته می شود: «انسان ممکن است» معنایش آن است که سلب وجود از انسان (یعنی جانب

مخالف قضیه) ضرورت ندارد، و به عبارتی، وجود انسان ممتنع نمی‌باشد. اما بیان نمی‌کند که ثبوت وجود برای انسان (یعنی جانب موافق قضیه) ضروری است، یا نه. بنابراین هر دو احتمال در مورد آن می‌رود.

حاصل آنکه امکان عام در قضیهٔ موجهه، فقط نفی امتناع می‌کند، اما وجوب را نه اثبات می‌کند و نه سلب، و لذا هم با وجوب جمع می‌شود، مانند: «خداوند ممکن است» و هم با امکان خاص جمع می‌شود، مانند: «انسان ممکن است». و در قضیهٔ سالبه فقط وجوب را نفی می‌کند، اما امتناع را نه اثبات می‌کند و نه سلب، و لذا هم با امتناع جمع می‌شود، مانند: «شریک باری ممکن است موجود نباشد»، و هم با امکان خاص سازگار است، مانند: «انسان ممکن است موجود نباشد». مفاد این دو قضیه آن است که وجود برای شریک باری، و انسان ضرورت ندارد، اما بیان نمی‌کند که آیا امتناع هم ندارد و یا دارد.

#### وجه تسمیه

از اینجا دانسته می‌شود که هر کجا امکان خاص صادق باشد، امکان عام نیز صادق است، اما در بعضی از موارد، امکان عام صادق است ولی امکان خاص صادق نیست، و در نتیجه این امکان، اعم از امکان خاص می‌باشد و به همین دلیل به آن «امکان عام» گفته‌اند. و چون در زبان عامهٔ مردم، مقصود از امکان همین اصطلاح دوم می‌باشد. مثلاً وقتی می‌گویند: ممکن است روح وجود داشته باشد، مقصودشان آن است که وجود روح محال نیست. به آن «امکان عامی» (منسوب به عامه) نیز می‌گویند.

#### ۳- امکان اخص

امکان اخص در برابر ضرورت ذاتیه، و صفیه و وقتی است، و هر سه ضرورت را نفی می‌کند.

توضیح اینکه در قضیه، محمول گاهی برای ذات موضوع ضرورت دارد، مانند قضیه «انسان ناطق است» این نوع ضرورت را ضرورت ذاتیه می‌نامند، اما گاهی محمول برای

ذات موضوع ضرورت ندارد، ولی موضوع قضیه، مقید به وصفی شده است که با توجه به آن وصف، محمول برای موضوع ضروری می باشد. فی المثل، متحرک بودن انگشتان دست برای ذات انسان ضرورت ندارد، اما اگر انسان مقید به نویسنده گی شود، و گفته شود: «انسان نویسنده مادامی که نویسنده است، انگشتانش در حرکت می باشد» در این صورت حرکت انگشتان برای او ضروری می باشد؛ و این ضرورت را «ضرورت وصفیه» می نامند. و نیز گاهی محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد، اما موضوع مقید به زمان خاصی شده که با توجه به آن زمان محمول برای موضوع ضرورت می یابد. مثل آنکه گفته شود: «کره زمین وقتی که نور آفتاب بر آن بتابد بالضروره روشن است». این ضرورت را «ضرورت وقتی» می نامند.

امکان اخص بیانگر آن است که محمول نه برای ذات موضوع ضرورت دارد، و نه آنکه موضوع مقید به وصف و یا وقتی شده است که به لحاظ آن وصف و یا وقت، محمول برایش ضروری باشد. مانند قضیه «انسان ممکن است نویسنده باشد». بنابراین، امکان اخص هم ضرورت ذاتیه را نفی می کند و هم ضرورت وصفیه و وقتی را.

#### وجه تسمیه

از اینجا دانسته می شود که هر گاه امکان اخص صادق باشد، امکان خاص نیز صادق است، اما چنین نیست که هر گاه امکان خاص صادق باشد، امکان اخص نیز صدق کند، زیرا که سلب ضرورت ذاتی مستلزم سلب ضرورت وقتی و وصفی نیست. بنابراین، امکان اخص، اخص از امکان خاص می باشد، و به همین دلیل، این نام را بر آن نهاده اند.

#### ۴. امکان استقبالی

امکان استقبالی علاوه بر ضرورت ذاتیه، وصفیه و وقتی، ضرورت به شرط محمول را نیز نفی می کند، ولذا معنای آن اخص از دیگر معانی امکان است، حتی امکان اخص.

برای روشن شدن معنای امکان استقبالی باید معنای ضرورت به شرط محمول توضیح داده شود. پیش از این گفتیم<sup>۱</sup> که بازگشت ضرورت به شرط محمول به آن است که شیء از

آنچه بر آن است دگرگون نمی‌شود. حوادث مربوط به زمان گذشته و یا حال، وجوداً یا عدماً تعیین یافته‌اند، و امکان ندارد که غیر از آنچه هستند، باشند. مثلاً اگر در فلان ساعت در فلان خیابان تصادفی رخ داده، این تصادف با حفظ همه قیودش ضرورتاً تحقق دارد، و محال است از آن مرتبه وجودی که اشغال کرده حذف گردد، یعنی محال است تصادفی که در فلان ساعت در فلان خیابان رخ داده، در همان ساعت در همان خیابان رخ نداده باشد. این ضرورت را ضرورت به شرط محمول می‌نامند. در طرف عدم نیز مسأله از همین قرار است، مثلاً اگر من در دو قرن پیش معدوم هستم، ضرورتاً معدوم هستم و محال است در آن مقطع زمانی موجود باشم، چرا که محال است عدم منقلب به وجود شود و یا وجود منقلب به عدم گردد.

همه اموری که مربوط به زمان گذشته و یا حال هستند، از این نوع ضرورت برخوردارند، چرا که وجوداً و یا عدماً تعیین یافته‌اند، و از این رو یا وجودشان ضروری است و یا عدمشان.

اما حادثه‌ای که مربوط به آینده است، مانند وقوع زلزله در یک ماه بعد، وجوداً و یا عدماً تعیین نیافته است، و لذا ضرورت به شرط محمول ندارد، ممکن است واقع شود و ممکن است واقع نشود. این امکان را امکان استقبالی می‌نامند.

### مناقشه در تحقق امکان استقبالی

حضرت علامه، پس از بیان معنای امکان استقبالی، آن را رد می‌کنند و می‌فرمایند که به لحاظ واقع و نفس الامر میان گذشته و حال از یک طرف، و آینده از طرف دیگر، تفاوتی وجود ندارد و همانگونه که حوادث مربوط به گذشته و حال وجوداً و عدماً تعیین یافته‌اند، و ضرورتاً بر همان حال می‌باشند، حوادث مربوط به آینده نیز در واقع و نفس الامر تعیین دارند، و لذا وجود و یا عدمشان ضروری می‌باشد. چرا که آینده وابسته به گذشته و حال است، و معلول یک سلسله علل است که در متن واقع تغییر ناپذیر است، مثلاً زلزله یک ماه بعد، معلول عوامل خاصی است، و آن عوامل اگر تحقق داشته باشد، آن زلزله ضرورتاً رخ می‌دهد و اگر وجود نداشته باشد، ضرورتاً رخ نمی‌دهد، اما چون ما نمی‌دانیم که آیا واقعاً

آن عوامل وجود دارند یا ندارند، می گوئیم: ممکن است زلزله رخ دهد و ممکن است رخ ندهد. این امکان منشأش جهل ما به واقع است، و الا در واقع و نفس الامر چیزی جز ضرورت نیست.

### سخن حکیم سبزواری درباره امکان استقبالی

حکیم سبزواری نیز همین عقیده را دارند و لذا پس از طرح امکان استقبالی می فرمایند: «هذا شیءٌ اعتبره الجمهور من المنطقیین، واما التحقیق الحکمی فیؤدی ان الاستقبال والماضی والحال متساویة فی عدم التعمین فی نظرنا، و فی التعمین فی نفس الامر، و فی الضرورة والامتناع فی الواقع، والامکان باعتبار نفس المفهوم»<sup>۱</sup>.

یعنی این چیزی است که اکثر منطقیین، آن را اعتبار کرده اند، ولی تحقیق فلسفی حکم می کند که گذشته و حال و آینده نه از نظر ما با هم تفاوت دارند و نه از نظر واقع و نفس الامر. همانگونه که ما از حوادث آینده بی اطلاعیم و احتمال وقوع و عدم وقوع هر دو را می دهیم، احیاناً از حوادث گذشته و حال نیز نا آگاهیم، و احتمال هر دو را می دهیم. پس از دید ما هر دو طرف وجود و عدم یکسان است. اما از نظر واقع و نفس الامر همانطور که گذشته و حال وجوداً و یا عدماً تعیین یافته است، و ضروری است، آینده نیز تعیین یافته و تخلف ناپذیر است<sup>۲</sup>.

۱- «شرح منظومه»، ص ۶۶.

۲- استاد مطهری در شرح مختصر منظومه، پس از نقل این کلام محقق سبزواری، آن را نپذیرفته و می فرماید: «حقیقت این است که این ایراد صحیح نیست. نقطه مقابل امکان استقبالی ضرورت بالغیر نیست، که گفته شود، فرقی میان گذشته و حال با مستقبل نیست، بلکه ضرورت به شرط محمول است. یعنی سخن در ضرورتی است که به واسطه تحقیق و فعلیت یافتن پدید می آید. بدون شک میان گذشته و حال از یک طرف، و آینده از طرف دیگر این تفاوت هست که گذشته و حال فعلیت یافته است و تغییر پذیر نیست، ولی آینده در حد قوه است و قابلیت دو طرف در او هست».

۳- منظوم حرف غیب می طلسم ره سرو «شرح مختصر منظومه»، ج ۱، ص ۲۵۲.



## دو اصطلاح دیگر برای امکان

وقد يُستعملُ الامكانُ بمعنيينِ آخرَينِ:

أحدهما: ما يسمّى الامكانُ الوقوعيّ، وهو كونُ الشيءِ بحيث لا يلزمُ من فرضيّ وقوعِهِ مُحالٌ، اى ليس ممتنعاً بالذاتِ او بالغيرِ؛ وهو سلبُ الامتناعِ عن الجانبِ الموافِقِ، كما أنّ الامكانُ العامُّ سلبُ الضرورةِ عن الجانبِ المخالفِ. و ثانيهما: الامكانُ الاستعداديّ، وهو، كما ذكرناه، نفسُ الاستعدادِ ذاتاً، وغيرُهُ اعتباراً، فان تهيؤَ الشيءِ لأن يصيرَ شيئاً آخرَ، له نسبةٌ إلى الشيءِ المستعدِّ، و نسبةٌ إلى الشيءِ المستعدِّ له؛ فبالاعتبارِ الأوّلِ يسمّى «استعداداً» فيقالُ مثلاً: النطفةُ لها استعدادٌ أن تصيرَ إنساناً؛ وبالاعتبارِ الثاني يسمّى «الامكانُ الاستعداديّ» فيقالُ: الانسانُ يمكنُ أن يوجدَ في النطفةِ.

ترجمه

گاهی امکان به دو معنای دیگر بکار می‌رود:

۱- امکان وقوعی: امکان وقوعی یک پدیده بیانگر آن است که از فرض تحقق یافتن آن پدیده امر معالی لازم نمی‌آید، یعنی تحققش نه امتناع ذاتی دارد و نه امتناع غیرى. و این در واقع نفی امتناع از طرف موافق [قضیه] است، همچنانکه امکان عام ضرورت را از طرف مخالف [قضیه] سلب می‌کند.

۲- امکان استعدادی: همانطور که دیگران گفته‌اند، امکان استعدادی ذاتاً همان استعداد است، و فقط یک نحوه مغایرت اعتباری با آن دارد. توضیح آنکه: حالت آمادگی یک پدیده [مانند نطفه] برای تبدیل شدن به پدیده دیگر [مانند انسان] از طرفی با پدیده اول (مستعد) مرتبط است و از طرف دیگر با پدیده دوم (مستعدله) پیوند خورده است. حال، اگر این آمادگی خاص در ارتباط با مستعد ملاحظه شود، «استعداد» نامیده می‌شود، و مثلاً می‌گویند: «نطفه استعداد آن را دارد که انسان شود.» و اگر در ارتباط با

مستعدله در نظر گرفته شود، «امکان استعدادی» نامش نهنده، و مثلاً می‌گویند: «انسان امکان آن را دارد که در نطفه بوجود آید.»

### شرح و تفسیر

در این قسمت به دو اصطلاح دیگر برای واژه امکان اشاره می‌شود که یکی «امکان وقوعی» و دیگری «امکان استعدادی» نامیده می‌شود.

### امکان وقوعی

امکان وقوعی در برابر امتناع وقوعی است، همانگونه که امکان ذاتی در برابر امتناع ذاتی است. یک شیء گاهی به گونه‌ای است که ذاتش ملاک و مناط حکم عقل به استحاله می‌باشد، یعنی وقتی عقل خودش را با قطع نظر از هر امر دیگری ملاحظه می‌کند، درش تناقض می‌یابد و حکم به امتناع وقوعش می‌کند، مانند: تقدم شیء بر خود، تسلسل در سلسله علل و توقف شیء بر خود. چنین چیزی ممتنع ذاتی می‌باشد. در برابر ممکن ذاتی، که ذاتش مناط و ملاک حکم عقل به امتناع نیست.

اما گاهی ذات شیء مناط حکم عقل به استحاله نیست، یعنی در ذاتش تناقضی وجود ندارد، ولی اگر تحقق پیدا کند مستلزم محال می‌باشد. یعنی شرایطی وجود دارد که اگر در آن شرایط آن شیء تحقق پیدا کند، وقوعش مستلزم یک امر محال می‌باشد. مثلاً حرارت در صورت نبودن آتش و هر وسیله گرم‌سازی دیگری، امتناع وقوعی دارد، زیرا اگر این حرارت تحقق یابد، معلول بدون علت تحقق یافته‌است، و تحقق معلول بدون علت ممتنع ذاتی است. حال اگر شیشی نه امتناع ذاتی داشته باشد و نه امتناع وقوعی، دارای امکان وقوعی می‌باشد، یعنی علاوه بر آنکه ذاتش ممکن است، وقوعش نیز ممکن می‌باشد.

از اینجا دانسته می‌شود که امکان وقوعی بیانگر سلب امتناع بالذات و امتناع بالغیر از طرف موافق قضیه می‌باشد. یعنی اگر گفته شود: «الف امکان وقوعی دارد»، معنایش آن است که وجودش نه امتناع ذاتی دارد و نه امتناع غیر؛ همانطور که امکان عام سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه می‌کند، یعنی اگر گفته شود: «الف امکان عام دارد»،

معنایش آن است که عدمش ضروری نمی‌باشد، که لازمه‌اش سلب امتناع از طرف موافق قضیه است.

یک نکته: فرق میان امکان وقوعی و امکان عام

باید توجه داشت که امکان عام فقط ضرورت ذاتی را از طرف مخالف قضیه سلب می‌کند، و بنابراین لازمه‌اش نفی امتناع ذاتی از جانب موافق قضیه می‌باشد، و نفیاً و اثباتاً متعرض ضرورت بالغیر و امتناع بالغیر نمی‌باشد. و بنابراین مضمون امکان عام، اعم از امکان وقوعی می‌باشد. چرا که امکان وقوعی علاوه بر امتناع ذاتی، امتناع غیر را نیز از طرف موافق قضیه سلب می‌کند.

#### امکان استعدادی

با ملاحظه اشیاء موجود در عالم طبیعت دانسته می‌شود که هر یک از این اشیاء به گونه‌ای هستند که قابلیت و آمادگی تبدیل به اشیاء دیگر در آنها وجود دارد، و در غیر این صورت جهان طبیعت فاقد هر گونه تغییر و تحولی می‌بود. اما نکته‌ای که باید بدان توجه داشت اینکه ارتباط مذکور میان هر شیئی با هر شیئی برقرار نیست، یعنی چنان نیست که هر بذری فرضاً قابلیت آن را داشته باشد که هر گیاهی را برویاند، بلکه از دانه گندم، تنها بوته گندم و از دانه جو، فقط بوته جو می‌روید.

حاصل آنکه هر شیئی در عالم طبیعت دارای خصوصیتی است که به واسطه آن

خصوصیت می‌تواند تبدیل به شیء یا اشیاء خاصی شود. مثلاً نطفه انسان دارای خصوصیتی

است که به واسطه آن خصوصیت می‌تواند تبدیل به انسان شود. این خصوصیت از یک

طرف به نطفه مربوط است و از طرف دیگر به انسان. حال اگر آن خصوصیت را به نطفه

نسبت دهیم، یعنی آن را وصف برای نطفه قرار دهیم، «استعداد» نامیده می‌شود و

می‌گوئیم: «نطفه استعداد انسان شدن دارد». اما اگر همین خصوصیت را به انسان نسبت

دهیم، یعنی آن را وصف برای انسان در نظر بگیریم، «امکان استعدادی» نامیده می‌شود و

می‌گوئیم: «انسان امکان دارد در نطفه به وجود آید».

بنابراین، امکان استعدادی ذاتاً همان استعداد است و مغایرتش با آن اعتباری می باشد. یعنی یک حقیقت است که به اعتبار اضافه اش به مستعد، استعداد نامیده می شود و به اعتبار اضافه اش به مستعدله، امکان استعدادی خوانده می شود.

### فرق میان امکان استعدادی و امکان ذاتی

والفرقُ بینهُ و بینَ الامکانِ الذاتِی: أنَّ الامکانَ الذاتِی، كما سیجئ، اعتبارٌ تحلیلی عَقَلی یلحِقُ الماهِیةَ المأخوذةَ من حیثِ هِی، والامکانُ الاستعدادی صفةٌ وجودیةٌ تلحِقُ الماهِیةَ الموجودةَ؛ فالامکانُ الذاتِی یلحِقُ الماهِیةَ الانسانیةَ المأخوذةَ من حیثِ هِی، والامکانُ الاستعدادی یلحِقُ النُطفةَ الواقعةَ فی مَجْرِی تَكْوُنِ الانسانِ.

ولذا كانَ الامکانُ الاستعدادی قابلاً للشدَّةِ والضعفِ، فامکانُ تَحَقُّقِ الانسانیةِ فی العَلَقَةِ أقوى منه فی النُطفَةِ؛ بخلافِ الامکانِ الذاتِی، فلا شدَّةَ ولا ضعفَ فیهِ. ولذا أيضاً، كانَ الامکانُ الاستعدادی یقبلُ الزوالَ عن الممکنِ، فانَّ الاستعدادَ یزولُ بعدَ تَحَقُّقِ المستعدِّ له بالفعلِ؛ بخلافِ الامکانِ الذاتِی فانه لازمُ الماهِیةِ، هو مَعها حیثُما تَحَقَّقَتْ.

ولذا أيضاً كانَ الامکانُ الاستعدادی، و محلُّه المادَّةُ بالمعنى الأعم، یتعیَّنُ مَعَهُ الممکنُ المستعدُّ لَهُ، كالانسانیةِ التی تستعدُّ لها المادَّةُ؛ بخلافِ الامکانِ الذاتِی الذی فی الماهِیةِ، فانه لا یتعیَّنُ مَعَهُ لها الوجودُ او العدمُ. والفرقُ بینَ الامکانِ الاستعدادی والوقوعِ: أنَّ الاستعدادی إنما یكونُ فی المادَّاتِ والوقوعی أعمُ مورداً.

ترجمه

فرق میان امکان استعدادی و امکان ذاتی در آن است که امکان ذاتی چنانکه خواهد آمد یک وصف اعتباری است که بواسطه تحلیل عقلی، ماهیت از

آن جهت که ماهیت است، بدان متصف می‌گردد. اما امکان استعدادی، یک وصف وجودی است و فقط ماهیت موجود بدان متصف می‌گردد. به عنوان مثال: امکان ذاتی، وصف انسانی است که فقط به ذاتش نظر شده ولی امکان استعدادی، وصف نطفه‌ای است که در مسیر تکوین انسان قرار گرفته‌است. و از این روست که:

اولاً: امکان استعدادی قابل شدت و ضعف می‌باشد، مثلاً امکان تحقق انسانیت در علقه بیش از امکان تحققش در نطفه می‌باشد، برخلاف امکان ذاتی که شدت و ضعف در آن راه ندارد.

وثانیاً: امکان استعدادی یک پدیده قابل زوال و نابودی می‌باشد، زیرا وقتی آنچه آمادگی برای بوجود آمدنش بود (یعنی مستعدله) فعلیت پیدا کرد، آن حالت آمادگی از بین می‌رود، برخلاف امکان ذاتی که همیشه همراه و ملازم ماهیت است و از آن منفک نمی‌شود.

وثالثاً: امکان استعدادی - که محل استقرارش ماده بمعنای اعم آن می‌باشد - بگونه‌ای است که توسط آن، پدیده مستعدله [برای آن ماده] معین و مشخص می‌گردد. مانند انسانیتی که نطفه، استعداد تبدیل شدن به آن را دارد. [به عبارت دیگر برای نطفه، انسان شدن تعین دارد و اینگونه نیست که نسبتش با انسان و غیرانسان یکسان باشد] برخلاف امکان ذاتی که محلش ماهیت است. چرا که امکان ذاتی، هیچکدام از وجود و عدم را برای ماهیت تعیین نمی‌کند [بلکه تعیین هر کدام با دخالت عامل خارجی می‌باشد].

و اما فرق امکان استعدادی با امکان وقوعی در آن است که دایره امکان استعدادی محدود به پدیده‌های مادی است، ولی گستره امکان وقوعی

۱. معنای عام ماده سه مورد را شامل می‌شود: ۱. ماده به معنای خاص آن یعنی جوهری که پذیرای صور منطبع در خودش می‌باشد، مانند ماده عناصر نسبت به صورتهای عنصری ۲. آنچه نفس مجرد به آن تعلق گرفته است، مانند بدنی که نفس ناطق مدبر آن است ۳. موضوع عرض، مانند جسم که موضوع اندازه‌ها و چگونگی‌ها می‌باشد. مؤلف.

وسیع تر از آن می باشد.

### شرح و تفسیر

حضرت علامه - قدس سره - پس از بیان معنای امکان استعدادی، به مقایسه آن با امکان ذاتی می پردازند و تفاوتی که میان آن دو وجود دارد، را تبیین می کنند. حقیقت آن است که فرقه های فراوانی میان آن دو وجود دارد به گونه ای که برخی هیچ وجه اشتراکی میان آن دو قائل نشده اند. اما حضرت علامه - طاب ثراه - یک امر را به عنوان فرق اساسی و ریشه ای میان امکان استعدادی و امکان ذاتی مطرح می کنند و آن را منشأ دیگر تفاوتی که میان امکان استعدادی و امکان ذاتی وجود دارد، معرفی می کنند، اگر چه در کلمات دیگران، مانند محقق سبزواری در «شرح منظومه»، این امور در کنار یکدیگر ذکر شده اند بی آنکه برخی متفرع بر برخی دیگر شده باشد.

### فرق اساسی میان امکان ذاتی و امکان استعدادی

بهر حال، فرق اساسی میان امکان ذاتی و امکان استعدادی آن است که امکان ذاتی، یک مفهوم اعتباری و یک امر انتزاعی است که وجود منحازی در خارج ندارد، و فقط معروضش که منشأ انتزاعش می باشد، مابازای خارجی دارد. یعنی وقتی می گوئیم: انسان ممکن الوجود است، چنین نیست که در خارج یک امری به نام امکان که دارای وجود خاصی برای خودش هست، عارض بر انسان شده باشد، آنگونه که علم، شجاعت، ولذت عارض بر انسان می شوند، بلکه وقتی ذهن ماهیت انسان را من حیث هی اعتبار می کند و آن را نه مقتضی وجود می بیند و نه مقتضی عدم، وصف امکان را از آن انتزاع کرده و بر آن حمل می کند. در این باره در فصل بعد و نیز در خاتمه این بخش باز هم گفت و گو خواهیم کرد.

اما امکان استعدادی یک امر وجودی است و دارای مابازای خارجی می باشد. و به عبارتی، یک امر حقیقی است نه یک امر اعتباری<sup>۱</sup>. در مباحث آینده به مناسبتهای

۱- و گاهی اینگونه تعبیر می شود که امکان ذاتی از معقولات ثانیة فلسفی است که اتصافشان خارجی و عروضشان ذهنی می باشد، اما امکان استعدادی از معقولات اولیه و مفاهیم ماهوی است که هم اتصافشان خارجی است و هم عروضشان.

گوناگون مجدداً دربارهٔ امکان استعدادی صحبت خواهیم کرد؛ و در آن بحثها به خوبی تبیین خواهد شد که امکان استعدادی یک عرض است که عارض بر ماده می‌شود، و نسبتش به ماده نسبت جسم تعلیمی (حجم) که نوعی کمیت است به جسم طبیعی می‌باشد. پس همانگونه که جسم طبیعی جوهری است دارای امتداد در جهات سه گانه، بی آنکه ذاتاً اقتضای امتداد خاص و طول و عرض و عمق معینی را داشته باشد، و این جسم تعلیمی است که به عنوان یک عرض، می‌آید و به امتداد جسم طبیعی تعین می‌دهد و آن را دارای حجم مشخصی می‌سازد، همچنین ماده، جوهری است که قابلیت و قوه و پذیرش صرف است، اما اینکه قابلیت چه چیزی را داشته باشد، در ذات آن مأخوذ نیست، و این امکان استعدادی است که به عنوان یک کیفیت بر آن عارض می‌شود و به آن تعین می‌دهد، یعنی به ماده‌ای که قابلیت صرف است، جهت می‌دهد، و آن را با شیء یا اشیاء خاصی مرتبط می‌سازد.

### دو نکته

نکته اول: چون امکان استعدادی یک امر وجودی است و دارای مابازای خارجی می‌باشد، موصوف و معروض آن نیز حتماً باید یک امر موجود در خارج باشد. بنابراین، امکان استعدادی حتماً عارض بر ماهیت موجود می‌شود نه ماهیت معدوم، ولذا حضرت علامه - ره - فرمودند: «والامکان الاستعدادی صفة وجودیة تلحق الماهية الموجودة».

بر خلاف امکان ذاتی که چون یک امر اعتباری است اختصاص به ماهیات موجود ندارد، بلکه بر ماهیات معدوم نیز عارض می‌شود، چنانکه می‌گوئیم: «انسان دو سر ممکن الوجود است». ولذا حضرت علامه فرمودند: «الامکان الذاتی اعتباری تحلیلی عقلی یلحق الماهية المأخوذة من حیث هی».

نکته دوم: معروض امکان استعدادی یک شیء با معروض امکان ذاتی آن شیء تفاوت دارد. مثلاً امکان ذاتی انسان، عارض بر ماهیت انسان می‌شود، خواه موجود باشد و خواه معدوم؛ اما امکان استعدادی انسان عارض بر نطفه موجود می‌شود و آن را در مسیر

انسان شدن قرار می‌دهد. پس معروض امکان ذاتی یک ماهیت، همان ماهیت است که من حیث هی اعتبار شده‌است، اما معروض امکان استعدادی یک پدیده، ماده آن پدیده می‌باشد، ماده‌ای که وجود دارد.

### تفاوت‌های دیگر میان امکان استعدادی و امکان ذاتی

حضرت علامه - رحمه‌الله - امر فوق را - که امکان ذاتی یک امر انتزاعی و اعتباری است و امکان استعدادی یک امر حقیقی و دارای مابازای خارجی است - به عنوان تفاوت اصلی میان امکان ذاتی و امکان استعدادی مطرح می‌کنند و تفاوت‌های دیگر آن دو را ناشی از همان تفاوت می‌دانند. این تفاوتها عبارتند از:

#### ۱- امکان استعدادی قابل شدت و ضعف است

امکان استعدادی یک شیء متصف به شدت و ضعف می‌شود. مثلاً امکان استعدادی انسان، هم در نطفه هست هم در علقه و هم در مضغه، اما این امکان، در این سه چیز یکسان نیست، بلکه در علقه شدیدتر از نطفه است و در مضغه شدیدتر از علقه می‌باشد. زیرا هر چه ماده انسان مراحل بیشتری را طی کند و به انسانیت نزدیک‌تر شود، قهراً استعداد انسان شدن در آن شدیدتر می‌گردد، و وقتی استعداد انسان شدن شدیدتر شد، امکان استعدادی انسان نیز شدیدتر می‌شود، چرا که امکان استعدادی ذاتاً همان استعداد است و مغایرتشان اعتباری است.

لے این یعنی حرکت جسم نفسی

اما امکان ذاتی قابل شدت و ضعف نیست. زیرا امکان ذاتی بدین معناست که شیء ذاتاً نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، و چنانکه واضح است، لاقتضاء بودن شیء نسبت به وجود و عدم، شدت و ضعف بردار نیست و معنا ندارد که کم و زیاد شود. یک شیء یا اقتضاء وجود و یا عدم را دارد و یا ندارد، و اگر نداشت، این نداری و فقدان شدت و ضعف بردار نیست.



## یک نکته

حضرت علامه-رحمه الله- در فصل اول از بخش دهم، نیز دربارهٔ امکان استعدادی سخن گفته‌اند، اما در آنجا شدت و ضعف پذیر بودن امکان استعدادی را اصل قرار داده‌اند و از آن نتیجه گرفته‌اند که امکان استعدادی یک امر وجودی است<sup>۱</sup>. و این نشان می‌دهد که به عقیدهٔ ایشان، امور اعتباری و مفاهیم انتزاعی قابل شدت و ضعف نیستند، و لذا اگر چیزی، متصف به شدت و ضعف شد، نمی‌تواند یک امر اعتباری بوده باشد بلکه حتماً دارای مابازای خارجی می‌باشد. در نتیجه امکان ذاتی که یک امر انتزاعی است هرگز قابل شدت و ضعف نخواهد بود.

## ۲. امکان استعدادی زائل شدنی است

امکان استعدادی یک شیء ممکن است از بین برود و ناپود شود و چنین نیست که همیشه ملازم و همراه موضوع خود باشد. امکان استعدادی یک شیء در دو صورت از بین می‌رود، یکی آنکه آن شیء از حالت قوه بدرآید و فعلیت پیدا کند، و دیگر آنکه در اثر آفات بیرونی و شرایط نامساعد، آن استعداد بی آنکه به فعلیت برسد از بین برود<sup>۲</sup>: مثلاً امکان استعدادی بوتهٔ گندم که در دانهٔ گندم وجود دارد در دو صورت از بین می‌رود:

صورت اول: اینکه آن دانهٔ گندم در شرایط مساعد رشد کند و تبدیل به بوتهٔ گندم شود. وقتی بوتهٔ گندم فعلیت یافت، امکان استعدادی آن از موضوعش زائل می‌شود، زیرا قوهٔ یک شیء که همان امکان استعدادی آن است- با فعلیت همان شیء قابل اجتماع نیست، چرا که حیثیت قوه، حیثیت فقدان است و حیثیت فعلیت، حیثیت وجدان است و این دو با هم قابل اجتماع نیستند.

و صورت دوم اینکه: دانهٔ گندم تحت تأثیر عوامل بیرونی فاسد گردد و قابلیت بوتهٔ گندم شدن را از دست بدهد. مثل آنکه خرد شود و آرد گردد، در این صورت نیز امکان

۱. متن کلام ایشان چنین است: «وهذا الامکان امر خارجي. لا معنى عقلي اعتباري لاحق بما هيّة الشيء، لانه يتصف بالشدّة والضعف، والقرب والبعيد».

۲. در متن به صورت دوم اشاره نشده است.

استعدادی بونه گندم شدن از آن سلب می گردد. اما امکان ذاتی هر گز از موضوع خود سلب نمی شود. ماهیت در هر مرتبه‌ای باشد و تحت هر شرایطی واقع شود، ذاتاً نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، و لذا همیشه متصف به امکان ذاتی می باشد. در فصل آینده در این باره بیشتر گفت و گو خواهد شد.

### ۳- امکان استعدادی تعیین دهنده است

یکی دیگر از تفاوت‌های امکان ذاتی با امکان استعدادی آن است که امکان استعدادی یک شیء به آن شیء تعیین می دهد. مثلاً امکان استعدادی انسان، که در نطفه وجود دارد، نسبت و رابطهای میان نطفه و انسانیت برقرار می سازد، و آن را در مسیر انسان شدن قرار می دهد. این چنین نیست که نسبت نطفه به انسان شدن و انسان نشدن یکسان باشد، بلکه در آن اقتضای انسان شدن وجود دارد و این اقتضا به برکت همان امکان استعدادی است که در نطفه استقرار دارد.

اما امکان ذاتی چنین خاصیتی ندارد، و به هیچ یک از طرفین خود- یعنی وجود و عدم- تعیین نمی دهد. و به عبارتی نسبت ماهیت که امکان ذاتی دارد، به وجود و عدم یکسان است و هیچ کدام برایش رجحانی ندارد.

### فرق میان امکان استعدادی و امکان وقوعی

حضرت علامه در پایان این فصل، به تفاوت میان امکان وقوعی و امکان استعدادی اشاره می کنند و می فرمایند که امکان وقوعی اعم از امکان استعدادی است زیرا امکان استعدادی فقط در امور مادی یافت می شود ولی امکان وقوعی در مجردات نیز وجود دارد.

دلیل اختصاص امکان استعدادی به امور مادی آن است که امکان استعدادی همان

قوه و استعداد تغییر و تبدیل اشیاء به یکدیگر است، و محل این قوه همان «ماده» می باشد، و

لذا امکان استعدادی فقط در اموری یافت می شود که نوعی تعلق به ماده دارند و به اصطلاح

«مادی» می باشند، اما اموری که مجرد از ماده اند، فاقد هر گونه قوه و استعداد و قابلیت

تغییر و تحولی می باشند، و لذا امکان استعدادی چیزی در آنها وجود ندارد. و امکان

استمدادی خودشان نیز در چیز دیگری وجود نداشته است. اما همین امور مجرد متصف به امکان وقوعی می‌شوند، چرا که از وقوع آنها محالی لازم نمی‌آید.

بنابراین هر چه امکان استمدادی داشته باشد امکان وقوعی نیز دارد. و این روشن است و نیاز به اثبات ندارد. اما بعضی از چیزها، مانند مجردات، امکان وقوعی دارند. چون از وقوعشان محالی لازم نمی‌آید و به عبارتی نه امتناع ذاتی دارند و نه امتناع غیری، ولی امکان استمدادی ندارند، چرا که مسبوق به ماده نمی‌باشند و دفعتاً پدید می‌آیند.

## الفصل السابع

### فی أنّ الامکان اعتبار عقلی، وأنّه لازم للماهیة

أما أنّه اعتبار عقلی، فلاّنه یلحق الماهیة المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم، والماهیة المأخوذة كذلك اعتباریة بلازئیب، وهذا الاعتبار العقلی لا ینافی كونها بحسب نفس الامر إما موجودة او معدومة، ولازمه كونها محفوفة بوجوبین او امتناعین.

ترجمه

امکان ذاتی یک اعتبار عقلی می باشد، زیرا وصف ماهیتی است که عقل آن را جدا از هستی و نیستی مورد توجه قرار داده است، و چون خود ماهیت از این دیدگاه یک امر اعتباری می باشد اوصافی که از این زاویه بدانها متصف می گردد نیز بی تردید اعتباری خواهند بود. البته اینکه گفته شد عقل آن را جدای از هستی و نیستی در نظر می گیرد، منافاتی با آن ندارد که ماهیت در واقع و نفس الامر بهر حال یا موجود است و یا معدوم، و در نتیجه قطعاً دو وجوب و یا دو امتناع آن را فرا گرفته است.

## شرح و تفسیر

امکان یک اعتبار عقلی است

پیش از این گفتیم که امکان ذاتی یک امر اعتباری است که با تحلیل عقلی انتزاع شده و بر ماهیت حمل می‌گردد، برخلاف امکان استعدادی. حضرت علامه - قدس سره - در این فصل برای اثبات این مدعا می‌فرمایند:

ماهیت در واقع و نفس الامر از دو حال بیرون نیست: یا موجود است و یا معدوم. اگر ماهیت موجود باشد، دو وجوب و ضرورت آن را فرا گرفته‌است، یکی وجوب غیری و دیگری وجوب به شرط محمول. و اگر معدوم باشد دو امتناع آن را احاطه کرده‌است، یکی امتناع غیری و دیگری امتناع به شرط محمول. پس ماهیت در واقع و نفس الامر یا وجود برایش ضرورت دارد و یا امتناع، و از این جهت متصف به امکان نمی‌شود.

اما عقل می‌آید و در حاق ذهن ماهیت را با قطع نظر از وجود و عدم «اعتبار» می‌کند و آن را من حیث هی در نظر می‌گیرد، و آنگاه می‌بیند که ماهیت این چنینی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، بلکه هم می‌تواند متلبس به وجود شود و هم می‌تواند متلبس به عدم گردد، و لذا موصوف به امکان می‌شود. بنابراین، ماهیت هنگامی متصف به امکان می‌شود که با قطع نظر از وجود و علت وجودش، و عدم و علت عدمش، «اعتبار» شود، و ماهیت این چنینی قطعاً یک امر اعتباری می‌باشد، حتی کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند، ماهیت موجود را اصیل می‌دانند، اما ماهیت را با قطع نظر از وجود و عدم، یک امر اعتباری به شمار می‌آورند. و از سوی دیگر، چیزی که وصف برای یک امر اعتباری باشد، قهراً خودش نیز اعتباری خواهد بود. یک امر اصیل می‌تواند احکام تحلیلی و اعتباری داشته باشد، اما هرگز یک امر اعتباری نمی‌تواند دارای احکام اصیل باشد. بنابراین، امکان که وصف برای یک امر اعتباری است، خودش نیز اعتباری می‌باشد.

۱. مناسب‌تر آن است که این امتناع، امتناع به شرط عدم محمول نامیده شود.

سازگاری امکان ذاتی با وجوب و امتناع غیرى و به شرط محمول از اینجا معلوم می گردد که اتصاف ماهیت به امکان ذاتی که بایک تحلیل عقلی صورت می گیرد، هیچ منافاتی با آن ندارد که ماهیت در واقع و نفس الامر یا موجود است و یا معدوم، و اگر موجود باشد دو وجوب آن را فرا گرفته است: وجوب غیرى و وجوب به شرط محمول، و اگر معدوم باشد نیز دو امتناع آن را فرا گرفته است: امتناع غیرى و امتناع به شرط محمول. و به عبارت دیگر امکان ذاتی با وجوب غیرى و وجوب به شرط محمول و نیز با امتناع غیرى و امتناع به شرط محمول جمع می شود، چرا که هر کدام به اعتبار خاصی عارض بر ماهیت می شوند، و به بیان دیگر: هر کدام در فرض خاصی اعتبار می شوند.

توضیح اینکه اگر ماهیت با قطع نظر از وجود و عدم و علت وجود و علت عدمش در نظر گرفته شود، متصف به امکان ذاتی می شود، و اگر از آن جهت که با علت وجودش مرتبط است لحاظ شود به وجوب غیرى متصف می گردد، و اگر مشروط به وجود و متلبس به وجود در نظر گرفته شود، وجوب به شرط محمول دارد. و بنابراین، امکان ذاتی، وجوب غیرى و وجوب به شرط محمول، هر کدام در فرض خاصی اعتبار می شوند. نسبت به امتناع غیرى و امتناع به شرط محمول نیز قضیه به همین صورت است. بنابراین، ماهیت در عین حال که امکان ذاتی دارد، می تواند متصف به وجوب و یا امتناع غیرى، و نیز وجوب و یا امتناع به شرط محمول گردد.

امکان، لازمه ماهیت است

وَأَمَّا كَوْنُهُ لَازِمًا لِلْمَاهِيَّةِ، فَلَنَا إِذَا تَصَوَّرْنَا الْمَاهِيَّةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ، مَعَ قَطْعِ  
النَّظَرِ عَنْ كَلِّ مَسَاوَاهَا، لَمْ نَجِدْ مَعَهَا ضَرُورَةَ وَجُودِ أَوْ عَدَمِ، وَلَيْسَ الْإِمْكَانُ إِلَّا  
سَلْبُ الضَّرُورَتَيْنِ، فَهِيَ بِذَاتِهَا مُمْكِنَةٌ، وَأَصْلُ الْإِمْكَانِ وَإِنْ كَانَ هَذَيْنِ السَّلْبَيْنِ،  
لَكِنَّ الْعَقْلَ يَضَعُ لَازِمَ هَذَيْنِ السَّلْبَيْنِ، وَهُوَ اسْتِوَاءُ النِّسْبَةِ، مَكَانَهُمَا؛ فَيَعُودُ  
الْإِمْكَانُ مَعْنَى ثُبُوتِيًّا، وَإِنْ كَانَ مَجْمُوعَ السَّلْبَيْنِ مِنْقِيًّا.

## ترجمه

امکان یک وصف لازم و انفکاک ناپذیر از ماهیت است، بدلیل آنکه ما وقتی ماهیت را به تنهایی و جدای از هر چیز دیگری تصور می‌کنیم، نه بودش را ضروری می‌یابیم و نه نبودش را؛ و امکان هم چیزی نیست جز عدم ضرورت هستی و نیستی. بنابراین، ماهیت ذاتاً ممکن است. و اصل امکان را گرچه همین عدم ضرورت هستی و نیستی (سلب الضرورتین) تشکیل می‌دهد، اما عقل بجای آن، تساوی نسبت شیء با وجود و عدم را قرار می‌دهد و در نتیجه امکان، دارای یک معنای ثبوتی می‌گردد، اگر چه مجموع عدم ضرورت هستی و عدم ضرورت نیستی خود یک مفهوم عدمی و منفی دارد.

## شرح و تفسیر

معنای اینکه امکان لازمه ماهیت است آن است که ماهیت هرگز از آن جدا نمی‌شود و همیشه متصف به آن می‌باشد. و دلیل این مدعا آن است که ماهیت برای اتصاف به امکان به انضمام هیچ ضمیمه‌ای نیاز ندارد<sup>۱</sup>. زیرا امکان چیزی نیست جز عدم ضرورت وجود و عدم ضرورت عدم؛ و عقل وقتی ماهیت را با قطع نظر از هر امر دیگری در نظر می‌گیرد، این دو ضرورت را از آن سلب می‌کند. یعنی برای سلب این دو ضرورت از ماهیت به هیچ مؤنه زائدی نیاز نیست، و این نشان می‌دهد که برای انتزاع امکان از ماهیت و اتصاف ماهیت به امکان، ذات ماهیت کفایت می‌کند و به بیان دیگر: امکان منتزع از مقام ذات ماهیت است و یک وصف ذاتی برای آن می‌باشد و چنین اوصافی هرگز از موضوع خود منفک

۱. مثلاً در قضیه «انسان ممکن الوجود است» موضوع قضیه نفس ماهیت انسان است، بدون آنکه متعین به هیچ حیثیت و مقید به هیچ قیدی شده باشد، چرا که محمول از حاق ذات موضوع انتزاع شده، و یک وصف ذاتی برای آن می‌باشد، و چنین اوصافی هرگز از موضوع خود منفک نمی‌شوند.

نمی‌شوند!

### اشاره به یک توهم و پاسخ آن

در پایان این فصل حضرت علامه قدس سره اشاره‌ای دارند به یک توهم و پاسخ از آن توهم. توهم این است که امکان، چنانکه خود بدان اعتراف دارید، عبارت است از سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم، و بنابراین امکان چیزی جز سلب وجوب و سلب امتناع نیست، و مجموع این دو سلب نیز یک معنای منفی دارد که از آن به «سلب الضرورتین» یاد می‌شود. و از سلب نمی‌توان عنوانی برای موضوع انتزاع کرد و به موضوع نسبت داد. بنابراین، نمی‌توان امکان را در کنار وجوب و امتناع قرارداد و آن را وصف ماهیت دانست.

پاسخ این توهم آن است که لازمه «سلب الضرورتین» آن است که نسبت شیء به وجود و عدم یکسان باشد، و این لازمه یک امر وجودی است و می‌توان آن را وصف مستقلی برای ماهیت دانست و در برابر وجوب و امتناع مطرح ساخت!

۱. افزودن بر بیان فوق می‌توان گفت که: اگر وصف امکان از ماهیت زایل گردد، لامحاله ماهیت متصف به وجوب ذاتی و یا امتناع ذاتی خواهد شد، زیرا شیء خالی از این سه امر نیست. و اگر چیزی واجب الوجود ذاتی باشد، همیشه وجود برایش ضروری خواهد بود، و امکان ندارد که در یک مقطع ممکن الوجود بوده باشد و همچنین در ناحیه امتناع ذاتی. بنابراین، محال است که امکان از ماهیت جدا شود.

۲. حضرت علامه قدس سره در «نهایة الحکمة» با تفصیل بیشتری این توهم و پاسخ آن را مطرح ساخته‌اند. ر.ک: «نهایة الحکمة، ص ۴۳».



## الفصل الثامن

### فی حاجة الممكن إلى العلة و ماهی علة احتیاجه إليها؟

حاجة الممكن إلى العلة من الضروریات الأولیة، التي مجرد تصور موضوعها و محمولها كاف فی التصدیق بها؛ فأن من تصور الماهیة الممكنة المتساویة النسبة إلى الوجود والعدم، و تصور توقف خروجها من حد الاستواء إلى أحد الجانبین علی أمر آخر یخرجها منه إلیه لم یلبث أن یتصدق به.

ترجمه

نیازمندی ممکن به علت از بدیهیات اولیه به شمار می‌رود که تصور موضوع و محمولش به تنهایی برای پذیرش آن کافی می‌نماید، پس اگر کسی ماهیت را که امری ممکن است و نسبتش با وجود و عدم یکسان می‌باشد، تصور کند و همچنین این را تصور کند که بیرون آمدن ماهیت از مرحله تساوی، بسوی یکی از دو طرف وجود و عدم متوقف بر امر دیگری است که ایفاگر این نقش باشد، بی‌درنگ آن را تصدیق کرده و می‌پذیرد.

## الفصل الثامن

### فی حاجة الممكن إلى العلة و ماهی علة احتیاجه إليها؟

حاجة الممكن إلى العلة من الضروریات الأولیة، التي مجرد تصور موضوعها و محمولها كاف فی التصدیق بها؛ فإن من تصور الماهیة الممكنة المتساویة النسبة إلى الوجود و العدم، و تصور توقف خروجها من حد الاستواء إلى أحد الجانبین علی أمر آخر یخرجها منه إليه لم یثبت أن یصدق به.

ترجمه

نیازمندی ممکن به علت از بدیهیات اولیه به شمار می‌رود که تصور موضوع و محمولش به تنهایی برای پذیرش آن کافی می‌نماید، پس اگر کسی ماهیت را که امری ممکن است و نسبتش با وجود و عدم یکسان می‌باشد، تصور کند و همچنین این را تصور کند که بیرون آمدن ماهیت از مرحله تساوی، بسوی یکی از دو طرف وجود و عدم متوقف بر امر دیگری است که ایفاگر این نقش باشد، بی‌درنگ آن را تصدیق کرده و می‌پذیرد.

شرح و تفسیر

در این فصل ابتدا «قانون علیت» بیان می‌شود و آنگاه دربارهٔ اینکه «مناطق و ملاک نیاز به علت چیست؟» گفت‌وگو می‌شود و اختلاف نظری که میان حکیمان و متکلمان در این باره وجود دارد طرح، و میان آنها داوری می‌شود.

### قانون علیت

مفاد قانون علیت آن است که «ممکن در وجود و عدمش نیازمند به یک مرجع بیرونی می‌باشد». این قانون نه تنها یک «اصل بدیهی» است که برای تصدیق آن نیازی به فکر و اندیشه و ترتیب قیاس و اقامهٔ برهان نیست، بلکه از «بدیهیات اولیه» به شمار می‌رود که در تصدیق آن به چیزی جز تصور صحیح موضوع و محمول نیاز نیست.

### بدیهیات اولیه

توضیح مطلب این است که در منطق قضایا به دو دستهٔ کلی تقسیم می‌شوند: قضایای نظری و قضایای بدیهی.

قضایای نظری آن دسته از قضایا را گویند که تصدیق و پذیرش آنها نیازمند فکر و

اندیشه و ترتیب قیاس است. و قضایای بدیهی، قضایایی هستند که پذیرش و تصدیق آنها متوقف بر فکر و اندیشه و اقامهٔ دلیل و برهان نیست.

قضایای بدیهی نیز خود بر دو دسته‌اند: بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه. بدیهیات اولیه قضایایی هستند که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت میان موضوع و محمول، آن قضایا برای تصدیق و پذیرش آنها کفایت می‌کند، یعنی آدمی برای مدعن شدن به آنها نه تنها نیاز به فکر و اندیشه ندارد، بلکه به هیچ چیز دیگری جز تصور اجزاء قضیه نیازمند نیست. مانند قضیهٔ: «اجتماع نقیضین محال است.» این دسته از قضایا اساسی‌ترین عناصر معلومات و دانسته‌های انسان و زیربنای تفکر او می‌باشند.

اما قضایای بدیهی ثانوی آن دسته از قضایای بدیهی هستند که صرف تصور موضوع و محمولشان برای تصدیق آنها کفایت نمی‌کند، مانند قضیهٔ «الآن روز است» که تصدیق

آن متوقف بر مشاهده است و قضیه «هر فلزی در اثر حرارت منبسط می شود» که تصدیق آن متوقف بر تجربه و تکرار مشاهده است، و قضیه «قرآن کتاب پیامبر اسلام است» که به واسطه نقلهای فراوان و متواتر آن را پذیرفته ایم.

### قانون علیت از بدیهیات اولیه است

قضیه مورد بحث ما یعنی اینکه «ممکن در وجود و عدمش نیازمند به یک مرجع بیرونی (علت) می باشد»، از قضایای بدیهی اولی است که صرف تصور موضوع و محمول آن، برای تصدیق آن کافی است. یعنی اگر معنای امکان را خوب بفهمیم و بدانیم که شیء ممکن چیزی است که نسبتش به وجود و عدم یکسان است و ذاتاً اقتضایی نسبت به هیچ کدام ندارد، و از طرف دیگر متوقف بودن رجحان یکی از دو طرف وجود و عدم آن بر مرجع خارجی رانیز تصور کنیم، و از خود بپرسیم: آیا چیزی که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، برای آنکه یکی از وجود و عدم برای آن تعیین یابد نیاز به مرجع بیرونی دارد یا ندارد؟ بی درنگ به این پرسش پاسخ مثبت خواهیم داد.

### اصلی که قانون علیت مبتنی بر آن است

قانون علیت خود مبتنی بر یک اصل دیگر است و آن اینکه: «ترجح بدون مرجع محال است». یعنی هر گاه شیئی قابل پذیرش دو طرف باشد، و نسبتش به هر دو طرف متساوی باشد، محال است که بدون عامل مرجح و خودبخود، یک طرف را بپذیرد. و از این روست که عقل حکم می کند به اینکه ممکن در وجود و عدمش نیازمند به یک مرجع بیرونی می باشد. برای روشن شدن مفاد این قاعده توجه به مثالهای ذیل مفید است:

### مثال اول

فرض کنید جسمی روی خط مستقیم در جهت معینی حرکت می کند، و در خلال حرکت

۱. مثالها مأخوذ از پارقیهای استاد مطهری قدس سره بر اصول فلسفه و روش رئالیسم است، ج ۳، ص ۱۹۲.

به عاملی برخورد می کند که مانع ادامه حرکت آن جسم در آن جهت معین است، و فرض کنید که امر دائر است بین اینکه آن جسم به طرف راست یا به طرف چپ متمایل شود، ولی هیچ عاملی در واقع و نفس الامر وجود ندارد که موجب مزیت طرف راست یا طرف چپ بشود. آیا در این صورت ممکن است برای آن جسم خودبخود و بدون آنکه هیچ مرجعی در کار باشد، یک طرف تعیین یابد و بی هیچ دلیلی به طرف راست و یا به طرف چپ متمایل شود؟ بی شک چنین چیزی محال است.

### مثال دوم

ترازونی را در نظر بگیرید که دو کفهاش در حال تعادل ایستاده است. البته اگر ما بخواهیم یکی از آن دو کفه بردیگری بچربد باید کاری کنیم که فشار قوه ثقل بر آن طرف بیشتر شود. مثل آنکه وزنه‌ای روی آن طرف بگذاریم، یا آنکه از طرف دیگر چیزی کم کنیم. حالا فرض کنید که هیچ عملی که موجب ازدیاد قوه فشار ثقل بر یک طرف باشد، و مرجح آن طرف شود، انجام نشده، و هیچ عاملی، چه از عواملی که ما می‌توانیم درک کنیم و چه از عواملی که نمی‌توانیم درک کنیم، پیدا نشده و شرایط کاملاً مساوی است، آیا عقلاً ممکن است که خود بخود به یک طرف متمایل شود؟ بی‌تردید چنین چیزی محال است، و این همان حکم بدیهی عقل است به اینکه ترجیح بدون مرجح محال است.

### ملاک نیاز به علت چیست؟

وهل علة حاجة الممكن إلى العلة هي الامكان، والحدوث؟ الحق هو الأول، و به  
قالت الحكماء.

### ترجمه

آیا علت نیازمندی ممکن به علت، امکان است یا حدوث؟ پاسخ صحیح همان است که حکماء گفته‌اند، یعنی «امکان».

شرح و تفسیر

سوالی که در این قسمت مطرح است و در پاسخ به آن میان حکیمان و متلکمان اختلاف نظر وجود دارد، این است که «علت نیاز ماهیت به علت چیست؟» یعنی عقل چه خصوصیتی در ماهیت می بیند که به خاطر آن خصوصیت حکم به احتیاج آن به علت می کند؟ و به دیگر سخن: کدامین ویژگی از ویژگیهای شیء سبب شده است که وجود آن شیء ناشی از علت باشد.

نظر حکیمان در این باره

حکیمان معتقدند که مناط و ملاک احتیاج به علت، امکان شیء است. به عقیده ایشان هر ممکنی چون ممکن است و تنها بخاطر آنکه نسبتش به وجود و عدم یکسان است نیاز به علت دارد. و در نتیجه ملاک استغنائی از علت و جوب ذاتی و امتناع ذاتی است. اگر شیئی واجب الوجود بالذات باشد خودبخود و بدون نیاز به عامل مرجع، موجود می باشد، و نیز اگر شیئی ممتنع الوجود بالذات باشد، خودبخود معدوم می باشد، نه موجود بودن آن نیاز به علت دارد و نه معدوم بودن این. اما اگر شیئی ممکن بود و ذاتاً نه اقتضای وجود داشت و نه اقتضای عدم، در وجود و عدمش نیاز به علت خواهد داشت.

دیدگاه متکلمان در این مسأله

اما متکلمان معتقدند که ملاک احتیاج به علت، حدوث است، نه امکان، یعنی شیء چون حادث است و سابقه نیستی دارد، نیاز به علت دارد. به نظر ایشان قانون علیت باید به این صورت بیان شود که: «هر حادثی نیاز به علت دارد.» و در نتیجه ملاک استغنائی از علت، قدم زمانی خواهد بود. یعنی هر موجودی که قدیم زمانی باشد و وجودش سابقه نیستی نداشته باشد، حتماً واجب الوجود و مستغنی از علت می باشد.

در این مسأله حق با حکماست، یعنی ملاک احتیاج به علت چیزی جز امکان نیست. صحت این مدعا با بررسی ادلهای که فلاسفه برای اثبات رأی مختار خویش و ابطال زعم متکلمان آورده اند، روشن می شود.

دلیل اول حکما بر اینکه مناط نیاز به علت امکان است

و استدلال علیه بآن ماهیة باعتبار وجودها ضروریة الوجود، و باعتبار عدمها ضروریة عدم، و هاتان الضرورتان بشرط المحمول، و لیس الحدوث إلا ترتب إحدى الضرورتین علی الأخری، فأنه کون وجود الشیء بعد عدمه، و معلوم أن الضرورة مناط الغنی عن السبب و ارتفاع الحاجة، فما لم تُعتبر ماهیة بإمكانها لم يرتفع الوجوب، و لم تحصل الحاجة إلى العلة.

ترجمه

حکما برای اثبات مدعای خویش گفته‌اند: ماهیت به لحاظ وجودش ضرورتاً موجود است و به لحاظ عدمش ضرورتاً معدوم می‌باشد و این دو ضرورت، ضرورت به شرط محمولند. از طرف دیگر «حدوث» و پیدایش، چیزی جز آن نیست که یکی از این دو ضرورت پس از دیگری قرار گیرد، زیرا حدوث عبارت است از آنکه یک شیء بعد از معدوم بودنش موجود شود، و روشن است که ضرورت، ملاک و منشأ غنای از سبب است نه نیازمندی به آن. بنابراین، تا ماهیت را با امکانش مورد توجه قرار ندهیم، وجوب و ضرورت بر طرف نشده و نیاز به علت حاصل نمی‌گردد.

شرح و تفسیر

فلاسفه می‌گویند: نمی‌توان ملاک نیازمندی شیء به علت را حدوث آن دانست، زیرا حدوث (به معنای پیدایش)، وصفی است که از ملاحظه ترتب هستی ماهیت بر نیستی آن انتزاع می‌شود. یعنی وقتی ملاحظه می‌کنیم که مثلاً «الف» در یک مقطع زمانی نبود و سپس به وجود آمد، بدین لحاظ که هستی‌اش مسبوق به نیستی است آن را «حدوث» می‌نامیم. (مقدمه اول)

از طرف دیگر ماهیت، به اعتبار عدمش و تا وقتی که معدوم است بالضرورة معدوم می‌باشد، و آنگاه که به وجود آمد و متلبس به هستی شد بالضرورة موجود می‌باشد. و به

بیان دیگر؛ ماهیت از آن جهت که هر یک از وجود و یا عدم برایش در متن واقع تعیین یافته، ضروری‌الوجود و یا ضروری‌العدم می‌باشد. پس «الف» در آن مقطع زمانی که معدوم بوده، بالضروره معدوم است و در مقطع زمانی بعد که به وجود آمده، بالضروره موجود می‌باشد. (مقدمه دوم)

و از سوی دیگر، ضرورت ملاک استغنائی از علت است. یعنی ماهیت از آن جهت که وجود و یا عدم برایش ضرورت یافته، علت نمی‌خواهد. اساساً علت برای آن است که به شیء ضرورت بدهد. (مقدمه سوم)

حاصل این سه مقدمه آن است که حدوث، وصفی است که از ترتب وجود شیء بر عدم آن انتزاع می‌شود، یعنی از ترتب ضرورت وجود بر ضرورت عدم. و چون ضرورت ملاک استغنائی از علت است، نمی‌توان حدوث را ملاک نیازمندی به علت دانست.

بنابراین، وجوب و ضرورت تنها وقتی مرتفع می‌شود که ماهیت جدا از وجود و عدمش اعتبار شود، زیرا در این صورت است که نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. پس عقل تا ماهیت را با امکانش مدنظر قرار ندهد آن را نیازمند به علت نمی‌بیند، و این نشان می‌دهد مناط و ملاک حاجتمند بودن ماهیت، همان امکان و لاقتضای بودن ماهیت است.

### دلیل دوم

برهان آخر: إِنَّ الْمَاهِيَةَ لَا تُوجَدُ إِلَّا عَنِ اِجَادٍ مِنَ الْعَلَّةِ، وَ اِجَادُ الْعَلَّةِ لَهَا مُتَوَقِّفٌ عَلَى وَجوبِ الْمَاهِيَةِ الْمُتَوَقِّفِ عَلَى اِجَابِ الْعَلَّةِ، وَقَدْ تَبَيَّنَ مَتَى تَقَدَّمَ، وَ اِجَابُ الْعَلَّةِ مُتَوَقِّفٌ عَلَى حَاجَةِ الْمَاهِيَةِ إِلَيْهَا، وَ حَاجَةُ الْمَاهِيَةِ إِلَيْهَا مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى اِمْكَانِهَا؛ إِذْ لَوْ لَمْ تُمَكِّنْ، بَأَنَّ وَجَبَتْ أَوْ اِمْتَنَعَتْ، اسْتغْنَتْ عَنِ الْعَلَّةِ بِالضَّرُورَةِ؛ فَلِحَاجَتِهَا تَوَقَّفَ مَا عَلَى الْاِمْكَانِ بِالضَّرُورَةِ؛ وَلَوْ تَوَقَّفَتْ مَعَ ذَلِكَ عَلَى حُدُوثِهَا، وَ هُوَ وُجُودُهَا بَعْدَ الْعَدَمِ، سِوَاءَ كَانِ الْحُدُوثُ عِلَّةً وَ الْاِمْكَانُ شَرْطًا، أَوْ عَدْمُهُ مَانِعًا، أَوْ كَانِ الْحُدُوثُ جَزْءَ عِلَّةٍ وَ الْجَزْءُ الْاِخْرَى هُوَ الْاِمْكَانُ، أَوْ كَانِ الْحُدُوثُ شَرْطًا، أَوْ عَدْمُهُ الْوَاقِعُ فِي مَرْتَبَتِهِ مَانِعًا؛ فَعَلَى أَيِّ حَالٍ يَلْزَمُ تَقَدُّمُ



الشیء علی نفسه بمراتب. وكذا لو كان وجوبها او إيجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه.

فلم یبق إلا ان يكون الامكان وحده علة للحاجة، إذ ليس فی هذه السلسلة المتصلة المترتبة عقلاً قبل الحاجة إلا الماهية وإمكانها.

ترجمه

برهانی دیگر: ماهیت وقتی موجود می شود که علت آن را ایجاد کند، ایجاد کردن علت نیز متوقف است بر واجب شدن ماهیت، و ماهیت وقتی واجب می شود که علت آن را ایجاد کند؛ این مقدار از سخن با توجه به مباحث گذشته روشن است؛ حال می گوئیم: ایجاد کردن علت متوقف است بر نیازمندی ماهیت به علت، و این نیازمندی، خود بر امکان ماهیت توقف دارد، بدلیل آنکه بالبداهه اگر ماهیت ممکن نبوده بلکه واجب یا ممتنع باشد، بی نیاز از علت خواهد بود. بنابراین، نیاز ماهیت به علت به نحوی متوقف بر امکان آن است، حال اگر این نیازمندی علاوه بر امکان، بر حدوث ماهیت نیز متوقف باشد، با توجه به آنکه حدوث همان هستی پس از نیستی است، لازم می آید شیء چند مرحله مقدم بر خودش باشد، خواه توقفش بر حدوث بدین نحو باشد که حدوث، علت نیازمندی و امکان، شرط و یا عدمش، مانع باشد و یا بدین نحو که حدوث، یک جزء علت و امکان، جزء دیگر آن باشد و یا آنکه حدوث، شرط و یا عدم حدوث در مرتبه امکان، مانع باشد، بهر حال تقدم شیء بر خود به چند مرحله لازم می آید. اگر علت این نیازمندی به نحوی وجوب ماهیت یا ایجاد علت باشد نیز همین محدود لازم می آید.

پس در این سلسله چیزی جز امکان نمی تواند علت این نیازمندی باشد، زیرا در این سلسله، که حلقه های آن با تحلیل عقلی ترتیب یافته اند، قبل از «نیازمندی» چیزی جز ماهیت و امکان قرار ندارد.

## شرح و تفسیر

## انتزاع مفاهیم گوناگون از یک پدیده

پیش از توضیح استدلال فوق لازم است مقدمه‌ای بیان شود و آن اینکه: عقل این قدرت را دارد که یک موجود را تحلیل کند و مفاهیم گوناگونی را از آن انتزاع نماید. یعنی با آنکه در خارج یک وجود بیشتر نیست و یک شیء بیشتر تحقق ندارد، اما عقل حیثیات گوناگونی را در آن تشخیص می‌دهد و به لحاظ هر کدام از این حیثیتها مفهومی را انتزاع می‌کند، و آن شیء را به تمامی آنها متصف می‌سازد. این مفاهیم همه مفاهیمی اعتباری و انتزاعی می‌باشند و تنها دارای منشأ انتزاع‌اند و مابازایی در خارج ندارند.

نکته قابل توجه اینکه عقل گاهی میان این مفاهیم انتزاع شده، نوعی ترتب و تقدم و تأخر قائل می‌شود، و صدق یکی را منوط و متوقف بر صدق دیگری می‌داند. البته این تقدم و تأخرها، تقدم و تأخر زمانی نیست بلکه نوعی تقدم و تأخر علی و معلولی می‌باشد، اما نه به این معنا که در خارج دو چیز است که یکی هستی بخش به دیگری می‌باشد، بلکه بدین معنا که عقل در تحلیلهای خود یک حیثیت شیء را مناط حیثیت دیگر همان شیء می‌داند. نمونه بارز مطلب یادشده، در استدلالی که اکنون در صدد بیان آن هستیم آمده است:

## تقریر دلیل دوم

حاصل این دلیل آن است که اگر «حدوث» به نحوی از انحاء ملاک و مناط احتیاج ماهیت به علت بوده باشد، «تقدم شیء بر خود» لازم می‌آید. (مقدمه اول) **ح** و تقدم شیء بر خود بالبداهه محال است. (مقدمه دوم)

بنابراین، حدوث به هیچ نحو نمی‌تواند مدخلیتی در احتیاج ماهیت به علت داشته باشد.

پایه و اساس استدلال چنان که روشن است همان مقدمه نخست آن می‌باشد و آنچه در متن آمده است نیز برای تبیین همین مقدمه می‌باشد و شرحش آن است که: «حدوث»

عنوانی است که از وجود شیء به لحاظ مسبوق بودن آن به عدم انتزاع می‌شود. یعنی وقتی دیدیم ماهیتی در یک زمانی نبود و سپس به وجود آمد، می‌گوئیم آن ماهیت، حادث است. و بنابراین، رتبهٔ حدوث پس از وجود ماهیت می‌باشد. و به عبارتی: تا چیزی موجود نشود، متصف به حدوث نمی‌شود. پس «حادث بودن ماهیت متوقف است بر موجود بودن آن».

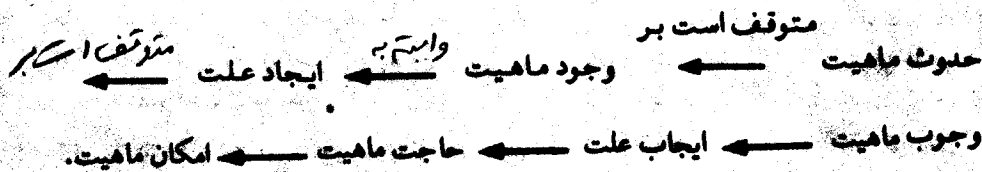
از طرف دیگر تا علت، ماهیت را ایجاد نکند، ماهیت موجود نمی‌شود، زیرا وجود ماهیت، معلول غیراست، از این رو «موجود بودن ماهیت متوقف است بر اینکه علت آن را ایجاد کند».

و به مقتضای قاعدهٔ «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تا وجود برای ماهیت ضرورت و وجوب پیدانکند، علت نمی‌تواند آن را ایجاد کند، لذا به حکم عقل، ابتدا وجود برای ماهیت واجب می‌شود و آنگاه علت آن را ایجاد می‌کند. پس «ایجاد علت ماهیت را متوقف است بر وجوب ماهیت».

چون ماهیت ذاتاً وجوب و ضرورت ندارد، و این وجوب را از علت دریافت می‌کند مادامی که علت به آن وجوب ندهد، واجب نمی‌گردد. بنابراین، «وجوب ماهیت متوقف است بر ایجاب علت».

از سوی دیگر، علت در صورتی می‌تواند وجوب و ضرورت به ماهیت بدهد و وجود آن را واجب گرداند، که ماهیت نیاز و حاجت به آن داشته باشد و گرنه زمینهای برای ایجاب آن وجود نخواهد داشت، و لذا به حکم عقل «ایجاب علت متوقف است بر نیاز ماهیت».

و در نهایت می‌گوئیم، ماهیت در صورتی نیاز به علت دارد که ممکن باشد. زیرا اگر ممکن نباشد، یا واجب بالذات خواهد بود و یا ممتنع بالذات. و در هر دو صورت بی‌نیاز از علت خواهد بود، چرا که ضرورت ملاک استغنائی از علت است. بنابراین «نیاز ماهیت متوقف بر امکان آن می‌باشد». از تحلیل فوق بدست می‌آید که:



بنابراین، امکان مسلماً در نیازمند بودن ماهیت به علت مدخلیت دارد، و اگر امکان نبود، ماهیت نیازی به علت نداشت. این مقدار از بحث روشن است و جایی برای مناقشه در آن نیست. حال می‌گوئیم اگر آنگونه که متکلمان می‌گویند، علاوه بر امکان، حدوث نیز در نیازمندی ماهیت به علت نقش داشته باشد، ماهیت باید پیش از آنکه حادث شود، حادث باشد. زیرا از طرفی، بنا بر فرض، نیازمندی ماهیت به علت، متوقف است بر حدوث ماهیت، و در نتیجه حدوث، مقدم بر نیازمندی ماهیت می‌باشد، و از طرف دیگر چنانکه از تحلیل فوق بدست آمد، نیازمندی ماهیت چهار مرتبه مقدم بر حدوث ماهیت می‌باشد، و در نتیجه حدوث پنج مرتبه بر خودش تقدم می‌یابد.

و به عبارت دیگر: بنا بر تحلیلی که به عمل آمد ماهیت پیش از آنکه حادث شود باید موجود شود، و پیش از آنکه موجود شود باید ایجاد شود، و پیش از آنکه ایجاد شود باید واجب شود، پیش از آنکه واجب شود باید ایجاد شود، و پیش از آنکه ایجاد شود باید نیازمند به علت باشد. حال اگر نیازمندی آن به علت، منوط بر امکان و حدوث، هر دو باشد، باید ماهیت پیش از آنکه نیازمند به علت باشد هم ممکن باشد و هم حادث. یعنی ماهیت باید پیش از آنکه حادث شود، حادث باشد! *(من حتمت باری لعنوا)*. همچنین از تحلیل فوق بدست می‌آید که وجوب ماهیت، و یا ایجاد علت نیز

۱. اینکه امکان و حدوث هر دو در نیازمندی ماهیت به علت، مدخلیت داشته باشند، به پنج صورت قابل تصویر است:

صورت اول: حدوث علت و مقتضی نیازمندی ماهیت و امکان، شرط تأثیر این علت باشد. مانند آتش که علت سوزاندن کاغذ است، مشروط بر آنکه مجاور کاغذ باشد.

صورت دوم: حدوث علت نیازمندی ماهیت و عدم امکان، مانع از تأثیر این علت باشد. مانند مرطوب بودن کاغذ که مانع از احتراق آن است.

صورت سوم: حدوث و امکان هر دو با هم علت و مقتضی برای نیازمندی ماهیت باشند.

صورت چهارم: امکان، علت باشد و حدوث شرط. (عکس صورت اول).

صورت پنجم: امکان، علت باشد و عدم حدوث در مرتبه امکان مانع باشد. (اینکه گفته شد عدم حدوث در مرتبه امکان مانع است بخاطر آن است که مانع از یک شیء در همان مرتبه مقتضی آتش است و در فرض مذکور، امکان مقتضی است و عدم حدوث مانع می‌باشد پس باید عدم حدوث در همان مرتبه امکان، به عنوان مانع در نظر گرفته شود).

نمی‌توانند نقشی در نیازمندی ماهیت به علت داشته باشند، زیرا این امور نیز مانند حدوث، در سلسله یادشده متأخر از نیازمندی ماهیت به علت می‌باشند، و اگر در عین حال که متأخر از آنها، مقدم بر آن نیز باشند، همان محذور تقدم شیء بر خود لازم می‌آید. بنابراین، تنها چیزی که می‌تواند مناط و علت نیازمندی ماهیت به علت باشد، همان امکان ماهیت است، زیرا دیگر امور، جملگی در تحلیل عقل، در رتبه پس از نیازمندی ماهیت به علت، جای دارند و تنها چیزی که در رتبه پیش از آن است، امکان ماهیت می‌باشد.

احتجاج متکلمان بر اینکه ملاک احتیاج به علت حدوث است

وبذلک یندفع ما احتجَّ به بعضُ القائلین بأنَّ علةَ الحاجةِ إلى العلةِ هو الحدوثُ دونَ الامکانِ، من أنَّه لو کانَ الامکانُ هو العلةُ دونَ الحدوثِ، جاز أن یوجدَ القديمُ الزمانيُّ، وهو الَّذي لاوَّلَ لوجودِهِ ولا آخِرَ له؛ ومعلومٌ أنَّ فرضَ دوامِ وجودِهِ یفنیهِ عن العلةِ، إذ لا سبیلَ للمدمِّ إليه حتَّى یحتاجَ إلى ارتفاعِهِ.

ترجمه

گروهی از معتقدان به اینکه منشأ نیازمندی به علت همان حدوث است و نه امکان، استدلالی آورده‌اند که جوابش از آنچه گفته شد معلوم می‌گردد، ایشان گفت‌اند: اگر علت نیازمندی معلول، امکان آن باشد و نه حدوثش، تحقق قدیم زمانی (یعنی موجودی که وجودش نه آغاز دارد و نه انجام) بلامانع خواهد بود. حال آنکه [معلولیت با قدیم بودن قابل جمع نیست زیرا] با فرض دوام وجود، دیگر جایی برای نیاز به علت نخواهد بود، چرا که عدم راهی به سوی چنین موجودی ندارد تا برای برطرف کردنش نیازمند به علت باشد.

شرح و تفسیر

استدلال متکلمان بر اینکه علت و مناط احتیاج به علت، حدوث است و نه امکان، از دو

مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمه نخست: اگر علت نیاز به علت، امکان شیء باشد و حدوث هیچ نقشی در این باره نداشته باشد، تحقق معلولی که قدیم زمانی است ممکن خواهد بود.

مقدمه دوم: تحقق معلولی که قدیم زمانی باشد ممکن نیست.

بنابراین، چنین نیست که علت نیاز به علت، تنها امکان شیء باشد و حدوث هیچ

نقشی در این باره نداشته باشد.

مقدمه نخست استدلال روشن و غیر قابل مناقشه است و تنها مقدمه دوم است که نیاز به تبیین دارد، و متکلمان در تبیین آن گفت‌اند:

اگر موجودی قدیم زمانی باشد، هرگز سابقه عدم و نیستی نداشته و از ازل موجود بوده است، و در نتیجه عدم هرگز نفوذی در آن نداشته است، و چیزی که هرگز به عدم و نیستی متصف نبوده است، چه نیازی به علت دارد؟ نیاز به علت برای آن است که علت، عدم را از شیء برطرف سازد و به آن وجود بدهد، و به عبارتی، آن را از جرگه معدومات بدرآرد و در زمره موجودات قرار دهد، و این تنها در جایی فرض دارد که شیء سابقه عدم و نیستی داشته باشد. حاصل آنکه قدم، ملاک استغناء از علت است و معلولیت با قدیم بودن هرگز جمع نمی‌شود. بنابراین، تحقق معلولی که در عین معلولیت قدیم زمانی باشد، محال است.

دو پاسخ به احتجاج متکلمان

وجه الاندفاع: أن المفروض أن ذاته هو المنشأ له حاجته، والذات محفوظة مع الوجود الدائم، فله على فرض دوام الوجود حاجة دائمة في ذاته، وإن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنياً عن العلة، بمعنى ارتفاع حاجته بها.

وأيضاً سيجيء: أن وجود المعلول، سواء كان حادثاً أو قديماً، وجوداً رابطاً، متعلق الذات بعلة، غير مستقل دونها؛ فالحاجة إلى العلة ذاتية ملازمة له.

ترجمه

جواب این سخن آن است که: طبق فرض، ذات معلول، منشأ نیازش به علت است و این ذات همراه با آن موجود مستمر و قدیم نیز محفوظ است، بنابراین در ذات معلولی که وجود دائم و مستمر دارد حاجت دائم و مستمری به علت نهفته است. البته اگر آن معلول به صورت ضرورت به شرط محمول، مقید به وجود گردد مستغنی از علت خواهد بود، ولیکن این استغناء چیزی جز برطرف شدن نیازش توسط علت نیست.

و نیز خواهد آمد که وجود معلول، خواه حادث باشد خواه قدیم، وجودی است رابط که ذاتاً تعلق به علتش دارد، و به هیچ نحو مستقل از آن نمی باشد و در نتیجه نیاز به علت، امری ذاتی و ملازم با آن خواهد بود.

شرح و تفسیر

پاسخ نخست

از آنچه در بیان نظر حکما آوردیم پاسخ این احتجاج بدست می آید. زیرا چنان که گذشت، منشأ و خاستگاه نیازمندی شیء به علت، امکان آن می باشد و امکان، وصفی است ملازم با ذات و ماهیت شیء ممکن. و چنان که معلوم است اگر شئی قدیم زمانی باشد همیشه ذات او همراهش است و همیشه این ذات، ممکن و لاقتضای نسبت به وجود و عدم می باشد، و بنابراین یک نیاز همیشگی به علت هستی بخش دارد.

و به بیان دیگر، اگر شئی را در نظر بگیریم که ذاتش خالی از وجود و عدم است. و معنای امکان نیز چیزی جز این نیست. و لذا به لحاظ ذاتش هم می تواند موجود باشد و هم

۱. فصل سوم از بخش هفتم.

۲. در واقع این استدلال متکلمان نوعی مصادره بر مطلوب است زیرا مبتنی بر آن است که منشأ نیاز به علت همان حدوث است، و این به خوبی از آنچه در تبیین مقدمه دوم استدلالشان آورده اند، مشخص می شود، و لذا پس از اثبات اینکه منشأ نیاز به علت فقط امکان است، استدلال آنها خود بخود پاسخ داده می شود.

می‌تواند معدوم باشد، و مع ذلك از ازل موجود بوده است، و زمانی نبوده است که معدوم باشد، بی‌شک آن شیء، وجودش را از ازل از غیر خود گرفته است. بنابراین، قدیم زمانی بودن هیچ منافاتی با معلولیت ندارد.

البته اگر ماهیت مورد نظر را از آن جهت که همیشه متصف به وجود بوده است در نظر بگیریم، وجود برای آن ضروری خواهد بود، و از این جهت نیازی به علت ندارد، چرا که ضرورت، ملاک استغنائی از علت است، اما این بدین معناست که ماهیتی که نیازش توسط علت برطرف شده، دیگر نیازی به علت ندارد، یعنی ماهیتی که علت به آن وجود داده است، نیاز به علت دیگری ندارد که وجود دیگری علاوه بر وجود نخستین به آن اضافه کند.

### پاسخ دوم

این پاسخ مبتنی بر تحقیق عمیقی است که در حکمت متعالیه از رابطه علیت و معلولیت شده است و شرحش بخواست خداوند در فصل دوم از بخش هفتم خواهد آمد. بنابراین این تحقیق، وجود معلول عین ربط به علت است و تعلق ذاتی به آن دارد و به عبارتی، رابطه و وابستگی معلول به علت و احتیاج معلول به علت، عین هویت و عین وجود معلول است. طبق این نظر، معلول چیزی نیست جز اضافه به علت و اشراق علت و اضافه وجود از علت. در نتیجه هر چه گستره وجودی معلول بیشتر باشد، در واقع تعلق و وابستگی و نیاز آن به علت بیشتر خواهد بود. پس هیچ مانعی ندارد که موجودی با آنکه معلول است، قدیم زمانی بوده باشد. چرا که این قدمت زمانی، نه تنها آن را مستغنی از علت نمی‌سازد، بلکه حاجت و نیاز آن را به علت افزایش می‌دهد.



## الفصل التاسع

### الممكن محتاج إلى علته بقاءً كما أنه محتاج إليها حدوثاً

وذلك: لأنَّ علةَ حاجتهِ إلى العلةِ إمكانيه لازمٌ لماهيتهِ، وهي محفوظةٌ معه في حالِ البقاءِ، كما أنَّها محفوظةٌ معه في حالِ الحدوثِ، فهو محتاجٌ إلى العلةِ حدوثاً وبقاءً، مستفيضٌ في الحالينِ جميعاً.  
برهانٌ آخر: إنَّ وجودَ المعلومِ - كما تكررت الإشارةُ إليه - سيجيءُ بيانهُ وجودَ رابطةٍ متعلقِ الذاتِ بالعلَّةِ، متقومٌ بها، غيرٌ مستقلٌّ دونها؛ فحالُه في الحاجةِ إلى العلةِ حدوثاً وبقاءً واحدٌ والحاجةُ ملازمةٌ.

ترجمه

ممکن همانگونه که در پیدایش خود نیازمند به علت است در بقای خود نیز  
محتاج به علت می‌باشد. این مدعا را با دو دلیل می‌توان اثبات کرد:  
دلیل نخست: منشأ نیازمندی یک شیء به علت، امکان آن است که قابل  
انفکاک از ذات و ماهیت شیء نیست، و این ذات نه تنها هنگام حدوث

بلکه در حال بقاء نیز همراه آن شیء است. بنابراین، ممکن هم در حدوث و هم در بقاء، محتاج به علت بوده و در هر دو حال از علت خویش فیض وجود را دریافت می کند.

دلیل دوم: وجود معلول - چنانکه مکرراً یادآوری شد و توضیحش خواهد آمد - وجودی است رابط که ذاتش متعلق و وابسته به علت بوده و هیچ نحوه استقلالی از آن ندارد و لذا حالتش در حدوث و بقاء از جهت نیازمندی به علت یکسان بوده و این نیازمندی همیشه همراهش خواهد بود.

### شرح و تفسیر

#### رابطه این بحث با بحث پیشین

مطلبی که در این فصل بیان می شود، در واقع نتیجه بحث و گفت و گویی است که در فصل پیشین بدان پرداختیم. در فصل گذشته گفتیم که متکلمان ملاک و مناط احتیاج معلول به علت را همان حدوث آن می دانند. یعنی شیء از آن جهت نیازمند به علت است که معدوم است و می خواهد موجود شود. نتیجه منطقی این اندیشه آن است که معلول در بقای خود، نیازی به علت ندارد، چرا که احتیاج معلول به علت برای آن بود که علت، آن را که نبود به وجود بیاورد، و قهراً پس از آنکه حادث شد و به وجود آمد دیگر نیازی برطرف می شود و احتیاجی به علت ندارد.

به عقیده این گروه، اگر علت پس از ایجاد معلول نیست و نابود شود، معلول همچنان به وجود خود ادامه می دهد مگر آنکه علت یا علل فانی کننده ای تحقق یابند و آن معلول را نابود کنند. تلقی ایشان از رابطه علیت و معلولیت آن است که معلول، ذاتی مستقل از علت دارد که علت با آن رابطه برقرار می کند و به آن وجود می دهد، و معلول با برقرار شدن این رابطه وجودش را از علت دریافت کرده و موجود می گردد، و پس از آنکه موجود شد، دیگر آن رابطه و اضافی که علت با آن داشت از بین می رود، یعنی کار علت در رابطه با معلول پایان می یابد و لذا معلول، دیگر نیازی به آن علت ندارد و حتی با از بین رفتن آن نیز به

وجود خویش اقامه می دهد.

اما حکیمان با توجه به مبنایی که در مسأله پیشین اختیار نمودند، معتقدند که معلول، نه تنها در حدوث و پیدایش نیاز به علت دارد، بلکه در بقاء و ادامه هستی اش نیز محتاج به علت می باشد، و اگر لحظه‌ای رابطه میان علت و معلول قطع شود و معلول از علت خویش فیض هستی دریافت نکند، نیست و نابود خواهد شد. حکما برای اثبات این مدعا دو دلیل اقامه کرده‌اند:

دلیل اول بر نیازمندی ممکن به علت در بقاء

این دلیل مبتنی بر مقدماتی است که همگی در فصلهای پیشین به اثبات رسیده‌اند. این مقدمات عبارتند از:

مقدمه اول: علت نیاز شیء به علت، امکان آن است. پدیده از آن جهت در هستی خویش محتاج به علت هستی بخش است که فائش خالی از وجود و عدم است و نسبتش به این دو یکسان می باشد. این مقدمه در فصل پیشین به اثبات رسید.

مقدمه دوم: امکان، وصفی است ملازم با ماهیت و هر گز از آن منفک نمی شود. این مقدمه در فصل هفتم به خوبی تبیین شد.

مقدمه سوم: ماهیت شیء همان ذات شیء است و همیشه و در هر حال همراه آن می باشد، و بر فرض هم ماهیتی تبدیل به ماهیتی دیگر گردد، خدشهای به اجیل مطلب وارد نمی شود، زیرا در هر حال شیء دارای ماهیت خواهد بود چرا که تنها واجب الوجود بالذات است که ماهیت به معنای «چیستی» ندارد، در فصل سوم در این باره بحث شد.

نتیجه اینکه، مناط و ملاک نیاز به علت (یعنی امکان) همیشه همراه و ملازم با پدیده می باشد، هم در حال پیدایش و هم در حال بقاء، و بنابراین پدیده نه تنها در حال پیدایش بلکه در حال بقاء نیز نیازمند به علت است و وجودش را از علت دریافت می کند و اگر آبی، ارتباطش با علت قطع شود و نیازش توسط علت برطرف نگردد، نیست و نابود می گردد.

## دلیل دوم

دلیل دوم مبتنی بر همان مطلبی است که در پایان فصل پیشین بدان اشاره کردیم و شرح کاملش را به فصل سوم از بخش هفتم ارجاع دادیم. توضیح این دلیل آن است که وقتی علت معلول را به وجود می آورد و آن را ایجاد می کند، چنین نیست که واقعیت هستی معلول چیزی باشد، و رابطش با علت (که همان ایجاد است) چیز دیگری باشد، تا این توهم پیش آید که با برطرف شدن رابطه میان علت و معلول، خدشای به وجود و هستی معلول وارد نمی گردد، و در نتیجه معلول تنها در آغاز پیدایش نیاز به ارتباط با علت دارد ولی پس از آن که به وجود آمد دیگر نیازی به علت و ارتباط با آن ندارد؛ بلکه واقعیت و هستی معلول همان رابطش با علت است، نه چیز دیگر؛ و به عبارت دیگر: ایجاد علت و وجود معلول، دو مفهومند که از یک واقعیت، به دو اعتبار، انتزاع شده اند. یک واقعیت است که به لحاظ اضافه اش با علت، ایجاد نامیده می شود و به لحاظ تعلقش به معلول، وجود خوانده می شود. بنابراین، هستی معلول چیزی جز اضافه و ربط به علت نیست؛ و در نتیجه تعلق و وابستگی به علت، در ذات و هویت آن نهفته است، پس اگر ارتباط معلول با علت لحظه ای قطع شود و از بین برود واقعیت و هستی معلول از بین می رود، چرا که واقعیت معلول چیزی جز همان ارتباط با علت نیست.

حاصل اینکه، همانگونه که معلول در حدوث خود محتاج به علت است، در بقاء نیز نیازمند به آن می باشد.

## دلیل متکلمان بر استغناء ممکن از علت در بقاء

وقد استدلوا: علی استغناء الممكن من العلة فی حال البقاء بأمثلة هامة؛  
 كمثال البناء والتبانی، حیث إن البناء یحتاج فی وجوده إلى التبان، حتی إذا تضاء  
 استغنی عنه فی بقیته.

وَرَدَّ: بَأَنَّ التَّبَانِ لیس علة موجدة للبناء؛ بل حركات یدیه علی مُعدّة لحدوث  
 الاجتماع بین أجزاء البناء؛ واجتماع الأجزاء علة لحدوث شكل البناء، ثم  
 البیوسة علة لبقائه مدة یعتد بها.

## ترجمه

متکلمان در مقام استدلال بر اینکه ممکن در حال بقاء، بی‌نیاز از علت می‌باشد به مثالهای عامیانه‌ای تمسک جستجاند، مانند مثال: ساختمان و سازنده آن، با توجه به اینکه ساختمان برای پیدایش نیاز به سازنده دارد ولی پس از آنکه ساخته شده، در استمرار وجودش بی‌نیاز از آن می‌باشد.

در رد این سخن آورده‌اند که: سازنده ساختمان، علت بوجود آورنده آن نیست، بلکه حرکات دست او علل اعدادی و زمینه‌سازی هستند برای پیدایش اجتماع بین اجزاء ساختمان و این اجتماع اجزاء، علت پیدایش شکل بنا می‌باشد، و در مرحله بعد، خشکی و پیوستگی بین این اجزاء، علت می‌شود برای آنکه ساختمان تا زمان قابل توجهی باقی بماند.

## شرح و تفسیر

کسانی که معلول را در بقاء بی‌نیاز از علت می‌دانند مثالهای عامیانه‌ای ذکر کرده‌اند و آنها را شاهد بر مدعای خویش دانسته‌اند. گفته‌اند: ساختمان را بنا می‌سازد و بنا بر این، ساختمان معلول و فعل بنا است، و در عین حال می‌بینیم که ساختمان تنها در حدوث و پیدایش نیاز به بنا دارد و پس از آنکه به وجود آمد دیگر هیچ نیازی به آن ندارد، به گونه‌ای که اگر سازنده ساختمان بمیرد و از بین برود، همچنان ساختمان پابرجا می‌ماند. کلیه مصنوعات بشر از همین قبیل است: ساعت، اتومبیل، هواپیما و... همگی در حدوث نیاز به سازنده و صانع دارند، اما وقتی سازنده آنها را ساخت، مستقل از سازنده خود به وجود خویش ادامه می‌دهند.

## پاسخ به احتجاج متکلمان

منشأ اشتباه متکلمان آن است که علت موجد را با علت معده خلط کرده‌اند، توضیح اینکه واژه علت دارای اصطلاحات گوناگونی است که برخی اعم از دیگری می‌باشد. گاهی

۱. در فصل دوم از بخش هفتم درباره اصطلاحات گوناگون علت و تقسیمات مختلف آن گفت و گو خواهد شد.

علت به معنای «ما یتوقف علیه الشیء» بکار می‌رود که معنای وسیعی دارد و حتی شامل معدّات نیز می‌گردد، اما علتی که مورد بحث ماست و می‌گوئیم معلول هم در حدوث و هم در بقا نیاز به آن دارد، و بدون آن لحظهای نمی‌تواند موجود باشد، «علت به وجود آورنده» است، که به آن «علت فاعلی» گفته می‌شود، یعنی علتی که هستی و واقعیت معلول از او می‌باشد. اما علل معدّه که تنها زمینه‌ساز تحقق معلول هستند و شرایط افاضه وجود از ناحیه علت را فراهم می‌سازند از موضوع بحث خارج می‌باشند.

در مثال بناء و ساختمان، چنین نیست که بناء ایجاد کننده ساختمان باشد و به آن وجود افاضه کند. ساختمان مجرّدهای از آهن و گچ و آجر و غیر آن است که هیچ کدام را بناء ایجاد نکرده‌است، آری بناء علت فاعلی نسبت به حرکات دست خویش است، و پرواضح است که حرکات دست بناء همچنانکه در حدوث نیازمند به بناء هستند در بقا نیز محتاج به آن می‌باشند.

پس بناء، حرکاتی را به وجود می‌آورد، و این حرکات علل معدّه برای پیدایش اجتماع میان مواد اولیه ساختمان هستند، و چون علل معدّه‌اند از موضوع بحث خارج می‌باشند، از طرف دیگر اجتماع مواد اولیه ساختمان در کنار یکدیگر، علت پیدایش شکل و غیبات ساختمان است، و حالت چسبندگی‌ای که میان اجزای ساختمان وجود دارد و بطور کلی خواص فیزیکی و شیمیایی آنها باعث می‌شود مدتی این ساختمان پابرجا بماند. و جوب و امکان از امور وجودی هستند

خاصة

قد تبین من الأبحاث السابقة أن الوجوب والامکان والامتناع کیفیات ثلاث  
لیتسب القضايا، وأن الوجوب والامکان أمران وجودیان، لمطابقة القضايا

در این معنی که حکما آورده‌اند نیز تنها علت فاعلی را در بر می‌گیرد و تقیاً و اثباتاً درباره امور دیگری که هستی شیء متوقف بر آنهاست، قضاوتی ندارد. البته لازم به ذکر است که علل داخلی که به آنها علل قوام نیز گفته می‌شود، در جایی که معلول مرکب از ماده و صورت است، در این حکم با علت فاعلی شریک هستند اما به ملاک و معیار دیگری، غیر از آنچه در مورد علت فاعلی بیان شد.

الموجبه بهما للخارج مطابقة تامّة بما لنا من الجبهه؛ فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود شئ خارج مستقل، فهما كسائر المعاني الفلسفيه من الوحدة والكثرة، والقدم والحدوث، والقوة والفعل، وغيرها، أوصاف وجودية موجودة للموجود المطلق، بمعنى كون الاتصاف بها في الخارج وعروضها في الذهن؛ وهي المستأه «المعقولات الثانية» باصطلاح الفيلسفه.

## ترجمه

از مطالب گذشته روشن گشت که وجوب، امکان و امتناع کیفیتهای سه گانه ای هستند برای نسبت های قضایا، و همچنین معلوم شد که وجوب و امکان دو امر وجودی می باشند، به دلیل آنکه قضایای مشتمل بر آنها بطور کامل همراه با جهت خاصی که دارند با واقعیت خارجی، مطابقت می کنند، بنابراین، آن دو نیز در خارج موجودند، اما نه بطور جدا گانه و مستقل بلکه به وجود موضوعشان. بنابراین، وجوب و امکان همانند سایر معانی فلسفی (چون وحدت و کثرت، قدم و حدوث، قوه و فعل و غیر آن) دو صفت وجودیند که موجود مطلق بدانها متصل می گردد، بدین معنا که اتصافشان خارجی و عروضشان ذهنی است، چنین مفاهیمی در اصطلاح فلسفه معقول ثانی نامیده می شود.

## شرح و تفسیر

در این قسمت درباره نحوه وجود مواد سه گانه گفت و گو می شود و اینکه آیا اینها اوصاف خارجی هستند و یا اوصاف ذهنی؟ و اگر اوصاف خارجی هستند آیا دارای وجود مستقل و مابزای جدا گانه ای هستند یا آنکه وجودی مستقل از وجود موضوعشان ندارند.

برای روشن شدن موضوع بحث لازم است کمی درباره مفاهیم خارجی و مفاهیم ذهنی گفت و گو کنیم. مفاهیمی که در ذهن ما وجود دارند و ما آنها را به عنوان محمول بر موضوعاتی حمل می کنیم در یک تقسیم بندی کلی بر دو قسم اند:

مفاهیمی که اتصافشان ذهنی است یا «معقولات ثانیه منطقی»

۱- مفاهیمی که وصف برای امور ذهنی هستند و هرگز قابل حمل بر امور خارجی نمی‌باشند. مانند مفهوم کلی، جزئی، معترف، حجت، قضیه و بطور کلی همه مفاهیم منطقی. مثلاً: کلی، مفهومی است که هرگز وصف برای یک شیء خارجی از آن جهت که خارجی است واقع نمی‌شود، و به عبارت دیگر: مفهومی است که مصادیقش فقط در ذهن موجود است و نه در خارج. ماهیت انسان وقتی در ذهن بیاید مصداق کلی و موصوف به کلیت می‌شود نه آنگاه که در خارج است. این مفاهیم را «معقولات ثانیه منطقی» می‌نامند.

بنابراین، معقولات ثانیه منطقی، مفاهیمی هستند که اتصافشان ذهنی است، یعنی وصف برای مفاهیم ذهنی هستند نه امور عینی و خارجی، و البته هر چه اتصافش ذهنی باشد عروضش نیز لاجرم ذهنی خواهد بود، یعنی در ذهن عارض بر موضوع خود می‌شود نه در خارج، چرا که معنا ندارد وقتی موضوع، یک امر ذهنی است وصف در خارج بر آن عارض شود.

مفاهیمی که اتصافشان خارجی است

۲- مفاهیمی که وصف برای امور خارجی هستند، یعنی اشیای عینی و خارجی از آن جهت که امور خارجی هستند متصف به آنها می‌شوند. و به عبارت دیگر مصادیقشان در خارج موجودند و نه در ذهن، مانند: مفهوم سفیدی، سیاهی، گرما، سرما، علیت، معلولیت، وحدت، کثرت، قدم و حدوث. این مفاهیم هیچکدام در ذهن مصداق ندارند و به حمل شایع بر مفاهیم ذهنی از آن جهت که مفاهیم ذهنی هستند حمل نمی‌شوند، بلکه تنها وصف برای حقایق عینی و امور خارجی واقع می‌شوند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است.

معقولات اولیه

مفاهیمی که اتصافشان خارجی است خود بر دو دسته‌اند:



دسته اول: مفاهیمی که دارای مابازای خارجی هستند، یعنی در خارج دارای وجود فی‌نفسه می‌باشند گرچه این وجود فی‌نفسه، متعلق به غیر و برای غیر بوده باشد، مانند گرما و سرما که هریک دارای وجود خاصی خود هستند و مابازای خارجی دارند. مثلاً گرمی یک جسم، چیزی است غیر خود آن جسم که در خارج بر آن عارض می‌شود و آن را گرم می‌سازد. کلیه مفاهیم ماهوی از این قبیل هستند. این دسته از مفاهیم که هم اتصافشان خارجی است. یعنی وصف برای اشیای خارجی هستند. و هم عروضشان خارجی است. یعنی در خارج عارض بر موضوعشان می‌شوند. معقولات اولیه نامیده می‌شوند.

دسته دوم: مفاهیمی که مابازای خارجی و وجود فی‌نفسه و مستقلی ندارند، بلکه موجودند به وجود موضوعشان. این دسته از مفاهیم، مفاهیمی هستند که با تحلیل عقلی از امور خارجی انتزاع می‌شوند و وجودی جدا از وجود منشأ انتزاعشان ندارند. مانند مفهوم علت و معلول. وقتی گفته می‌شود: «آتش علت حرارت است» و «حرارت معلول آتش است.» چنین نیست که در خارج غیر از آتش و حرارت، دو چیز دیگر هم وجود داشته باشد به نام علت و معلول که مجموعاً بشوند چهار چیز. بلکه آنچه در خارج است همان آتش است که به لحاظ رابطه خاصی که با حرارت دارد، مفهوم علت از آن انتزاع می‌شود و بر آن حمل می‌گردد. بنابراین، علت گرچه وصف برای آتش خارجی است، اما چنین نیست که یک وجود فی‌نفسه و مستقل داشته باشد که در خارج عارض بر آتش شده باشد و به اصطلاح عروضش خارجی باشد. بلکه این ذهن است که این وصف را انتزاع می‌کند و بر آتش حمل می‌کند. کلیه مفاهیم فلسفی از این قبیل هستند و لذا به این دسته از مفاهیم که اتصافشان خارجی و عروضشان ذهنی است، معقولات ثانیه فلسفی می‌گویند.

### بازگشت به اصل بحث

و جوب و امکان از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌روند، یعنی اولاً: دو امر وجودی هستند و از اوصاف خارجی محسوب می‌شوند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است. و ثانیاً: عروضشان ذهنی است، یعنی وجود مستقلی ندارند که در خارج عارض بر موضوعشان شده باشد. دلیلی که حضرت علامه برای اثبات این مدعا اقامه کرده‌اند به این صورت تنظیم

می‌شود:

مقدمه اول: وجوب و امکان کیفیت و چگونگی نسبت میان موضوع و محمول قضیه می‌باشند.

مقدمه دوم: در میان قضایای خارجی قضایای صادقی داریم که در آن چگونگی نسبت میان موضوع و محمول بیان شده است، مانند: «انسان موجود است بالامکان» و «خدا موجود است بالضرورت»، این قضایا بطور کامل و با همه قیودشان صادق می‌باشند. مقدمه سوم: قضیه‌ای که از خارج حکایت می‌کند در صورتی صادق خواهد بود که با خارج کاملاً مطابقت داشته باشد.

بنابراین، امکان و ضرورت در قضیه «انسان موجود است بالامکان» و قضیه «خدا موجود است بالضرورت»، مطابق با خارج می‌باشند، یعنی در خارج وجود دارند اما نه بدین معنا که دارای وجود منجز و مستقلی باشند، زیرا همانطور که در دنباله بحث خواهیم گفت، اگر وجوب و امکان وجودی مستقل از وجود موضوعشان داشته باشند تسلسل لازم می‌آید، بلکه وجودشان به تبع وجود موضوعشان می‌باشد، یعنی ذهن با تحلیلهای خاص خود این مفاهیم را از واقعیات خارجی انتزاع می‌کند و بر آنها حمل می‌کند.

از اینجا دانسته می‌شود که وجوب و امکان مانند دیگر معقولات ثانیه فلسفی هستند که از طرفی اتصالشان خارجی است - یعنی وصف برای امور خارجی قرار می‌گیرند - و از طرف دیگر عروضشان ذهنی است، یعنی در ذهن عارض بر موضوعشان می‌شوند نه در خارج، چرا که وجود فی‌نفسه‌ای ندارند تا در خارج عارض بر چیز دیگری شود.

وجوب و امکان وجود مستقل ندارند

وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى كَوْنِ الْوَجُوبِ وَالْإِمْكَانِ مَوْجُودَيْنِ فِي الْخَارِجِ بِوَجُودِ  
مَنْحَازٍ مُسْتَقِلٍّ. وَلَا يُعْتَبَرُ بِهِ. هَذَا فِي الْوَجُوبِ وَالْإِمْكَانِ، وَأَمَّا الْاِمْتِنَاعُ فَهِيَ أَمْرٌ  
عَدْمِيٌّ بِلَا رَيْبٍ.

۱- این دسته از قضایا در متعلق قضایای «مَوْجَه» نامیده می‌شوند، در برابر قضایای «مطلقه» که در آنها لفظی که بیانگر چگونگی نسبت میان موضوع و محمول باشد، ذکر نشده است، مانند قضیه «انسان موجود است».

ترجمه

گروهی پنداشته‌اند و جوب و امکان، وجود خارجی جداگانه و مستقلی دارند که البته حرف قابل اعتنائی نیست. این راجع به وجوب و امکان بود، اما امتناع بی تردید یک امر عدمی است.

شرح و تفسیر

به عقیده بعضی از متفکران، وجوب و امکان از قبیل مفاهیم ماهوی و مقولات اولیاند که نه تنها اتصافشان خارجی است، بلکه عروضشان نیز خارجی است. به عقیده ایشان وقتی گفته می‌شود: «حسن ممکن الوجود است» امکان، یک امری است دارای وجود مستقل و مابزای خاص خود که در خارج عارض بر «حسن» شده است، درست مانند آنجا که می‌گوئیم: «حسن دانشمند است». این عقیده، باطل و غیر قابل است زیرا:

اگر وجوب و امکان در خارج وجود مستقل و فی نفسه داشته باشند، تسلسل لازم می‌آید و تسلسل باطل است. مثلاً، در آنجا که گفته می‌شود: «حسن ممکن است» اگر «امکان حسن» در خارج دارای وجود مستقلی باشد، آن نیز مانند دیگر اشیاء پدیده‌ای از پدیده‌ها خواهد بود و متصف به امکان دیگری می‌شود و آن امکان هم امکان دیگری دارد و به همین ترتیب سلسله ادامه می‌یابد، یعنی اگر «امکان حسن» در خارج موجود مستقلی باشد، لازم می‌آید همراه با «حسن» غیرمتناهی موجودات باشد.

امتناع یک امر عدمی است

آنچه تا کنون بیان شد راجع به وجوب و امکان بود و اما امتناع برخلاف وجوب و امکان یک امر عدمی است، یعنی چنین نیست که وصف برای اشیای خارجی قرار گیرد و به اصطلاح اتصافش خارجی باشد، زیرا چیزی که موصوف به امتناع می‌شود هرگز در خارج تحقق ندارد، وقتی موصوف در خارج نبود و از امور وجودی نبود صفت نیز قهراً نمی‌تواند از امور وجودی باشد. و به بیان دیگر: موجود خارجی یا واجب است و یا ممکن و از این دو حال بیرون نیست، و لذا ممتنع در خارج مصداق ندارد و صفت برای موجودات

خارجی واقع نمی شود.

### وجوب و امکان از دید گاهی دیگر

هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات لاحكام؛ و أما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصاليته، فالوجوب: كون الوجود في نهاية الشدة قائماً بنفسه مستقلاً في ذاته على الاطلاق، كما تقدمت الإشارة إليه؛ والامكان: كونه متعلق النفس بغيره متقوم الذات بسواها، كوجود الماهيات، فالوجوب والامكان صفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما.

ترجمه

آنچه تا کنون گفته شد با توجه به آن بود که در ذهن ما ماهیات و مفاهیم، موضوع احکام واقع می شوند [و به عنوان اصل در نظر گرفته می شوند] اما با نظر به آنکه وجود به دلیل اصالتش - موضوع واقعی احکام می باشد [بحث به گونه ای دیگر مطرح می شود، از این دیدگاه] وجوب بدین معناست که وجود در نهایت شدت و قائم به خود است و ذاتاً از هر چیز دیگری مستقل می باشد - همانطور که پیش از این بدان اشارت رفت - و امکان یعنی آنکه وجود، متعلق و وابسته به دیگری است و ذاتش تکیه بر چیز دیگری دارد، مانند وجود ماهیات. بنابراین، وجوب و امکان دو وصف قائم به وجود و داخل در ذات موضوع خویش هستند.

شرح و تفسیر

آنچه تا کنون درباره وجوب و امکان و امتناع بیان شد بر این اساس بود که در قضایایی که

به صورت هلیه بسیطه تشکیل می‌شوند و موضوعشان ماهیت و یا مفاهیم غیر ماهوی است و محمولشان وجود است، نسبت وجود به موضوع قضیه از سه حال بیرون نیست، یا وجود برای موضوع ضرورت دارد (وجوب) و یا سلبش از موضوع ضروری است (امتناع) و یا نه ثبوتش ضرورت دارد و نه سلبش (امکان). بر این مبنا وجوب و امکان، بیانگر کیفیت نسبت میان موضوع و محمول قضیه می‌باشند. از این دیدگاه وجوب شیء حاکی از آن است که ذات شیء اقتضای وجود دارد و امکان شیء بیانگر آن است که نسبت ذات شیء به وجود و عدم یکسان است و به هر حال این دو وصف کیفیت نسبت میان ماهیت و وجود را بیان می‌کنند.

و این همه باتوجه به آن است که ماهیت اصل و اساس باشد و وجود به عنوان فرع و محمول آن در نظر گرفته‌شود، و این با طرز تفکر اصالت ماهیت سازگارتر است تا اصالت وجود.

در صورتی که بخواهیم بنا بر اصالت وجود سخن بگوئیم، و حقیقت عینی وجود را موضوع و محور قرار دهیم بحث به گونه‌ای دیگر مطرح خواهد شد و وجوب و امکان معنا و مفهوم دیگری خواهند یافت. بنا بر این دیدگاه باید بگوئیم: وجود بر دو قسم است: واجب و ممکن.

واجب: آن وجودی است که قائم به خود و بی‌نیاز از همه چیز است و در یک کلمه غنای محض و استقلال کامل دارد.

و ممکن: آن وجودی است که فقر و وابستگی محض و عین ارتباط با علت است. بنا بر این تحلیل، وجوب و امکان دو وصف برای وجود خارجی هستند که قائم به آن می‌باشند و از حاق آن، بدون ملاحظه هر چیز دیگری انتزاع شده‌اند، نه آنکه صفتی برای نسبت میان وجود و ماهیت باشند.

«والحمد لله رب العالمین»